

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

55. JAHRGANG HEFT 1
JANUAR—MÄRZ 2014

Wort und Antwort



Euphorie
... und der Tag danach



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 55. JAHRGANG HEFT 1 JANUAR—MÄRZ 2014

Euphorie ... und der Tag danach

Editorial 1

Stichwort Euphorie und Heilung (Achim Kürten) 2

Jörg Herrmann

Gefühl und Religion. Zum Diskussionsstand eines zu wenig beachteten Zusammenhangs 5

Joachim von Soosten

Adorno auf Schalke. Euphorie und Überschwang 11

Klaus Nientiedt

Zwischen Euphorie und Ernüchterung. Benedikt XVI. und Franziskus im Spiegel öffentlicher Erwartungen 15

Alberto Ambrosio

Euphorie im Sufismus. Spirituelle Schulen zwischen Nüchternheit und Trunkenheit 22

Matthias Wörther

Happy Go Lucky. Über Euphorie in Filmen und bei deren Betrachtern 28

Dominikanische Gestalt: Antonin Jaussen OP (1871-1962)

(Jean-Jacques Pérennès OP) 34

Wiedergelesen: Johannes Leppich SJ, „Christus auf der Reeperbahn“

(Markus Trautmann) 38

Bücher (Ulrich Engel, Johannes M. Schäffler, Michael Quisinsky, Diethard Zils) 42

Titelbild: Hilde © chhmz / Photocase 2014

Vorschau: Heft 2 (April–Juni) 2014: Des Volkes Frömmigkeit. Rand und Mitte

„An Tagen wie diesen wünscht man sich Unendlichkeit“, sagen die Toten Hosen in ihrem Hit aus dem Jahre 2012. Die Euphorie, die überschäumende Freude, soll nie enden. Aber das Ende kommt – leider zu oft zu schnell. „... und der Tag danach?“ – was hat es mit der Euphorie auf sich? Das war die Ausgangsfrage für das Heft und bestimmt die unterschiedlichen Beiträge und Aspekte.

Achim Kürten führt in seinem Stichwort in die medizinische Bedeutung der Euphorie ein und zeigt, dass sie nicht nur positive Wirkungen entfalten kann. *Jörg Hermann* fragt: Welche Rolle kann oder darf das Gefühl in der Religion spielen? In der Theologie Schleiermachers spielt das Gefühl eine bedeutende Rolle. Doch wie wird im heutigen Religionsdiskurs das Gefühl bewertet? *Joachim von Soosten* verweist auf das ambivalente Verhältnis, das nicht nur Philosophen mit dem Begriff der Euphorie verbunden haben. Ist sie nicht nur ein Theater ohne Substanz? Mit Vorsicht zu genießen? Oder vielleicht doch notwendig, um Grenzen zu überwinden? Nach der Wahl von Papst Franziskus wurde die Kirche von Euphorie erfüllt. Aber kann sich diese Begeisterung auch halten? *Klaus Nientiedt* zeichnet die Entwicklung des Pontifikats Benedikt XVI. nach, die nach anfänglicher Begeisterung allmählich in Abkühlung überging. Zu hohe Erwartungen, die enttäuscht wurden, übertragen sich auf seinen Nachfolger. Aber droht ihm nicht vielleicht die gleiche Entwicklung? Ein weiterer bedenkenswerter Aspekt des Phänomens Euphorie kann in einer gewissen „Trunkenheit“ gesehen werden, die etwa durch die Nähe Gottes erzeugt werden kann. Im Sufismus spielt die leidenschaftliche Liebe zu Gott eine große Rolle: Sich uneingeschränkt der Liebe Gottes öffnen, seine Nähe suchen, um einen Zustand zu erreichen, der die göttliche Fülle zeigt, so führt P. Alberto Ambrosio OP aus. In dem Artikel „Happy Go Lucky“ stellt sich *Matthias Wörther* der Frage, wie Euphorie filmisch umgesetzt wird und zwar in doppelter Hinsicht: Wie stelle ich Euphorie im Film her und wie kann sie sich auf den Zuschauer übertragen? *Jean-Jacques Perénnès* OP stellt den Dominikaner Antonin Jaussen vor, dessen Leben von der Leidenschaft für den Orient geprägt war. Dabei spiegelt sein Leben auch das schwierige Verhältnis von Orient und Okzident wider. Pater Leppich SJ müsste man eigentlich hören, aber im Heft wird er wiedergelesen. Doch auch dies schafft einen Eindruck von der Hingabe Pater Leppichs an die Verkündigung. *Markus Trautmann* gelingt es, in seiner kurzen historischen Skizze ein sprechendes Bild dieses berühmten Predigers zu zeichnen.

Die Beiträge in diesem Heft spiegeln die verschiedenen Aspekte wider, die mit dem Begriff „Euphorie“ verbunden sind.

Richard Nennstiel OP

Euphorie und Heilung

„Herr Doktor, Sie sind meine letzte Hoffnung!“ – So beginnen häufig Gespräche mit Menschen, die mit schwerwiegenden Erkrankungen ins Zentrum für Traditionelle Chinesische und Integrative Medizin am St. Hedwig-Krankenhaus in Berlin kommen. Meist sind die Gesichter, in die wir dann blicken, freudig erregt statt ängstlich. Anfänglich verwunderte dies, aber mit der Zeit entstand eine gewisse Gewöhnung. Das hat mit Euphorie zu tun!

Die meisten Menschen haben als Patient schon einmal die eine mehr oder weniger ernsthafte Erkrankung erlebt, kennen aber nicht die umfänglich erforschten, unterschiedlichen Phasen, die dann in uns ablaufen und sich fast immer gleichen. Diese haben eine Bedeutung in der Behandlung, da seitens des Therapeuten eine an die Phase angepasste Verhaltensweise sinnvoll ist und einen großen Teil des Behandlungserfolges ausmacht.

Vier Phasen von Erkrankungen und die Euphorie

Nicht wahrhaben wollen, den Schuldigen suchen, die Störung annehmen, und dann – nicht bekämpfen – sondern folgerichtig handeln. Euphorie kann in jeder dieser vier Phasen entstehen. Sie ist im Grunde normal. Aber ist sie auch gesund? Ich meine nein, denn sie stört den Überblick, den beide, Mitmensch-Patient und Mitmensch-Arzt, haben. Euphorie schränkt in allen Phasen die Wahrnehmung ein und lässt alle Beteiligten ein wenig weniger sinngebend agieren.

Auch das kann schon ausreichen, um den Therapeuten in die Situation zu bringen, mit der Behandlungsstrategie komplett daneben zu liegen. Ein euphorisch agierender Chirurg statt einem, der ruhig und gelassen den Überblick hat, wäre ja für die meisten Menschen im Falle einer eigenen Blinddarmentzündung auch eine wenig erstrebenswerte Erfahrung. Leider schwanken viele auch bei weniger schwerwiegenden Erkrankungen zwischen Euphorie und Ängstlichkeit.

Viel wichtiger ist auch hier, den Überblick zu bewahren und sich nicht auf eine bestimmte Stelle zu konzentrieren, wie zum Beispiel das schmerzende Knie.

Die meisten Menschen sind trotz Beschwerden freudig erregt, wenn sie endlich den ersehnten Terminen bekommen, bei dem sie erwarten und erfahren, dass sie

in Gänze wahrgenommen werden. Das Stichwort ist dann immer ganzheitliche Medizin, wobei schon der bekannte Sinologe und Gesundheitssystemforscher Professor Paul Unschuld aufgezeigt hat, das in jedem Fall die chinesische Medizin nicht ganzheitlich ist, weil ihr unter anderem die Chirurgie fehlt.

Zu diesen Menschen würde die Transaktionsanalyse sagen, sie befinden sich im Zustand des „angepassten Kindes“. Und das Kind ist jetzt euphorisch. Diese Energie kann der Arzt nutzen, wenn er in der Lage ist, dem Mitmenschen im Erwachsenen-Ich zu erklären, dass die Beschwerden, die er in der linken Hüfte hat, auch dadurch bedingt sein können, dass der Blinddarm vor einigen Jahren operiert wurde, oder die Gallenblase entfernt wurde.

Das Kleine und das Große

Jede Stelle der Körperoberfläche, jede Stelle der Haut hat eine einzigartige, scheinbar gottgewollte, individuelle Verbindung zu einem bestimmten Teil der inneren Organe, zu Herz, Lunge und auch den Bauchorganen, eine einzigartige Verbindung zu einer bestimmten Stelle des Ohres (Grundlage der französischen Ohrakupunktur), der Fußsohle und zu weiteren Reflexsystemen wie Hand, Nase etc.

Schon Wolfgang von Goethe wusste: Das Große ist immer auch im Kleinen, das Kleine immer auch im Großen. Obwohl es ein täglich auftretendes Phänomen ist, das von allen Beteiligten freudig erlebt wird, wenn etwa das Unterspritzen eine lange bestehende Narbe nach einer Blinddarm- oder Gallenoperation oder anderen (die Narben müssen nicht unmittelbar wetterfühlig sein) mit Procain oder eine Akupunktur bzw. Magnetfeld-(Matrix-Driver)- oder Matrix-Rhythmustherapiebehandlung nach Randoll auch lange bestehende und als unbehandelbar geltende Beschwerdebilder wie Ischias, Hexenschuss, Schiefhals u.v. a. von einer Sekunde zur anderen auslöscht, so ist eine an dieses Erlebnis anschließende Euphorie äußerst kontraproduktiv.

Freude und Demut statt Euphorie

Freude ist angebracht! Der Wunsch, demütig und bescheiden die Strategie zu finden, wie dieses Phänomen auf Dauer erhalten bleiben kann, ist hier angemessen. Euphorie und anschließende Freude, gepaart mit einer oft unrealistischen Erwartungshaltung, verstellen den Weg, den Mitmensch-Patient und Mitmensch-Arzt gehen können, um Heilung zu bewirken und zu erlangen. Der erste Schritt besteht darin, die Euphorie zu verabschieden, der Freude Raum zu geben und sich nicht über die Vergangenheit zu beklagen, Informationen zu geben, gleichzeitig die Hoffnung zu stärken und den Glauben an die eigenen Selbstheilungskräfte zu unterstützen. Wer euphorisch Auto fährt, kann schneller verunfallen, wer freudig erregt Auto fährt, achtet auf die Umgebung, hat eine gute Wahrnehmung, behält den Überblick, kann wechseln zwischen den Wahrnehmungstypen außen weit, außen eng, innen weit, innen eng – und kann in Wahrnehmungstyp und in der

Wahrnehmungsart außen weit darauf achten, dass trotz Berücksichtigung des funktionierenden Navigationssystems immer noch das Wahrnehmen der Umgebung das Primat hat.

Die Euphorie ist auch ein Symptom für eine vulnerable innere Balance. Oft sind die Menschen, die am meisten euphorisch reagieren, auch die unsichersten in der Behandlung. Ein Phänomen, das allen Behandelnden bekannt ist, ist der Mensch, der euphorisch bewertend zunächst den Arzt zum Heiligen erklärt und dann, wenn der Heilungsverlauf nicht ganz seinen Erwartungen entspricht (zu lange, zu anstrengend – z. B. bei Notwendigkeit der Umstellung auf vegane Kost, zu „teuer“ etc.), destruktiv bewertend – sozusagen negativ euphorisch – agiert und damit im Sinne einer kontraproduktiven Gegenbewegung die Wahrscheinlichkeit des Heilungserfolgs verringert. Diese sind, neben den Patienten mit einer narzisstischen Persönlichkeitsstörung, die praktisch nicht behandelt werden können, da sie unführbar sind, die am schwierigsten zu behandelnden Patienten.

Wie können Therapeuten die Euphorie positiv nutzen statt sich von ihr abzugrenzen und sie zu verteufeln? Sie begrüßen sie als Energieform so wie die Chinesen das Qi, das, wenn es gestaut ist, einfach wieder in die richtigen Bahnen zu lenken ist. Wenn gestautes, sogenanntes Leber-Qi zu einer bestimmten Art von Kopfschmerzen führt und Methoden angewendet werden, es umzuleiten statt abzuleiten, wird dem Menschen seine Energie erhalten und er setzt sie in seinem Sinne ein. Das Umwandeln der Euphorie in Freude ist die Entsprechung. Dann kann der nächste Schritt erfolgen.

Wenn sich der Mitmensch voll Freude unaufgeregt anvertraut, können gemeinsam die Schritte gegangen werden, die sicher ungewöhnlich erscheinen, aber den Menschen seinem Ziel der Heilung näherbringen. Dazu bedarf es einer ruhigen, sicheren – sich Gott und dem Therapeuten – anvertrauenden Gelassenheit seitens des Patienten (die auch bei Atheisten möglich ist ...). Seitens des Therapeuten bedarf es einer demütigen, ruhigen, sich anvertrauenden Gelassenheit. Euphorie bringt hier keinerlei Nutzen – sie ist sogar kontraproduktiv. Wenn mitarbeitendes Anvertrauen erfolgt, dann kann das Wissen, die Erfahrung und der Heilkünstler im Arzt wirken. Der exzellente Heilkünstler kennt immer noch einen, der mehr weiß als er selbst, und fragt diesen dann im Sinne des zu behandelnden Mitmenschen um Unterstützung – ohne sich der eigenen Euphorie, z. B. über den Behandlungserfolg, hinzugeben. Und Supervision von oben ist ja auch noch da.

Dann kann ich sagen: Es erfreut mich und es ist noch verbesserungswürdig.

Achim Kürten

Dr. med. Achim Kürten (achimkuerten@googlemail.com), geb. 1964 in Köln, Leitender Arzt des Zentrums für Traditionelle Chinesische und Integrative Medizin am St. Hedwig-Krankenhaus Berlin, Große Hamburger Straße 5-11, D-10115 Berlin.

Jörg Herrmann

Gefühl und Religion

Zum Diskussionsstand eines zu wenig beachteten Zusammenhangs

Es war vor allem Friedrich Schleiermacher, der das Gefühl zum entscheidenden Merkmal von Religion erklärte. Mit Immanuel Kant wendete sich Schleiermacher gegen die aufklärerische Identifikation von Metaphysik und Religion, gegen Kant lehnte er aber auch die Identifikation von Religion und Moral ab. In seinen „Reden über die Religion“ charakterisiert Schleiermacher die Religion als notwendig zum Menschen gehörendes Phänomen eigener Art: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.“¹ In seiner Glaubenslehre qualifiziert er dieses Gefühl als „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“.²

Gefühl im Religionsdiskurs der Moderne

Es geht bei diesem Gefühl um die Wahrnehmung des Sichgegebenenseins, oder, wie Schleiermacherauch sagt, des „Sichselbstnichtsogesetzthabens“.³ Basis der Religion bildet eine spezifische Gefühlerfahrung, die sich im Kontext des Christentums in christlich-religiösen Symbolisierungen artikuliert. Was dieses Gefühl auszeichnet, verdeutlicht Schleiermacher im vierten Paragraphen seiner Glaubenslehre: „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit, ist dieses, dass wir uns unser selbst als schlechthin abhängig bewusst sind, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind.“⁴ Im Zuge seiner weiteren Erläuterung dieser Bestimmung führt Schleiermacher aus: „Wenn aber schlechthinnige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserm Satze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, dass eben das in diesem Selbstbewusstsein mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist.“⁵ Der Ausdruck „Gott“

PD Dr. theol. habil.
Jörg Herrmann (joerg.herrmann@akademie.nordkirche.de), geb. 1958 in Schleswig, Direktor der Evangelischen Akademie der Nordkirche. Anschrift: Königstrasse 52, D-22767 Hamburg. Veröffentlichung u. a.: Medienerfahrung und Religion. Eine empirisch-qualitative Studie zur Medienreligion, Göttingen 2007.

ist mithin eine Interpretation einer zunächst gefühlsbestimmten Wahrnehmung. In Schleiermachers Konzeption des Zusammenhangs von Gefühl und Religion lassen sich drei Komponenten unterscheiden: eine Gefühlskomponente (Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit), eine mit dieser Komponente schon verschränkte Deutungs- bzw. Reflexionskomponente (Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit und Endlichkeit) und eine auf die Sprache der Tradition rekurrierende Deutungskomponente (Gott). Die Konzeption beinhaltet schon spätere Konzeptualisierungen von religiöser Erfahrung als Synthese von Erleben und Deutung⁶ und verweist auch schon auf die für den Zusammenhang von Gefühl und Religion zentrale und noch weiter klärungsbedürftige Fragestellung: nämlich auf die Frage nach einer angemessenen theoretischen Beschreibung des Verhältnisses von Emotion und Kognition, Erleben und Deuten, Gefühl und Interpretation im Kontext religiöser Erfahrung. Vor dem Hintergrund von Schleiermachers Ausführungen kann die Hypothese festgehalten werden, dass das religiöse Gefühl immer schon ein in spezifischer Weise reflexiv imprägniertes Gefühl ist.

Eine ähnlich zentrale Stellung wie bei Schleiermacher hat das Gefühl in den religionspsychologischen und religionstheoretischen Forschungen und Überlegungen von William James. James versteht Religion als „die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschlossenheit, die von sich selbst glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen“.⁷ Wie stark James die Gefühlskomponente gewichtet zeigt das folgende Zitat: „Wenn wir den Gesamtbereich der Religion überblicken, entdecken wir eine große Vielfalt der jeweils vorherrschenden Gedanken; aber die Gefühle auf der einen Seite und das Verhalten auf der anderen sind fast immer dieselben, denn stoische, christliche und buddhistische Heilige sind in ihrer Lebensführung praktisch ununterscheidbar. Die Theorien, die die Religion erzeugt, sind, weil sie so variabel sind, sekundär; wenn man ihr Wesen zu erfassen sucht, muss man sich die konstanten Elemente des Gefühls und des Verhaltens anschauen. Diese beiden Elemente bilden den eigentlichen Stromkreis der Religion, hier vollbringt sie ihr Hauptgeschäft, während die Ideen, Symbole und anderen Einrichtungen Nebenschleifen bilden.“⁸ Obwohl das Gefühl hier zum Hauptmerkmal des Religiösen erklärt wird, kommt ihm nach James – anders als bei Schleiermacher – dennoch keine spezifische Eigenständigkeit zu: Es bildet keine „eigene Provinz im Gemüte“.⁹ Das religiöse Gefühl wird vielmehr allein durch sein spezifisch religiöses Objekt als religiöses Gefühl qualifiziert¹⁰, es entsteht, indem sich das Gefühlsleben auf das Göttliche richtet und ist insofern relational bestimmt.

Versucht James das religiöse Gefühl von seinem Objekt her zu spezifizieren, so geht der Religionswissenschaftler Rudolf Otto wenige Jahre später vom Subjekt aus.¹¹ Otto schreibt dem Menschen einen speziellen Sinn für das Numinose zu, der die Erfahrung der religiösen Gefühlspolarität von tremendum und fascinatum vermittelt.

Beide Bücher, sowohl „Die Vielfalt der religiösen Erfahrung“ von James als auch „Das Heilige“ von Otto, zählen heute zu den Klassikern der Religionsforschung. Gleichwohl hat weder ihre Betonung des Gefühls in der theoretischen Beschreibung religiöser Phänomene noch ihre partiell ontologisierende vom Subjekt (Otto)

bzw. vom Objekt (James) der religiösen Erfahrung her denkende Sichtweise des Religiösen Schule gemacht. Die Diskussion im 20. Jahrhundert hat vielmehr in allen an erster Stelle mit der Religionsthematik befassten Wissenschaften (Religionspsychologie, Religionssoziologie, Religionswissenschaft, Religionsphilosophie, Religionstheologie) zunehmend darauf abgehoben, dass religiöse Erfahrung durch die Interpretation in religiösen Kategorien als religiös qualifiziert wird.¹² Religion wird heute vorrangig verstanden als deutende Bearbeitung menschlicher Sinn- und Kontingenzprobleme, als „Deutung von Erfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten“.¹³ Zu fragen ist, ob diese sinn- und deutungsorientierte Betrachtungsweise das Kind nicht mit dem Bade ausschüttet.

Gefühl im Wissenschaftsdiskurs der Gegenwart

Anders als im Religionsdiskurs hat das Gefühl im sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskurs der Gegenwart vor allem seit den 1990er Jahren Hochkonjunktur.¹⁴ Galten Gefühle sowohl in der Psychologie wie auch in der Philosophie lange Zeit als irrationale Kräfte, subjektiv und nicht beobachtbar, so wird seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Rationalität des Gefühls entdeckt.¹⁵ In den Feldern Psychologie, Philosophie und Medienwissenschaften wird der aktuelle Gefühlsdiskurs dabei sehr stark vom sogenannten Kognitivismus bestimmt, einer Betrachtungsweise, für die Gefühle auf konstitutive Weise mit Urteilen, Wertungen und Überzeugungen verbunden sind. Neben und über diesen Schwerpunkt hinaus zeigt die gegenwärtige Gefühlskonjunktur insgesamt ein vielfältiges Bild und erweist sich als ein transdisziplinärer Trend, der auch in der Soziologie, der Philosophie, den Geschichtswissenschaften und nicht zuletzt in den Neurowissenschaften beobachtet werden kann.¹⁶ Gefühle bzw. Emotionen (beide Begriffe werden im Gefühlsdiskurs zumeist synonym verwendet) sind generell als eine eigenständige Kategorie des Mentalen in den Blick gekommen, als basale Faktoren bewussten Lebens, ohne die die Genese von Bewertungen und Handlungen nicht erklärt, verstanden und beschrieben werden kann.

Ähnlich wie im Religionsdiskurs über das Gefühl, markiert auch im kulturwissenschaftlichen Bereich ein Text von William James einen zentralen Ausgangspunkt: sein 1884 in der Zeitschrift „Mind“ veröffentlichter Aufsatz „What is an emotion?“ James vertritt darin – auf Introspektion basierend – die These, dass Gefühle körperliche Veränderungen registrieren: Wir fliehen nicht vor einem Bären, weil wir uns vor ihm fürchten, wir fürchten uns vor ihm, weil wir fliehen. Es liegt auf der Hand, dass die Position von James einen Gegenpol zu den aktuellen kognitivistischen Gefühlstheorien bildet. Es ist jedoch ebenso evident, dass der Körper und seine Befindlichkeit eine konstitutive Rolle für die Genese von Gefühlen spielen muss – dieser Aspekt ist auch durch die Hirnforschung wieder stark hervorgehoben worden.¹⁷ Der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einsetzende kognitivistische Diskurs zeichnet sich nun dadurch aus, dass er beide Komponenten, das körperliche Erleben und die subjektive Interpretation, mit einem Schwerpunkt auf der Interpretation zusammenzudenken sucht. Doch wie genau Körper und Ge-

fühl zusammenhängen ist eine strittige Frage, auf die unterschiedliche Antworten gegeben werden. Die anti-kognitivistisch eingestellten Neurowissenschaftler, Hirnforscher und Psychologen betonen den Vorrang des Körpers. Menschliche Grundgefühle kommen danach ohne kognitive Elemente zustande, sie bewerten Gegenstände und Situation automatisch und ohne bewusste Mitwirkung der Subjekte. Die Kognitivisten beharren hingegen darauf, dass Gefühle interpretativ geformt werden.

Als vorläufiges Resümee des aktuellen psychologischen, philosophischen und neurowissenschaftlichen Gefühlsdiskurses lässt sich m. E. auf jeden Fall ein methodisches Problem festhalten: Neurowissenschaften und experimentelle Psychologie können aufgrund ihrer Ablehnung introspektiver Methoden nichts über die phänomenologischen Aspekte von Gefühlen sagen, sie können nicht beschreiben, wie sich Gefühle anfühlen. Solche Innenperspektiven lassen sich nur auf zwei Weisen zugänglich machen: durch Selbstbeobachtung und durch die Rekonstruktion subjektiver Sichtweisen anderer mit Hilfe von Methoden der qualitativen Sozialforschung.

Ein zusätzliches Ergebnis der Sichtung des bisherigen Forschungsstandes ist die weitere Klärungsbedürftigkeit der Frage des Verhältnisses von Wahrnehmungen und Deutungen im Konstitutionsprozess von Gefühlen. Weiterführend scheint mir in diesem Zusammenhang der Vorschlag von Martin Hartmann, den Begriff der Kognition durch den weiteren Begriff des Selbstverständnisses zu ersetzen.¹⁸ Der Vorteil gegenüber dem Begriff der Kognition ist seine holistischere Perspektive. Nicht einzelne Gedanken, Kognitionen oder Überzeugungen werden dann für die interpretative Prägung und Formung von Gefühlen in Anspruch genommen, sondern individuelle Selbst- und Weltverständnisse, die in individuelle, biographische Entwicklungsprozesse eingebettet sind und aus diesen hervorgehen. Man könnte in Aufnahme und Weiterführung des Vorschlags von Hartmann auch von Identität sprechen, deren Wandelbarkeit und soziokulturelle Formung der aktuelle Identitätsdiskurs herausgestellt hat. Mit der Identität kommt neben dem Körper auch die Lebensgeschichte in den Blick, als deren Ergebnis Identität auch und nicht zuletzt verstanden werden muss. Diese Überlegungen konvergieren mit den aktuellen Versuchen, die Kategorie des Narrativen für die Emotionsforschung fruchtbar zu machen.¹⁹ So besitzt nach Ronald de Sousa jedes Gefühl einen Bezug zu einer schematischen Erzählung, in der die fühlende Person eine bestimmte Rolle spielt.²⁰ Die Dimension des Narrativen verweist darüber hinaus auf einen weiteren wichtigen Bereich der kulturwissenschaftlichen Emotionsforschung: auf die Bearbeitung der Thematik in den Medienwissenschaften und in der Ästhetik. Der Gefühlsdiskurs in diesen Feldern ist zwar, insbesondere in den Medienwissenschaften²¹, mit den oben skizzierten Kontroversen zwischen Kognitivismus und Anti-Kognitivismus vernetzt, bildet aber doch einen relativ eigenständigen Bereich, der gesondert in den Blick genommen werden sollte.

Im Bereich der Ästhetik bildet der Begriff der ästhetischen Erfahrung einen gewissen Fokus der Diskussion der letzten Jahrzehnte (vgl. auch den DFG-Sonderforschungsbereich „Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste“). Die an Kant anknüpfenden und die Selbstzweckhaftigkeit und Interessellosigkeit

von ästhetischen Erfahrungen betonenden Ansätze haben dabei eine gewisse Schwierigkeit, das Phänomen existenziell berührender und nachhaltig wirkender ästhetischer Erfahrungen zu erklären. Zu bemerken ist in diesem Zusammenhang aus phänomenologischer Perspektive zunächst, dass existenziell berührende, ästhetische Erfahrungen offenbar am ehesten mit Kunstwerken gemacht werden, die einen narrativen Charakter haben, also vorzugsweise mit Filmen, Theaterstücken und Romanen. Die mit der Rezeption von audiovisuellen Narrationen befasste Medienrezeptionsforschung geht davon aus, dass im Prozess der Medienrezeption eine imaginative Rollenübernahme stattfindet, dass also der Rezipient die Erfahrungen und Handlungen der ihm vorgeführten Figuren einer audiovisuellen Medienerzählung in seiner Phantasie simuliert und ihrer Geschichte auf diese Weise mit Gefühl folgen kann.²² Die existentielle Relevanz ästhetischer Erfahrung ergibt sich dabei jedoch nicht einfach durch den Rollenwechsel, sondern vor allem dadurch, dass, wie Catrin Misselhorn plausibel dargelegt hat, „das Einnehmen einer anderen Perspektive in einem Zusammenhang zu Fragen (steht), die für uns von zentraler Bedeutung sind und im weiten Sinn etwas mit dem guten Leben zu tun haben, zum Beispiel Liebe und Erotik, Endlichkeit und Tod, Freiheit oder bestimmte gesellschaftliche und historische Entwicklungen sowie die religiöse Sphäre. Um diese Fragen geht es auf der symbolischen Ebene ästhetischer Erfahrung. Die Simulation einzelner Charaktere ist diesen umfassenden Fragestellungen untergeordnet. Letztlich wird die existentielle Dimension ästhetischer Erfahrung als durch das Zusammenspiel von Gehalt und affektivem Charakter hervorgebracht“²³. Ich folge einer Medienerzählung zwar einerseits nur „als ob“ sie wirklich wäre, weiß aber zugleich, dass diese symbolische Welt auch Probleme und Lösungen enthält, die auch mich betreffen oder jedenfalls betreffen könnten. Misselhorn unterscheidet darum zwei Gefühlsebenen in der Rezeption narrativer Kunstwerke: „die Gefühlsebene erster Ordnung, auf der die Gefühle eines bestimmten Charakters in einer bestimmten Situation simuliert werden, und die Ebene zweiter Ordnung, auf der die Gefühle sich auf den Gehalt der umfassenden Fragestellung (die Ebene des symbolischen Gehalts) beziehen, in deren Dienst die Simulation steht. Erst auf der zweiten Ebene erreichen die Gefühle die existenzielle Relevanz in Bezug auf die Bewertung des eigenen Lebens“²⁴. Misselhorn folgert aus dieser Überlegung, dass jede ästhetische Erfahrung, die existenziell relevant werden soll, auch eine symbolische Dimension haben müsse.²⁵ Diese Schlussfolgerung ist interessant, aber sicher diskussionswürdig. Denn sie würde wohl bedeuten, dass ästhetische Erfahrungen, die sich nicht auf den Begriff bringen oder in irgendeiner Weise symbolisieren lassen auch keine existenzielle Relevanz erlangen könnten.

In einer Spannung zu dieser auf narrative Symbolisierungen abhebenden Ästhetik stehen die am Begriff der Atmosphäre orientierten Überlegungen von Gernot Böhme. Ästhetische Wahrnehmung beginnt ästhetisch als Wahrnehmung von Atmosphären. Diese Wahrnehmung ist affektiv bestimmt: „Atmosphären werden gespürt, indem man affektiv von ihnen betroffen ist“²⁶. Dieses Betroffensein ist als eine emotionale Resonanz Erfahrung gedacht, in der Subjekte die Erfahrung des Mitschwingens in einer im Raum ergossenen Atmosphäre machen. Gefühle ver-

mitteln sich hier über räumlich-leibliche Konstellationen, die gespürt werden und sich offenbar ohne Mitwirkung deutender Komponenten im Mitschwingen aufbauen. Mit dem Konzept einer imaginativen Rollenübernahme bzw. Simulation verbindet die Idee eines emotionalen Mitschwingens die Vorstellung von Partizipation. Gefühle werden durch Wahrnehmungen von Alteritäten ausgelöst. Gleichwohl bleibt auch hier die Struktur des Wechselspiels von Wahrnehmung und Deutung unklar.^{27*}

01 F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Stuttgart [1799] 1969, 35.

02 Vgl. ders., Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, aufgrund der 2. Aufl. neu hrsg. von M. Redeker, Berlin [1830] 1960, 26ff.

03 Ebd., 24.

04 Ebd., 23.

05 Ebd., 28f.

06 Vgl. M. Jung, Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg/Br. – München 1999.

07 W. James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt – Leipzig [1902], 1997, 63f.

08 Ebd., 484f.

09 F. Schleiermacher, Über die Religion, a.a.O., 26.

10 Vgl. W. James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung, a.a.O., 60f.

11 Vgl. R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München [1917] 1991.

12 Zusammenfassend vgl. J. Lauster, Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt 2005.

13 U. Barth, Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 545.

14 Vgl. M. Hartmann, Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären, Frankfurt/M. – New York 2005.

15 Vgl. Ch.D. Broad, Emotions and Sentiment, in: The Journal of Aesthetics and Art Criticism 13,2 (1954), 203-214; R. de Sousa, Die Rationalität des Gefühls, Frankfurt/M. 1997.

16 Vgl. M. Hartmann, Gefühle, a.a.O., 17ff.; S.A. Döring, Sabine (Hrsg.), Philosophie der Gefühle, Frankfurt/M. 2009, 12ff.

17 Vgl. A.R. Damasio, Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins, München 2000; ders., Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen, München, 2003; G. Roth, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt/M. 2003.

18 Vgl. M. Hartmann, Gefühle, a.a.O., 160ff.

19 Vgl. Ch. Voss, Narrative Emotionen. Eine Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Emotionstheorien, Berlin 2004.

20 Vgl. R. de Sousa, Die Rationalität des Gefühls, a.a.O., 182ff.

21 Vgl. E.S. Tan, Emotion and the Structure of Narrative Film: Film as an Emotion Machine, Mahwah NJ 1996; D. Zillmann, Cinematic Creation of Emotion, in: J.D. Anderson / B. Fisher (Hrsg.), Moving Image Theory: Ecological Considerations, Carbondale 2004.

22 Vgl. F. Krotz, Die Mediatisierung kommunikativen Handelns. Der Wandel von Alltag und sozialen Beziehungen, Kultur und Gesellschaft durch Medien, Wiesbaden 2001, 63ff. – Die Entdeckung der sogenannten Spiegelneuronen hat die

kulturwissenschaftliche Simulationstheorie naturwissenschaftlich bestätigt, vgl. dazu J. Bauer, Warum ich fühle, was du fühlst – Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone, Hamburg 2005.

23 C. Misselhorn, Ästhetische Erfahrung und die Perspektive der ersten Person, in: Th. Grundmann u.a., Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl, Frankfurt/M. 2005, 417-437, hier 433.

24 Ebd., 434. Vgl. dazu auch das Konzept der Meta-Emotionen bei A. Bartsch, Meta-Emotion: In search of a meta-account for entertainment by negative emotions, in: Medien und Emotionen 23 (2003), 279-298.

25 Vgl. C. Misselhorn, Ästhetische Erfahrung und die Perspektive der ersten Person, a.a.O., 435.

26 G. Böhme, Ästhetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre, München 2001, 46.

27 Der Text erschien ursprünglich unter der Überschrift „Gefühl und Religion. Anmerkungen zur Aktualität eines zu wenig beachteten Zusammenhangs“ und in erweiterter Fassung im Magazin für Kunst, Kultur, Theologie und Ästhetik *Tà katoptrizómena* 70/2011: <http://www.theomag.de/70/jh22.htm> [Aufruf: 2.11.2013]. Wir danken dem Autor und den Herausgebern der Zeitschrift für die freundliche Genehmigung eines auszugsweisen Wiederabdrucks.

Joachim von Soosten

Adorno auf Schalke

Euphorie und Überschwang

Adorno war gewarnt. Denn Adorno war verletzlich und ein schutzbedürftiges Wesen. Er wusste, er würde schwach werden. Er schwankte. Sollte er sich Wachs von Honig in die Ohren stopfen? Oder sollte er lieber auf sicherer Distanz bleiben? Adorno entschied sich für eine Sitzplatzkarte. Eine Art Kompromiss zwischen Wachs und Ketten. Adorno war ein zaudernder Odysseus. Den Rausch der Euphorie lehnte er entschieden ab. Das führe in die Narkose, in der das Selbst suspendiert ist. So hatte er es seinen Freunden dargelegt. In der Euphorie sei man nicht mehr ganz bei Sinnen. Inszenierte Massenspektakel sind nichts anderes als ein profanierter Höllentrip. Eine Höllendroge. Sofern man sie einwerfe, wäre man schutzlos der Macht der Illusion ausgesetzt. Adorno liebte dieses Wort: Illusionsmacht. Kultur als Kommerz, so hatte er nachdrücklich verkünden lassen, sei nichts anderes als ein Illusionsakt. Wider den Anspruch auf eigene Wahrheit, darauf beharrte er. Das stand fest. Aber bewahrte nicht auch das gute Glas Wein, das er sich abends einschenkte, eine Art Zauber auf? Einen Schimmer von der alten Macht der Magie, der Illusion und des Glanzes?

Mit einer restlos entzauberten Welt wollte sich Adorno nicht zufrieden geben. Dort, wo das rationale Weltbild dominiert, wird die Sehnsucht nach Wahnsinn und Entrückung wachgerufen. Könnte man das Spektakel auf Schalke nicht auch anderes herum sehen? Als Rudiment einer magischen Welt, dessen offenkundige Hypomanie, die hier im Gange war, die komplett entzauberte Welt wiederum selbst entzaubert?

Euphorie übertreibt und entgrenzt

Das Wesen der Euphorie besteht in nichts weniger als bloßer Überschwänglichkeit. Euphorie ist gesteigertes Glücksempfinden, Begeisterung, Taumel und Leidenschaftlichkeit pur. In euphorischer Stimmung geraten wir außer uns, so dass Außenstehende fragen mögen, ob wir noch ganz bei uns seien. Wer trunken ist vor Glück, an den stellt man die Frage, ob er noch ganz bei Trost sei. Euphorie übertreibt. Gesteigertes

PD Dr. theol. habil.

Joachim von Soosten
(jvonsoosten@gmx.de), geb. 1957 in Uelzen, lehrt Systematische Theologie und Ethik an der Universität Zürich. Anschrift: Drusenbergstraße 94, D-44789 Bochum. Veröffentlichung u. a.: Feindesliebe. Konstellationen einer Grenzmoral, in: T. Meireis (Hrsg.), Gewalt und Gewalten. Zur Ausübung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltener Gewalt, Tübingen 2012, 203–224.

Glücksempfinden ist freilich nur der eine Pol der Euphorie. Die Ekstase übertreibt und sie entgrenzt. Kein Fest ohne Grausamkeit, hatte Nietzsche dazu notiert. Euphorie kann umschlagen in bloße Sinnenwut und dann bilden sich neue Sozialordnungen. Die Masse, die Horde oder die Meute, die sich an ihrer Beute berauscht. Glück und Gewalt fusionieren nun. In den Ausfällen der Euphorie „pflegen wir nur die treibende Macht, nicht die Fallkraft und nicht die widerstehende Materie in Rechnung zu bringen“, so hatte Schiller das Problem umrissen.

Schiller soll über seine „Ode an die Freude“ nicht immer glücklich gewesen sein. Des Augenblicks eingedenk, dem sich die Ode verdankt, blieb ihm der Lobgesang zwar lieb und wert, wieder mit nüchternen Augen und im Rückblick betrachtet, kamen ihm die Zeilen aber wegen ihres Weltbeglückungseifers eher peinlich vor, so dass er sie zunächst nicht in die Ausgabe seiner gesammelten Gedichte aufnehmen mochte. Aus dem Kelch, aus dem wir vom Labsal des Weines kosten, schäumt in diesem Lobpreis des Lebens in freudetrunkener Laune nichts anderes als die „Unendlichkeit“. „Seid umschlungen, Millionen / Diesen Kuß der ganzen Welt“, so spricht „feuertrunken“ ein Klimazauber, den wir euphorisch heißen. Diese Stimmung fegt alles weg: „Unser Schuldbuch sei vernichtet!“ Bedächtiger und skeptischer hatte Schiller bereits vorab die mitlaufende Not in allem Enthusiasmus in den Versen notiert. „Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden / Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl.“

Sinnenglück trägt rauschhafte Züge in sich, im Seelenfrieden hingegen finden wir zu einer immer währenden Ausgeglichenheit, die nach Kant von einer Friedhofsruhe nicht so recht zu unterscheiden sei. Auch die Idee des Guten brauche den Enthusiasmus und die Euphorie neben sich, um in den Affekten des Menschen an sinnlicher wie sittlicher Kraft zu gewinnen.

Euphorie unter Verdacht 1: Alles übertrieben

Die Euphorie steht von jeher unter Verdacht. Der erste Verdacht lautet „Alles übertrieben“. Davon zeugt bereits die Person des Paulus. Paulus selbst ist der unruhigste Geist, den die Antike kennt. Mit halben Sachen gibt er sich nicht zufrieden. Zum einen kann er sich in einen triumphalistischen Jubel hineinsteigern. „Verschlungen ist der Tod in den Sieg“ (1 Kor 15,54). Aus seinem Munde vernehmen wir die Siegesfanfare des Christentums. Die Kirche ist eine Sozialform dieser Euphorie, schließlich wird sie vom Christentum selbst die Gemeinschaft der Herausgerufenen (*ek-klesia*) genannt. Aber zum anderen schlägt bei Paulus das Pendel auch in das andere Extrem aus. „Ich bin mitgekreuzigt“ (Gal 2, 19f.). Euphorie und Depression liegen nahe beieinander und schon in der Gestalt des Paulus selbst sind sie keine Gegensätze. Fehlt dem Christentum die rechte Mitte? Das Christentum ist bewegt von einer geradezu hypomanischen Unruhe; die Sozialform der *Ekklesia* (Kirche) pendelt zwischen den Extremen.

Als Paulus seine Korinther beobachtet, wird er selbst auf die Krise der Hypomanie im Zentrum des Christentums aufmerksam. Euphorisch und von notorischer Überschwänglichkeit ist das Christentum in Korinth. Nicht ganz bei Sinnen. Pau-

lus geht auf Gegenkurs. Kommt mal wieder runter, ruft er ihnen zu. Wer von der Macht der Euphorie so beseelt ist wie die Korinther, sollte bei allem Geist (*pneuma*) ruhig auch einmal wieder den Verstand (*nous*) einschalten. Ohne Zugabe der Vernunft steht die Gemeinschaft der Herausgerufenen in steter Gefahr, Terror zu bereiten. Euphorie als Schrecken im System, in dem mit schöner Regelmäßigkeit die Sicherungen durchknallen.

Gut und gerne kann man sich Paulus im Gespräch mit Seneca vorstellen, der ihn unter dem Schutz des Reiches nach Rom bestellt hatte. Nach Seneca tendiert die Euphorie zu den Extremen. Abhilfe schaffe nur eine hohe, unangefochtene und „sich gleich bleibende Freude“, die verhindere, dass man schon bei kleinsten und kindischsten Anlässen in maßlose Freudenausbrüche hineintaumelt. Seneca interessiert die Hypomanie des jungen Christentums, durch die das Reich in seinen Grundfesten ins Schwanken kommen könnte. Fehlt dem Christentum die rechte Mitte? „Mein lieber Freund“, so hatte Paulus Seneca geantwortet, „wir besitzen die Mitte eben nicht in uns selbst. Schließlich gehören wir uns nicht selbst.“ „Siehst Du“, soll Seneca geantwortet haben, „genau dies ist eben das Problem. Hinter Deiner Stirn lodert noch heiliges Feuer.“

Euphorie unter Verdacht 2: Alles nur Theater

Es gibt noch einen zweiten Vorbehalt gegen die Euphorie. Auch er ist alt. „Alles nur Theater.“ Man kann diesen Vorbehalt auch so übersetzen: Alles nur inszeniert, alles nur Gaukelspiel, Zirkus, Bordell, Jahrmarkt, Schaustellerpraxis und Medienspektakel. Die Euphorie ist gar nicht echt, so der Vorbehalt der schlechten Laune, sondern doch nur künstlich erzeugt. Das Stichwort hierfür heißt Eventmanagement. Es betrifft vor allem die großen Arenen, die Versammlungsorte der Öffentlichkeit, zum Beispiel die Fußballstadien, die Wahlkampfarenen oder die Inszenierungen der *Mega-Churches*. Schon der bloße Begriff einer Megakirche ist ein Gruselwort. Sind nicht auch „facebook“ oder andere digitale Netzwerke des Sozialen nichts anderes als säkulare Megakirchen? Man muss noch Geheimnis in sich haben, dachte Adorno. Er klammerte sich an seinen Sitz. Adorno auf Schalke: In einer Megakirche würde er auf immer einsam bleiben. Leben aus der Konservendose, Leben in der Konserve. So notierte er im Geiste.

Auch der Theaterverdacht hat seine Tücken. Das Vorurteil setzt gegen die bloße Inszenierung die sogenannte Authentizität. Aber auch diese kann inszeniert sein. Auch die Authentizität besteht in nichts anderem als dem Theater der Authentischen. Dann steht hinter der Bühne immer noch jemand, der auf seinen Auftritt wartet. „Wir haben die großen Runden der Verhandlungen über eine große Koalition nur inszeniert“, bekannte ein Parteiführer *off the records*, „um zu verdecken, dass hinter den Kulissen die Entscheidungen längst gefallen sind.“

Die Umstellung der Inszenierung auf das vermeintliche Eigentliche und Authentische lebt vom Pathos der Unmittelbarkeit. Wenn aber alle Vermittlungen wie Formen, Gestalten und Liturgien der Inszenierung weggerissen werden, so sagt Tillich in seiner Jahrhundertsschrift über das Dämonische, dann werden wir

schutzlos. Entweder sind wir dann verloren in den unpersönlichen Mächten der Vitalität der Sexualität oder der Aggression oder aber wir stehen rechtlos vor den unpersönlichen Mächten unerreichbarer Schicksalsmächte, die über uns herrschen.

Euphorie unter Verdacht 3: Alles Manie

Es gibt noch einen dritten Verdacht gegen den Überschwang. Er sammelt sich im Stichwort der Manie. „Alles Manie.“ Die Euphorie lässt uns vom Glück kosten. Wir können nicht wollen, nicht glücklich zu sein, dachte Adorno. „Die größten Güter werden uns zuteil in der Weise der *mania*, sofern sie als göttliche Gabe verliehen wird.“ (Platon, Phaidros 244a 6) Glückseligkeit und Wahnsinn gehören offenbar zusammen. Die Manie, recht übersetzt und positiv verstanden, heißt Begeisterung, Enthusiasmus und „des Gottes voll“ sein. Statt auf Verstand und Besonnenheit zu setzen, wie Adorno über Odysseus als Urbild rationaler Selbstbehauptung ausgeführt hatte, könnte man noch einmal neu über Euphorie und Wahnsinn nachdenken. Adorno skizzierte einen kleinen Gedankengang, den er der Neuauflage der „Dialektik der Aufklärung“ hinzufügen wollte. Das drängte sich nun förmlich auf. In die Manie hat ein Dämon die Lust beigemischt, so hörte Adorno seinen alten Kollegen Tillich sagen.

Die Manie spendet die Lösung von den Übeln. Für einen Moment wird die Welt eindeutig und in der Obsession der Euphorie in Sieg oder Niederlage geordnet. Die Manie, obwohl doch gegen die Ordnung gerichtet, stiftet eine eigene Ordnung: Sieg über den Tod (die katholische Messe), Sieg über die Roten Teufel (das archaische Ritual auf Schalke), Sieg über den politischen Gegner (die Wahlkampfarena), Sieg über den alten Drachen (die Megakirche). Auch die Liebe kennt die Erschütterung durch den Eros und ist purer Wahnsinn: Stärker als der Tod. Die Euphorie durchbricht die scheinbare Vernünftigkeit der Lebenskunst, sie suspendiert das unendliche Spiel aus Angebot und Verführung in den Austauschprozessen des Marktes, sie unterbricht den „Switch“, den beständigen Wechsel der Aufmerksamkeitsfelder in der neuen Öffentlichkeit der Medien. Massenspektakel und Manie erzählen von einem Wahnsinn, in dem die Lust am Durchbrechen der Normalität und die Grausamkeit nahe beieinander liegen.

Adorno erwachte aus der Tiefe des Traumes. Kellerloch und Irrenhaus lagen auf Schalke nahe aneinander. Für einen Moment hatten sich seine Ich-Schranken gelockert. Seine schlechte Laune war verflogen. Die musischen Mächte waren nicht zu kontrollieren, ihre Wahrheit wollte ausgetragen sein. Auch die Liebe und der Wahnsinn gehören zusammen. Adorno erkannte das dämonische Zeichen, wenn die Masse vom Enthusiasmus ergriffen wird: Verteufelt schön.

Klaus Nientiedt

Zwischen Euphorie und Ernüchterung

Benedikt XVI. und Franziskus im Spiegel öffentlicher Erwartungen

Seit der Wahl von Papst Franziskus erlebt – wenn man manchen Medien und Schreibern im Internet glauben will – die katholische Kirche eine Art „Honey moon“. Demoskopische Befragungen ergeben Resultate, von denen man bislang nur träumen konnte. Der argentinische Papst ist „in“. Politikerinnen und Politiker, die ihn getroffen haben, unter ihnen auch Bundeskanzlerin Angela Merkel, äußern sich begeistert. Seine erste Pressekonferenz – im Flugzeug auf dem Rückweg von Rio de Janeiro nach Rom – absolvierte er in einer Lockerheit, die man bislang Päpsten kaum zutraute – und vielleicht er sich selber auch nicht. Mit seinem ersten Interview – er gab es stellvertretend für eine Gruppe von Jesuitenzeitschriften aus aller Welt der italienischen „Civiltà Cattolica“ – sorgte er weltweit für Aufsehen. Kaum ein Tag vergeht, an dem „Franziskus“, wie er zunehmend umstandslos immer öfter genannt wird, von sich reden macht.

Viel entschieden hat der neue Bischof von Rom noch nicht, sieht man von einigen Ernennungen beziehungsweise Bestätigungen in vatikanischen Ämtern ab. Auch viele Reisen hat er noch nicht unternommen – aber irgendetwas scheint an ihm zu sein, was auch jetzt schon überzeugt. Die Stimmung ist umso erstaunlicher, als Papst Franziskus auch bislang schwer einzuordnen ist in die üblichen Register innerkirchlicher Unterscheidungen: Jorge Bergoglio gilt weder als konservativ, noch ist er das, was manche „progressiv“ nennen. Ein amerikanischer Historiker hilft sich in der Situation mit der Charakterisierung, er sei eben „radikal christlich“ – aber auch diese Bezeichnung ist erläuterungsbedürftig. Nicht als würde man der katholischen Kirche eine solche Hochstimmung, wie man sie derzeit antrifft, nicht gönnen – ganz im Gegenteil. Aber die entstandene Situation gibt doch Rätsel auf: Was genau drückt sich in ihr aus? Wie konnte sie entstehen? Wie tragfähig ist sie wirklich? Könnte sie schon bald ein ähnliches Schicksal erleiden wie jene Euphorie, die – so verschieden sie in der Sache auch gewesen sein mag – den Beginn des Pontifikats von Benedikt XVI. kennzeichnete?

Klaus Nientiedt

(klausnientiedt@google mail.com), geb. 1953 in Telgte, Chefredakteur der Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg „Konradblatt“. Anschrift: Alfred-Delp-Straße 24, D-76448 Durmersheim.

Die Euphorie, die seit der Wahl des Papstes aus Argentinien entstanden ist, hat jedenfalls verschiedene Ursachen. Nicht allein das, was Papst Franziskus tut und sagt, macht plausibel, wie gut er in der öffentlichen Meinung wegkommt. Auf reale Konsequenzen muss man noch weithin warten – was im Übrigen nicht erstaunlich ist angesichts der Größe und Komplexität der Aufgaben, die vor dem Bischof von Rom liegen. Einiges von jener aktuellen Euphorie dürfte vor allem die Enttäuschungen und Ernüchterungen widerspiegeln, die vom Vorgänger geblieben sind. Manches davon mag aber auch mit einem bestimmten modernen Verständnis des Petrusamtes zu tun haben – ganz gleich ob der Amtsinhaber nun Benedikt XVI. oder Franziskus heißt.

„Wir sind Papst“

Gerade in diesen Wochen erinnert man sich daran, dass auch der Pontifikat von Benedikt XVI. in seiner Anfangszeit durchaus gewisse euphorische Stimmungen hervorrief. Der Bild-Zeitung war es vorbehalten, mit der genialen Überschrift „Wir sind Papst“ die Stimmung auf den Punkt gebracht zu haben. In den Augen mancher synchronisierte sich die Wahl von Kardinal Joseph Ratzinger zum Nachfolger von Papst Johannes Paul II. mit einem grundlegenden Wandel im öffentlichen Umgang mit Glaube und Religion („neue Religiosität“). Vereint mit dem neuen Nachfolger Petri schienen die Zeitgeistverächter für einen Moment selbst den Zeitgeist entscheidend zu verändern. Eine neue Zeit sollte angebrochen sein – der Name einer konservativen Jugendbewegung sagte eine „Generation Benedikt“ an. Das Problem war nur: Diese Euphorie erscheint aus heutiger Sicht weniger gerechtfertigt gewesen zu sein. Die Überschrift der Bild-Zeitung am Tag nach der Papstwahl von Benedikt XVI. wurde der Unterschiedlichkeit der Gefühlslage der Bevölkerung in Deutschland nicht wirklich gerecht. Vor dem damaligen Konklave war – wenigstens in Deutschland – die Ansicht zu hören, deutsche Kardinäle hätten keine Chance gewählt zu werden – die Erinnerung an die vom Nationalsozialismus begangenen Verbrechen sei noch zu frisch. Als es dann doch ein Deutscher wurde, glaubte sich gerade auch das säkulare Deutschland endgültig in den Kreis ziviliertester Nationen aufgenommen worden zu sein. Die Überschrift „Wir sind Papst“ mochte insofern ebenso viel und ebenso wenig mit Glaube, Kirche und Papsttum zu tun haben, wie das analoge Bonmot „Wir sind Olympia“ nach der Wahl von Thomas Bach zum neuen IOC-Präsidenten mit elementarer Begeisterung für den olympischen Sport zu tun hat.

Beim letzten Deutschlandbesuch von Papst Benedikt XVI. setzte sich dieses Phänomen fort: Ein Teil des öffentlichen Interesses an dem Besuch kam aus einer Haltung, die mit dem christlichen Glauben, mit der spezifischen Botschaft von Benedikt XVI., nur wenig zu tun hatte und damit auch nichts anfangen konnte. Im Umfeld des Besuchs in Freiburg im Breisgau war immer wieder so oder so ähnlich zu hören: „Das wird es die nächsten tausend Jahre nicht mehr geben...“ Der Anwesenheit des Papstes in der Breisgau-Metropole wurde eine Bedeutung zugemessen, die sich touristisch und medial verselbständigt hatte. Event statt Evangelisie-

rung. Die Hoffnung, persönlich an einem Ereignis teilnehmen zu können, das in die Geschichte der betreffenden Stadt, des Landes, eingeht, beherrschte die Szene. Der Versuch seitens der Deutschen Bischofskonferenz beziehungsweise des gastgebenden Erzbischofs, mit dem Besuch von Papst Benedikt XVI. in seinem Heimatland bestimmte Inhalte zu verbinden, dürfte – so unverzichtbar er aus kirchlicher Sicht auch war – in vielen Fällen an den Bedürfnissen dieser Art vorbeigegangen sein.

Man kommt also nicht darum herum, genauer hinzuschauen, was im Einzelnen solche euphorischen Stimmungen beflügelt haben könnte und wie tragfähig sie tatsächlich sind. Und selbst wenn man getrost davon ausgehen kann, dass die Euphoriker 2005ff. nicht die gleichen waren und sind wie die Euphoriker 2013 – der Verdacht ist nicht von der Hand zu weisen, es könnte sich hier durchaus um ähnliche Phänomene handeln, nur seitenverkehrt.

Enttäuschungen über den Vorgänger – Erwartungen an den Nachfolger

Die positive Stimmung Papst Franziskus gegenüber wenige Monate nach seiner Wahl hat nicht nur mit Papst Franziskus selbst zu tun, sondern spiegelt auch enttäuschte Hoffnungen und Erwartungen aus dem letzten Pontifikat wider. Das öffentliche Echo auf den Pontifikat von Benedikt XVI. war im Laufe der Zeit zunehmend einer gewissen Ernüchterung gewichen. Was für die einen in den letzten Jahren eine für sie unerwartete Ernüchterung bedeutete, bestätigte für andere die geringen Erwartungen und erheblichen Befürchtungen, die aber in der öffentlichen Meinung kaum wirklich durchdrangen. Der für alle überraschende Amtsverzicht von Benedikt XVI. hat daran im Kern nichts verändert – er hat diese Ernüchterung vielleicht noch sichtbarer gemacht, gerade weil dieser Schritt ein so überwältigend positives Echo erhielt, ja als historisch und in verschiedener Hinsicht mutig bezeichnet wurde.

Je länger der Pontifikat von Benedikt XVI. andauerte, desto größer wurde in Teilen der katholischen Bevölkerung im deutschsprachigen Raum – aber nicht nur dort – die Enttäuschung darüber, dass der Reformstau innerhalb des Katholizismus sich nicht abbaute. Dementsprechend wurden an den Nachfolger von Benedikt hohe Erwartungen gestellt – nicht unähnlich der Situation, wie sie 2005 nach dem Tod von Papst Johannes Paul II. herrschte. Immer dann, wenn Franziskus mit neuen ungewohnten Tönen aufwartet – wie zuletzt bei verschiedenen Interviews mit italienischen Zeitschriften –, fühlt man sich nun darin bestätigt, dass etwas in Bewegung gekommen sein könnte. In vielen Fragen ist aber noch nicht wirklich klar, wohin die Reise geht. Franziskus hat verschiedene Gesten gesetzt, Aussagen gemacht, die hoffen lassen, ein Verhalten an den Tag gelegt, das wir von Päpsten bisher nicht gewohnt sind. Was dies alles aber im Konkreten bedeutet, wissen wir noch nicht.

Innerkirchliche Erwartungen im Konflikt

Diese Erwartungen an den neuen Pontifikat führen dazu, dass sich reformorientierte Kreise von Papst Franziskus eine Lösung innerkirchlicher Konfliktthemen in ihrem Sinne erhoffen. Von „Revolutionär“ ist die Rede, von „Vorwärts mit Papst Franziskus“ und anderes mehr in diesem Sinne. Durch solche Erwartungen wird möglicherweise unbewusst der Eindruck geweckt, eine einzelne Person, und sei es der Papst, könne gewissermaßen wie an einem Schalter drehen und alles laufe innerhalb der katholischen Kirche in eine andere Richtung.

Kein Papst kann aber alle diese Erwartungen befriedigen. Jeder Papst hat seine Individualität in dem, was er für prioritär, für wichtig und zentral hält. Jeder spricht vor dem Hintergrund einer bestimmten Biografie, einer bestimmten Herkunft, Kultur und Familie. Ein Papst ist auf vielerlei Weise eingebunden in die Wirklichkeit der Kurie, des weltweiten Kardinalskollegiums. Jeder Papst ist nicht zuletzt abhängig von den Mitarbeitern, die er sich sucht – gerade der Pontifikat von Benedikt hat dies sehr deutlich gezeigt. Was immer Papst Franziskus in den nächsten Jahren an reformerischen Vorhaben realisieren will – es ist nicht damit zu rechnen, dass die beharrenden Kräfte innerhalb der Kurie und innerhalb der Weltkirche ihm kampfflos das Feld überlassen. Zugleich ist aber auch davon auszugehen, dass er darum weiß und mit Schwierigkeiten dieser Art rechnet. Jesuiten neigen in der Regel nicht zu einer spiritualisierenden Unterschätzung institutioneller Bedingungen.

Der Papst als medial präserter Weltenbischof

Die euphorischen Stimmungen der jüngsten Zeit zeigen sich wenigstens teilweise auch deshalb, weil die katholische Kirche in den letzten Jahrzehnten eine enorme Zentrierung auf das Papstamt erlebt hat. Schon mit seiner, von ihm selbst so genannten, geradezu exzessiven Reisetätigkeit hat Johannes Paul II. das Papstamt auf eine Weise weltumspannend präsent gemacht, wie es das nie zuvor gegeben hat. Die Erwartungshaltung, dass ein Papst auf diese Weise – wie eine Art Weltenbischof – präsent und aktiv sei, wurde nicht zuletzt auch durch die Entwicklung des weltweiten Flugverkehrs gefördert. Durch den Ausbau auf diesem Gebiet besteht die zunehmende Möglichkeit für jedermann, rund um den Erdball unterwegs zu sein. Die Weltjugendtage, die Papst Johannes Paul II. nach dem Vorbild der Jugendtreffen der Ökumenischen Brudergemeinschaft von Taizé (Burgund, Frankreich) ins Leben rief, gehören in diesen Zusammenhang, wie auch das erstaunliche Ausmaß der Wallfahrten nach Rom.

Das Problem ist nur: Es bleibt nicht nur bei einer Vergrößerung der Bewegungsradien. Das kirchliche Amt, vor allem der Papst – wenn auch zusammen mit den betreffenden Ortskirchen – ist die Institution, die (etwa bei den Weltjugendtagen) in der Lage ist, Veranstaltungen dieser Art zu planen und zu verantworten. Auf europäischer Ebene, erst recht aber weltweit, gibt es keine Katholikentage, also Treffen, die zu einem erheblichen Teil von Laien gestaltet und getragen werden. Je grö-

ßer die Einheiten, desto verantwortlicher und desto zentrierter auf das Papstamt tritt die katholische Kirche auf.

Gerade die technischen Möglichkeiten einer weltweiten Kommunikationskultur machen es heute möglich, die katholische Kirche als ganze zu führen, wie dies in der Vergangenheit nicht einmal innerhalb großer Bistümer möglich war. Über die Medien entstehen kirchliche Gemeinden neuen Typs. Äußerungen des päpstlichen Lehramtes werden in Jetztzeit rund um den Erdball rezipiert. Umgekehrt ist es Ortskirchen immer weniger möglich, eigene, wenn auch durchaus legitime Wege zu gehen: Die weltweite, mediale Vernetzung macht aus jeder lokalen oder regionalen Initiative innert Sekunden weltweit wahrgenommene und kontrovers bewertete Vorgänge. Die katholische Kirche erweckt zunehmend den Eindruck, als habe sie nur einen Bischof – und das ist der Papst.

Modernisierung und Neo-Ultramontanismus

Sosehr die Papstzentrierung einerseits Ausdruck von Modernisierung der Kirche ist, so ist sie andererseits zugleich auch Ausdruck eines Rückfalls in ultramontane Zeiten. Zu eigen gemacht haben sich die Möglichkeiten eines in dieser Weise modernisierten Papstamtes nicht zuletzt konservative Kreise, um nicht zu sagen neo-ultramontane Milieus innerhalb der katholischen Kirche. An den eigenen Ortsbischöfen vorbei wenden sie sich an die Kurie, um Einfluss auf die Entwicklungen in ihren eigenen Bistümern zu nehmen. Sie tun dies, weil sie sich im Unterschied zum eigenen Bischof, zur Bistumsleitung des eigenen Bistums, in den eigenen Anliegen und Interessen Unterstützung erhoffen.

Die mediale Vernetzung macht es diesen Milieus möglich, in einer Intensität, wie dies in der Vergangenheit nie möglich war, mitzuverfolgen, was der Papst und seine Mitarbeiter denken und tun. Jede Predigt, jede auch noch so kleine Ansprache des Papstes wird als Ausdruck höchsten päpstlichen Lehramtes aufgewertet. Auf diese Weise wird zunehmend ein Kirchesein an den angestammten Pfarreien und Bistümern vorbei gelebt – immer mit der Gewissheit, es mit über jeden Zweifel erhabener Katholizität zu tun zu haben. Andere Äußerungen büßen dagegen auf der universalkirchlichen Katholizitätsskala automatisch an Plätzen ein.

Verweltlichtes Papstamt versus katholische Ekklesiologie

Diese aktuelle Zentrierung auf das Papstamt, die man bereits unter Johannes Paul II. und Benedikt XVI. erlebte und die mit Franziskus nicht aufhört, hat mit dem Verständnis des Petrusdienstes innerhalb katholischer Ekklesiologie wenig zu tun. Kirchliche Entwicklung ist nicht einfach gleichbedeutend mit dem, was der Papst denkt, was er tut und was er anstößt, auch wenn die Mediengesellschaft immer wieder genau diesen Eindruck vermittelt. Ein Johannes XXIII. hat zwar das Zweite Vatikanische Konzil einberufen – die inhaltlichen Linien entstanden aber schon Jahrzehnte zuvor innerhalb der ganzen Weltkirche. Das Konzil rezipierte

vieles von dem, was lange vorher bereits angedacht worden war, was auch praktiziert wurde.

Nach dem Tod von Papst Johannes Paul II. erweckten nicht zuletzt die Medien den Eindruck, als stehe damit die katholische Kirche still. Damit wird insinuiert, der eigentlich und einzig Handelnde innerhalb der katholischen Kirche sei der Papst, die wesentlichen Anstöße kämen jeweils von Rom, die die Ortskirchen im Wesentlichen passiv entgegennähmen. Wenn aus Rom aber nichts mehr kommt, stünden, so meint man, die Räder dieser Kirche dagegen angeblich still.

In dem Zusammenhang fällt auch auf, wie unkritisch heute zuweilen der Begriff des „Oberhauptes“ der katholischen Kirche für den Papst verwendet wird. Die Medien behandeln den Papst so, wie sie auch gewohnt sind, mit Verantwortungsträgern aus Politik, Wirtschaft und Kultur umzugehen. Gerade eine übermäßige Zentrierung auf Rom und den Papst kann man insofern gut und gerne als „Verweltlichung“ des Papstamtes bezeichnen. Der mediale Umgang mit dem Papst prägt sein Bild in der Öffentlichkeit – und das muss nicht unbedingt übereinstimmen mit seinem kirchlichen Selbstverständnis.

Gerade der Umgang von Papst Franziskus mit seinem Titel „Bischof von Rom“ zeigt aber, dass die bloße Übertragung weltlicher Leitungsvorstellungen auf das Papstamt die Sache nicht trifft. Im Konklave wählen Kardinäle den Bischof von Rom, der freilich als Papst besondere Rechte und Aufgaben hat. Bischöfe sind jedoch keine regionalen Filialleiter des multinationalen Konzerns katholische Kirche. Genauso wenig, wie man für den Zustand der katholischen Kirche zum Zeitpunkt des Amtsverzichts von Benedikt und der Wahl von Franziskus nur den Papst verantwortlich machen kann, ebenso wenig wird man daher die Hoffnung, dass die Kirche sich verändert, dass sie sich glaubwürdiger aufstellt und auf die Menschen anziehender wirkt, als dies zur Zeit der Fall ist, nur beziehungsweise vor allem dem Papst entgegenbringen. Die Kirche ist vielfältiger und komplexer, als es in solchem Denken deutlich wird. Ein Papst kann ausgleichen und moderieren, ernennen und ermächtigen, er kann gegebenenfalls korrigierend eingreifen und zusammenführen. Aber er ist nicht der einzige, zum Denken und Handeln legitimierte Vertreter des kirchlichen Lehramtes, auch wenn dieser Eindruck immer wieder entsteht.

Katholisches Christentum ist keine Papstreligion

Zusammengenommen und aus durchaus unterschiedlichen Quellen und Motivlagen ist so etwas entstanden, was der Jesuit Klaus Mertes zu Recht eine „zentralistische Mentalität“ nennt: „Wenn alle Welt beim Thema katholische Kirche auf den Papst blickt, dann blicken die Katholiken selbst immer mehr auf den Papst, wenn sie auf sich selbst blicken – unabhängig davon, ob sie das in kritischer oder affirmativer Intention tun. Doch der Papst ist nicht die katholische Kirche. Indem Benedikt XVI. zurückgetreten ist, ist er auch als Person hinter das Amt zurückgetreten. Das ist eine Botschaft an den ganzen Globus, dann aber auch an die Kirche, an Bischöfe und Kurie. Das katholische Christentum ist keine Papstreligion. So lässt

sich nach dem Rücktritt auch wieder mit größerer Nüchternheit über das Amt selbst und seine Funktion sprechen.“⁴¹

Und genau weil das so ist, ist es nun auch im Fall von Papst Franziskus wenig förderlich, wenn man den Eindruck erweckt, dieser Mann aus Buenos Aires werde mit einem Handstreich all das erfüllen, was ein bestimmter Flügel innerhalb der katholische Kirche sich seit langem erhofft. Als Erwartung konservativer bis traditionalistischer Milieus ist eine solche zentralistische Mentalität im Kern nicht besser, als wenn reformorientierte Milieus diesen Eindruck erwecken.

Ganz zu schweigen davon, dass es vor allem Papst Franziskus nicht gerecht wird. Je mehr dieser Papst sich für Dialog und Transparenz innerkirchlicher Prozesse einsetzt, desto obsoleter sind solche Fixierungen auf die Person des Papstes. Die katholische Kirche muss nach und nach ein Verhältnis dazu bekommen, wie Veränderungsprozesse ablaufen, welche Institutionen beteiligt sind und benötigt werden, wie man Veränderungs- und Reformprozesse dieser Art anstößt, wie viel Zeit solche Prozesse benötigen, wie man entstehende Konflikte handhabt und vieles mehr.

Nehmen wir Papst Franziskus also beim Wort. Nehmen wir ihn zu allererst als das, was er ist und als was er sich versteht: als Bischof von Rom. Der Papst löst nicht alle Probleme der Kirche. Die wichtigsten Reformen, mit denen das Zweite Vatikanische Konzil die Kirche verändert hat, wurden Jahre und Jahrzehnte vorher in der Kirche vorgedacht und vorbereitet. Auch jetzt wird eher dieses Modell eine Rolle spielen. Der auf Rom fixierte Blick allein reicht nicht aus. Der in der Hoffnung auf Veränderung vor allem nach Rom gerichtete Blick ist nicht besser als der in der Hoffnung auf Nichtveränderung oder Restauration nach Rom gerichtete Blick. Wirkliche Veränderungen gibt es – und gab es auch in der Vergangenheit – dann, wenn der Papst gar nicht mehr kann, als Ideen und Vorstellungen, die in der gesamten Weltkirche nach und nach entstanden sind, zusammen mit seinen Mitbrüdern im Bischofsamt umzusetzen.

Alberto Ambrosio

Euphorie im Sufismus

Spirituelle Schulen zwischen Nüchternheit und Trunkenheit

Der Sufismus ist die Religion des Propheten Mohammed (gest. 632) und des Korans, aber auch sein spiritueller, esoterischer und mystischer Zweig. Der Sufismus wird generell als die Mystik des Islams bezeichnet. Diese Mystik ist aus dem Koran begründet, aus der Tradition (Sunna), den Gründungsschriften der Asketen und der großen sufistischen Autoren. Man darf den Sufismus jedoch nicht auf seinen mystischen Aspekt beschränken. Er ist sowohl eine Initiation in die Geheimnisse des Korans, als auch ein sehr präziser Moralkodex, eine Lebensregel für die Brüder der sufistischen Bruderschaften und erst danach ist er eine Mystik. Den Begriff Sufismus kennen wir in Europa seit dem 19. Jahrhundert. Wahrscheinlich ist es der Theologe Frederick Tholuck, der als erster diesen Begriff in seinem 1821 in Berlin erschienenem Werk *Sufismus sive theosophia Persarum* verwendet hat. Der Sufismus verkörpert in den westlichen Ländern die Mystik des Islam mit allem, was das Wort Mystik umfasst. Nichtsdestotrotz ist der Sufismus bei seiner Entstehung, zu Beginn des Islam, eine Art engagierter Askese, die sich in unterschiedliche und verschiedenartige Bewegungen weiterentwickelte. Beim Studium der Geschichte des Sufismus, trifft man anfangs auf zwei Grundtendenzen: Die eine wird als Schule der Nüchternheit bezeichnet, die andere als Schule der Trunkenheit. Ersterer ist mit dem Namen Dschunaid (gest. 910) verbunden, die zweite mit dem Namen Bistâmî (gest. 875).

Die mystische Nüchternheit

Dschunaid ist der unumstrittene Meister aus Bagdad, der Angelpunkt der Geschichte des Sufismus der ersten Periode (1). Er ist gebürtig aus der Stadt Nihawand im Iran, wo die Araber im Jahre 642 über die Perser siegten. Dschunaid's Vater war Händler. Nachdem die Gegend (Jibâl) unter muslimische Herrschaft gelangt war, zog seine Familie nach Bagdad. Er war noch jung, als sein Vater starb. Dschunaid kam zu seinem Onkel, dem großen Sufi Sarî Saqatî (gest. 867). In Bagdad widmete

er sich klassischen Studien über den Koran, die Hadithe und der Sunna in der Ausrichtung der schafiitischen Schule. Seine Erziehung war einerseits geprägt durch seinen Onkel Sarî Saqatî, andererseits durch die Psychologie eines anderen großen Sufi, Musâhibi (2). Sein Onkel, Sarî Saqatî war Anhänger der „*ahl al-wara'*“-Bewegung, d. h. „der Männer der gewissenhaften Frömmigkeit“, der mystischen Lehre der „Erkenntnis der Einheit“, (*al-tawhîd*) und der „spirituellen Verwirklichung“ (*haqâ'iq al-ahwâl*). Dschunaid sieht in dieser Tradition den Pfad der Sufi, einen Weg der Reinigung und des geistigen Kampfes:

„Den Sufismus lernt man nicht kennen durch Geplauder und Worte, sondern durch Sehnsucht und durch Entsagung der Welt, durch die Trennung von all unserer angenehmen Gewohnheiten“. (3)

Die geistige Ausrichtung von Dschunaid ist die Loslösung von allem Materiellen. Das Wesentliche besteht für ihn in der Absolutheit Gottes und dem Erkennen der Einheit. Letzteres verwirklicht sich nicht nur durch den reinen Willen des Individuums, sondern durch die freie Wahl Gottes. Diese Erkenntnis ist denen vorbehalten, „die Gott für sich selbst erwählt hat“, wie es Dschunaid immer wieder betont. Die Auflösung, die notwendigerweise dadurch erfolgt, kann man nur vom Sein in Gott aus erkennen. Das Ziel ist jedoch nicht die *fanâ* (Entleerung), das Auslöschen seiner selbst, sondern die *baqâ'* (Fortdauer) die Verwirklichung des neuen Lebens in Gott. Hiermit wird an den Moment angeknüpft, als die Menschen den ursprünglichen zeitlosen Bund mit Gott (*Mithaq*) eingingen. (4) Zwischen dem „Ego“ und den geistigen Kräften, die den Menschen für die Heiligkeit gewinnen möchten, entflammt ein Kampf. Die Situation des Menschen auf der Suche nach dem Absoluten wird hervorragend in einem *logion* von Dschunaid geschildert:

„Der Grund, warum ich die Erkenntnis verliere, liegt darin, dass ich in meinem Erkennen zu sehr bei mir bin“ (5)

Ziel des Sufismus ist es, in Gott zu sein, mit der Majestät Gottes vereint zu sein. Dieser mystische Zustand wird dadurch erreicht, dass die Eigenschaften des Liebenden so umgeformt werden, dass der Geliebte in ihn eindringen kann. Beide Handlungen werden durch die Liebe gezeugt. Das Ergebnis ist die Verwandlung. Deshalb konnte Louis Massignon (gest. 1962), einer der ersten großen europäischen Spezialisten des Sufismus, behaupten:

„Dschunaid ist der erste Autor der die mystische Vereinigung in seiner ganzen Bandbreite erfasst und richtig dargestellt hat. Er hat die Schwelle dieser transzendenten Verwandlung entdeckt, dieser Nacht des Willens, deren Angstzustände Bistâmî vorausgesehen hat und deren Zerreißprobe Halladsch erleiden wird“. (6)

Dschunaid ist demnach der Vertreter einer ausgewogenen Lehre, die den Schwierigkeiten des geistigen Lebens Rechnung trägt und zur Ausgeglichenheit und Nüchternheit beiträgt. Bistâmî hingegen, ist der Vertreter der entgegengesetzten Haltung.

PhD hist. Dr. theol. Alberto Fabio Ambrosio OP (fraalbertoist@hotmail.com), geb. 1971 in Fano (PU, Italien), Associate Researcher/ Gastprofessor. Anschrift: Sen Piyer Kilesi, Galata Kulesi sok. n. 26, 34420 Karaköy – Istanbul. Veröffentlichung u.a.: Soufis à Istanbul. Hier, aujourd'hui. Des hommes et des lieux (XIII-XXIe s.), Paris 2014.

Die göttliche Trunkenheit

Abu Yazid Tayfur b. 'Isa b. Sorusan al-Bistâmî gilt als einer der ersten großen persischen Sufis. In der Stadt Bistam geboren, einer Stadt, gelegen in der Provinz von Kumis, „in den Bergen von Tabaristan, im Süden vom Mazandaran und dem Kaspiischen Meer, an der Grenze zum westlichen Hurasan und dem Irak `Agami“ (7), verbrachte er dort den größten Teil seines Lebens. Einige Zeit lebte er wohl im Exil. Die Tradition besagt, dass Bistâmî dreißig Jahre lang weg war. Im Jahre 848, oder nach einer anderen Quelle im Jahre 875, starb er in seiner Geburtsstadt. Mit Sicherheit weiß man, dass der Tod ihn mit 73 Jahren ereilte. Wenn man als Sterbedatum das Jahr 848 (234 der Higra) nimmt – einer Notiz von Roger Deladrière zufolge, bestätigt durch Gerard Böwering in dem Artikel der *Encyclopaedia Iranica* – dann würde sein Geburtsjahr auf das Jahr 775 (161 der Higra) fallen. (8)

Sein Großvater Sorusan war Zoroastrier, bevor er zum Islam konvertierte. Sein Vater ist der erste seiner Familie, der als Muslim geboren wurde. Zu jener Zeit war Bistam eine Stadt, die aufgeteilt war in den Stadtteil der Magier, also der Gläubigen der zoroastrischen Religion und den Stadtteil der muslimischen Araber, die sich erst vor kurzem dort niedergelassen hatten. Bistâmî, mit richtigem Namen Abu Yazid, wohnte wohl zuerst im Stadtteil der Magier, bevor er in den arabischen Stadtteil umgezogen ist. Man weiß, wie sehr Bistâmî seine Mutter verehrte. In zahlreichen Aussprüchen und Berichten wird der absolute Gehorsam ihr gegenüber verbildlicht. Hier ein Beispiel:

„Eines Nachts sagt ihm seine Mutter: „Gib mir zu trinken!“ Er geht hinaus, um Wasser zu schöpfen. Als er zurückkommt, bemerkt er, dass seine Mutter schläft und er hält den Krug in seiner Hand bis sie aufwacht. Als sie aus dem Schlaf erwacht, fragt sie ihn: „Abu Yazid! Wo ist das Wasser?“ Er antwortet: „Hier ist es!“ Sie nimmt den Krug aus seinen Händen. Da Bistâmî den Krug mit nur einem Finger gehalten hat, ist dieser durch die Kälte am Henkel festgefroren. Ein Stück des Fleisches seines Fingers bleibt am Henkel des Krugs hängen, als die Mutter den Krug nimmt. Als sie das bemerkt, fragt sie ihn, was es bedeute. Er schildert ihr, was geschehen ist: „Das ist das Fleisch meines Fingers; ich hatte mir gesagt, wenn ich den Krug abstelle und einschlafe, und du würdest dann Wasser wünschen, würde ich es nicht merken. Du hattest mir nicht den Befehl gegeben, ihn abzusetzen, ich habe ihn also gehalten, damit du zufrieden seiest und um das zu verrichten, was du mir aufgetragen hattest“. Sie sagte anschließend zu ihm: „Allah wird mit dir zufrieden sein.“ (9)

Das Umfeld von Bistâmî beschränkt sich nicht auf seine Eltern. Da ist sein Neffe und Diener Abu Musa 'Isa b. Adam, mit seinen beiden Söhnen („Omây“, Abu Emran Musa b. 'Isa und „Bayazid der kleine“, Abu Yazid Tayfur b. 'Isa). Sein Neffe hat die Sprüche von Bistâmî weitergegeben. Laut Al – Sahlaji war es dann Dschuniad, der veranlasst hat, dass die Sprüche von Bistâmî transkribiert und vom Persischen ins Arabische übersetzt wurden. In der Umgebung von Bistâmî gab es allerdings auch jene, die ihn besucht haben, und die auch eine Reihe von Sprüchen weiter erzählt haben. Unter ihnen ist besonders Abu Musa al-Daybili hervorzuheben, dank dessen wir eine große Anzahl von Erzählungen (*habar*) über Bistâmî besitzen.

Über seine Jugend ist wenig bekannt, außer, dass er, nach der Tradition, 300 Meister (*ustad*) gehabt hat, deren Diener er war. Einen Meister gilt es, besonders zu erwähnen, und zwar einen, der einen großen Einfluss auf seinen Geist und seine Lehre der mystischen Vereinigung ausgeübt hat, der geheimnisvolle Abu Ali al-Sindi. Dieser war der wahre Meister des Sufismus von Bistâmî. Wie weit sein Einfluss reichte, ist unbekannt. Anscheinend hat er sich erst zum Islam bekehrt. Die Tradition besagt, dass Bistâmî Al-Sindi die Suren des Korans auf Arabisch beigebracht hat und Al-Sindi als Gegenleistung Bistâmî den Pfad der mystischen Vereinigung gelehrt hat. Da man über Al-Sindi nicht viel weiß, haben die Wissenschaftler manche Hypothesen über seinen indischen Einfluss auf Bistâmî aufgestellt. Da sich Al-Sindi erst zum Islam bekehrt hat, ist es mehr oder weniger sicher, dass er in der hinduistischen Kultur ausgebildet war. Wenn er Bistâmî die mystische Vereinigung beigebracht hat, musste er sie von irgendwoher haben. Dadurch sind die Tore weit geöffnet hin zu der Annahme des indischen Einflusses auf den Sufismus. Dies hat zu Streitgesprächen geführt, sowohl in islamischen Kreisen, wie auch in der Religionsgeschichte. Darüber hinaus kann man ohne weiteres auf die mystische Reichweite seiner Ideen und seiner theophatischen Aussprüche (*shatahat*) hinweisen. (10) Seine Texte sind der Beweis einer gewissen „Euphorie“ im Islam. Wenn man dieses Wort im Sufismus gebraucht, versteht man darunter die Trunkenheit, die durch den Zustand der Nähe Gottes bewirkt wird. Jemandem, der ihm vorwarf, nicht fromm genug zu sein, erwiderte Bistâmî: „Die Askese, die Frömmigkeit und die Erkenntnis stammen aus mir“. (11) Das klingt so, als ob die Quelle der Frömmigkeit in ihm wäre, und dass alles im Grunde von seinem Geist abhängig sei. Er sagte auch: „Ich genüge mir selbst!“ (12) Der arabische Fachbegriff (*hasb*) bezieht sich dabei auf die selbstgenügende Vollkommenheit Gottes. Bistâmî ist der Typus des Sufi, der so vom Göttlichen durchdrungen ist, dass er in der Gottheit selbst verschwindet. Das was Al-Halladsch mit der berühmten Formel *ana-l Haqq* (Ich bin die Wahrheit) ausdrückt, bleibt bei Bistâmî noch verschleiert. Aber in anderen mystischen Ausdrücken ist er ebenso klar: „Lobpreis sei mir! Wie groß ist meine Majestät!“ (13) In Verbindung mit der islamischen Tradition, die er umdeutet, sagt er: „Als ich die Wallfahrt zum ersten Mal machte, sah ich den Tempel. Das zweite Mal sah ich den Herrn des Tempels, ohne den Tempel zu sehen. Das dritte Mal sah ich weder den Tempel noch den Herrn“. (14) Bistâmî steht symbolisch für eine Schule, die bedeutende Spuren in der Geschichte des Sufismus hinterlassen hat. Die sufistischen Bruderschaften haben die Lehre und die Übungen, die sich in den Schriften der Gründer Dschunaid und Bistâmî befinden, praktisch ausgeführt und haben ihre Lehren weitergeführt.

Die euphorischen Derwische

Der Ausdruck „Wohin ihr euch wenden möget, da habt ihr Gottes Antlitz vor euch“ (Koran, 2, 115), gilt als Leitfaden all jener, die mit besonderem Eifer die „göttliche Trunkenheit“ suchen. Im Zusammenhang mit der Trunkenheit (*sukr*) werden zwei Wörter genannt: Das eine Wort ist *wajd*, das einen intensiven Zustand göttlicher

Präsenz bezeichnet, und manchmal mit „Ekstase“ wiedergegeben wird, das andere Wort ist *jazb*, das die Plötzlichkeit kennzeichnet. Der psychische Zustand, der hier angedeutet wird, kommt der mystischen Euphorie oder dem mystischen Enthusiasmus nahe, der in der Geschichte des Sufismus immer wieder vorkommt. Die Derwische und im Besonderen die tanzenden Derwische, die berühmten Mewlevîs – vom Name ihres Gründers Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmi (gest. 1273) (15) –, leben zweifelsohne ihre Spiritualität daraus, dass sie der „Euphorie“ einen besonderen Stellenwert einräumen. Die Texte von Rûmi sind alle davon durchdrungen. Die Trunkenheit, die dadurch ausgelöst wird, dass die Liebe Gottes den Leib durchfließt, fasst er in Worte:

*„Die Liebe ist unvermutet erschienen: in meinen Adern und in meiner Haut fließt sie wie Blut
Sie hat mich meiner entleert und mich mit dem Geliebten erfüllt*

Der Geliebte hat jede Parzelle meines Wesens erfüllt

Von mir bleibt nur der Name: Er ist alles andere.“ (16)

Das mystische Gedicht könnte durchaus zum Gegenstand einer Abhandlung werden. Es zeugt von einer leidenschaftlichen Liebe zu Gott und verkörpert die göttliche Leidenschaft im höchsten Grade. Ebenso kann man in den Texten der drehenden Derwische aufzeigen, wie diese Leidenschaft oder göttliche Euphorie in dem berühmten *Semâ*, dem Tanz der tanzenden Derwische, zum Vorschein kommt:

„Wenn die Ekstase einsetzt, bevor man sich aufrichtet und den *devran* (den Kreis) vollständig durchgeführt hat, dann darf man sich weder in den Tanz noch in die Bewegung hineinbegeben, wie es der reine Pfad vorsieht. Der Derwisch muss stets in der Haltung eines Ergebenen bleiben. Nachdem sie im *devran-i veled* (dem Kreis der Gruppe) herumgegangen sind, ehrt einer der Ältesten der leidenschaftlich Liebenden den *Đeyh* (Scheich), mit einem Zeichen der einen Hand, die andere Hand erweist die Ehrerbietung erst dann, wenn er an dem *Đeyh* vorbeigeht. Durch die Ekstase kommt er in Bewegung und in den Tanz (*raks*) hinein. Wenn die Ekstase jedoch nicht einsetzt, bevor er sich aufrichtet und bevor der Kreis (*devran*) vollendet ist, dann äußert er die Absicht, in Ekstase zu fallen. Er beginnt mit der *bismillah*, sein Herz ist voll mit dem Namen Gottes (*ism-i celâl*) (17), dann fängt er an sich zu drehen, bis ein Ekstase ähnlicher Zustand einsetzt. Durch den Segen, die Bewegung und den Spaß des *Semâ* (Tanzes), setzt die Ekstase plötzlich ein entweder am Beginn, in der Mitte oder am Ende des *Semâ*. Wenn die Ekstase ausgebrochen ist, dann können wir in unserer Bruderschaft mit den Füßen stampfen, in die Hände klatschen und dem Gesang der Gedichte (*gazel*) lauschen (*semâ etmek*). Dies darf wohl nicht zur Routine werden und eine unsichere Ekstase darf nicht am Anfang stehen, denn die Routine beinhaltet Scheußliches und Gekünsteltes.“ (18)

Dieser Text beweist, dass die göttliche Leidenschaft, die in den Adern von Rûmî floss, den Derwischen unverändert weitergegeben wurde, die den berühmten *Semâ* ausführen, den „kosmischen“ Tanz, wie einige es zu nennen pflegen.

Dieser kurze Artikel hat versucht, Licht in ein schwieriges Thema zu bringen. Die Euphorie des Sufismus erscheint wie eine göttliche Leidenschaft, die tief in der Suche nach dem Einen, dem einzigen Gott der Muslime und daher der Sufis verankert ist. Die göttliche Trunkenheit – wahrscheinlich das beste sufistische Wort um Euphorie zu übersetzen –, ist das Gegenstück der Askese und der Mystik der Nüch-

ternheit. Beide existieren nebeneinander und verleihen dem Islam eine freudige Note. Im wörtlichen Sinn von *eu-phorie* sind sie es, die „Freude bringen“.

Übersetzung aus dem Französischen:
Marcel Oswald OP, Köln

01 A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Köln 1985, 83ff.

02 Musâhibi (gest. 857), geboren in Basra, im Süden des heutigen Iraks. Er ließ sich in Bagdad nieder, wo er den Großteil seines Lebens verbrachte. Seine Lehre entspricht der klassischen Tradition, sie ist durchdrungen von der Suche nach innerer Vollkommenheit. Sie entspricht genau der philosophischen Definition. Daher wurde sie von den Sunniten verurteilt.

03 Zitiert in A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, a. a. O., 83–84.

04 Im Koran stellt Gott noch vor der Erschaffung der Welt die Frage an die Menschen: „Bin ich euer Gott?“ Die Menschen bejahen und in diesem Moment wird der Bund mit Gott besiegelt. (Koran, 7, 173). Die Sufis möchten diesen Augenblick vor der Erschaffung der Welt neu erleben.

05 Zitiert in Junyad, *Enseignement spirituel*, trad. par R. Deladrière, Paris, 1983, 37.

06 L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968, 305–306.

07 Dermenghem, *Vies des Saints Musulmans*, 198, zitiert in R. Deladrière, Abu Yazid al-Bistami, in: *Arabica XIV* (1967), 76–89, hier 79.

08 Vgl. R. Deladrière, Abu Yazid al-Bistami, a. a. O., hier 79. G. Böwering, *Bestami Bayazid*, in: *Encyclopaedia Iranica*, vol. IV, Londres/New York 1990, 183.

09 Zitiert in R. Deladrière, Abu Yazid al-Bistami, a. a. O., 81.

10 In diesem Fall würde der theophatische Ausspruch in einem vollkommen orthodoxen Sinn bestehen, auch wenn er zweideutig ist. Allah selbst würde durch den Mund eines Sufi sprechen. Vgl. R. Deladrière, Abu Yazid al-Bistami, a. a. O., 77.

11 Ebd., 47.

12 Ebd., 60.

13 Ebd., 103.

14 Ebd., 61.

15 A. F. Ambrosio, *Vie d'un derviche tourneur. Doctrine et rituels du soufisme au XVII^e siècle*, Paris 2010; Ders./E. Feuillebois/Th. Zarccone, *Les derviches tourneurs. Doctrine, histoire et pratiques*, Paris 2006; L. Anvar-Chenderoff, *Rûmî*, Paris 2004; F. Lewis, *Rumi. Past and Present, East and West. The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, Oxford 2000.

16 *Quatrains*, n° 325. Zit. nach L. Anvar-Chenderoff, *Se connaître par l'autre: l'œuvre lyrique de Djalâl al-Dîn Rûmî*, in: *La France latine*, n° 132, 2000, 81–94; hier 88–89.

17 In der mevlevitischen Bruderschaft ist die Praxis des Namen Gottes *ism-i celâl* ein wesentliches Element. Ankaravî erklärt, dass alle Namen Gottes in dem einzigen Namen Gottes, dem *ism-i celâl* enthalten sind, dem Namen „Gott“ selbst.

18 İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ. Mevlevî Âdâb ve Erkânı Tasavvuf İstilahları*, éd. S. Arpagus, Istanbul 2008, 124.

Matthias Wörther

Happy Go Lucky

Über Euphorie in Filmen und bei deren Betrachtern

Nicht jeder Film, dessen Protagonisten sich euphorisch geben oder der sich in euphorischer Haltung einem Thema widmet, führt zu einem analogen Gemütszustand bei den Kinobesucherinnen und Kinobesuchern. Oft will er das auch gar nicht, wie beispielsweise die einleitenden Sequenzen typischer College-, Horror- und Slasherfilme belegen. Wir begegnen dort gleich zu Beginn einer aufgedrehten Gruppe von Jugendlichen auf dem Weg ins Wochenende. Ihr zeitweilig „übersteigertes“, „rauschhaftes“ und „überschwängliches“ Gefühl, das mit dem übereinstimmt, wie der Duden „Euphorie“ zu beschreiben sucht, ist offensichtlich höchst fragwürdig.

Euphoriebegriff im Slasherfilm – ein Negativbegriff

Auch jemand, dem die Genre-Erfahrung fehlt, muss es ahnen: Dieses Gefühl kann nicht von Dauer sein. Es ist hoffnungslos überzogen und verdankt sich in der Regel fatalen Fehleinschätzungen der wahren Verhältnisse sowie nicht selten dem Alkohol und anderen Drogen. Und so brechen denn auch bald Streitigkeiten in der Gruppe aus, die Stimmung beginnt zu kippen, es werden Fehlentscheidungen getroffen. Wenn das erste, leicht bekleidete und laut kreischende Mädchen dem Bösewicht mit dem Schlachtermesser zum Opfer gefallen ist, kann von Hochstimmung und Euphorie bei den Protagonisten keine Rede mehr sein. Der Regisseur eines Slasher-Films setzt diese jugendliche Euphorie, in der etwas Falsches, Überspanntes und Nerviges mitschwingt, natürlich bewusst ein, um die Zuschauerinnen und Zuschauer in Sicherheit zu wiegen und das kontrastive „Himmelhochjauchzend“ um so effektvoller in einem „Zu Tode betrübt“ enden zu lassen.

Euphorie aufseiten der Filmemacher – die eigene Begeisterung vermitteln

Anders stellt sich die Sache dar, wenn der Film mit Anspruch auf eine wichtige Botschaft sich selbst euphorisch und voller Überzeugung einer Sache annimmt und seiner eigenen Euphorie bedingungslos glauben will. Man denke an Jungfilmer, überagierende Schauspielschulabsolventen, hoch engagierte Dokumentaristen oder entschiedene Meinungen propagierende Bekenntnisfilmer. Hier gilt immer wieder: Gut gemeint ist noch nicht gut. Allen, außer den am Film Beteiligten und deren Fan-Szene, ist klar: Hier stimmt etwas nicht. Zwar hat die fast kindliche Freude solcher Enthusiasten an ihren Meinungen und den sie zum Ausdruck bringenden filmischen Erzeugnissen unter Umständen auch etwas Sympathisches, aber sie hält dem kritischen Bewusstsein der Rezipientinnen und Rezipienten und deren Außensicht oft nicht stand. Sind diese wohlwollend, lassen sie sich mittragen und geben nur vorsichtig zu bedenken, dass die harten Fakten zumindest gelegentlich dem Überschwang der Darstellung zum Opfer gefallen sein könnten. Sind sie es nicht, ist der erste Vorwurf der einer irritierenden und nicht akzeptablen, gefühlsbetonten Naivität. Wie kann nur jemand seiner Begeisterung so unkontrolliert ihren Lauf lassen?

Euphorie aufseiten der Kinobesucher als kurzanhaltende Hochstimmung

Dieser Vorwurf kann aber immer wieder auch den Kinobesucherinnen und Kinobesuchern selbst gemacht werden, wenn sie nach einem mitreißenden Film die bekannte rosarote Brille aufhaben und voller Hochgefühle sich selbst für einen Superhelden halten oder die eigene Partnerbeziehung im Licht des Happy Ends der eben gesehenen Liebesromanze betrachten. Glücklicher will man zukünftig sein, das Leben leichter nehmen, Zivilcourage zeigen, sich nicht alles bieten lassen, sich dem Schönen öffnen, was auch immer. Wer erwachsen ist, weiß natürlich längst aus Erfahrung, dass solche Hochstimmungen nicht lange halten werden. Die Wirklichkeit wird einen bald einholen und dem rationalen, nüchternen und ein wenig desillusionierten Pragmatismus Platz machen, der sich mit den Gegebenheiten abfindet. Was geht, geht, und mehr geht eben nicht. Immerhin trug einen die Kinoeuphorie aber ein wenig über den Alltag hinaus, was auch gar nicht zu verachten ist.

Mit den Worten von Peter Sloterdijk gehört das „... Sichfallenlassenkönnen in Aufschwungkräfte... zu den Erfahrungen der wenigsten; das Umzingeltsein von Verhältnissen, die den Horizont verstellen, zu denen der meisten.“¹ In der philosophischen Tradition stehen solche Aufschwungkräfte, die den Alltag transzendieren, überdies schon bald unter relativierendem und desavouierendem Verdacht: „Dem Enthusiasmus begegnet das Metier mit Ironie und Anführungszeichen.“². Sloterdijk sieht die

Dr. theol. Matthias Wörther (woerther@web.de), geb. 1955 in Karlsruhe, Leiter der Fachstelle „medien und kommunikation“ in München. Anschrift: Gustav-Otto-Bogen 34, D-80997 München. Veröffentlichung u. a.: *Multimedia im Religionsunterricht. Überlegungen und Tipps zum Einsatz von Film, Computer und Internet. Beilage zu Entwurf 2* (2013), 32 Seiten.

durchgehende Skepsis gegenüber der leidenschaftlichen Emotion als Element einer „Titanenschlacht zwischen Rausch und Nüchternheit“³, die geführt werde, um das richtige Maß in allen Dingen zu garantieren, und das heißt in erster Linie, der Vernunft die ihr angeblich zukommende Priorität zu sichern. Dass dabei auch ein ganzer Möglichkeits- und Erfahrungsraum des Menschlichen verloren gehen kann, nämlich der belebende und Horizonte eröffnende Kontakt mit den Flügel verleihenden „Göttern“, ist der Preis einer Absolutsetzung der Rationalität: „Moderne Menschen sind Leute, die sich vor Offenbarungen in Sicherheit gebracht haben...“⁴ Der Verlust dieser Sphäre einer freischwebenden, nichtfinalen Höhepunkthaftigkeit des Lebens⁵, so Sloterdijks Zeitdiagnose, führe letztlich zu einer „Psychiatisierung der epiphanischen Kurzschlüsse zwischen Gott und Individuum“.⁶ Anders gesagt: Wer zu viel (positives) Gefühl zeigt, wird zumindest schräg angeschaut, da zum einen die Lage vor allem ernst ist, und sie zum anderen, wenn überhaupt, nur rational in den Griff zu bekommen ist.

Euphorie in „Happy Go Lucky“ als das Aufgehen im Augenblick

Poppy (gespielt von Sally Hawkins), die Protagonistin in Mike Leighs Filmkomödie „Happy Go Lucky“ (2007), sieht das vollkommen anders. Sie stellt mit ihrem offen zur Schau gestellten Optimismus, ihrem Enthusiasmus auch im drögen Alltag und ihrer unerschütterlichen Lebensfreude eine permanente Irritation für ihre Mitmenschen dar. Diese sind eher der Meinung, Poppy habe für derart euphorische Zustände eigentlich keinen Grund. Anfang 30, unverheiratet, ohne Partner, schlägt sie sich als Grundschullehrerin durch ihr nicht immer einfaches Leben. Sie ist so gut gelaunt, dass sie ihrer Umgebung damit durchaus auch auf die Nerven fallen kann. Dies wendet der Film aber nicht immer wieder gegen sie, sondern gegen ihre Mitmenschen, die sich „vor Offenbarungen in Sicherheit gebracht“ haben und sich nicht aus ihrem Trott befreien wollen oder können.

Zu diesen nicht in Enthusiasmus zu versetzenden Menschen gehört zum Beispiel ein Buchhändler, der, als Poppy eines Morgens in seinen Laden schneit, auf mehrfache freundliche Anstöße zum Gespräch einfach nicht eingeht. Er verhindert konsequent jeden „Lichteinfall“ in seine Bücherhöhle und in die gleichförmige Dämmerung seines Erlebens. Zum wirklichen Prüfstein für Poppys positive Lebenseinstellung wird jedoch ihr verbiesterter Fahrlehrer, der seine persönliche Problematik hinter dem vermeintlich Sicherheit gewährenden Konstrukt seiner Lebensweisheiten und dem System der einzuhaltenden Verkehrsregeln zu verbergen sucht. Poppys Devise, man könne das Autofahren auch locker nehmen (und zum Beispiel auch in schicken Stiefeln die Pedale bedienen) und ihre unverstellte Direktheit und Offenheit führen schließlich zu einer Konfrontation, die das tatsächliche Gefühlsleben des Fahrlehrers offenbart. Er hat sich in sie verliebt, besitzt aber aufgrund seiner problematischen Vergangenheit und der daraus resultierenden Lebenseinstellung keine Möglichkeit, angemessen mit seinen Emotionen umzugehen. In der Konfrontation mit dem Fahrlehrer zeigt sich exemplarisch, dass Regisseur Leigh Poppys Euphorie nicht mit Naivität gleichsetzt wissen will.

Sie weiß sehr wohl, dass und welche Grenzen es gibt und wo sich die eigene Offenheit mit Distanz und angemessenem Handeln verbinden müssen. Hier findet sich Leighs zentrale Botschaft: Es gibt eine positive Sicht des Lebens, die weder irrational noch unverantwortlich ist. Man kann das Leben ernst nehmen und darf trotzdem guter Dinge sein.

Kino eben, könnte man jetzt einwenden, ein weiterer Märchenfilm, umso mehr, da Poppy sich schließlich auch noch glücklich verliebt und einen sympathischen Partner findet. Aber so einfach macht es Leigh seinen möglichen Kritikern dann doch nicht. Er zeigt Poppy immer wieder in präzise inszenierten Situationen, die ihre „Welt-Euphorie“ als rückgebunden an reale Glücksmöglichkeiten und ein realistisches Urteilsvermögen zeigen.

In einer faszinierenden Parallelmontage kontrastiert Leigh Poppys frohe Sicht der Welt mit der tendenziell resignativen Alltagshaltung einer Schulkollegin. Beide lassen die Kinder ihrer jeweiligen Klasse aus Papiertüten Vogelmasken basteln, um mit ihnen das Thema Zugvögel zu behandeln. Während die Kollegin jedoch trocken, zurechtweisend und auf Ordnung im Klassenzimmer bedacht ihre Stunde durchzieht, begeistert Poppy die Kinder für die Sache und freut sich an deren Freude und Begeisterung wieder selbst. Mit ihnen staunt sie über das Leben. Um noch einmal auf Sloterdijk zurückzuweisen: Sie feiert mit den Kindern die freischwebende, nichtfinale Höhepunkthaftigkeit des Lebens, das Aufgehen im Augenblick. „I’m so excited“, ruft sie gerne aus, während ihre Freundinnen, wenn auch liebevoll, sie als „Irre“ titulieren und ihr bedeuten, dass sie nicht die ganze Welt glücklich machen könne.

Auf der anderen Seite besitzt Poppy einen Realismus, der sich der tragischen Dimensionen des Lebens durchaus bewusst ist und sich ihnen auch stellt und gegen sie anzukämpfen versucht. Als sie wiederholt die Aggressivität eines ihrer Schüler gegenüber seinen Klassenkameraden bemerkt, weiß sie die richtigen Schritte zu ergreifen, um dem Jungen zu helfen und einer Eskalation der Aggressionen in ihrer Klasse vorzubeugen. Sie bespricht sich mit den Kolleginnen und sie sorgt dafür, dass sich ein Sozialarbeiter um den Jungen kümmert. Noch deutlicher akzentuiert Leigh Poppys Bewusstsein von den Schattenseiten des Lebens in einer nächtlichen Begegnung mit einem einsamen Obdachlosen, der kaum in der Lage ist, sich zu artikulieren. Eine Zeit lang muss man als Zuschauer befürchten, dass Poppys Offenheit und Gesprächsbereitschaft ihr jetzt zum Verhängnis werden. Aber auch hier geht es Leigh nicht darum, Klischees zu bestätigen. Poppy muss nicht belehrt werden, dass das Leben gefährlich ist und man sich nicht blauäugig oder von naivem Altruismus befeuert in kritische Situationen bringen sollte. Mitgefühl, Hochstimmungen, Temperament, Begeisterungsfähigkeit, Überschwang und auch Exaltiertheit müssen Handlungskompetenz, Aufmerksamkeit, Realismus und analytischen Scharfsinn nicht ausschließen.

Der Schluss des Films bringt diese „Unterbrechungen“ stiftende Balance von Hochgestimmtheit und Urteilsfähigkeit noch einmal in ein schönes Bild: Poppy rudert mit ihrer Freundin auf einem Teich und sie unterhalten sich über den unglücklichen Fahrschullehrer und was alles so vorgefallen ist: „Es ist harte Arbeit, erwachsen zu sein... eine lange Reise... du musst nur weiter rudern und ich werde weiter

lächeln... wir haben noch irre viel vor uns.“ Leighs cineastisches Credo, „außergewöhnliche Filme über das gewöhnliche Leben zu machen“, so die Kritik des Filmdienstes, findet in „Happy Go Lucky“ als subtilem „‘Feel-Good-Movie‘ der abgründigen Art“ einen überzeugenden Ausdruck.

Bewertung des Films

Damit kommen wir von der im Film thematisierten Euphorie Poppys wieder zur Euphorie der den Film betrachtenden Zuschauerinnen und Zuschauern zurück: Der Rezensent des Filmdienstes ist begeistert und empfiehlt ihn seinen Leser als ‚sehenswert‘. Auch der Autor des vorliegenden Artikels ist begeistert und liebt diesen Film und seine Lebensphilosophie – aber sind deshalb wirklich alle von ihm angetan? Keineswegs. „Happy Go Lucky“ polarisiert. Nicht wenigen geht nämlich Poppy alias Sally Hawkins mindestens ebenso auf die Nerven wie manchen der Figuren im Film. Das mag nun persönliche Gründe haben oder vielleicht auch vom jeweiligen Menschentyp abhängig sein, macht aber deutlich, dass Begeisterung an sich noch kein Qualitätsmerkmal ist. Sie muss sich auch kritische Fragen gefallen lassen.

Euphorie mal anders

Weiten wir den Blick auf das Thema deshalb zum Abschluss noch etwas aus, indem wir zwei weitere Filme in Hinsicht auf unser Thema betrachten. Sie geben unter anderem Kriterien zur Kritik an Gefühlsaufschwüngen an die Hand. Begeisterung kann bekanntlich durchaus in Taumel, Rausch oder Fanatismus abgleiten und gleichsam „entarten“. Sie birgt immer die Gefahr in sich, über das Ziel hinaus zu schießen und vielleicht sogar „Schaum vor dem Mund“ zu haben. Und: Begeisterung muss nicht echt sein. Sie kann vorgetäuscht werden.

In Ulrich Seidls Film „Paradies: Glaube“ von 2012 begegnen wir einer älteren Frau, Anna Maria, die von ihrem Glauben überzeugt scheint. Sie zieht mit einer Madonnenstatue von Tür zu Tür, missioniert, hält zum Gebet an und verfolgt auch „pastorale“ Ziele, denn sie versucht zu raten und zu helfen. Dennoch erscheint ihr Einsatz von vornherein zwielichtig und fragwürdig. Zwar besitzt sie durchaus Pragmatismus, Urteilsvermögen und Menschenkenntnis, stülpt aber ihre Überzeugungen und ihre Gefühllichkeit den anderen einfach über. Bald wird auch klar, dass sie sich diesen Glaubenseifer und ihre ostentativ vertretene „Frohe Botschaft“ nicht nur den anderen, sondern auch sich selbst überstülpt, ohne sich des Zwanghaften ihrer Euphorie wirklich bewusst zu sein. Sie redet sich eine enge und glückhafte Beziehung zu Jesus ein, um sich das Scheitern ihrer Ehe mit einem Muslim nicht eingestehen zu müssen. Der Unterschied zu Poppys Lebensfreude liegt in der nur scheinbaren Verankerung ihrer Euphorie in Glückserfahrungen. Poppy erfährt die schönen Seiten des Lebens tatsächlich, Anna Maria postuliert sie nur und täuscht damit sich selbst und die anderen.

Anna Marias eifernde Religiosität ist vor allem bigott und Element einer großen Selbsttäuschung. Die offensiv vertretene Gläubigkeit des Predigers Sonny Dewey in Robert Duvalls Film „Apostle!“ (1997) ist zwar ebenfalls fundamentalistisch-evangelikal getönt und mit amerikanischem Glaubens-Marketing-Furor vorgetragen, aber dennoch produktiver und lebensfreundlicher als die von Seidl beschriebene pseudoeuphorische Tristesse. Die Gemeinden, die der „Apostel“ durch seine begeisternde Art stiftet, haben nämlich Bestand und geben den Menschen tatsächlich einen Halt. Insofern macht Showman Dewey den Gläubigen nichts vor und verkauft auch keine bloß glitzernde Mogelpackung. Seine mitreißende Emotionalität hat jedoch eine tiefe Schattenseite: Er ist auf der Flucht vor seiner Vergangenheit und mit falscher Identität untergetaucht. Auch in der jenseits der Landesgrenze neu gegründeten Gemeinde führt sein unkontrollierter Jähzorn schließlich dazu, dass er erneut fliehen und in einem weiteren Bundesstaat sein Glück suchen muss.

Während Poppys staunende und offene Leidenschaft für das Leben authentisch ist, steht Anna Maria für die Tatsache, dass es tatsächlich „falsche Gefühle“ gibt. Duvalls „Apostel“ ruft dagegen noch einen weiteren Aspekt in der Phänomenologie des Euphorischen ins Bewusstsein, der durchaus mit den Fragen der Filmrezeption in Verbindung gebracht werden kann: Wer begeisternde Wirkungen hervorbringt, muss die hervorgerufene Freude und das sich entzündende Feuer nicht unbedingt durch moralische Integrität legitimieren können. Was auf das Kino gewendet auch heißen kann: Es gibt Ekstasen und Aufschwünge, die sich nicht nur wie immer (vielleicht auch manipulativ) eingesetzten filmischen oder anderen künstlerischen (z. B. ‚homiletischen‘) Mitteln verdanken, sondern die tatsächlichen Realitätsbezug besitzen. Festzustellen, was wann tatsächlich der Fall ist, ist dann vielleicht doch *sine ira und studio* und mit der nötigen Distanz zur begeisterten Zustimmung oder leidenschaftlichen Ablehnung eines Filmes direkt nach dem Kinobesuch erst später und mit analytischen Mitteln zu bestimmen. Wenn einem also Poppy auf die Nerven gegangen sein sollte, muss die den Alltag aufbrechende Sicht des Lebens, für die sie steht, nicht deshalb auch schon abzulehnen sein.

01 P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Frankfurt/M. 1993, 48.
02 Ebd., 126.

03 Ebd., 120.
04 Ebd., 137.
05 Vgl. ebd., 185.

06 Ebd., 138.
07 Filmdienst (Heft 14 / 2008).

Antonin Jaussen OP (1871–1962)

Überwältigend und bewundernswert ist der Lebensweg des Dominikanerpaters Antonin Jaussen. Dieser französische Ordensmann hat nicht nur ein ganzes Jahrhundert durchlebt (vom Krieg von 1870 in Frankreich bis zum Aufkommen des Nasserismus und des Panarabismus im Nahen Osten), sondern er hat auch hautnah die markantesten Abschnitte dieser Zeitperiode mitbekommen. Man könnte beinahe von einer Lebenslegende sprechen, wie es nur wenige gibt. Seine hohe Statur, sein Patriarchenbart und seine homerischen Wutausbrüche passen haarscharf zu diesem außergewöhnlichen Menschen.

Am Beginn der *École biblique* in Jerusalem

Joseph Jaussen wird 1871 in einem kleinen Dorf in der Ardèche geboren. Bereits in jungen Jahren tritt er in den Dominikanerorden ein. Kurze Zeit nach seinem Eintritt wird er nach Holland und anschließend nach Jerusalem geschickt, wohin eine Reihe dominikanischer Studenten seit der Vertreibung des Ordens aus Frankreich geflüchtet sind. Drei Monate nach Jaussens Ankunft in Jerusalem gründet P. Marie-Joseph Lagrange dort die *École biblique*. Das Projekt besteht darin, die Bibel in ihrem Ursprungsland zu studieren. Jaussen ist einer der ersten Nutznießer dieses Projekts, das eine Revolution des Bibelstudiums in der katholischen Welt auslöst. Er schließt sich dem außergewöhnlichen Meister P. Lagrange an, und wird der erste Professor der neuen *École biblique*. Da er sprachbegabt ist, beherrscht er schnell Hebräisch, Aramäisch und Arabisch und unterrichtet diese Sprachen. Neben den Sprachkursen übernimmt er die Leitung der „bi-

blischen Karawanen“, die jedes Jahr die Studenten mehrere Wochen in die verschiedenen Ausgrabungsstätten Palästinas und des Mittleren Ostens führen. Dank seiner Begabung, mit den Beduinen Kontakte zu knüpfen und mit ihnen zu verhandeln, erweist er sich als der richtige Mann für diese Aufgabe. Er lernt dabei den Stammesführer aus Madaba in Transjordanien kennen. Dieser besorgt ihm Kamele für eine Forschungsreise nach Petra und Palmyra, wo Jaussen, zusammen mit seinem dominikanischen Mitbruder Savignac, ein Epigraphist, nabatäische Gräber untersucht und beschreibt. Ihre ersten Artikel in der *Revue biblique* und anderen wissenschaftlichen Zeitschriften erregen die Aufmerksamkeit der Spezialisten.

Im Jahre 1908 veröffentlicht Jaussen sein erstes Buch über die Bräuche der Araber im Lande Moab „*Coutumes des Arabes au pays de Moab*“⁽¹⁾, eine wahre Schatztruhe an Informationen über das Leben der Beduinenstämme in Transjordanien, ihre Sitten, ihr Gewohnheitsrecht usw. Vielleicht hört der Buchtitel sich empirisch an, aber die Spezialisten sehen darin ein wichtiges Werk der Ethnographie. Der Autor hat es tatsächlich verstanden, in diese Gesellschaften einzutau-chen und dort angenommen zu werden. Dieser Erfolg kostete ihn viele Stunden Palaver in den Zelten. Jaussen hat jedoch die Veranlagung eines Pioniers, der für größere Abenteuer geschaffen ist. Im Jahre 1907 nimmt er das Angebot einer wissenschaftlichen Gesellschaft an, Medaïn-Saleh in Arabien archäologisch zu erforschen. Dieses Gebiet ist sehr unsicher, darum haben sich wenige Entdecker bis jetzt dorthin gewagt. Das osmanische Reich neigt sich seinem Ende zu und die Zentralgewalt hat nicht mehr alle Stämme im Griff. Furchtlos brechen P. Antonin Jaussen und P. Raphael Savignac (1874–1951) auf. Sie fahren anfangs mit der Hedschasbahn, die sich damals noch im Bau befindet. Dann organisiert Jaussen eine Karawane zu der nabatäischen Ausgrabungsstelle. Die Archäologen sind neugierig. Es stellen sich in der Tat Fragen wie: Warum liegt eine solch wichtige Stadt mitten in der Wüste? Warum wurden diese fabelhaften Gräber in die Felsen hinein ge-

graben? Drei Reisen (1907, 1909, 1910) sind notwendig, um das ganze Gelände zu erforschen, die Inschriften zu entziffern und zu übersetzen, die Grabmäler zu beschreiben. Das Ergebnis ist ein Meisterstück: ein Werk in fünf Bänden, mit dem Titel „*Mission archéologique en Arabie*“ (2), das noch heute, ein Jahrhundert später, maßgebend ist. Jaussen und Savignac begnügen sich jedoch nicht damit, Medäin-Saleh zu erforschen. Überall wo sie vorbeikommen, erkunden sie die Ausgrabungsstätten und verfassen wertvolle Artikel zum Verständnis des orientalischen Kulturraumes, dem Entstehungsort der Bibel. Sie sind die ersten, die die archäologischen Ausgrabungsstätten auf Glasplatten fotografieren. Dadurch besitzt die *École biblique* in Jerusalem heute einen der besterhaltenen Bestände alter Fotos über den Mittleren Osten. Als Ethnograph, als Entdecker, als Sprachlehrer, als erster Lehrer und erster Studienregens gilt Jaussen als einer der Gründer der *École biblique* von Jerusalem. Er erlebt auch, wie der Modernismusverdacht auf P. Lagrange und seine Schriften fällt. In diesem Zusammenhang trifft P. Jaussen Papst Pius X. im Jahre 1904, um sich für P. Lagrange einzusetzen.

Als Akteur im Ersten Weltkrieg

Durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs müssen die französischen Ordensleute Palästina verlassen und begeben sich nach Paris. Dort werden sie als Soldaten einberufen. Einige Ordensleute werden von den Türken gefangen genommen, denn die Türken waren damals nämlich Verbündete der Deutschen. P. Lagrange und P. Jaussen entkommen gerade noch der Verschleppung dank der Intervention Papst Benedikts XV. und werden seinem Wunsch gemäß nach Italien gebracht. Das italienische Schiff wird während der Überfahrt von einem britischen Kriegsschiff kontrolliert. Ein Geheimagent, der sich an Bord des Schiffes befindet, kennt vermutlich die Arbeiten von P. Jaussen. Jedenfalls schlägt er ihm vor, als Agent für die Alliierten zu arbeiten. Jaussen wird dem Füh-

rungsstab von General Maxwell mit dem Stützpunkt Port-Said in Ägypten unterstellt. Kurz darauf alarmiert er von hieraus die Briten, dass die Türken planen, den Suezkanal über die Wüste anzugreifen. Mit solch einem Angriff hatte niemand gerechnet. Die Informationen von P. Jaussen sind jedoch so hochwertig und so überzeugend, dass die Briten die Bedrohung ernstnehmen. Es gelingt den Alliierten, den Angriff auf den Suezkanal, der für Februar 1915 geplant war, zu verhindern. Jaussen wird daraufhin als Agent dem Dienst der französischen Marine zugeteilt. Er durchkreuzt auf verschiedenen Kriegsschiffen das Mittelmeer und das Rote Meer. Später erhält er eine Medaille für seine gelungene Verteidigung des Suezkanals, und wird mit dem Kreuz der Ehrenlegion für die während des Krieges erwiesenen Dienste ausgezeichnet.

Seit dem Jahre 1916 ist seine Aufgabe von politischer Natur. Der britische Führungsstab hat sich nämlich mit der Zukunft des Mittleren Ostens beschäftigt. Die politisch Verantwortlichen haben den haschemitischen Stämmen in Arabien Hoffnungen gemacht: Wenn sie auf der Seite der Engländer gegen die Osmanen kämpfen würden, bekämen sie als Belohnung die Führungsrolle in einem zukünftigen arabischen Reich. Die Franzosen zeigen sich nicht von den expansionistischen Ansprüchen der Briten begeistert – wollen sie doch in Syrien und im Libanon ihren Einfluss weiterhin geltend machen. Jaussen nimmt an mehreren Verhandlungen am Roten Meer teil. Dort begegnet er dem berühmten T.E. Lawrence. Jaussen und Lawrence von Arabien haben unterschiedliche Ansichten. Jaussen möchte zu dem Wort stehen, das den haschemitischen Stämmen gegeben wurde. Sein Partner ist da etwas pragmatischer. In den Friedensverhandlungen von 1920 erleiden die Haschimiten dann eine starke Enttäuschung.

Von seiner Arbeit als politischer Agent bleibt Jaussen ein bitterer Nachgeschmack, was den Machiavellismus der westlichen Politik anbelangt. Er kehrt nach Jerusalem zurück. Auf dem Weg dorthin verfasst er, wie gewohnt, einige

Artikel, z. B. über eine Reise nach Aden und eine Reise zur Insel Rhodos. In Jerusalem angekommen, wirkt er wieder als Akteur in einem entscheidenden Moment der Weltgeschichte.

Für einen Menschen wie Jaussen, der mit der weiten Welt und großen Abenteuer vertraut ist, ist die Rückkehr in die *École biblique* und in das geregelte Klosterleben nicht einfach. Er unterrichtet wiederum und verfasst einige Schriften. Was ihn in dieser Zeit aber am meisten beschäftigt, ist das Los der Palästinenser. Diese müssen machtlos zusehen, wie die Juden dort eine Heimstätte errichten, die ihnen 1917 vom damaligen britischen Außenminister Lord Balfour versprochen wurde.

Jaussen besucht öfters Nablus, da er hier eine „traditionelle“ Stadt erkunden kann. Die Modernisierung hat nämlich noch nicht Einzug in Nablus gehalten und so sind die Sitten und Bräuche noch unverändert. Jaussen schreibt ein Buch, das weithin als Pionierwerk der urbanen Ethnographie gilt: *„Coutumes palestiniennes. Naplouse et son district“*. Dieses Werk von 464 Seiten ist eine gründliche Beschreibung der arabischen Gesellschaft in Palästina vor dem Aufkommen der jüdischen Kolonialsiedlungen, die alles komplett verändern werden. Seine Sprachbegabung und seine Kenntnis der arabischen Gesellschaft machen Jaussen zu einem außergewöhnlichen Beobachter. Obwohl er ein mürrischer und schroffer Mensch ist, interessiert er sich für die Menschen und gewinnt so rasch ihr Vertrauen.

Die Gründung des dominikanischen Klosters in Kairo, die Wiege der IDEO im Jahre 1927

Trotz seines fortgeschrittenen Alters von 56 Jahren, ist Jaussen bereit, eine neue Herausforderung anzunehmen. Er hat dazu die nötige Gesundheit und ist an ferne Reisen gewohnt. Das ist wahrscheinlich der Grund, warum P. Lagrange ihn 1927 bittet, eine Außenstelle der *École biblique* in Kairo zu gründen. Diese Außenstelle soll den Studenten die Möglichkeit einräumen, sich dort über längere Zeit dem Studium der Ar-

chäologie und der Ägyptologie zu widmen. Im Gehorsam fügt sich Jaussen dieser Kursänderung. Er ist der richtige Haudegen, der auf allen Fronten kämpft, ein Gelände erwirbt und die Finanzierung gewährleistet. Aus diesem Grunde sucht er Spender, die er mit der Gründung eines dominikanischen Instituts für orientalische Studien motiviert. Jaussen betreut eine Baustelle mit allen ihren Risiken. Sogar für diesen Mann, der bereits viele Abenteuer hinter sich hat, erweist sich das Unternehmen als sehr anstrengend. Trotzdem erreicht er sein Ziel und im Jahre 1933 wird das Kloster *Notre-Dame du Rosaire* im Stadtteil Abbassiah eingeweiht, in der Nähe des fatimidischen Kairo und der Al Azhar Moschee. Jaussen knüpft während seines Aufenthaltes Kontakte mit den muslimischen Akademikern aus Ägypten und leitet das in die Wege, was einmal das IDEO sein wird, das *Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, das Institut für Orientalische Studien in Kairo.

Die ersten Dominikaner, die im Kloster assigniert werden, üben klassische pastorale Aktivitäten aus, wie Erwachsenenkatechese, theologische und geistige Vorträge. Das gefällt Jaussen nicht, daher geht er als Rektor zu den Schwestern in Kairo, dann zu denen in Alexandrien. Jedoch wird er nicht müde, an die Gründungsabsicht von P. Lagrange zu erinnern. Er verweist stets darauf, zu welchem Zweck er Hilfsmittel und die Genehmigungen der ägyptischen Behörden erhalten hat. Es soll ein Forschungsinstitut und nicht eine zusätzliche Pfarrei werden. So argumentiert er damit, dass in der Anfangszeit des Dominikanerordens, ein Mitbruder wie Riccoldo da Monte Croce 1290 nach Bagdad kam und Humbert von Romans, der 5. Ordensmeister, Sprachschulen in Tunis und in Murcia gründete. Jaussen weist auf die Wichtigkeit dessen hin, was er die „muslimische Berufung des Ordens“ nennt. „Durch seine Lage und seine historische, kulturelle und soziale Bedeutung kann Kairo für unseren Orden nicht nur ein Ort sein, um biblische Quellen zu durchforsten. Mit der Universität von Al Azhar, der Universität Fouad, den reichhaltigen Bibliotheken und den Museen, ist Kairo mit Sicherheit das kulturelle Zen-

trum der modernen arabischen Welt. Von katholischer Seite wurde bis dahin nur der Anfang des Islam behandelt, seine religiöse, politische, kulturelle und zivilisatorische Entwicklung als Ganzes aber nicht in Betracht gezogen. Wer wäre besser dazu geeignet, dies in Angriff zu nehmen, als der Orden des hl. Dominikus?“⁽³⁾ Als Zeitzeuge des aufkommenden Panarabismus zur Zeit Nassers, wird Jaussen als einem der ersten bewusst, wie notwendig es ist, Kenntnisse der sich ausbreitenden muslimischen Welt zu erwerben. Die Zukunft wird ihm Recht geben. Bezüglich des Instituts werden seine Wünsche zum Teil erfüllt als zwischen 1944 und 1946 drei junge Dominikaner anreisen, die Arabisten sind: P. Georges Anawati, P. Jacques Jomier und P. Serge de Bearecueil. Dank ihrer Anwesenheit wird das IDEO im März 1953 eröffnet. P. Antonin Jaussen gilt als Gründer der IDEO, nicht nur, weil er die Mauern des Klosters baute, in dem sich das Institut befindet, sondern weil er, besser als manch anderer, die besondere Aufgabe dieses Instituts verstanden hat: Apostolat und Forschung. Antonin Jaussen stirbt 1962,

kurz nachdem er nach Frankreich zurückgekehrt ist.

Jaussen, dessen Leidenschaft der muslimische Osten war, wünschte sich vom Dominikanerorden seine „muslimische Tradition“ wieder zu beleben. Diesem Anliegen kommt ein besonderes Gewicht zu, in einer Zeit, in der sich der politische Islam in vielen Ländern radikalisiert hat und der Westen sein Aufblühen voller Sorge beobachtet. Daher sollten wir es uns zur Aufgabe machen, den anderen besser kennen zu lernen, Zeit aufzubringen, um mit ihm zu leben und somit die gegenseitigen Ängste überwinden.

Jean-Jacques Pérennès OP, Dr. rer. oec., Lic. Phil., Mag. Theol. (jeanjacques.perennes@gmail.com), geb. 1949 in Tréguier (Frankreich), Generalsekretär des Institut Dominicain d'Études Orientales (IDEO) in Kairo und Provinzvikar für die arabische Welt. Anschrift: 1 Masnaa al-Tarabich, BP 18 al-Abbassiah, 11381 Kairo (Ägypten). Veröffentlichungen u. a.: Pierre Claverie. Dominikaner und Bischof in Algerien (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 17), Leipzig 2014.

Übersetzung aus dem Französischen:
Marcel Oswald OP, Köln

01 A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1908, 445.

02 A. Jaussen, *Mission archéologique en Arabie*, Paris 51914 (Réédité au Caire par l'IFAO en 1997: 5 volumes) 1300.

03 *Quelques réflexions sur les possibilités scientifiques de la Maison du Caire*, note dactylographiée du 4 novembre 1943, 3, Archives de l'IDEO.

Johannes Leppich SJ „Christus auf der Reeperbahn“

„Nichts anderes wollen wir, als Dein Kreuz aufrichten in jenem Milieu, das wir in müder Resignation dem Teufel überlassen haben: die Vergnügungstäten, die Varietés, das Stadion, die Welt von Nylon, Neonlicht und Plexiglas – die Tänzerin, den Artisten, den Manager [...] Denn seit Du bei ‚Zöllnern und Sündern‘ zu Tisch gegessen bist (man hat es auch Dir übel ausgelegt), sind auch Deine Jünger in eine Halbwelt gerufen. Und keiner von uns hat das Recht, solche moralischen Katastrophengebiete zu verdammen. Wehe, wenn das Christentum so blutleer geworden ist, dass es die sündige Welt nicht mehr zu heilen vermag! Wehe, wenn es einer Reeperbahn aus dem Wege geht! Es wird viel über diese Unterwelt geschrieben. Aber nur wenige wagen, die religiöse Diagnose zu stellen. Man möchte es nicht wahrhaben, dass in diesem Sündenbabel die Menschen ein- und ausgehen. Aber auch für diese Masse gilt Dein ‚Misereor super turbam‘: Mich erbarmt des Volkes. Und Dein ‚Ego te absolvo‘ soll auch dort, und gerade dort gesprochen werden. Auch sie sollen aus heiligen Wassern trinken und ihren Durst nicht aus Pfützen und Sümpfen löschen oder den letzten Rest ihrer Scham mit Alkohol hinunterspülen. Ist es wirklich so schwer, in diesem moralischen Dschungel auch noch das Gute zu entdecken?“¹

„Maschinengewehr Gottes“

Eigentlich sind die rhetorischen Salven des „Maschinengewehrs Gottes“, wie Pater Leppich auch genannt wurde, eher ungeeignet, im Abstand von Jahrzehnten „wiedergelesen“ zu werden. Man muss Pater Leppich *gehört* haben! Und Millionen haben ihn in der Nachkriegszeit in Westdeutschland gehört. Das Nachrichtenmagazin „Spiegel“, das kaum im Verdacht einer übertriebenen journalistischen Nähe zur katholischen

Kirche steht, widmete dem Jesuiten im Januar 1954 sogar eine Titelgeschichte und konstatierte: „An Anziehungskraft und Massenwirkung übertrifft Leppich bei weitem die Parteidredner, die Filmstars, ja selbst die Fußballteams. In Hamburg hörten ihn 20.000 Menschen, in Bochum predigte er gegen ein schwarzglänzendes Dach von 22.000 Regenschirmen, in Köln strömten 35.000 Besucher zusammen, in Fulda 40.000.“²

Der Jesuit konnte begeistern: „Für den sehr jung wirkenden Mann mit seinem gewellten dunklen Haar, den sportlich elastischen Bewegungen, [...] dem explosiven Temperament, dem kindlich-grenzenlosen Optimismus, mit einer Stimme von metallischem Klang und größter Modulation, der da so frei und ungehemmt ins Mikrofon spricht, gibt es keinen Vergleich“ – so die Beobachtung einer Kölner Zeitung.³ Und eine andere Kölner Tageszeitung hielt fest: „Er versteht es, auch muntere Töne anzuschlagen, dass die Leute lachen. Aber im nächsten Augenblick ruft er ihnen mit donnernder Stimme eine bittere Wahrheit zu, oft mit sich überschlagenden Sätzen, hinter denen immer die Leidenschaft eines ganz von seiner Aufgabe gepackten Priester zu spüren ist.“⁴

Johannes Leppich glaubte an ein frohes, selbstbewusstes und weltoffenes Christentum. Eben deshalb konnte er soziale Bequemlichkeit ebenso wie religiöse Gleichgültigkeit so schroff angreifen: „Du musst etwas tun, dass du nicht wie eine fette Ente deinen Hintern am Boden nachschleppest, sondern wie ein Adler aufsteigt zu Gott!“² Natürlich spielte Leppich auch mit dem Tabu, und seine Predigten und Texte, wie etwa „Christus auf der Reeperbahn“, hatten oft reiherische Titel und Themen. Aber mit alledem wollte der Ordensmann wachrütteln, die Zuhörer für ein konsequentes Christsein begeistern. „Er geht auf die Straßen und Plätze und möchte die Sprache der Straße sprechen, um bei den Menschen der Masse Gehör zu finden“, kommentierte ein Journalist. „Er selbst ist ein Leidender und Beunruhigter, und er sagt es den Massen. Was für ein Thema Pater Leppich immer aufgreift, es kommt ihm weniger auf seine

inhaltliche Durchführung an. Es ist der Ton des Mitleidens in der Anklage, des Helfenwollens aus innerer Unruhe und des leidenschaftlichen Aufrufs zum Handeln in seiner erregten und offenen Sprache.“³

Fragen der Zeit

Leppich hat in seinem Leben menschliche Gleichgültigkeit und moralische Abstumpfung in unterschiedlichen Varianten erlebt: In seiner Wahrnehmung waren materielle Not und soziale Desorientierung nach dem Ersten Weltkrieg ebenso Ursache menschlicher Verführbarkeit wie ein ausufernder Wohlstand und die „Verfälschung der Herzen“ im westlichen Nachkriegsdeutschland. Neben einem obrigkeitlich verordneten Staatsatheismus, etwa im kommunistischen Ostblock, fand Leppich den wachsenden „Privat-Atheismus“ der jungen Bundesrepublik nicht weniger fatal: „Wir haben Gott in die Dome gesperrt und in den Museen konserviert. Wir haben ihn zum niedlichen Spielzeug für ein paar rührselige Weihnachtstage gemacht, das man nach dem Fest wieder in Holzwolle verpackt.“⁴

Leppich, geboren 1915 im ober-schlesischen Ratibor, lernte früh die Schatten des Arbeitermilieus kennen. Sein Vater war Zucht-hausaufseher. Als die Kinder einmal bei einer Weihnachtsfeier Flöte spielen durften und die Häftlinge dabei weinten, „habe ich gewusst, dass kein Mensch verloren ist.“⁵ Kritisch sah Leppich später die gemütvollere, ober-schlesische Religiosität: Die Seelsorger der Jugendzeit „haben mich nie für die Sozialprobleme interessiert oder für eine kämpfende Bewegung der christlichen Arbeiterschaft. Sie haben uns für den Priesterberuf begeistert und dabei vergessen, die Welt zu konsekrieren.“⁶ Auch bewahrte die gemeinsame katholische Konfession der Oberschlesier das Land nicht vor blutigen, bürgerkriegsartigen Verhältnissen. Nach 1933 machte auch Leppich in der Hitlerjugend mit und kommandierte dort als Tambourmajor. Doch die HJ bot keine geistige Heimat; vielmehr strebte er den Priesterberuf an,

nachdem er bei Schülerexerzitien in Kontakt zu jungen, geistreichen und sportlichen Jesuiten gekommen war. 1935 begann er selbst das Noviziat in der Gesellschaft Jesu; nach Ausbildungsaufenthalten an verschiedenen Orten und Einsätzen als Soldat, erfolgte 1942 die Priesterweihe. In seiner ober-schlesischen Heimat erlebte Leppich 1945 den Zusammenbruch des Deutschen Reiches, verbunden mit unsagbarem Leid und der Vertreibung der Bevölkerung. Für einige Monate wirkte er im Flüchtlingslager Friedland und betreute internierte SS-Angehörige, deren Zynismus ihn erschreckte. Ende 1946 gelangte Leppich ins Ruhrgebiet, wo er sich beim Aufbau der „Christlichen Arbeiterjugend“ (CAJ) engagierte. Leppich spürte einen wahren Hunger der Menschen nach zukunftsweisenden Botschaften – nach all den Jahren der Diktatur, des Krieges und der Zerstörung. Angesichts der entzauberten Gedankenwelt der NS-Ideologie und der Niedergeschlagenheit der Nachkriegszeit, spürte Leppich die weit verbreitete geistige Entwurzelung und erneute ideologische Anfälligkeit nicht nur der jungen Menschen. Die drohende soziale Ausgrenzung von Millionen Heimatvertriebenen und Ausgebombten empfand er als Nährboden auch der religiösen Orientierungslosigkeit. In diese gesellschaftliche Situation hinein wollte Leppich das Evangelium auf zeitgemäße Weise verkünden. Dazu waren die Kirchenräume und Versammlungssäle bald zu klein, und Leppich verlagerte seine Predigten und Ansprachen nach draußen. Im Februar 1948 mietete er in Essen ein ganzes Zirkuszelt an. „Christus oder Chaos? Pater Leppich spricht im Zirkus Bügler“ – so verkündeten im Vorfeld Plakate und Flugblätter. Damit war der Massenprediger Leppich geboren – oder der „Asphalttheologe“, wie er sich selbst gern nannte: „So wird er zum Straßenmissionar, der die Kirchenfernen anspricht, die Randsiedler der Kirche, die Menschen im Vorfeld der Kirche.“⁷

Inszeniert oder echt?

Bald war es nicht mehr das soziale Elend der unmittelbaren Nachkriegsjahre oder die kommunistische Gefahr, deren Abwehr Leppich beschwor; vielmehr waren es schon nach wenigen Jahren die Verheerungen einer materialistischen Gesinnung unter den Vorzeichen einer liberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, denen der wortgewaltige Jesuit den Kampf ansagte. Vor allem wortgewaltig. „Die merkwürdige Faszination, die von seinen Reden ausgeht, ist die wohlüberlegte Spannung zwischen priesterlicher Würde und vulgärer Ausdrucksweise, zwischen Geschäft und Evangelium, zwischen Höflichkeit und Grobheit“, meinte der „Spiegel“ resümieren zu können. „So zusammenhanglos und improvisiert seine Kundgebungen wirken – die abgerissenen Sätze und die atemlose Schlagzeilen-Rhetorik sind wochenlang bis ins kleinste Detail eingeübt, um die Zehntausende anderthalb Stunden lang in Spannung zu halten.“⁸

Keine Frage: Leppich hatte auch – für Sympathisanten wie Kritiker – einen nicht zu unterschätzenden Unterhaltungswert, zumal erst langsam Fernsehgeräte in die bundesdeutschen Haushalte einzogen. Insbesondere empfanden praktizierende Christen dieses so ganz andere Auftreten eines Predigers als faszinierend. Aber gerade Geistliche scheuten die zwangsläufig gezogenen Vergleiche. „Ein Priester predigte, was alle seine Mitbrüder predigten. Das war alles. War das eine ‚Sensation?‘“ – so argwöhnte die Münsteraner Bistumszeitung „Kirche und Leben“ im Rückblick auf eine dreitägige Predigtveranstaltung Leppichs auf dem Domplatz von Münster im Sommer 1954. „Es wäre töricht, zu verlangen, alle Priester sollten wie Pater Leppich sprechen. Es gibt verschiedene Gnadengaben. Ungläubige müssen Gnade mit Sensation übersetzen.“⁹

Erstaunlicherweise sah Leppich die Dinge ähnlich: „Wollen Sie als Sensation bezeichnen, was lebensnotwendig und christlich ist?“¹⁰ Der Jesuit beurteilte seine eigene Wirkung auf die Massen durchaus nüchtern, denn „eigentlich mag ich

die Massenkundgebungen nicht. Die Leute gehen oft wie vom Schützenfest nach Hause.“¹¹ Häufig sei, so Leppich im Rückblick, seinen Predigtabenden am nächsten Tagen eine Art „metaphysischer Kater“ gefolgt, „wenn sich nichts Konkretes und Kontinuierliches als Nacharbeit zeigte.“ Auch spontan abgehaltene Spendenkollekten und ausgeschriebene Hilfsaktionen waren ihm zu oberflächlich, zumal oft nur der momentanen Euphorie geschuldet. Auf dieser Erkenntnislinie entstand die Idee einer nachhaltigen Aufbereitung und Vertiefung seiner Ansprachen. Hier ist die Entstehung des Buches „Christus auf der Reeperbahn“ verortet, dessen erstes Kapitel, aus dem oben zitiert wurde, denselben Titel trägt und in der Form eines Eröffnungsgebetes formuliert ist. Das Buch wurde das meistverbreitete von Leppichs zahlreichen Büchern und in der Regel im Anschluss an seine Kundgebungen an die Zuhörer verkauft. Für Leppich war die innere Durchdringung der kirchlichen Verkündigung eine Voraussetzung, dass sich Christen selbstbewusst an gesellschaftlichen Fragen beteiligen können. Und so wollte „Christus auf der Reeperbahn“ Argumentationshilfen geben zu über 40 gängigen Stereotypen und Klischees über Religion und Kirche. Die ab 1956 verkauften 425.000 Exemplare haben sich nach Leppichs Einschätzung „apostolisch gut bewährt“, denn sie „sind von Hand zu Hand gegangen und haben Menschen angesprochen, die sonst nie zu einem religiösen Buch gegriffen hätten.“¹²

Nicht zuletzt war es das spürbare Interesse an Schriften wie „Christus auf der Reeperbahn“, das Leppich veranlasste, mit einem von ihm konzipierten „Briefnoviziat“, interessierte Zuhörer regelmäßig zu begleiten, bevor er dann örtliche Aktivengruppen zur „action 365“ zusammenführte, in der sich Menschen spirituell formen lassen und sozial engagieren wollten. Doch das ist ein anderes Kapitel.

Der Prediger soll glühen

Die Grundidee von „Wiedergelesen“ hat übrigens Pater Leppich gegen Ende seines Lebens – er starb 1992 in Münster – selbst aufgegriffen, als er „Christus auf der Reeperbahn“ noch einmal nachdrucken ließ. 1989 erschienen noch einmal 5.000 Exemplare in identischer Aufmachung, allerdings sind den Kapiteln jeweils einige „Gedanken aus heutiger Sicht“ angefügt. In dem Kapitel „Christus und die Passivisten“ beklagt Leppich die mangelnde Begeisterung der Gläubigen; die Lauheit vieler Christen sei „zur Ruhe eines Kirchhofs geworden, auf dem unser Idealismus begraben liegt.“ Im Abstand von 33 Jahren räsionierte Leppich, dass in der nachkonziliaren Zeit der Predigtendienst der Priester allzu oft zu einer bloßen Vortragstätigkeit verkommen sei. „Lachen Sie nicht über die alten Volksmissionare. Wir haben ihnen jedenfalls auch als Jugendliche gebannt eine Stunde und länger zu-

gehört. Sie sprachen frei – aber mit Herz vorbereitet.“¹³ Auch wenn es schon lange um den „Draufgänger Gottes“ ruhig geworden und auch Leppichs Gesundheit angegriffen war: Seine persönliche Begeisterung für die Botschaft des Glaubens strahlte auch jetzt noch und drängte danach, andere zu begeistern. Denn nach seiner Auffassung solle auch der Prediger der Gegenwart einer sein, „der noch glüht. Wenn er etwas sagt oder predigt, wovon er wirklich begeistert ist, werden auch die Zuhörer aufhorchen. Und dann können die auch echte Aktivisten werden.“¹⁴

Markus Trautmann (trautmann-m@bistum-muenster.de), geb. 1970 in Vreden, Pfarrer in Dülmen St. Viktor. Anschrift: Bült 2, D-48249 Dülmen. Veröffentlichung u. a.: Mit Glaubensglut und Feuereifer. Werenfried van Straaten und Johannes Leppich – zwei charismatische Gestalten im deutschen Nachkriegskatholizismus, Valendar 2011

01 J. Leppich, Christus auf der Reeperbahn – Pater Leppich unterwegs, Düsseldorf 1956, 9f.

02 Der Spiegel 3/1954, 27.

03 Abendpost vom 18. Juli 1953.

04 Kölnische Rundschau vom 15. September 1952.

05 Mündlich überliefert.

06 Rheinische Post, Ausgabe Mönchengladbach, o.A. (Sommer 1951).

07 J. Leppich, Christus auf der Reeperbahn, 40.

08 Ders., Passiert. Notiert. Meditiert, Darmstadt 1974, 22.

09 Ebd., 24.

10 Ders., Pater Leppich spricht, Düsseldorf 1952, 15.

11 Der Spiegel 3/1954, 30.

12 Kirche und Leben 26/1953.

13 Das Grüne Blatt vom 29. September 1953.

14 Der Spiegel 3/1954, 31.

15 Leppich in einem Rechenschaftsbericht der action 365, Maschinenmanuskript o.A. (ca. 1960).

16 J. Leppich, Überblick über die Seelsorgetätigkeit der vergangenen Jahre, Maschinenmanuskript, April 1959, 5.

17 Ders., Christus auf der Reeperbahn – 33 Jahre danach, Darmstadt 1989, 36.

18 Ebd.

[1] Dieter Funke, **Ich – Eine Illusion?** Bewusstseinskonzepte in Psychoanalyse, Mystik und Neurowissenschaften (Edition Psychosozial), Psychosozial-Verlag Gießen 2011, 343 S., € 29,90.

[2] Dieter Funke, **Die Wunde, die nicht heilen kann.** Die Wurzeln des sexuellen Missbrauchs. Eine Psychoanalyse der Kirche, Publik-Forum-Verlag Oberursel 2010, 157 S., € 16,90.

[3] Dieter Funke, **Die dritte Haut.** Psychoanalyse des Wohnens (Imago), Psychosozial-Verlag Gießen 2006, 262 S., € 29,90.

Drei Bücher des Düsseldorfer Psychotherapeuten, Psychoanalytikers und Theologen D. Funke sind hier anzudeuten. Allen gemeinsam ist ihr Plädoyer für „gutes Leben“. Die jüngste Publikation [1] fragt dabei nach den Bedingungen und Grenzen verschiedener mystischer Ich-Konzepte, etwa im Buddhismus, im Taoismus oder im abendländischen Christentum von Meister Eckhart bis Willigis Jäger. Viele mystische Konzepte sehen – ähnlich wie die Neurowissenschaften – die Existenz eines „starken“ Ichs eher kritisch. Im Blick auf die „psychoanalytische Relativierung des Ichs“ (1,19) interessiert sich Funke für die Frage, welche neuen Sichtweisen sich ergeben, wenn das Ich als Illusion durchschaut wird. Und andersherum: Welche Gefahren lauern, wenn man das Ich nicht ernst genug nimmt? Theoretisch reflektierend und zugleich durch eine Reihe von Fallbeispielen illustriert, plädiert der Verf. für eine den spirituellen Bedürfnissen gerecht werdende therapeutisch-psychoanalytische Haltung und Technik. „Gutes Leben“ in einer völlig anderen Hinsicht hat auch die dritte angezeigte Buchveröffentlichung zum Thema [3], insofern Funke hier in menschengeschichtlicher Perspektive die Kultur des Wohnens (Hausbau, Architektur, Einrichtung etc.) – das ist die titelgebende „Dritte Haut“ – als Ausdruck psychischer Grundbedürfnisse deutet. In diesem Zusammenhang erkennt er in

Uterus und Plazenta die erste Wohnung eines jeden Menschen. Wohnen wird damit zur guten Lebenskunst und ermöglicht so auch heilsame, „spirituelle“ (3,249) Erfahrungen. Im Gegensatz zu dieser positiven Perspektive behandelt das letzte hier vorzustellende Buch [2] das Thema des guten Lebens von seiner negativen Rückseite her. Funke thematisiert aus psychoanalytischer Sicht Ursachen des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche. Dass dabei der Fokus vor allem auf die Kleriker und die Ideale ihres „Standes“ gelenkt wird, verwundert nicht. Funke geht es in seinem spannend zu lesenden Buch vor allem darum, Verbindungen zwischen einer bestimmten neurotischen Interpretation des Christlichen (z. B. in Bezug auf Gehorsam, Sünde, Allmacht; vgl. bes. 2,121ff.) und sexueller sowie psychischer Gewalt sichtbar zu machen. Erst auf diese Weise, so seine These, können krankmachende Fehleinstellungen überwunden werden.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Antonio Spadaro, **Das Interview mit Papst Franziskus**, hrsg. von Andreas R. Batlogg, Verlag Herder Freiburg/Br. 2013, 80 S., € 5,-.

Es ist schon viel geschrieben worden über das lange Interview, das A. Spadaro SJ, Chefredakteur der römischen Zeitschrift *La Civiltà Cattolica*, am 19., 23. und 29. August 2013 mit Papst Franziskus führte und das inzwischen auch in Buchform vorliegt. Meine Besprechung möchte deshalb nur auf einen Nebenaspekt des Gesprächs aufmerksam machen – einen m. E. nicht unwichtigen. Spadaro berichtet u. a. folgendes: „Bevor ich das Aufnahmegerät einschalte, sprechen wir auch über andere Dinge. Als er eine Publikation von mir kommentiert, sagt er, dass die zwei von ihm besonders geschätzten zeitgenössischen französischen Denker Henri de Lubac und Michel de Certeau seien.“ (25) Im weiteren Verlauf des Interviews kommt Papst Franziskus dann auf den seligen Petrus Faber SJ (1506–1546) zu sprechen, einen der ersten Gefährten des Ignatius von Loyola (1491–1556) und damit auf eine wichtige Gründungsgestalt der Gesellschaft Jesu. Spadaro berichtet weiter: „Der Papst erwähnt eine Ausgabe von Peter Fabers [geistlichem Tagebuch] Memoriale, die er von zwei Jesuitenfachleuten (Miguel A. Fiorito und Jaime H. Amadeo) erstellen ließ, als er Provinzial war. Eine Ausgabe, die dem Papst be-

sonders gefällt, ist die von Michel de Certeau. (...) Während Papst Franziskus die persönlichen Wesensmerkmale seines Lieblingsjesuiten aufzählt, begreife ich, wie sehr diese Gestalt für ihn tatsächlich ein Lebensvorbild gewesen ist. Michel de Certeau nennt Faber schlicht und einfach den ‚reformierten Priester‘, für den innere Erfahrung, dogmatische Formulierung und Strukturreform eng und unlösbar miteinander verbunden sind. Es scheint mir also begreiflich zu sein, dass sich Papst Franziskus gerade an dieser Art von Reform inspiriert.“ (38–40) Ganze drei Mal taucht im genannten Interview der Name des Jesuitendenkers Michel de Certeau auf – für den Jesuitenpapst Franziskus allem Anschein nach eine wichtige Referenzgestalt, die hierzulande allerdings, selbst in theologischen Kreisen, noch recht unbekannt ist. Meine Vermutung: Die nicht nur für Faber, sondern auch für de Certeau wichtige Trias 1. *innere Erfahrung*, 2. *dogmatische Formulierung* und 3. *ekklesiale Strukturreform* wird als charakteristische Handschrift des zukünftigen Wirkens des Papstes erkennbar sein. Nichts zuletzt deshalb sollte man das Interviewbuch lesen.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Johanna Schumm, **Confessio, confessiones, circonfession.** Zum literarischen Bekenntnis bei Augustinus und Derrida (Periplus. Münchener Studien zur Literaturwissenschaft), Wilhelm Fink Verlag München 2013, 292 S., € 34,90.

Die komparatistische Studie der Wissenschaftlichen Mitarbeiterin am Institut für Literaturwissenschaft der Universität München, J. Schumm, vergleicht ein vor-modernes (die *Confessiones* des Augustinus) und ein post-modernes Bekenntnis (Jacques Derridas „Circonfession“) miteinander. Autobiographie als „Ausdruck neuzeitlichen Bewußtseins“ (Manfred Schneider) konstruiert Selbstbewusstsein und er-/schreibt sich so das eigene Leben als Wahrheit. Derridas Kritik an der autobiographischen Konstruktion von Identität setzt an bei den Kategorien wahr / falsch, die dem Bekenntnis immanent sind. Vehement bestreitet er, dass es dem Menschen möglich sei, sich die volle Wahrheit des eigenen Unbewussten aneignen zu können. Denn das Unbewusste ist eine dem Bewusstsein resp. der Vernunft wie auch der Sprache vorgängige Instanz. Gerade diese Einsicht in eine der Sprache vorgängige Wahrheit er-

klärt den engen Konnex des autobiographischen Bekenntnisses zum Gebet. Entsprechend heben auch die Augustinischen Bekenntnisse mit einem Gebet an: „Groß bist du Herr, und hohen Preises überaus...“ (Conf. I, i, 1). Das im autobiographisch verfassten Bekenntnis sich konstituierende „Ich“ ist aufgrund des der *Confessio* eng verbundenen Gebetes auf ein dem Selbst außerhalb liegendes Anderes bezogen. Derrida sagt: „Es müßte in jedem Gebet eine Adresse an den anderen als anderen geben und ich möchte sagen, auf die Gefahr hin zu schockieren: *Gott zum Beispiel*.“ (J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989, 76.) Vor diesem Hintergrund ist eine im Bekenntnis konstruierte religiöse Identität immer relational, denn nur in Bezug auf das ihr Andere kann sich Identität bilden. – Wer an solchen Reflexionen interessiert ist, sollte die Studie von Schumm, vor allem aber auch Augustinus und Derrida lesen!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Thomas F. O’Meara / Paul Philibert, **Scanning the Signs of the Times.** French Dominicans in the Twentieth Century. With a Preface by Jean-Pierre Jossua, ATF Theology Adelaide 2013, XX + 152 S., US \$ 19,95.

“The great adventure has come to an end. It bore its fruit, and some of those results still endure” (XX) – so urteilt J.-P. Jossua OP über die theologischen Entwicklungen, die mit dem Namen der dominikanischen Ordenshochschule Le Saulchoir verbunden sind. Der inspirierende Charakter dieser „results“, die in Henri-Dominique Lacordaires Intention der Versöhnung zwischen der Kirche und den Idealen der Französischen Revolution wurzeln (so die beiden US-amerikanischen Dominikaner Th.F. O’Meara und P. Philibert in ihrer Einleitung; XII) ist in vielfältiger Weise Allgemeingut der Kirche nach dem II. Vaticanum geworden. Die hier vorgestellten Dominikaner Antonin-Gilbert Sertillanges, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Louis-Joseph Lebret, Jacques Loew, Pierre-André Liégé und Alain-Marie Couturier haben mit je persönlichen Akzenten und Schwerpunkten im Frankreich des 20. Jahrhundert eine evangeliumsgemäße Zeitgenossenschaft zu leben und denken versucht. Bis heute sind sie in ihren Anliegen wie in den Ergebnissen ihrer Arbeit über ihren geographischen und geschichtlichen Kontext hinaus im-

pulsgeber für eine Kirche, die sich in umfassender Weise als „Church in History“ (so der Titel der Schlussreflexion; 139–146) begreift. Zwar gehört zu dieser Geschichtlichkeit zum einen auch, dass sich Institutionen und Formen christlichen Lebens und Denken wandeln können, wie nicht zuletzt die von Jossua einleitend beschriebene Geschichte der Hochschule Le Saulchoir zeigt. Zum anderen zeigt das in diesem Buch dokumentierte Interesse an der französischen Dominikanertheologie des 20. Jahrhunderts jenseits des Atlantiks (ebenso wie die „présence“ und Arbeit des Institut M.-Dominique Chenu in Berlin), dass deren Potential längst nicht ausgeschöpft ist. Wenn O’Meara und Philibert die Aufmerksamkeit für die „Zeichen der Zeit“ und damit eine Zentralkategorie des II. Vaticanums, das den französischen Dominikanern so viel verdankt, als gemeinsamen Nenner der sieben Lebens- und Denkwege ausmachen (145), dann verweisen sie, so könnte man im Anschluss an Jossua formulieren, auf den Abenteuercharakter eines jeden christlichen Lebens.

Michael Quisinsky, Meyrin (Schweiz)

[1] Friedrich W. Horn (Hrsg.), **Paulus Handbuch**, Verlag Mohr Siebeck Tübingen 2013, XVI + 653 S., € 49,-.

[2] Norbert Baumert, **Christus – Hochform von „Gesetz“**. Übersetzung und Auslegung des Römerbriefes (Paulus neu gelesen), Echter Verlag Würzburg 2012, 463 S., € 19,80.

F.W. Horn, seit 1996 Professor für Neues Testament an der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Mainz, legt mit dem hier vorzustellenden „Paulus Handbuch“ [1] eine unschätzbare Sammlung zum aktuellen Stand der Paulus-Forschung vor. Mehr als 40 Fachbeiträge/-innen (ev. und kath.) zeichnen den Weg des Paulus zum Heidenapostel nach, analysieren seine Briefe und rekonstruieren das Werden seiner christlichen Theologie. Ergänzt wird die Darstellung in vorbildlicher Weise um sieben Abbildungen, ein umfangreiches Literaturverzeichnis (53 Seiten) sowie einschlägige Stellen-, Namens-, Orts-, Forschungsgeschichts- und Sachregister. „Zum Ansatz gegenwärtiger Paulus-Exegese“, so Horn in seinem Vorwort, „gehört seit einigen Jahrzehnten, dass in einem Dreischritt das Leben des Apostels, seine Briefe und seine Theologie gleichwertig bedacht werden und dass sich aus der Zusammenschau dieser Aspekte erst ein

Gesamtbild ergibt.“ (1,V) Dabei hat die jüngere Forschung vor allem auf die bleibende jüdische Grundierung des theologischen Denkens des Völkerapostels hingewiesen. Hieran – das thematisiert das „Paulus Handbuch“ leider nicht – knüpfen wichtige philosophische Neuinterpretationen des paulinischen Denkens (Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Pier Paolo Pasolini u. a.) an, die vor allem die *messianische Zeitgenossenschaft* hervorheben und damit die Theologie des Paulus deziert politisch lesen.

Eine Lektüre, die in ähnlicher Weise das jüdische Erbe der paulinischen Theologie herauszuarbeiten sucht (und damit respektiert und wertschätzt), präsentiert auch die neue Übersetzung und Auslegung des Römerbriefes durch N. Baumert SJ, Emeritus für Neutestamentliche Theologie an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M. Im Rahmen seines groß angelegten Projekts „Paulus neu gelesen“ thematisiert er die zweifache Bedeutung des Gesetzesbegriffs (griechisch: *nomos*). Wo im Gefolge der reformatorischen Theologie häufig nur das „Werke-Gesetz“ (2,444 u.ö.) genannt (und als „Werke des Gesetzes“ [2,444] kritisiert) wird, insistiert Baumert auf die gleichwertige Bedeutung eines sog. Trauens-Gesetzes (*nomos pisteōs*; 2,439). Letzteres besagt, dass Gott dem Menschen traut, ihm vertrauend entgegenkommt und den Sünder einlädt, auch ihm, Gott, zu trauen. Glauben im paulinischen Modus ist somit als beid- und wechselseitiges Geschehen Gottes und des Menschen zu verstehen. Seit Abraham und Mose gibt es beide Ordnungen, wobei Sündenvergebung stets gemäß des *nomos pisteōs* der Offenbarungsordnung geschieht. In diesem Sinne kann Christus titelgebend als die „Hochform von ‚Gesetz‘“ bezeichnet werden. Zugleich beharrt Baumert darauf, „dass der Jude Paulus völlig im Rahmen jüdischen Denkens bleibt. Er identifiziert sich nach wie vor mit seinem Volk; er ist und bleibt Jude!“ (2,444) – Zwei brillante Bücher!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Jean-François Lyotard, **Wozu philosophieren?** Mit einer Einleitung von Corinne Enaudeau. Aus dem Französischen von Thomas Laugstien (Transpositionen Bd. 55), Diaphanes Zürich – Berlin 2013, 96 S., € 14,95.

Im Herbst 1964 hielt J.-F. Lyotard (1924–1998) an der Sorbonne (Paris) für Studierende des ersten Jahres vier grundständige Vorlesungen zur Philosophie. Anstatt auf die Frage (mit der Philosophieprofessoren üblicherweise „ihre Lehrveranstaltungen (...) zu beginnen“ (19) pflegen), was Philosophie sei, zu antworten, interessierte Lyotard sich für das „Wozu“ philosophischer Praktiken: „Wozu philosophieren?“. Oder anders formuliert: Woher kommt die philosophische Sprache? Warum spricht sie? Unter welchen Bedingungen verschafft sie sich Gehör? Philosophie, so Lyotards These, reagiert auf ein grundsätzliches Bedürfnis des Menschen: das Begehren nach Sinn. Philosophinnen und Philosophen überlassen sich diesem Begehren. Darin leuchtet Negativität auf, denn begehrt wird, was nicht ist. In diesem Sinn hat alles Philosophieren eine Abwesenheit zur Bedingung. Nach Lyotard hat der philosophische Diskurs hellhörig zu sein für das skizzierte Begehren, das allen humanen Prozessen eingeschrieben ist. Hier wird Lyotards philosophische Reflexion (negativ-)theologisch anschlussfähig. Konsequenterweise enden die nun 50 Jahre alten, aber immer noch überaus spannenden Überlegungen des französischen Denkers auch mit der Frage: „Wie könnten wir eigentlich *nicht* philosophieren?“ (96; Hervorhebung U.E.)

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Manuela Kalsky / Peter Nissen (Eds.), **A Glance in the Mirror.** Dutch and Polish religious cultures (Kultur und Religion in Europa Bd. 9), Lit Verlag Berlin 2012, 184 S., € 19,90.

Geschichtlicher Werdegang und aktuelles Erscheinungsbild der katholischen Kirche in Polen und den Niederlanden – für viele Beobachter scheint es keine größeren Unterschiede in der kirchlichen Landschaft Europas zu geben. Umso erstaunlicher, dass sich Theologen aus diesen beiden Ländern zu einer Studienkonferenz im polnischen Lublin trafen. An der dortigen Katholischen Universität tauschten sie sich aus über „Christliche Identität: Niederländische und Polnische Erfahrungen“. Einige der Vorträge, die neben großen

Unterschieden auch erstaunliche Parallelen zutage förderten, wurden in einem schmalen Sammelband in englischer Sprache herausgegeben: *A Glance in the Mirror – Dutch and Polish religious cultures.*

Den niederländischen Beiträgen verdanken wir eine Einführung in 50 Jahre Kirchengeschichte der niederen Lande von 1960 bis 2010, eine Geschichte, geprägt von Konzilsbegeisterung und ungeahnter Kreativität in Liturgie, theologischem Forschen und einer neuen Gemeinschaftserfahrung im Volke Gottes, von zermürbenden Konfrontationen mit dem Teil der Glaubenden, die sich von dem neuen Elan überfordert und ihrer katholischen Identität beraubt sahen, von römischen Interventionen durch Ernennung reformunwilliger oder dialogverweigernder Bischöfe und anderer Disziplinierungsmaßnahmen, die zu einem massiven Auszug aus Gemeinden, Priesteramt und Ordensstand führten; wir werden Zeugen einer allmählichen Beruhigung der Situation, die aber mit einem zunehmenden Verschwinden der Kirche aus der gesellschaftlichen Diskussion verbunden ist. (Nico Schreurs)

Unter dem Stichwort „die holistische (R)evolution“ zeigt Peter Nissen, dass der Rückgang der Kirchlichkeit keineswegs das Ende der Religiosität in den Niederlanden bedeutet. Vielmehr hat die Kirche, vielleicht bedingt durch ihre internen Schwierigkeiten, die aufkommenden Transformationen des Religiösen nicht wahrnehmen oder ihnen zumindest nicht adäquat begegnen können.

A. Lascaris sieht die prä-moderne Welt geprägt von dem ungezügelten Habenwollen, weshalb sie Gemeinschaften (Stämme, Staaten, religiöse Gruppierungen ...) begründet, die von einer autoritativen Gewalt nach innen zusammengehalten und nach außen verteidigt werden. Nach der Erfahrung der Französischen und der Industriellen Revolution befreien sich die Menschen der modernen Welt von solchen Zwängen, aber sie sehen sich in der post-modernen Welt neuen Ängsten und Gefahren ausgesetzt. Christen, deren Tradition der Glaube an einen Gott ist, der Liebe ist, könnten zu einem Ferment werden, das ein neues „wir“ entstehen lässt, das nicht auf Gewalt beruht, sondern Unterschiede als Quelle von Freude und geteiltem Reichtum sieht. M. Kalsky stellt einige Projekte des Dominikanischen Studienzentrums für Theologie und Gesellschaft vor. Es handelt sich um Forschung im Umfeld von Identität und Diversität, um ein Buchprojekt „Moderne devoties“

(Moderne Weisen religiösen Lebens). Darin beschreiben 14 Frauen aus Politik, Literatur und anderen Bereichen des öffentlichen Lebens, wie sie heute glauben, und welche Aspekte ihres religiösen Erbes für ihr persönliches und soziales Leben inspirierend sind.

Ein weiteres Projekt widmet sich der Suche nach einem neuen „wir“ mittels des multimedialen Website-Projekts „Reliflex.nl“. Da begegnet man Menschen, vor allem Frauen, deren gelebte Religiosität inspirierend ist, auch wenn Kalsky dafür so ungewohnte Worte wie „dialogische Multivokalität“ und „religiöse Flexibilität“ verwendet.

Die polnischen Beiträge befassen sich mit der katholischen Identität der polnischen Jugend zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Junge Polen zwischen 16 und 26 Jahren bezeichnen sich zu 90% als Mitglieder der katholischen Kirche, nehmen in hohem Masse an den kirchlichen Sakramenten teil, haben wenig Wissen von Glaubensinhalten und halten nicht allzu viel von den offiziellen Richtlinien der kirchlichen Sexualmoral. (Pawel Makosa)

Nicht immer war die katholische Kirche ein quasi-Monopolist auf religiösem Gebiet – jahrhundertlang war Polen ein multikulturelles, multireligiöses, tolerantes Land. Erst das 19. und 20. Jahrhundert mit seiner preußischen und russischen Dominanz über das polnische Volk ließen das Katholische fast zu einem Synonym für das Polnische werden. Zementiert wurde das noch durch die Jahrzehnte der kommunistischen Unterdrückung. Um sich von dieser Engführung zu emanzipieren, braucht die katholische Kirche unbedingt den Dialog mit den anderen Kirchen, auch wenn deren Präsenz in vielen Regionen des Landes nur sehr unscheinbar ist. Das könnte ein Heilmittel sein gegen die Gefahr, „dass die Kirche sich selbst als das Zentrum der Welt sieht oder wenigstens als das entscheidende Mitglied des main streams des römischen Katholizismus weltweit.“ (Stanislaw Grodz)

Diethard Zils OP, Mainz

Cornelius Kok (Hrsg.), **Das Huub Oosterhuis Gottesdienstbuch**, Verlag Herder Freiburg/Br. 2013, 380 S., € 22,99.

Aus Anlass der Vollendung seines 80. Lebensjahres im Jahr 2013 versammelt der vorliegende Band einen repräsentativen Querschnitt durch das Werk des niederlän-

dischen Priesterpoeten *H. Oosterhuis*. Gebete und Lieder, Meditationen und Predigteinstiege sowie einige neue „freie“ Psalmenübertragungen – zumeist im Kontext der Amsterdamer Studenteneklesia entstanden – verstehen sich als „Angebote (...) für Priester und Laien, welche die Vorbereitung und Gestaltung der Liturgie als ihren Auftrag oder gar als ihre Passion betrachten“ (15), so der Herausgeber des Gottesdienstbuches und enge Mitarbeiter Oosterhuis', Cornelis Kok, in seinem Vorwort (14–16). Was allerdings fehlt, sind die (oftmals vertonten) Oosterhuis'sche Hochgebete. Das ist ärgerlich! Geordnet nach dem Kirchenjahr macht der Reigen der Beiträge (1960er Jahre bis heute) auch eine theologische wie ästhetische Entwicklung Oosterhuis' deutlich. Durchgehend gilt: Seine Texte setzen immer bei den Erfahrungen der Menschen an. Wahrscheinlich aus diesem Grunde rang man so vehement um den Einzug seiner Lieder in das neue „Gotteslob“. Wem dort zu wenig Oosterhuis'sche Spiritualität geboten wird, der sollte auf das inhaltlich reiche wie auch handwerklich gut gearbeitete „Gottesdienstbuch“ zurückgreifen.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Frano Prcela (Hrsg.), **Veličina skromnoga**. Umjetničko stvaralaštvo Marka Bobaša, O.P. / Greatness of the Humble. Artistic Creation by Marko Bobaš, O.P., Denona d.o.o. Zagreb 2013, 208 S., € 15,-.

Mit *Greatness of the Humble* legt *F. Prcela OP* eine Hommage auf den bosnischen Dominikaner und Künstler Marko Bobaš OP zu dessen 60. Geburtstag vor, ohne sich dabei in ehrenrühriger Lobhudelei zu verlieren – das würde dem hier vorgestellten Künstler nicht gerecht. Schon der Titel verweist auf die Ambivalenzen, die das Leben Bobaš' auszeichnen und die in seinen Werken anschaulich zum Ausdruck kommen. Seine eigenen Zweifel und Fragen drücken sich in seiner Kunst ebenso aus wie seine Hingebung an den Glauben, was zu Beginn seines künstlerischen Wirkens gerade von den eigenen Mitbrüdern eher belächelt als gewürdigt wurde. Wer von Bobaš „kleine Bildchen von Heiligen“ (8) erwartet, muss zwangsläufig enttäuscht werden. Doch wer sich in seine Werke vertieft, wird ebenso zwangsläufig mit dem Heiligen konfrontiert. Bobaš „will in radikaler Weise in der Gegenwart stehen, ohne dabei das Heilige zu verleugnen. Sein Programm ist es, das Heilige in

eine lebendige Beziehung mit dem gegenwärtigen Zustand der Welt und des Lebens zu bringen.“ (24, Übersetzung: J.S.) Sein Werk „zeigt das Erhöhte im Gedemütigten, das Ewige im Vergänglichen und das Heilige im Verworfenen.“ (ebd.) Diesem Programm entsprechend ist auch Marko Bobaš' künstlerisches Schaffen, vor allem wenn er mit dem Werkstoff Holz arbeitet, ein durch und durch ambivalentes: von filigraner Schönheit ebenso wie von verstörender Konkretheit. Drei Beiträge von *Mirko Jozic OFM*, *Ive Šimat Banov* und *Ulrich Engel OP*, alle in kroatischer und englischer Sprache abgedruckt, führen feinfühlig in das künstlerische Wirken Marko Bobaš' und dessen theologische Aussagekraft ein. Besonders aber sind es die zahlreichen Abbildungen der Werke Bobaš', die dazu einladen, in ihre Großartigkeit einzutauchen, die sich vor allem in einer tiefen Bescheidenheit ausdrückt.

Johannes M. Schäffler OP, Braunschweig

Alke Timmermann / Dieter Steubl, **Pater Franziskus Maria Stratmann O.P. (1883–1971)**. Die Biografie eines unermüdeten Friedenskämpfers, AVM – Akademische Verlagsgemeinschaft München 2009, 168 S., € 39,90.

Mehr als 20 Jahre hat sich *D. Steubl*, unterstützt von *A. Timmermann*, mit der Person des deutschen Dominikaners Franziskus Stratmann (1883–1971) befasst. Herausgekommen ist dabei ein (leider nicht immer ganz exakt gearbeitetes) Büchlein, das eine Lücke füllt – ist doch der in seiner Zeit sehr anerkannte Friedensaktivist heute fast vollständig in Vergessenheit geraten. Allein schon dafür gebührt den Verfassern der Dank der Dominikaner! Das Buch ist streng chronologisch angelegt. So startet die Darstellung von Leben und Werk Stratmanns mit dessen Geburt in Solingen, zeichnet den weiteren Weg des Gymnasiasten nach (Mühlheim/Ruhr, Düsseldorf und Saarbrücken) und kommt mit dem Noviziateintritt in Venlo zur ersten Zäsur. Interessant ist für die Leser/-innen der Einblick in das Wirken Stratmanns als Studentenseelsorger im Berlin der Kriegszeit 1914–1918 sowie die bei ihm damit einhergehende Reflexion, ob Krieg eine Möglichkeit der Erziehung sei (vgl. 28ff.). In den unmittelbaren Nachkriegsjahren wandelte sich der Dominikaner immer mehr zum Friedensaktivisten und „Vordenker der Friedensbewegung“ (46). In dieser Rolle suchte er zwischen ka-

tholischer Friedensbewegung und katholischer Kirche zu vermitteln (vgl. 69ff.). Die Friedensthematik sollte ihn auf seinen weiteren Lebensstationen nicht mehr loslassen: 5. Juli 1933 Verhaftung in Berlin, dann Schutzhaft im Kölner Dominikanerkloster, Flucht(?) nach Rom, dort Pönitentiar an der Dominikanerkirche Santa Maria Maggiore, erster Kontakt mit Lisamaria Meirowsky (vgl. dazu auch: P. Engelhardt, Lisamaria Meirowsky OP. Ein verhindertes Pax-Christi-Orden?, in: WuA 28 [1987], 141f.), mit der Stratmann in die Niederlande und nach Belgien floh – nicht zuletzt, um dort selbst wieder Flüchtlinge zu betreuen. 1947 Rückkehr nach Deutschland: „Für die Mitbrüder kehrte ein Totgeglaubter zurück“ (116), so die Verfasser mit Berufung auf Paulus Engelhardt OP. In der nun gewandelten Nachkriegszeit konnte Stratmann nicht mehr an seine früheren Erfolge anknüpfen. Entsprechend war es ein „leise[r] Abschied“ (131), der mit dem Tod des großen, innerhalb des Ordens in Deutschland allerdings weiterhin verkannten Dominikaners am 13. Mai 1971 in Hochdahl endete. Ein imponierendes Leben, das kennenzulernen sich lohnt!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

[1] Volker Bialas, **Gemeinschaftsbindung und Weltbewusstsein**. Gebrochenen Perspektiven im sozialen Lebensbezug (Wegweisungen Bd. 5), EOS Verlag St. Ottilien 2013, 201 S., € 14,80.

[2] Volker Bialas, **Wege und Grenzen**. Meditationen über das Leben und die Natur (Wegweisungen Bd. 2), EOS Verlag St. Ottilien 2009, 191 S., € 14,80.

[3] Volker Bialas, **Wahrheitssuche und Selbstfindung**. Die Erfahrung des Göttlichen (Wegweisungen Bd. 1), EOS Verlag St. Ottilien 2008, 136 S., € 14,80.

V. Bialas, Mitarbeiter der Kepler-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und Mitherausgeber der Gesammelten Werke Johannes Keplers, legt mit seinem dreibändigen Publikationsprojekt eine „Philosophie des Lebens“ (1,7) bzw. „Meditationen über das Leben“ (3,9) vor, die „das Umgreifende des Daseins“ (ebd.) auszuloten suchen. [1] Das jüngst veröffentlichte Buch thematisiert dabei das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft und die damit einhergehende „Notwendig-

keit sittlichen Handelns“ (1,179). Eingebunden ist dieses soziale Leben mitsamt seinen Ordnungsstrukturen immer in die Gegebenheiten der Natur einschließlich ihrer Grenzen wie z. B. der Zeitlichkeit; davon handelt Bialas' 2. Band [2]. Allerdings – so der Verfasser in seinem ersten, die Reihe einleitenden Buch [3] – dispensiert die skizzierte Naturgebundenheit nicht von der Wahrheitsfrage. Diese ist jedoch nicht nur rational zu verhandeln, sondern im Anschluss etwa an den biblischen Befund immer auch praktisch (vgl. 3,101ff.); Wahrheit und Wahrhaftigkeit gehen so Hand in Hand. Allen, die an der Kombination von Philosophie und Meditation interessiert sind, seien die drei – übrigens gut lesbaren – Bände Bialas' zur Lektüre empfohlen!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Benjamin Opratko, **Hegemonie**. Politische Theorie nach Antonio Gramsci (Einstiege Bd. 21), Verlag Westfälisches Dampfboot Münster 2012, 220 S., € 19,90.

Vielen gilt der Kapitalismus als alternativlose gesellschaftliche Ordnung. Seine Hegemonie scheint ungebrochen. Was aber heißt in diesem und ähnlichen Zusammenhängen „hegemonial“? Der am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien tätige Stipendiat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften B. Opratko stellt in seinem Buch verschiedene Hegemonietheorien vor. Ausgehend von Antonio Gramscis (1891–1937) in dessen „Gefängnisheften“ (1929–1935) formulierten politisch-philosophischen Thesen (Kapitel 2: „Herrschen und Führen“; 22–64) will Opratko mit Gramsci über Gramsci hinaus denken. Dazu beleuchtet er im systematischen Angang wichtige neuere Theorieansätze, so die „Neogramscianische“ Internationale Politische Ökonomie (Kapitel 3: „Hegemonie und Weltordnung“; 65–121), die Diskurstheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (Kapitel 4: „Hegemonie des Politischen“; 122–153) sowie Ansätze des sog. „Critical Realism“ (Kapitel 5: „Hegemonie und Tiefenontologie“; 154–186). In einem abschließenden Kapitel 6 („Hegemonie reloaded?“; 187–196) versucht Opratko das Für und Wider der verschiedenen theoretischen Ansätze gegeneinander abzuwägen und innovative Verbindungslinien aufzuzeigen. Hier gilt es, so mein Eindruck, weiterzuarbeiten. Beachtenswert ist dabei die Feststellung

des Autors, nach der die dargebotenen (und natürlich auch die zukünftig anzustrebenden) begrifflichen Klärungen konkrete Analysen und Operationalisierungen nicht ersetzen können: „Erst in der produktiven ‚Anwendung‘, durch die ‚Reibung am Gegenstand‘ kann sich weisen, ob und wie die hier vorgestellten Thesen die Hegemonietheorie weiterbringen können.“ (195). Am altbekannten Theorie-Praxis-Problem führt eben kein Weg vorbei! Empfohlen sei das Buch all denen, die die intellektuelle Anstrengung nicht scheuen.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Joachim Valentin, **Eschatologie** (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie Bd. 11), Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 2013, 308 S., € 39,90.

J. Valentin, Direktor des Frankfurter „Haus am Dom“, ist ein kultursensibler Theologe. Deshalb verwundert es nicht, dass sein Lehrbuch zur Eschatologie mit Kapiteln zum „Weltuntergang im Film“ (73ff.) und über „Apokalyptik und Literatur“ (98ff.) aufwartet. Die sogenannten letzten Dinge, im theologischen Jargon: die *Eschata* – also Gericht, Fegefeuer, Himmel und Hölle – sind fast vollständig aus der kirchlichen Predigt wie auch aus den allermeisten zeitgenössischen Besinnungstraktaten verschwunden. Unterschlupf haben sie im Kino und im Roman gefunden und feiern dort – im Raum des Nicht-Reflexiven – fröhliche Urständ. Vor diesem Hintergrund betreibt Valentin seine (im Sinne Michel Foucaults) archäologisch angelegte, theologische Rekonstruktionsarbeit zugunsten einer kritisch-verantworteten Rede vom *Eschaton*. Auf dem Weg von der Postmoderne über Neuzeit und Mittelalter zurück zur Apokalyptik der Zeit Jesu trägt der Verf. diverse ideenpolitische Schichten ab. Am Ende wird deutlich, dass gerade dort, wo wissenschaftliches Erklären nicht hin- und ausreicht – d. h. im Bereich jenseits von Anfang/Geburt und Ende/Tod – die theologisch verantwortete Einbildungskraft einen unvertretbaren Dienst zur Lebens- und Welterschließung erfüllt. Eine wissenschaftlich anspruchsvolle und zugleich spannend zu lesende Wiederentdeckung eines vielfach schon totgeglaubten Traktats der Theologie!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

55. Jahrgang Heft 1 Januar—März 2014:

Euphorie ... und der Tag danach

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt, Bernhard Kohl (Internet),

Dennis Halft, Gregor Naumann, Richard Nennstiel, Frano Prcela.

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,
Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOMEPAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias-Grünewald-Verlag der
Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,
D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünewald-Verlag,
Ostfildern

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und
Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 23,40;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-
bescheinigung; € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind
schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-

lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-
exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag
AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-
straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-
der (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags),
Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Christlicher Glaube für heute



Theodor Schneider
Was wir glauben
Das Apostolische Glaubensbekenntnis verstehen

Format 14 x 22 cm
576 Seiten
Paperback
€ 19,99 [D] / sfr 30,50
ISBN 978-3-7867-3008-8

»Ich glaube an Gott, den Vater, ... den Sohn, ..., den Heiligen Geist.« – dieses alte Bekenntnis der Christinnen und Christen wirft heute mehr Fragen auf, als es beantwortet. Was bedeuten die darin enthaltenen Begriffe und Formeln? Haben sie noch etwas mit dem Leben heutiger Menschen zu tun?

Theodor Schneider erschließt anhand des Glaubensbekenntnisses die grundlegenden Aussagen des christlichen Glaubens und interpretiert sie aus der Sicht zeitgenössischer Theologie. So entsteht ein Gesamtbild, das die biblischen Grundlagen und historischen Entwicklungen der Glaubensaussagen freilegt und neue, für heute bedeutsame Zugänge zu den »alten« Formeln ermöglicht.



www.grunewaldverlag.de