

ISABELLA SCHWADERER: *Platonisches Erbe, Byzanz, Orthodoxie und die Modernisierung Griechenlands. Schwerpunkte des kulturphilosophischen Werkes von Stelios Ramfos* (= Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, Bd. 15). Berlin: Peter Lang 2018. 311 S. ISBN 978-3-631-68129-9.

Die Dissertationsschrift von Isabella Schwaderer reiht sich in die Riege derjenigen akademischen Arbeiten ein, die in bester wissenschaftlicher Manier einen bedeutenden Beitrag zum Ost-West Konflikt und zur Modernisierung Griechenlands liefern und eine Forschungslücke füllen, die angesichts der in sprachlicher Hinsicht schwer zugänglichen Forschungsquellen nur mit großem, mühevollen Rechercheaufwand gefüllt werden kann. „Da sich die Rezeption der Bücher von Ramfos auch in Fachkreisen eher in Grenzen hält, ist die vorliegende Arbeit ein erster Versuch einer Bestandsaufnahme und Analyse“, so die Autorin (S. 34). Das von der Autorin anfangs deklarierte Erkenntnisziel einer „kritische(n) Darstellung des kulturphilosophischen Ansatzes von Ramfos, insbesondere seines Versuchs, eine kulturelle Sonderstellung Griechenlands im 20. und 21. Jahrhundert zu definieren, dessen kulturelle Identitätsproblematik neu zu beschreiben und neue Wege im schwierigen kulturellen Dialog zwischen West- und Osteuropa vorzuschlagen“ (S. 35), kann jedenfalls getrost als vollumfänglich erreicht betrachtet werden. Die Tatsache, dass die einschlägige wissenschaftliche Diskussion über die Grenzen Griechenlands hinaus kaum einen bedeutenden Niederschlag gefunden hat, schmälert den wissenschaftlichen Wert der Arbeit keineswegs – im Gegenteil: es stellt ihn noch stärker heraus.

Das Buch setzt mit einer pointierten und für den Leser überaus nützlichen Zusammenfassung des West-Ost Konflikts und des (kirchen-)historischen Sonderweges Griechenlands seit dem (byzantinischen) Mittelalter an. Dies stellt indes nur eine Art Einleitung zum eigentlichen Hauptteil des Buches dar, der sich der Vorstellung und Analyse der wichtigsten Interpretationsansätze von Stelios Ramfos bezüglich des platonischen und neuplatonischen (Plotin) Denksystems und Welt- und Menschenbilds widmet (3. Platon und das Streben nach dem „mystischen Licht“, S. 67–116). Dabei geht es der Autorin darum, die zeitliche Entwicklung seines Denkens und die damit einhergehenden thematischen Verschiebungen nachzuzeichnen, um letztendlich den Sachverhalt zu belegen, dass, wenn Ramfos sich beispielsweise mit Platon beschäftigt, er dies nicht aus reinen Darstellungsgründen tut, sondern, weil er ein bestimmtes Programm verfolgt. „Nämlich die antike Philosophie – so wie er sie sieht – von westlichen Fehldeutungen zu befreien. Hier richtet sich Ramfos insbesondere gegen Martin Heideggers an Platons Werk festgemachte Metaphysikkritik“ (S. 92). Noch wichtiger ist der Sachverhalt, dass es der Autorin bei der Darstellung und Analyse der Arbeiten von Ramfos insbesondere über Platon und Plotin letztendlich darum geht, den Übergang von der antiken Philosophie zur christlichen Mystik während der frühchristlichen und vor allem byzantinischen Zeit aufzuzeigen. Denn gerade wenn es um die platonische und gleichzeitig monastische „Übung im Sterben“ (μελέτη θανάτου, *melete thanatou*), also um die Befreiung von weltlichen Abhängigkeiten als Vorbereitung auf die Ewigkeit geht, wird deutlich, dass „sich die Interessen von antiker Philosophie und christlicher Glaubenslehre wie kaum an anderer Stelle (überschneiden)“ (S. 117). Ramfos selbst überhöht sogar diesen Aspekt mit dem Ar-

gument: „Als Umsetzung der Freiheit ist die *melete thanatou* gleichbedeutend mit dem Hellenentum“! (ebenda). Ramfos' Argumentationslinie insbesondere bezüglich der Relation zwischen orthodoxer monastischer Mystik und griechisch-platonischem Erbe nachzuzeichnen, stellt tatsächlich einen der besonderen Verdienste des Buches dar. Es geht hierin insbesondere darum, den Übergang von der antiken (platonischen) zur christlichen (orthodox-monastischen) Innerlichkeit unter Beweis zu stellen, und zwar im Sinne einer ununterbrochenen Kontinuität zwischen platonischer Philosophie und (früh)christlicher Lehre. Die Arbeiten von Ramfos, die bezüglich dieses wichtigen Aspekts herangezogen und von der Autorin analysiert werden, spannen einen weiten Bogen, der von den Sprüchen der frühen asketischen Wüstenväter (*Apophthegmata Patrum*), der Anthropologie des frühchristlichen monastischen Autors Evagrius Pontikos (4. Jahrhundert, *Praktikos*) und dem Werk von Symeon dem Neuen Theologen (10.–11. Jahrhundert, Hymnen der göttlichen Liebe etc.) bis hin zu den dogmatischen Schriften von Gregorios Palamas (13.–14. Jahrhundert) reicht. Besteht Ramfos' Priorität vor allem auf die Schriften von Symeon dem Neuen Theologen darin, neben der sinnlichen Wahrnehmung und der logischen Verstandestätigkeit eine dritte Form der Erkenntnis aufzuzeigen, die weder rein ästhetisch noch rein abstrakt ist, sondern eine, die den Menschen zur mystischen Schau, zu einem *immateriellen Sehen* befähigt (eine geistig-kulturelle Tradition und Fähigkeit, die dem Westen abhandengekommen sein soll), ist seine Auseinandersetzung mit dem Werk von Gregorios Palamas dem Bemühen untergeordnet, den Beweis eines byzantinischen Humanismus zu liefern, der sich antagonistisch zur westlichen Entwicklung nach der Renaissance verhält und sich offensichtlich besonders dafür eignet, die (angeblich) unterschiedliche geistige Entwicklung zwischen dem Westen und dem Osten nach Augustinus nachzuzeichnen, „deren endgültiger Bruch durch das Schisma von 1054 repräsentiert wird“ und infolgedessen sich „die bis heute verschiedenen Menschenbilder (zwischen Ost und West, Anm. A. G.) entwickelt haben“ (S. 175).

Ramfos' Ansichten und seine „Werk-Programmatische“ werden interessanterweise in den folgenden Kapiteln des Buches relativiert und kultur-philosophisch als auch geistig-historisch von der Autorin dahingehend interpretiert, dass Ramfos seit Anfang des neuen Jahrhunderts, ab ca. 2002 also, eine Kehre vollzogen hat, die ihn von seinen früheren, im Grunde dem Westen gegenüber polemischen Thesen allmählich Abstand nehmen ließ, so dass heute in Griechenland eigentlich nur noch Christos Yannaras das „neoorthodoxe“, anti-westliche Banner in bester konservativ-reaktionärer Manier hochhält. Die „westlichen“ Wurzeln des sogenannten „neoorthodoxen“ Denkens in Griechenland aufzuzeigen und seine Nähe zum russischen theologischen Denken der 1960er Jahre als dessen unabdingbare Voraussetzungen zu diskutieren, würde den Rahmen dieser Besprechung sprengen. Diese Strömung ist längst zu einer marginalen geistigen Haltung geschrumpft, der angesichts der sehr dringenden politischen, ökonomischen und sozialen Problemen Griechenlands keinerlei konstruktive Rolle zukommt, geschweige denn konkrete Vorschläge zur Überwindung sozial-politischer sowie mentaler Modernisierungsbarrieren oder gar ein wichtiger Beitrag hin zu einer Neuorientierung des Gemeinwesens im Land von ihr zu erwarten wäre. Obwohl das Buch ein ganzes Kapitel der Diskussion dieser geistigen Strömung widmet (5. Personale Anthropologie im Kontext der neoorthodoxen Diskussion, S. 183–221) werden diesbezügliche Aspekte von der vorliegenden Besprechung ausgeklam-

mert. Dies schmälert natürlich keineswegs das Verdienst, welches das Buch auch im Hinblick auf dieses besondere griechisch-orthodoxe Phänomen leistet. Der Leser wird im o.a. Kapitel alle wichtigen Informationen und die dazu gehörige Analyse finden, die erforderlich sind, um dieses geistig-historische Phänomen bestens zu verstehen. Was die Diskussion über den von der „Neoorthodoxie“ als essentiell verstandenen Unterschied zwischen dem westlichen „Individuum“ und der orthodox-östlichen „Person“ betrifft, soll an dieser Stelle kurz daran erinnert werden, dass die griechische Gesellschaft als eine überindividualisierte Gesellschaft gilt. Sehr aufschlussreich diesbezüglich ist Manolis ALEXAKIS' Beitrag: „Καθένας για τον εαυτό του και όλοι εναντίων όλων – Jeder für sich allein und alle gegen alle“ (in: Σωκράτης Κονιόρδος (επιμ): Όψεις της Σύγχρονης Ελληνικής και Ευρωπαϊκής Κοινωνίας, Πάτρα 2008: ΕΑΠ). Das offensichtlich drängendste Problem der griechischen Gesellschaft, auf das auch noch weiter unten eingegangen wird, ist demnach der mangelhafte Gemeinschaftssinn und weit weniger eine alternative theoretische Auseinandersetzung im Sinne der personalen Anthropologie.

Weitaus interessanter ist es indes, weiter der Analyse der Autorin in Bezug auf die von Stelios Ramfos vollzogene Kehre und deren Bedeutung nachzugehen, und zwar – falls diese Kehre überhaupt eine Bedeutung besitzt! – hinsichtlich zweier Aspekte (die zugegebenermaßen *ad nauseam* diskutiert worden sind) der griechischen Gesellschaft, die da wären: 1) Wie lässt sich am treffendsten eine neugriechische Identität definieren? Sowie 2) Wie ist es um die Modernisierung der griechischen Gesellschaft bestellt? Bedeutende Aspekte der Kehre von Ramfos und dessen späterer Kritik an die orthodoxen monastischen Ideale werden im Teilkapitel „Politischer Hesychasmus und verhinderte Modernisierung der orthodoxen Welt“ des Buches behandelt (S. 176–181). Daraus lässt sich insbesondere Folgendes konstatieren: „Der Verlust der wirtschaftlichen und politischen Bedeutung des oströmischen Reiches gegenüber den von technischer Entwicklung und philosophisch-religiöser Erneuerung geprägten westeuropäischen Staaten zog ein Gefühl der Minderwertigkeit und einer geistigen Abhängigkeit nach sich, die dazu führten, dass die eigene Standortbestimmung, etwa in Griechenland, ausschließlich im Kontrast zum Westen geschah“ (S. 176). Davon ausgehend, „diagnostiziert Ramfos im Bedeutungsverlust der orthodoxen Welt ein historisches Trauma, dessen Bewältigung durch eine ideologische Fixierung auf die Vergangenheit verhindert wird“ (S. 176). Noch drastischer sind die späteren Diagnosen Ramfos' bezüglich der diachron negativen Rolle des Hesychasmus in der orthodoxen Welt, denn die spätbyzantinische, nicht zuletzt auf Gregorios Palamas fußende hesychastische Tradition „schließt die rein rationale Erfassung des Göttlichen aus, beschränkt sich auf eine starke emotionale Annäherung an Gott, und negiert gleichzeitig die materielle Welt“ (S. 177). „In der abgewerteten Welt regieren im Namen eines magischen Verständnisses der Gnade die Emotionen auf Kosten jeglicher Logik“, und „nach modernen medizinischen Begriffen wäre diese Realitätsverwiegung Ausdruck einer seelischen Erkrankung mit depressiven Zügen“, „eine Tradition, die das Gefühl und die Emotionen überproportional betont und die das Ich unterschiedslos im Wir verankert“ (S. 180). Ramfos ordnet letztendlich diese Entwicklung dem Begriff des „Nihilismus“ unter, der „im Ignorieren der aktuellen Realität zugunsten eines rückwärtsgewandten Sich-Klammerns an die angebliche

ehemalige Größe“ besteht und „schließlich der Grund für die heutige soziopolitische wie wirtschaftliche Marginalisierung Griechenlands (ist)“ (S. 181).

Die im Buch wiedergegebene Diskussion der Sprachenfrage nach Ramfos wird hier ebenfalls ausgeklammert. So nützlich und sinnvoll sie auch ist, deutet sie letztlich auf das gewissermaßen „herkömmliche“ Denken von Ramfos vor seiner „Kehre“ hin. Bezüglich der historischen Entwicklung der sogenannten Sprachenfrage und Diglossie in Griechenland verweise ich auf eigene Arbeiten, etwa auf Angelos GIANNAKOPOULOS: „Das Phänomen der ‚Diglossie‘ (Zweisprachigkeit) in der griechischen Schriftsprache. Ein historisch-kritischer Rückblick“. *Zeitschrift für Balkanologie* 39, 2 (2003), S. 123–136) sowie Angelos GIANNAKOPOULOS: „Die Demotizismusbewegung als Rationalisierungsprozess in der griechischen Gesellschaft“. *Zeitschrift für Balkanologie* 42, 1–2 (2006), S. 63–77. Der anschließende und letzte zu besprechende Aspekt der Studie über den Weg Griechenlands in die Moderne signalisiert eine bedeutende Wende im Denken von Stelios Ramfos, die in diesem Rahmen wichtiger zu sein scheint, obwohl Ramfos’ Kehre und anschließender Kritik an das bisherige politisch-soziale System der griechischen Gesellschaft nicht unbedingt etwas abgewonnen werden könnte, was als Erkenntnis und Kritik nicht bereits vorhanden gewesen wäre. Worauf sich die Kritik von Ramfos bezieht, ist eigentlich innerhalb der Sozialwissenschaft seit jeher eine Binsenweisheit, nämlich die fundamentale Unterscheidung zwischen Transformation und Modernisierung. Die Annäherungsweise der Autorin an die entsprechende Argumentationslinie von Ramfos bezieht sich nicht explizit auf diese Unterscheidung, deutet jedoch grundsätzlich darauf hin. Dieser fundamentalen Unterscheidung gemäß „stellen Institutionen [...] nur den *objektiven Rahmen* für Handlungen dar, deren subjektive Motive Teil einer gewachsenen Kultur sind. Die Übertragung von Institutionen führt nur zu einer *halbierten Moderne*, die den Menschen äußerlich bleibt. Diese neue, moderne Institutionenordnung muss mit der Alltagskultur der Menschen vermittelt werden. Erst dann werden diese Institutionen mit Geist und Leben erfüllt. Im Unterschied zu den Wohlstand und Sicherheit gewährenden Institutionen lässt sich Kultur aber nicht transferieren oder sonst wie im ‚top-down‘-Verfahren technokratisch erzeugen, sondern nur in einem langen gesellschaftlichen Lernprozess selbst herstellen“ (S. 120). Darüber hinaus soll der Sachverhalt betont werden, dass der „*Transformation* einer Gesellschaft durch einen zeitlich begrenzten Institutionentransfer ein langfristiger und risikoreicher Prozess der *Modernisierung* (folgt), indem nachträglich die kulturelle Formation der Akteure zu Mitgliedern einer Zivilgesellschaft erfolgt. In diesem zweiten Teilprozess, dem der Modernisierung, vollzieht sich die *Verinnerlichung* (Internalisierung) [...] universeller materialer Rechtsideen (Gerechtigkeit, Gleichheit, soziale Verantwortung, Solidarität), die das Funktionieren moderner Gesellschaften garantieren. Mit dem mündigen Bürger entsteht zugleich eine Sphäre politischer Öffentlichkeit, welche die partialem sozialen Beziehungsnetzwerke transzendiert und sie politischer Kontrolle, d.h. dem allgemeinen Willen unterwirft. Erst das Gelingen dieser nachträglichen Modernisierung entscheidet über die Dauerhaftigkeit des sozialen Wandels. Soziale Wandlungsprozesse [...] stehen also vor der doppelten Schwierigkeit, einerseits an tradierte Wahrnehmungsmuster anzuknüpfen und diese andererseits im Hinblick auf neue Rationalitätskriterien zu verändern“ (S. 120) (GIANNAKOPOULOS, Angelos: „Aspekte des ‚Sozialvertrages‘ in Griechenland: Politischer Klientelismus und die Rolle von

Korruption“, in: Anton Sterbling, Wolfgang Dahmen, Balint Bala (Hrsg.): *Korruption, soziales Vertrauen und politische Verwerfungen*, Hamburg 2012, S. 113–134). Transformation im Sinne eines institutionellen Wandels stellt also definitiv nicht das Problem griechischer Staatlichkeit dar. Man sollte nicht vergessen, dass die revolutionären Verfassungen 1821–1829 zu den fortschrittlichsten ihrer Epoche zählten, vor allem diejenige von Troizina (1827), die gar eine Kontrolle der Exekutive durch die Judikative (Oberster Gerichtshof) nach US-amerikanischem Vorbild überhaupt zum ersten Mal auf dem europäischen Kontinent einführte. Das offensichtliche und bis dato dringlichste Problem Griechenlands besteht wohl in der Verinnerlichung moderner Werte, vor allem diejenigen der sozialen Verantwortung und Solidarität, die das einigermaßen gute Funktionieren eines Gemeinwesens garantieren. Nicht also Verwestlichungsprozesse als solche, sondern ihre *mangelhafte Umsetzung* stellen das eigentliche Problem der griechischen Gesellschaft dar. Um Adamantios Korais, den griechischen Gelehrten *par excellence* des 19. Jahrhunderts zu bemühen, stellt dies grundsätzlich nichts anderes als ein Erziehungsproblem dar!

Konstanz

ANGELOS GIANNAKOPOULOS

ANTON STERBLING: *Klimadelirium und andere furchtbare Erzählungen*. Ludwigsburg: Pop 2020 (Reihe Epik 113), 230 S. ISBN 978-3-86356-303-5.

Die Juchtenkäferrepublik, in der das Unwort „Freiheit“ und das Wort „Banat“ nicht benutzt werden dürfen, wo die Soziologie „Castroismus“ heißt und Horka die Hauptstadt ist, hat ein „Parkwächter und Baumkulturerhaltungsministerium“ (S. 43). Die Juchtenkäferzüchter, die Baumdoktoren und die sogenannten „Intellektuellen“ sind die einzigen Berufe; die Juchten-Partei erzielt die Mehrheit der Stimmen und die Deutschen fliehen nach Grönland und Feuerland, wo sie die Republik mit schmutzigen Industrien versorgen. Es gibt ein Groß-Kuba und Groß-Korea. Der in Stuttgart entdeckte Käfer ist der „überzeugendste religions- und konfessionsübergreifende Symbolträger einer neuen Zeit“ (S. 36) – Gegebenheiten in der Erzählung „Die serbische Katze, die nie nach Horka kam“. Schließlich taucht in dieser Republik der greise Anton Sterbling selbst auf: Während seiner Deportation mit der Transsibirischen Eisenbahn in das Straflager des befreundeten Groß-Koreas auf eine kleine japanische Insel trifft er dort seine Freunde der „Aktionsgruppe Banat“. Auf der Insel treffen sie Bulgakow und Ludwig Tieck, dort hat „Goethe hin und wieder mit Herta Müller und mit Franz Kafka ein Gespräch unter sechs Augen“ geführt, und Johann Lippert spricht mit Gabriel Garcia Márquez über „Hundert Jahre Einsamkeit“, während Horst Samson sich „auf Balladen des Schmerzes und des Heimwehs eingespielt hat“ (S. 51). Der Diktator Ceaușescu fährt mit den Dichtern in einem gemeinsamen Zug durchs Land und verwechselt Paul Schuster mit Oskar Pastior. Diese Utopien à la George Orwell stecken in den Geschichten zwischen den Geschichten des „Klimadeliriums“. Während man begeistert und neugierig folgt, taucht immer wieder die tausendjährige Geschichte des wandelnden serbischen Katers auf. Man staunt nicht schlecht, in den langen, in einem lebhaften Erzählton verfassten Beschreibungen von einem Mischwesen, einer Katze zu lesen, die sich in einen Mönch verwandelt. 150