

studi
germanici



14
2018

Direttore responsabile: Roberta Ascarelli

Comitato scientifico: Martin Baumeister (Roma), Luciano Canfora (Bari), Domenico Conte (Napoli), Luca Crescenzi (Trento), Markus Engelhardt (Roma), Christian Fandrych (Leipzig), Marino Freschi (Roma), Jón Karl Helgason (Reykjavik), Giampiero Moretti (Napoli), Robert E. Norton (Notre Dame), Hans Rainer Sepp (Praha)

Comitato di redazione: Fulvio Ferrari, Massimo Ferrari Zumbini, Marianne Hepp, Markus Ophälders, Michele Sisto

Redazione: Luisa Giannandrea, Bruno Berni, Massimiliano De Villa, Gianluca Paolucci, Sabine Schild Vitale

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000
Periodico semestrale

«Studi Germanici» è una rivista *peer-reviewed* di fascia A - ISSN 0039-2952

© Copyright Istituto Italiano di Studi Germanici
Via Calandrelli, 25 – 00153 Roma

Indice

Saggi

Cultura

- 9 Gabriele Guerra**
Für eine Republik der Heiligen. Theologisch-politische
Perspektiven auf Hugo Balls *Byzantinisches Christentum*
und den deutschen Katholizismus der Zeit
- 25 Marco Tedeschini**
Tra Monaco e Gottinga. Un capitolo di storia della fenomenologia
- 45 Ester Saletta**
Alltagsbilder aus dem Warschauer Ghetto. Marcel Reich-Ranicki
'im Gespräch' mit seiner Frau Teofila

Letteratura

- 73 Bruno Berni**
Niels Klim e l'evoluzione della tolleranza
- 87 Paola Paumgardhen**
Stefan Zweig e Sigmund Freud: sul *Sovvertimento dei sensi* nella
Wiener Moderne
- 127 Rosalba Maletta**
... *AUCH KEINERLEI*. Inseriti freudiani in un testo celiano
- 151 Francesco Fiorentino**
Per una genealogia dello spettatore moderno

Linguistica

- 177 Marina Brambilla – Valentina Crestani**
«Bildlinguistik»: prospettive nella ricerca linguistica
- 199 Barbara Delli Castelli**
Der literarische Übersetzer zwischen unausweichlichen Lügen
und der Wahrheit des Anderen
- 221 Daniela Puato**
Die Aktienempfehlung als Handlungsanweisung für den
Anleger: eine pragmatische Perspektive auf Börsenmagazine

Ricerche**Contributi**

- 269 Ulrike Böhmel Fichera**
«Zu dem, was man *angeborenes Unglück* nennen kann, gehört es, im *Norden geboren* zu sein». Friederike Brun und Fanny Lewald in Süditalien
- 287 Christiane Baumann**
«Mein leuchtendes Haus!» Richard Voß' Italien: Frascati und die Villa Falconieri
- 311 Elisa D'annibale**
Il Petrarca Haus dalla Repubblica di Weimar al Terzo Reich: genesi e sviluppo di un istituto culturale italiano sulle rive del Reno

Relazioni

- 343 Massimo Ciaravolo**
Per una storia delle letterature scandinave
- 353 Catia De Marco**
La letteratura svedese in Italia nell'Ottocento: una ricognizione preliminare
- 367 Isabella Ferron**
Plurilinguismo e letteratura. Analisi della letteratura plurilingue contemporanea in lingua tedesca
- 373 Stefano Franchini**
I limiti del discorso. Come il diritto rende blasfema la letteratura: riflessioni preliminari
- 391 Marco Tedeschini**
La controversia idealismo-realismo in fenomenologia: un caso di studio per *Konstellationsforschung?*
- 403 Roberto Ventresca**
Una germanizzazione imperfetta. Culture economiche e conflitti politici nell'Europa della Grande Recessione (2010-2015). Appunti per una ricerca
- 417 Osservatorio critico della germanistica**
a cura di Fabrizio Cambi
- 517 Abstracts**
- 525 Hanno collaborato**

Für eine Republik der Heiligen. Theologisch-politische Perspektiven auf Hugo Balls *Byzantinisches Christentum* und den deutschen Katholizismus der Zeit

Gabriele Guerra

In seiner Doppelbiographie über die Gebrüder Jünger, die Jörg Magenau unter Berücksichtigung vieler, teilweise unveröffentlichter Quellen geschrieben hat, erzählt er auch von einem interessanten Gespräch, das im Frühjahr 1932 zwischen den beiden Brüdern Jünger, Carl Schmitt und Werner Sombart stattfand. Auf eine Frage von Ernst Jünger, ob es eine Soziologie des Termitenstaates geben könne, antwortete der Berliner Soziologe, dass Tiere nicht in die Soziologie gehören. Und als Schmitt daraufhin fragte, ob dagegen vielleicht eine Soziologie der Engel möglich sei, entgegnete Sombart nur knapp, «man weiß zu wenig von ihnen»¹.

Soziologisch gesprochen wäre also der Mensch, wenn wir diesem Gespräch renommierter konservativer Denker folgen wollen, eine Schnittstelle zwischen Tieren und Engeln, was ein dialektisches Urteil in sich birgt: wenn dem Mensch eine Soziologie eigen ist, d.h. eine konkrete Wissenschaft der gemeinschaftstiftenden Tendenzen, bedeutet dies, dass er weder zu den Tieren noch zu den engelsähnlichen Wesen gehört. Schade ist nur, dass diese beiden Kategorien nicht wirklich tauglich für die Soziologie sind, denn sie besitzen keine assoziative Kraft, zumindest nicht im kulturellen Sinn. So lehnt Sombart auf kluge Weise Schmitts Faszination für eine Soziologie der Engel ab, indem er sagt, sie sei einfach deswegen unmöglich, weil es uns an Wissen über ihr gemeinschaftliches Leben mangelt. Engel sind eben keine Menschen, von Soziologie kann bei ihnen daher nicht die Rede sein; sie sind also auch kein Politikum.

Und dennoch hat es in der deutschen Geistesgeschichte Anfang des 20. Jahrhunderts eine Soziologie des Engelstaates zumindest indirekt gegeben: Berthold Vallentin, Jurist und Historiker aus dem George-Kreis²,

¹ Vgl. Jörg Magenau, *Brüder unterm Sternenzelt. Friedrich Georg und Ernst Jünger – eine Biographie*, Klett-Cotta, Stuttgart 2012, S. 125.

² Vgl. Jens Schnitker, *Vallentin, Berthold*, in *Stefan George und sein Kreis. Ein Handbuch*, hrsg. v. Achim Aurnhammer – Wolfgang Braungart – Stefan Breuer – Ute Oelmann, De Gruyter, Boston-Berlin 2015, Bd. 3, S. 1728-1732.



publizierte 1908 einen langen Aufsatz mit dem Titel *Der Engelsstaat. Zur mittelalterlichen Anschauung vom Staate*. Darin rekonstruiert er die himmlische Ordnung im mittelalterlichen Denken als Abbild der irdischen Ordnung:

Abgesehen von dem großen Bau der sichtbaren Kirche, der, auf Grund der gegebenen Verhältnisse dargestellt, nur an einzelnen Stellen (Zwei-Schwerter-Lehre) den Boden staatswissenschaftlicher Theorien berührt, entwirft die Theologie ganz freie, an keine irdische Bedingung geknüpfte Pläne zu Staatsgebilden, die eine ferne Verwandtschaft mit den 'Utopien' späterer Zeit wohl erkennen lassen, deutlich aber durch Ursprung und Ziel von diesen eudämonistischen Versuchen abgetrennt sind.

Und er folgert: «Dies ist in ganz besonderer Weise bei der Darstellung jener himmlischen Ordnung der Fall, die von Anfang an — auf Grund der heiligen Schriften — eine staatenähnliche Gliederung, Reihenfolge und Rangordnung, zu erfordern schien: bei der Darstellung des Engelsverbandes»³.

Durch diese Zitate wird klar, dass der Abstand zwischen der kleinen Anekdote über die Tier- und Engelssoziologie bei Ernst Jünger und dessen Freunden und der Veröffentlichung dieses Aufsatzes von Vallentin über den Engelsstaat nicht nur zeitlicher Natur ist. Während Sombart 1932 eine Engelssoziologie ironisch und rechtspositivistisch ablehnte, nahm Vallentin etwa zwanzig Jahre zuvor diese Struktur theologie- und dogmengeschichtlich ernst.

Wenn Vallentin der Begriffsgeschichte des engelsgleichen Gemeinwesens also nachgeht, um an sich eine klassische Typologie im mittelalterlichen Denken zu rekonstruieren, dann positioniert er sich auch in der Geistesgeschichte seiner Zeit, und zwar durch einen Denkgestus, der typisch ist für den George-Kreis. Dort nämlich war man fasziniert von universalgeschichtlichen Themen, die eindeutige Affinitäten zum Meister aufwiesen (Vallentins Lehrer war der Universalhistoriker Kurt Breysig, der auch dem George-Kreis nahe stand und der damit den Zugang Vallentins zum Bingener Dichter begünstigte). Vallentins theologiegeschichtliche Leistung (er hat sonst auch ein Buch über Winckelmann und eines über Napoleon geschrieben, das George sehr schätzte) ist sozusagen ein Stück heilsgeschichtliche und George-zentrierte Historiographie,

³ Bertold Vallentin, Kurt Breysig – Fritz Wolters – Bertold Vallentin – Friedrich Andrae, *Der Engelsstaat. Zur mittelalterlichen Anschauung vom Staate*, in *Grundrisse und Bausteine zur Staats- und zur Geschichtslehre. Zusammengetragen zu Ehren Gustav Schmollers und zum Gedächtnis des 24. Juni 1908 seines 70. Geburtstages*, Georg Bondi, Berlin 1908, S. 42-120, hier S. 44-45.



die durch Analogien funktioniert. 'Wie im Himmel, so auf Erden – und dann in dem Kreis': so könnte man die geschichtswissenschaftliche Orientierung im George-Kreis auf den Punkt abkürzen.

Vallentins Überlegungen sind damit denen von Wolters ähnlich – der seinerseits einer der engsten Schüler Georges und zugleich Herausgeber der Festschrift war, in der der Engelsstaat-Aufsatz enthalten ist; vor allem aber Autor einer sehr bekannten 'George-Agiographie'⁴, in der darum geht, George als Vervollkommnung der deutschen Kunst, bzw. als Angelpunkt einer deutschnational gesinnten Heilsgeschichte anzusehen, die als kulturelle Ordnung des Deutschen galt. Die Überlegungen Vallentins lassen sich auch durch diesen Ordo-Begriff deuten, der wiederum zentral für den Wissenschaftsbegriff des Kreises war.

Eine Soziologie der Engel wird also nun dort möglich, wo die Engel analog zum perfekten, bzw. hierarchisch konzipierten Regierungsmodell emporsteigen. Nach diesem Modell verkörpern die Engel das perfekte Bindeglied zwischen immanentem und transzendtem Gemeinwesen, zwischen geistiger und materieller Ordnung, ja schließlich zwischen Charisma und Amt⁵. In diesem Zusammenhang ergibt sich, allerdings nicht

⁴ Friedrich Wolters, *Stefan George und die Blätter für die Kunst. Deutsche Geistesgeschichte seit 1890*, Georg Bondi, Berlin 1930.

⁵ Dieser Aspekt findet heutzutage eine erneute Konjunktur (wobei nicht Weber-scher Natur), denn der italienische Philosoph Giorgio Agamben, schon Autor eines Buches wie *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (2007, dt. Übers. *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2010), in dem eben die Engel und deren Soziologie sowie Theologie in der diskursgeschichtlichen und philosophisch-politischen Beziehung zwischen Charisma und Amt eine zentrale Rolle spielen, hat auch eine imposante, konfessionsübergreifende Anthologie über die Engel zwischen Judentum, Christentum und Islam herausgegeben: *Angeli. Ebraismo – Cristianesimo – Islam*, a cura di Giorgio Agamben – Emanuele Coccia, Neri Pozza, Vicenza 2009. In der Einleitung dazu schreibt Agamben z.B., dass eine konstitutive Beziehung zwischen Engelslehre und Bürokratie besteht: «La relazione paradigmatica fra angelologia e burocrazia corre ora in un senso ora nell'altro: a volte, come in Tertulliano e Atenagora, l'amministrazione della monarchia terrena è il modello dei ministeri angelici, altre volte, come in Clemente di Alessandria e in Tommaso, è la burocrazia celeste a fornire l'archetipo di quella terrena» (S. 12). Denselben – und hier noch bedeutungsvolleren – Deutungsgestus zeigt Agamben in seiner Studie über Herrschaft und Herrlichkeit, wenn er schreibt, dass in allen Analysen der Werke des Areopagita die Begriffe von Hierarchie, Amt und Ordnung zentral seien (vgl. Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, a.a.O., S. 181). Fraglich aber – weil zu eindeutig in ihren theologisch-politischen Implikationen – erscheint dabei die Schlussfolgerung des Italienischen Philosophen: «Tatsächlich zieht sich durch den gesamten Dionysischen corpus der zentrale Gedanke, daß das Heilige und Göttliche sich dadurch auszeichnen, hierarchisch geordnet zu sein. Seine kaum verhohlene Strategie zielt – durch die obsessive Wiederholung eines triadischen Schemas, das sich aus der Trinität ableitet und von der Triarchie der Engel auf die irdische Hierarchie übertragen wird – auf die Heiligung der Macht» (*ibd.*, S. 184). Bei dem Areopagita geht es nicht nur um eine schlichte Heiligung der irdischen Macht, sondern um ein komplexes Wechselverhältnis zwischen



nur für den George-Kreis, eine philosophische und ästhetische Nähe zum Engels-Hierarchie-Begriff, der in der gleichnamigen Schrift des Areopagita zentral ist⁶. Damit gemeint ist ein unbekannter Verfasser, der um 500 n. Chr. im griechischsprachigen Bereich tätig war. Von ihm sind verschiedene Traktate überliefert, darunter eben zwei über die *Himmlische* und über die *Kirchliche Hierarchie*. Aus der «ambivalenten Verknüpfung von Neuplatonismus und Christentum»⁷ entsteht die theologische Leistung dieses vermutlichen Areopagiten (damit ist ein Beisitzer des Athenischen Versammlungsortes gemeint, der traditionell mit dem ersten Bischof von Athen identifiziert wird).

Der Kern dieser Theologie besteht in einer Emanationslehre neuplatonischer Prägung. Demnach sind das Himmlische und das Irdische miteinander verflochten – aber nicht im Sinne des klassischen, vertikal ausgerichteten Neuplatonismus, sondern in einem dezidiert mystischen Sinn, demnach «dem Menschen die Erkenntnis des absoluten Einen nicht möglich ist, denn es ist phos aprositòn, unzugängliches Licht»⁸. Die

Transzendenz und Immanenz, dessen Garanten die Engel sind. Als wichtiger Beitrag zu dieser komplexen Deutung sowie zur Positionierung Hugo Balls dazu vgl. Wiebke-Marie Stock, *Utopies politiques. La politeia de l'Église selon Denys l'Aréopagite (~500) et l'Internationale de l'intelligentsia religieuse selon Hugo Ball (1886-1927)*, in *Vivre en Europe. Philosophie, politique et science aujourd'hui*, éd. par Bertrand Ogilvie et al., Harmattan, Paris 2010, S. 81-103.

⁶ Zu diesem bestimmten Zusammenhang vgl. Wolfgang Christian Schneider, *Staat und Kreis, Dienst und Glaube. Friedrich Wolters und Robert Boehringer in ihren Vorstellungen von Gesellschaft*, in *Das Ideal des schönen Lebens und die Wirklichkeit der Weimarer Republik. Vorstellungen von Staat und Gemeinschaft im George-Kreis*, hrsg. v. Roman Köster u.a., Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 97-122 (über Vallentin und den Areopagita vgl. S. 106 ff.). Dass Wolters' Faszination für den Aufsatz Vallentins und für die mystische Theologie des Areopagita sozusagen ästhetisch-politischer Natur ist, bezeugen die Abbildungen, die Melchior Lechter für die Prachtausgabe seines *Herrschaft und Dienst* anfertigte: Engelsgestalten im Jugendstilformat, die die Initialen der einzelnen Kapitel von Wolters' Buch elegant tragen. Auf diese Weise – so die Argumentation Schneiders – verwirklicht Lechter bildlich das, was Wolters gedacht hatte: «einen am neuplatonischen Denken der Spätantike orientierten Weltenaufbau, der eben als geistig Bestimmtes fundamental staatlich gesehen wird» (*ebd.*, S. 109).

⁷ Vgl. Beate Regina Suchla, *Dionysius Areopagita. Das überfließend Eine*, in Dies., *Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, S. 202-220 (hier S. 204). Zu dem Areopagita sind auch interessante Analysen in dem Buch von Wiebke-Marie Stock zu lesen, *Theurgisches Denken. Zur Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita*, De Gruyter, Berlin-New York 2008 («Das Hierarchiemodell, wie Dionysius es in den ersten sechs Kapiteln seines Traktates Über die kirchliche Hierarchie schildert, lehnt sich an neuplatonische Entwürfe an. Zur höheren Erkenntnis ist nur ein stufenweiser Aufstieg möglich, und nur der, der die Voraussetzungen erfüllt und die notwendige Reinheit aufweist, darf an den Mysterien teilhaben», S. 112).

⁸ Alois Dempf, *Die Fortbildung der chalkedonensischen Orthodoxie*, in Ders., *Geistesgeschichte der altchristlichen Literatur*, Kohlhammer, Stuttgart 1964, S. 160.



Frage nach der Beziehung bei Dionysius Areopagita zur Transzendenz einerseits und zum Irdischen andererseits ist sehr komplex und kann hier nicht ausführlich dargestellt werden. Es soll hier nur darauf hingewiesen werden, dass diese mystische Theologie eine Schnittstelle zwischen Theologie, Philosophie und Politik darstellt, die durch den Rekurs auf den dort zentralen Begriff der *philanthropia* und die damit verbundenen Gestalten des Mönchen und des Philosophen erklärt werden kann. In diesem Sinn hat Wiebke-Marie Stock in ihrer Studie über die *Kirchliche Hierarchie* argumentiert:

Man könnte vermuten, dass der Mönch möglicherweise die Figur der mystischen Theologie ist, die aus eigener Anstrengung und allein zur Vollendung kommt. Er bildet in jedem Fall das Ideal eines Philosophen, der im Rückzug auf sich selbst, in der Kontemplation nach der Einung strebt. In der 'Hierarchie' des Dionysius gibt es nicht nur Platz für den *politikos*, der zur Kontemplation gelangt und sich dann aus Philanthropie der Aufgabe widmet, an der Emporführung aller Mitglieder zu arbeiten. Auch der Philosoph, der sich ausschließlich in die Kontemplation zurückzieht und an *politischem* Engagement kein Interesse hat, hat in dieser Hierarchie – am Rande – seinen Platz; Bedingung dafür bleibt gleichwohl, dass er sich aus den Angelegenheiten der 'Hierarchie' heraushält und in keiner Weise eigenmächtig in ihre Ordnung eingreift⁹.

Aus diesen theologischen und religiösen Prämissen resultiert also ein Ordo-Gedanke, der die transzendental-politische Stellung des Menschen im Kosmos kennzeichnet und wiederum typisch für die Spätantike ist. An diesem Ordo-Gedanken ist aber wichtig festzuhalten, dass er eben nicht so linear erscheint wie im klassischen Neuplatonismus, und nicht allein die politische Philosophie des Mittelalters bestimmt. Denn der Ordo-Gedanke bestimmt eben auch eine symbolgeladene Diskursgeschichte der katholischen Moderne, in der sich das Hierarchische und das Himmlische gegenseitig durchdringen. Innerhalb dieser Diskursgeschichte gelten die Engel als Träger eines transzendenten Ordnungsdenkens, dabei sowohl ein Begleitphänomen einer hierarchisch konzipierten Ekklesiologie, als auch Hinweise auf ein utopisches Gemeinwesen.

Ergänzend und exemplarisch zu diesem Thema ist ein weiteres Buch nennenswert, das 1935 publiziert wurde: *Das Buch von den Engeln* von Erik Peterson, der zuerst ein evangelischer, dann zum Katholizismus konvertierter Theologe war¹⁰. Auch Peterson teilt die in der christlichen Überlieferungsgeschichte verbreitete Meinung, demnach «Die Bezie-

⁹ Wiebke-Marie Stock, *Theurgisches Denken*, a.a.O., S. 131 f.

¹⁰ Erik Peterson, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Hegner, Leipzig 1935.



hung der Ekklesia zu der Polis im Himmel [...] auch eine politische Beziehung [ist], und aus diesem Grunde [...] die Engel immer wieder in den Kulthandlungen der Kirche auftreten» müssen¹¹. Diese Behauptung aus dem Jahr 1935 ist natürlich anders zu deuten, als der theologiegeschichtliche Gestus Vallentins von 1908: die Engellehre wird hier zur (impliziten aber dezidierten) politischen Angelologie, weil die Engelhierarchie nun ein mehr oder weniger kritisches Abbild der irdischen Macht darstellt. Dieser oppositionelle Charakter des Engelsymbols basiert bei Peterson selbstverständlich ausschließlich auf heilsgeschichtliche und theologische Prämisse. Wie er fulminant in seiner Einleitung sagt: «Der Weg der Kirche führt aus dem irdischen Jerusalem in das himmlische, aus der Stadt der Juden in die Stadt der Engel und der Heiligen»¹². Hier ist der Engel also für Peterson kein Politikum, d.h. er spricht kein implizites politisches Urteil über die Epoche aus, sondern vielmehr bietet eine eschatologische Garantie für das irdische Gemeinwesen, das sich nur als innergeistliche Sondergemeinschaft profiliert und das kirchengeschichtlich in die Gemeinschaft des monastischen Lebens mündet¹³. Der Mönch als Typus eines engelgleichen Lebens ist somit eine Präfiguration der eschatologischen Vervollkommnung. Und darin lässt sich eine Form des potenziellen und schweigsamen Widerstands gegen einen repressiven Zeitgeist erkennen. Genau in der kirchentheologischen und heilsgeschichtlichen Rolle der Engel innerhalb der modernen Diskursgeschichte eines engelsgleichen Mystischen ist eine fruchtbare Chance zu sehen, den Engel und den Mönch als Denkfiguren des (katholischen) Mystischen in der Moderne und gegen die Moderne zu interpretieren. Innerhalb dieser interessanten, weil facettenreichen Diskursgeschichte des Engels zwischen transzendtem und irdischem Dasein ist der Fall von Hugo Ball in mehrerer Hinsicht exemplarisch.

Im Zwischenraum zwischen 1908 – dem Jahr, in dem Vallentin über den mittelalterlichen Engelstaat schrieb – und 1935, als Petersons Engelbuch erschien, ist die Studie von Hugo Ball angesiedelt, die 1923 bei Duncker & Humblot erschien, dank der Vermittlung Hermann Hesses einerseits und Carl Schmitts andererseits: *Byzantinisches Christentum*.

¹¹ *Ebd.*, S. 79. Vgl. dazu Christoph Schmidt, *Die Apokalypse des Subjekts. Ästhetische Subjektivität und politische Theologie bei Hugo Ball*, Aisthesis, Bielefeld 2003, bes. S. 152-166.

¹² *Ebd.*, S. 13.

¹³ So ist es der kirchengeschichtliche Fall des Mönchtums der ersten christlichen Jahrhunderte: «Zwischen Mönch und Engel bildet sich eine Allianz im Dienst Gottes gegen die Feinde Gottes». Daher entsteht die Idee, das Mönchsleben sei durch Hilfe der Engel ein «wiederhergestelltes Paradies» (vgl. P. Karl Suso Frank OFM, Ἀγγελικός Βίος, *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «Engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum*, Aschendorff, Münster 1964, S. 97 und 106).



Drei Heiligenleben. Das Buch ist eine Analyse dreier Heiligengestalten aus den ersten christlichen Jahrhunderten, in dem auch der Areopagita eine zentrale Rolle spielt. Das Buch Balls «zählt zu jenen seltenen Erscheinungen, in denen der überzeitliche Gehalt einer Zeit objektiv geformt ist, die also das Zeitliche in seiner Begrenztheit und Einmaligkeit gleichsam aufheben» – so schrieb Waldemar Gurian (Schmitts brillanter Schüler) im Vorwort zur 1931 erschienenen Zweitausgabe¹⁴. Es geht dabei nach Gurian «um eine *erbauliche Schrift*», – allerdings «nicht im Sinne eines sentimental Appelles an das Gemüt, [...] sondern um ein Werk, das den Menschen erbaut, indem es ihm einfach zeigt, daß das menschliche Leben seinen Sinn nicht in sich hat, daß es in eine ganz bestimmte göttliche Ordnung eingegliedert ist»¹⁵. Gurian trifft damit genau den Kern der intellektuellen Leistung Balls: Denn dieses Buch ist in der Tat mehr als ein Buch über Byzantinische Heilige und eben mehr als eine gelehrsame religions- und dogmengeschichtliche Studie (obwohl es das auch ist). Das Buch ist weder ein einfacher Beleg für die katholische 'Reversion' Hugo Balls (es geht bei ihm nicht um eine wirkliche Konversion zum Katholizismus, denn er wurde bereits in einer katholischen Familie hinein geboren). Vielmehr ist das Buch eine Station auf dem intellektuellen Werdegang des Dada-Initiators und des verärgerten Preußentum-Kritikers hin zu seiner religiösen und politischen Selbstfindung. Einen Hinweis darauf finden wir in dem Vorwort, das Ball selbst kurz vor der Veröffentlichung des Byzanz-Buches plante, dann aber nicht zu Stande kam: Darin schreibt Ball, dass das Buch als «Ergänzung meines ersten Buches»¹⁶ gedacht sei, also jener *Kritik der deutschen Intelligenz*, die er zwischen 1918 und 1919 veröffentlicht hatte. Warum er dann nun ein Buch über drei frühchristliche Lebenswege als Fortsetzung einer Kampfschrift gegen den protestantischen Kriegsgeist Deutschlands verstanden wissen wollte, stellte Hugo Ball gleich klar:

Das Thema, der deutsche Geist, die deutsche Moral, ist dasselbe geblieben. Aber die Geste der Rebellen ist verschwunden. Die politischen (materiellen) Fragen sind ausgeschaltet. Eine berauschte Theologie, eine Gotteslehre, in der ich alle höheren Werte zu sammeln und zu begründen suche, kommt überschwenglich zum Ausdruck. [...] Glaubte ich damals an eine 'Kirche der Intelligenz', in der alle Freiheit und Heiligung der Lebenskräfte zu begründen wäre, so bin ich noch heute der Überzeu-

¹⁴ Jetzt in Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben*, in Id., *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 7, hrsg. u. komm. v. Bernd Wacker, Wallstein Verlag, Göttingen 2011, S. 289.

¹⁵ *Ebd.*, S. 292.

¹⁶ Hugo Ball, *Entwurf eines Vorworts für das 'Byzantinisches Christentum'*, *ebd.*, S. 270.



gung. Aber ich sehe diese Kirche nicht mehr außerhalb der Dogmen und Gesetze, die eine uralte Überlieferung der Völker zu glauben vorstellt. Ich sehe sie nicht mehr außerhalb der großkirchlichen Tradition, auf der unser edelster Besitz und unsere besten Güter, auf die die Einheit der Bildung, die Einheit Europas, die Einheit der Moral zurückweist¹⁷.

Als Leitlinie seines intellektuellen Lebens stellt Ball nun die Idee einer «Kirche der Intelligenz» vor, die die freien Geister jenseits jeglichen nationalen und ideologischen Zugehörigkeitsgefühls untereinander verbinden soll. In dieser intellektuellen Haltung lässt sich unmissverständlich die Lehre Nietzsches erkennen, die die Grundstimmung dieser Zeit kennzeichnete und auch Ball betraf: Nietzsches Gemeinschaftsbegriff basiert auf der Idee eines «Klosters für freiere Geister», die direkt aus Lebenserfahrungen des Philosophen hervorgingen (etwa im Spannungsfeld zwischen der Erziehungsanstalt von Schulpforta als 'totaler Institution' und dem Dreierbund mit Lou Andreas Salomé und Paul Rée als utopischem Bohèmeleben)¹⁸: Es geht dabei um ein Selbsterziehungsprogramm asketischen Charakters, mit dem Nietzsche der Faszination für das Mönchtum nahe kommt. Auch durch diese besondere Qualität von Nietzsches Philosophie lässt sich Balls mystische Spätphase und somit auch sein Byzanz-Buch kennzeichnen. So führt Ball z. B. seine Engelfaszination auf den Übermensch-Begriff zurück: «Die Lehre von den Engeln ist das Übermenschentum des Christen. Die Gesamthierarchie aber eine Distanzlehre, ein Maßstab zur Beurteilung aller Geister»¹⁹. Dabei geht er aber den entscheidenden Schritt in Richtung mystischer Katholizismus, in Eintracht mit dem zeitlich naheliegenden Phänomen des katholischen Renouveau. Hermann Bahr, der bekannte österreichische Schriftsteller und Essayist, brachte in seiner Rezension zur *Kritik der deutschen Intelligenz* die zugleich ästhetisch und religiös artikulierte Bandbreite des Buches und dessen Autors zum Ausdruck:

¹⁷ *Ebd.*, S. 270-271.

¹⁸ Vgl. dazu Hubert Treiber, *Nietzsches 'Kloster für freiere Geister'. Zu einer höchst zeitgemäßen Vision eines Unzeitgemäßen*, in *Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation*, hrsg. v. Richard Faber – Christine von Holste, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, S. 329-351.

¹⁹ Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum*, cit., S. 217. Der Herausgeber Bernd Wacker kommentiert treffend dazu: «Die theologische Lehre von den Engeln entspricht funktional der Rede vom Übermensch bei Nietzsche oder, mit anderen Worten, die wahren Übermenschen sind die engelgleich lebenden christlichen Asketen» (*ebd.*, S. 455). Der große Verdienst von Friedrich Wilhelm Katzenbach war es, einer der ersten Forscher gewesen zu sein, den Spuren Nietzsches in dem Byzanz-Buch Balls gefolgt zu sein (vgl. Friedrich Wilhelm Katzenbach, *Eine Alternative zum 'Übermensch'*. Zur Standortbestimmung von Hugo Balls 'Byzantinischem Christentum' im geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang, in «Hugo-Ball-Almanach», 1987, S. 87-137).



Er glaubt [...] an eine neue Romantik im Geist Franz von Baaders, an eine 'Konspiration in Christo', an eine 'heilige christliche Revolution' und an die 'unio mystica der befreiten Welt', an eine neue Verbindung Deutschlands mit der 'alten Spiritualität Europas', an eine 'Rebellion', aber nicht eine Rebellion 'gegen die natürlichen Grundlagen der Gesellschaft und des Gewissens', sondern eine Rebellion 'für die Grundlagen, aus universalem Gewissen', an eine soziale 'Civitas dei', an eine Wiedervereinigung der 'in Bereitschaft stehenden orientalischen Kirche mit der occidentalen', er glaubt an Goethe [...], an Novalis und Hölderlin, an Beethoven, an Schopenhauer und Wagner, die 'Kirchenväter der Romantik', an Chateaubriand, De Maistre und Lamennais, an Charles Péguy²⁰.

Die literatur- und religionsgeschichtlichen Koordinaten, die Bahr in seiner Rezension evoziert, gelten auch für das Byzanz-Buch, jetzt aber ohne die stark kulturkritischen Referenzen an die zeitgenössische Literatur des *Kritik*-Buches. Denn Ball stellt im *Byzantinischen Christentum* einen 'regressiven' oder noch besser gesagt einen sich zurückziehenden Denkgestus dar, der über den Askese-Begriff als Stellungnahme zu seiner Zeit zu lesen ist: «Nicht nur die Theologen, auch die Philosophen wussten einmal, dass außerhalb der Askese ein Leben von wahren Belang nicht möglich sei. Geist haben heißt eine Distanz zum Dasein aufrechterhalten. Die Askese lehrte die Gesetze dieser Distanz»²¹. Somit verkörpert Hugo Ball eine wichtige Station der interessanten Wirkungsgeschichte zwischen Geschichtswissenschaft, Soziologie und Kirchengeschichte, die die deutschsprachige Forschung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kennzeichnet, etwa zwischen Jacob Burckhardt, Franz Overbeck – und selbstverständlich Nietzsche: eine Wirkungsgeschichte nämlich der Faszination für Mönchswesen, Askese und Vergeistigung des Lebens im Mittelalter. Diese ist überraschend tief in der protestantischen Tradition verankert und gipfelt in dem Interesse für die Angelologie, die wiederum ihre Widerspiegelung in einer kritischen Betrachtung der Moderne findet²².

²⁰ Hermann Bahr, Rezension zur *Kritik der deutschen Intelligenz*, in «Neues Wiener Journal», 2. März 1919, jetzt in Hugo Ball, *Die Folgen der Reformation – Zur Kritik der deutschen Intelligenz*, in Id., *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 5, hrsg. v. Hans Dieter Zimmermann, Wallstein Verlag, Göttingen 2005, S. 462-463. Hugo Ball selbst fasst in seinem Tagebuch die Anmerkung Hermann Bahrs wie folgt zusammen: «Ich ersehe aus dieser Zusammenstellung, daß ich mir Mühe gab, die verschiedenen europäischen Parolen von gestern und heute zusammenzuschließen und dabei den patriotischen Fehler beging, sie sämtlich in Deutschland, und zwar in einem einzigen Anlauf verwirklicht zu wünschen». Hugo Ball, *Die Flucht aus der Zeit*, in Id., *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 3, hrsg. u. komm. v. Eckhard Faul – Bernd Wacker, Wallstein Verlag, Göttingen 2018, S. 203, Anm. v. 5. Juni 1919.

²¹ Hugo Ball, *Byzantisches Christentum*, a.a.O., S. 24.

²² Dieses Thema zu behandeln, würde die Grenzen dieses Beitrags überschreiten.



Indem Hugo Ball im *Byzantinischen Christentum* also den Versuch unternimmt, durch die Kirchenväter eine theologisch-politische Richtung sichtbar werden zu lassen, verbinden sich politisch Programmatische, rein persönliche Aspekte und eine weitere tiefere Absicht: Ball möchte zu den ursprünglichen Quellen des Katholizismus vordringen, um die ursprüngliche Trennung der Religion zwischen einer mystisch-asketischen und einer mystisch-rationellen Tradition aufzuzeigen. Treffend beschreibt diese Hintergründe Thomas Ruster in einer eher zugespitzten Weise: «Ball sucht [...] den 'Katholizismus' zu definieren, zu dem er sich neu bekannte. Es läßt sich zeigen, daß es diesen Ball'schen Katholizismus zu seiner Zeit nicht gab. Darum zog er sich auf Byzanz zurück»²³. Das Buch ist eine Neudefinition des Katholizismus seiner Zeit insofern, als es einerseits auf den mystischen Charakter des religiösen Diskurses zielt, der jedoch nur ansatzweise mit dem katholischen *Renouveau d'accord* geht. Andererseits ist eben Balls Buch als Beitrag zu jener «Revolution der Kultur aus dem Geiste katholischen Formwillens»²⁴ zu verstehen, der aber eben doch Bestandteil dieses *Renouveau* war. So ergibt sich eine politische und religiöse Position, die seinen Ort zugleich inner- und außerhalb des deutschen Katholizismus seiner Zeit hat.

Anzeichen für diese komplizierte Verortung Balls sind die vielen und oftmals kritischen Rezensionen, die das Buch provozierte (viele davon sind in der neu edierten kritischen Ausgabe des *Byzantinischen Christentums* nachzulesen). Es sind Reaktionen sowohl aus innerkirchlicher, als auch aus kulturellreligiöser Sicht, die dem Buch vorwerfen, es sei entweder

In kurzer Form sei hier nur auf das Lob des Mönchtums hingewiesen, das in der Studie von Jacob Burckhardt *Die Zeit Constantin's des Großen* (1852 veröffentlicht) nach zu lesen ist (vgl. Jacob Burckhardt, *Die Zeit Constantin's des Großen*, Kritische Gesamtausgabe Bd. 1, hrsg. v. Hartmut Leppin u.a., C.H. Beck, München 2013, S. 327); oder auf das frühe Interesse von Franz Overbeck an dem Thema (exemplarisch hier *Askese und die Anfänge des Mönchtums*, in Franz Overbeck, *Werke und Nachlaß*, Bd. 9: *Aus den Vorlesungen zur Geschichte der Alten Kirche bis zum Konzil von Nicaea 325 n. Chr.*, hrsg. v. Johann-Christoph Emmelius, Metzler, Stuttgart-Weimar 2006, S. 609-622). Beide Autoren inspirieren dann die schon erwähnte Idee Nietzsches des «Klosters für freiere Geister» (vgl. *Nietzsche Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. v. Henning Ottmann, Metzler, Stuttgart-Weimar 2011, S. 37). Die Mönche gelten in dieser Wirkungsgeschichte als Träger eines geistorientierten Widerstandes gegen den Verfall der Zeit, wie er in der Spätantike zu spüren war.

²³ Thomas Ruster, *Hugo Balls 'Byzantisches Christentum' und der Weimarer Katholizismus*, in *Dionysius Dada Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne*, hrsg. v. Bernd Wacker, Schöningh, Paderborn 1996, S. 189.

²⁴ Friedrich Wilhelm Graf, *Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung*, in *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, hrsg. v. Hubert Wolf, Schöningh, Paderborn 1998, S. 103.



dogmengeschichtlich mangelhaft in seiner Analyse der Byzantinischen Heiligen (wie der Jesuitenpater Erich Przywara es sagt²⁵). Oder das Buch wird als übermäßige Historisierung des Glaubens an Gott stigmatisiert, wie der katholische Schriftsteller und Theologe sowie Mitarbeiter der Kulturzeitschrift «Hochland» Joseph Wittig in seiner Rezension an das Buch schreibt²⁶. Zwischen diesen zwei kritisch-hermeneutischen Stühlen sitzt Ball also mit seinem Buch ziemlich unbequem. Denn er versteht sich weder als bloßer Interpret einiger theologie- und dogmengeschichtlicher Tendenzen des frühen Christentums, noch als erbaulicher Motor einer Rekatholisierung des Herzens im Sinne Wittigs. Vielleicht hatte wieder der Jesuitenpater Przywara Recht, als er den Schriften Balls durch eine weitere Rezension Aufmerksamkeit schenkte und dabei ihrem Katholizismus mit theologisch und kulturellem Feinsinn zum Ausdruck brachte: Der Katholizismus von Hugo Ball sei «integral», seine theologische Weltanschauung ein «radikaler Augustinismus»²⁷.

Durch den Rekurs auf die bekannte augustinische Auseinandersetzung zwischen der vollkommenen *Civitas Dei* und einer vergänglichen *Civitas terrena*, sowie auf deren politische Überlieferungsgeschichte, wird aber 'Byzanz' für Hugo Ball letztlich zum symbolischen Ort der problematischen Verbindung zwischen heiliger Ordnung und mystischer Weltflucht. Byzanz erscheint dabei als der politische Archimedische Punkt zwischen der Staats- und Kirchenauffassung – ein Konflikt, der über Jahrzehnte Streitigkeiten im frühen Christentum auslöste²⁸ – und

²⁵ Vgl. Erich Przywara, *Ringens um Gott*, in «Stimmen der Zeit», 107 (1923-1924), S. 347-352 (dann in Ders., *Ringens der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922-1927*, Filser, Augsburg 1929, S. 247 ff.). Ein Auszug dazu ist in Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum*, a.a.O., S. 311 ff., wiederveröffentlicht.

²⁶ 1924 schreibt er in einer Gesamtrezension zu *neuen religiösen Büchern*: «Gott ist uns zu bekannt geworden. [...] Er ist uns keine erschreckende und keine entzückende Offenbarung mehr. Seine Offenbarung ist für uns 'geschichtlich' geworden» (Josef Wittig, *Neue religiöse Bücher*, in «Hochland», 21, 4 (1924), S. 416 – auch in Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum*, a.a.O., S. 295 ff. – das Zitat ist dem in dieser Neuauflage nicht anwesenden ersten Teil der Besprechung Wittigs entnommen).

²⁷ Vgl. Erich Przywara, *Integraler Katholizismus*, in «Stimmen der Zeit», 111 (1926-1927), Mai 1927 (in Ders., *Ringens der Gegenwart*, a.a.O., S. 133 f.).

²⁸ Es wäre in diesem Sinn interessant, unter dieser Perspektive eine politische Kulturgeschichte der Faszination des Orients in der deutschen Geistesgeschichte neu zu schreiben – als Faszination nämlich für eine geistig-politische Ordnung anderer Art, die das Byzanz-Buch von Hugo Ball verkörpert. Reizvoll in dieser Hinsicht sind die Schlussfolgerungen von Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Gallimard, Paris 1996 (bes. das 9. Kapitel, *Le 'césaropapisme' et la théorie des 'deux pouvoirs'*). Nach Dagron konkretisiert sich die politische Auseinandersetzung zwischen Orient und Okzident in der Auseinandersetzung zwischen Cäsaropapismus und Theokratie, hinter der der theoretische Widerspruch zwischen universeller und nationaler Kirche steckt: «L'aporie politique 'prêtre et roi', prêtre ou roi' est l'un des problèmes



zwar im Gegensatz zu der klassischen Lösung des politischen Augustinismus im Hochmittelalter, der die zugleich transzendente und irdische Vorherrschaft der päpstlichen Macht postuliert²⁹: damit ist die kirchenhistorisch entscheidende Auseinandersetzung zwischen Cäsaropapismus und Theokratie gemeint, ja zwischen Staatskirchentum und Kirchenstaatlichkeit.

Zwischen Cäsaropapismus und Theokratie entscheidet Ball nicht, denn seine Suche nach einer Verbindung zwischen Himmel und Erde, Politik und Transzendenz, Gott und Menschen gipfelt in dieser byzantinisch gefärbten Engelshierarchie, die eine Art Mystische Theokratie präfiguriert (und somit für sich den eine transzendente Herrschaft als weltliche Instanz einfordert). Diese Auffassung Balls ist aber nicht mit einem Weltfluchtgefühl, ja mit einer nihilistischen Lebensmüdigkeit gleichzusetzen, wie Erich Przywara es behauptet hat³⁰. Vielmehr stellt sie eine Repolitisierung der Theologie dar, weil das Buch auf «die Skizzierung eines Fundaments katholischer Gegenkultur in Deutschland» zielt, wie der Herausgeber Bernd Wacker in seinem Nachwort mit Recht sagt³¹. In diesem Sinn ist Balls Hang zum Theologisch-Politischen als mystisch zu deuten. Dies zeigt sich exemplarisch in seinen späten Tagebüchern: Am 13. September 1923 bemerkt er z.B., eine moderne katholische Partei müsse das Mönchtum politisch mobilisieren und somit «den Gottesstaat als Ziel präntendieren»³². Diese radikale Stilisierung Balls als ‘mystischer Rebell in Christo’ geht mit seinem vorherigen Radikalismus der Intelli-

fondamentaux de l’humanité, mais ses solutions historiques ne sont jamais que les avatars d’acculturations diverses» (S. 329). Byzanz ist also der exotische Sehnsuchtsort für eine vervollkommene Beziehung zwischen Mensch und Gott, Individuum und Gemeinschaft, ja schließlich zwischen Geist und Geschichte.

²⁹ Vgl. dazu Henri-Xavier Arquillière, *L’augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-âge* (1933), Vrin, Paris 1955², S. 121.

³⁰ Vgl. Erich Przywara, *Ringens um Gott*, a.a.O., S. 246 ff.: «Die drei Heiligenleben, die es [*Byzantinisches Christentum*] bietet, [...] dienen ganz einer Religiosität des Erspürens und Einströmens in Gott im Welt- und Lebensabsterben».

³¹ Bernd Wacker, *Nachwort*, in Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum*, a.a.O., S. 499-579, hier S. 557.

³² *Ebd.*, S. 568. Der Mönch als mystisches Politikum ist allerdings auch im Byzanz-Buch präsent: dort kämpfen die Mönche «noch mit der profanen Welt. Sie halten sich noch in der Fremde auf. Sie streben erst nach der Beständigkeit, in der alles Priestertum aufgeht. Ihr Eifer besteht in der vorbereitenden Übung der Seelenkräfte, in der Askese, die eine Vorstufe ist der Unerschütterlichkeit und der Einsicht in das allgöttliche Wesen. [...] Sie leiden an einem Dualismus, an einem Zwiespalt von Gut und Böse, von Innen und Außen» [...] Ihnen gelingt die Entfremdung und Selbsterfassung. Aber die Schrift fordert mehr. Sie verlangt ein Erfülltsein, das übergeht in ein göttliches Erwirken und überströmt in ein Spenden der heiligen Gabe» (Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum*, a.a.O., S. 191). Diese Situation der frühchristlichen Mönche, zwischen Dualismus und Erlösung in der Schrift, ist letztlich dieselbe bei Ball.



genz-Kritik einher und zeigt doch, dass Ball eine «exzessive Theologisierung des hierarchischen Prinzips in der Kirche»³³ mit dem politischen Katholizismus der Zwanziger Jahre gemeinsam hat, wie Thomas Ruster betonte. Und dennoch – oder sogar: genau deswegen – lassen sich im Byzanz-Buch Elemente einer radikal-utopischen Konzeption des monastischen, engelgleichen Lebens aufspüren, die es möglich machen, von dem Buch als einer «byzantinischen Utopie» zu sprechen, wie Wiebke-Marie Stock es in ihrer Ball-Biographie macht: eine byzantinische Utopie nämlich, die über das «grundlegende Problem der ein Gemeinwesen tragenden Elite» reflektiert. Utopisch ist dieses Buch nach der Autorin deswegen, weil Ball dort eine Gesellschaft konzipiert, die auf spirituellen und asketischen Werten aufbaut, und dennoch in seinem utopischen Charakter «nicht wie in Staatsutopien von Platons Politeia bis zu Campanellas Sonnenstaat der Thomas Morus' Utopia das ausgeführte Modell eines Idealstaats [ist], es ist, könnte man sagen, die in der fremden Materie der Spätantike vollzogene hagiographische Reflexion des grundlegenden Problems der ein Gemeinwesen tragenden Elite»³⁴. Über die politisch-philosophische Legitimität der Anwendung des Utopie-Begriffs bei Ball hinaus (der in seinen stringenten, philosophiegeschichtlichen Konsequenzen hier relativ am falschen Platz scheint), wird Utopie hier zum radikalen Denkgestus der asketischen und ästhetischen Isolation mit einem dennoch identitäts- und gemeinschaftstiftenden Ziel. Indem Ball also von einem monastischen Gottesstaat schwärmt, evoziert er zugleich dessen autoritäre und libertäre Dimensionen, die ihm zugrunde liegen: Er denkt an einen Gottesstaat, in dem sowohl die pneumatische Idee einer Kirche der Auserwählten, als auch die Idee einer Theokratie konvergieren: man könnte es überspitzt formulieren und sagen, dass die theologisch-politische Leistung Balls zwischen zwei konvergierenden und doch auseinandergesetzten Ideen schwankt, der des 'Sacrum Imperium' und der der 'Ecclesia spiritualis'³⁵. Ähnlich wie bei Leo Naphta im *Zauberberg* Thomas Manns³⁶, geht es bei dieser eigentümlichen Politi-

³³ Thomas Ruster, *Hugo Balls 'Byzantinisches Christentum'*, a.a.O., S. 202.

³⁴ Wiebke-Marie Stock, *Denkumsturz. Hugo Ball – Eine intellektuelle Biographie*, Wallstein, Göttingen 2012, S. 124.

³⁵ Ich beziehe mich hier auf zwei kirchen- und ideengeschichtlich (sowie kulturell und politisch) relevante Werke dieser Zeit wie Alois Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Oldenbourg, München-Berlin 1929 und Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Kohlhammer, Stuttgart 1934.

³⁶ «Man dankt den Mönchen die Kultur des europäischen Bodens! Man dankt ihnen, daß Deutschland, Frankreich und Italien nicht mit Wildwald und Ursümpfen bedeckt sind, sondern uns Korn, Obst und Wein bescheren! Die Mönche, mein Herr, haben sehr wohl gearbeitet...»: So erklärt Naphta seinem Widersacher Settembrini die



schen Theologie Balls um die Überlagerung von Utopie und Theokratie innerhalb einer Faszination für ein mystisches Mittelalter – die bei dem ehemaligen Dadaisten aber die Form einer irenischen Politik annimmt. In deren Zentrum steht der engelsähnliche Mönch. In diesem Sinn ist das Byzanz-Buch auch ein sehr schlüssiges Ergebnis einer stringenten Entwicklung seines Autors, entlang der Linie Engel-Mönch-Heilig-Künstler, die schließlich als Verbindung zwischen Balls früherem künstlerischen Schaffen und seinem Hang zum Theologischen gilt. Mit anderen Worten: Das, was im Cabaret Voltaire als Künstlerisches dominierte, wirkt nun als Heilig-Transzendentes, laut der Tradition einer radikalen, sprachkritisch und avantgardistisch gesinnten Neuformierung der Sprache und der Kommunikation, die wirklich keinen Unterschied zwischen Avantgarde und Theologie kennt³⁷.

Um sich aber hier nur auf die politischen und kulturkatholischen Implikationen zu beschränken: Das Buch Balls über das Byzantinische Christentum lädt somit zu einer theologisch-politischen Reflexion ein, weil es auf ein radikal neu zu denkendes Gemeinwesen hinweist³⁸. Dabei ist der politische Gestus des Autors paradoxerweise als der einer mystischen Absonderung zu lesen. Balls politische Vision gipfelt nun in einer hierarchischen Republik, die idealerweise aus Mönchen, Priestern und Engeln bestehen sollte³⁹. Die 'Kirche der Intelligenz', von der Ball in seinem entworfenen Vorwort zum *Byzantinischen Christentum* sprach, bezog sich exakt auf jene Begründung «einer neuen Internationale der religiösen Intelligenz», von der Ball schon im Vorwort zu seinem Kri-

positive Rolle des mittelalterlichen Mönchtums (Thomas Mann, *Der Zauberberg*, 1924, Fischer, Frankfurt a.M. 1952, S. 399).

³⁷ Sehr interessante Ansatzpunkte in diesem Sinn sind in dem Aufsatz von Frank G. Bosman, *Die Laute von Byzanz. Byzantinisches Christentum: zur fehlenden Verbindung zwischen Dada und Catholica im Leben Balls*, in «Hugo-Ball-Almanach» (2015), S. 71-91 zu lesen. Die Hauptthese des Aufsatzes, demnach die vom Autor definierte «Lauttheologie» Balls direkte, auf die sprachmystischen zeitgenössischen Reflexionen von Gershom Scholem und Walter Benjamin gestützte Annäherungspunkte zeige, ist inspirierend für die weitere Forschung, trotz der offenbar sehr vagen biographischen Nachweise; sie kann aber hier nicht vertieft und diskutiert werden.

³⁸ Vgl. dazu: Gabriele Guerra, *Byzanz liegt in der Schweiz. Hugo Balls Byzantinisches Christentum als theologisch-politische Konstruktion*, in «Hermann-Hesse-Jahrbuch», 3 (2006), S. 71-80; Gabriele Guerra, *Theokratie zwischen Ball und Bloch. Ein religionspolitisches Spannungsfeld, damals und heute*, in «Hugo-Ball-Almanach» (2013), S. 63-76.

³⁹ Das Byzanz-Buch präsentiert sich als kompakte Trilogie über drei asketische Figuren aus dem frühchristlichen Osten: Johannes Klimax mit seiner eigenen Aufstiegs-Metaphorik – Klimax bedeutet auf Griechisch 'Leiter' –; Dionysius Areopagita und dessen negative Theologie als Zentrum des Buches; und schließlich der Eremit Simeon der Stylit – griech. 'Säulenheiliger' –, der sein ganzes Dasein auf einer Säule verbracht hat. Das Buch sollte eigentlich mehrere Heiligengestalten enthalten (vgl. dazu Bernd Wacker, *Nachwort*, a.a.O., S. 507 ff.).



tik-Buch geschwärmt hatte⁴⁰. Mönche, Priester und Engel sind in diesem Sinn einerseits Träger einer ‘prophetischen’, charismatischen und somit politischen Askese⁴¹. Andererseits verkörpern sie eine wichtige, ‘bundestheologische’ Vermittlungsrolle: Sie werden zu ideellen Mitglieder einer solchen geistigen Republik, weil sie in Verbindung mit dem Transzendenten ein immanentes Gemeinwesen bilden, das auf nichts zielt als den Bund mit Gott auf Erden⁴². Balls Darstellung mündet also in ein Sinnbild des katholischen Spannungsfeldes zwischen der Kritik einer (romantischen) «eschatologischen Immanenzpolitik», ja einer Politik der Inkarnation⁴³ und jenen neomystischen Tendenzen, welche sich in seiner ‘byzantinischen’ Kirchenauffassung widerspiegeln. ‘Byzanz’ wird in diesem Sinn bei Ball letztlich zu einer theologisch-politischen Formel, die seine Sehnsucht nach einem ‘perfekten’ Gemeinwesen auf der Erde zum Ausdruck bringt: Von den Engeln wissen wir also doch genug, um sie nachahmen zu können.

⁴⁰ Jetzt in Hugo Ball, *Die Folgen der Reformation. Zur Kritik der deutschen Intelligenz*, a.a.O., S. 140.

⁴¹ Dass *Byzantinisches Christentum* einen prophetischen (und für Ball persönlich heilsamen) Charakter hat, ist eine positive Intuition von Werner Hülsbusch gewesen (*Zu Hugo Ball, Byzantinisches Christentum. Einführung in eine prophetische Therapeutik*, in «Hugo-Ball-Almanach», 1987, S. 39-99). Aus dieser Intuition zieht der Autor aber sozusagen nur frömmigkeitsgeschichtliche, keine theologisch-politische Konsequenzen. Vgl. dazu kritisch Thomas Keith, *Heilige Gegenbelden – Hugo Balls ‘Byzantinisches Christentum’*, in «Studia Germanica Gedanienisa», 34 (2016), S. 132-146.

⁴² Auf diese Weise lässt sich Hugo Ball auch in eine reichhaltige Traditionsgeschichte des abendländischen Denkens einreihen, die bis hin in die israelitische Gottesverfassung zurückreicht, wie sie im Alten Testament nachweisbar ist. Der liegt eine sehr radikale Theologie des Bundes zugrunde, die in der Neuzeit zu ebenso radikalen politischen Neuformierungen geführt hat, wie die Beispiele des puritanischen New Covenant oder der Rezeptionsgeschichte eines vermutlichen jüdischen Ur-Republikanismus (etwa wie bei Spinoza, Martin Bucer oder Jean Bodin, sowie in den radikalsten Flügeln der Reformation) zeigen: Das ist eben das, was Ball bei Thomas Müntzer in seiner *Kritik der deutschen Intelligenz* zu erkennen glaubt, nämlich eine ‘ecclesia militans’ (Hugo Ball, *Die Folgen der Reformation – Zur Kritik der deutschen Intelligenz*, a.a.O., S. 226). Nun ist bei Ball in dem Byzanz-Buch nicht mehr von Militanz, sondern nur von Kirche die Rede – oder, noch genauer: Von einer militanten Kirche.

⁴³ «Mit Franz von Baader erweist sich Ball gerade damit schon zumindest implizit als Kritiker der eschatologischen Immanenzpolitik: Das Reich Gottes kann nur in seiner Nähe, nicht in der realen Präsenz erscheinen». Christoph Schmidt, *Die Apokalypse des Subjekts*, a.a.O., S. 95-96.