

Gdańsk 2016, Nr. 34

Thomas Keith
(Leopoldshafen)

Heilige Gegenhelden – Hugo Balls „Byzantinisches Christentum“

Holy Counterheroes – Hugo Ball's „Byzantinisches Christentum“ (Byzantine Christianity). In view of the disaster of World War I, Hugo Ball in his book „Byzantinisches Christentum“ (Byzantine Christianity) (1923) intended to pave the way for a New Man, meant to break with the traditions of German intellectual history, with military obedience and glorification of the state and its power and violence, and instead to transcend his soul towards the Christian God and his language. Ball shapes a triptych picturing the monk Johannes Klimakus, the anchorite Simeon Stylites and the church father (Pseudo-)Dionysius the Areopagite, figuring Christian Counterheroes and antipodes as opposed to key figures of German thought.

Keywords: German intellectual history – Christian Saints – Asceticism – Ecstasy – New Man

Angesichts der Katastrophe des I. Weltkriegs wollte Hugo Ball mit seinem „Byzantinischen Christentum“ (1923) einem neuen Menschen den Weg bahnen, der mit den Traditionen der deutschen Geistesgeschichte, mit militärischem Kadaver-Gehorsam und der Vergötzung von Staatsmacht und -gewalt, bricht und sich stattdessen auf den christlichen Gott und dessen Sprache hin transzendiert. Ball gestaltet ein Triptychon mit dem Mönch Johannes Klimakus, dem Anachoreten Simeon Stylites und dem Kirchenvater (Pseudo-)Dionysius Areopagita, christlichen Gegenhelden zu Schlüsselfiguren deutschen Geistes.

Schlüsselwörter: deutsche Geistesgeschichte – christliche Heilige – Askese – Ekstase – neuer Mensch

Das Projekt

„Bei allen Themen- und Perspektivwechseln in Balls Werk gibt es eine Konstante – und das ist die Suche nach dem neuen Menschen“.¹ Angesichts der Katastrophe des I. Weltkriegs wollte Hugo Ball in seinem „Byzantinischen Christentum“ (1923) einem neuen Menschen den Weg bahnen, der sich durch Askese und Ekstase auf den christlichen Gott hin transzendiert.

¹ Stephan Hegglin, Byzantinisches Christentum, in: Hugo-Ball-Almanach 1988, S. 47-66, hier S. 47.

Der Titel des Buchs bedarf der Erklärung: es geht nicht um „die offizielle orthodoxe Kirche, den staatskirchlichen Byzantinismus“,² sondern zur Sprache kommt ein Ausschnitt christlicher Tradition zur byzantinischen Zeit, aus dem 4. bis 7. Jahrhundert.³

Mit literarischen Mitteln wird ein Triptychon⁴ gestaltet, mit dem Mönch Johannes Klimakos und dem Säulenheiligen Symeon Stylites auf den Seiten und mit dem Theologen und Geistlichen (Pseudo-)Dionysius Areopagita in der Mitte. Die drei Heiligengestalten, die für die absolute Hingabe an Gott stehen, werden als Vorbilder für die Erneuerung der Gesellschaft aus dem Inneren des Menschen vorgestellt, denn von dort, vom Herzen, vom Unbewussten müsse sie ausgehen.

Der Autor des „Byzantinischen Christentums“ äußert sich über sein Anliegen in dem Buch nur zurückhaltend und eher indirekt und versteckt, am deutlichsten zu Anfang des dritten, des Symeon-Kapitels, also schon gegen Ende des Gesamttextes, während diese Ausführungen eigentlich an den Anfang gehörten. Sein Ziel ist eine Erneuerung des Verständnisses für die „Sprache Gottes“, das der Mensch der Gegenwart verlor.

Des Übernatürlichen Kompaß zeigt nach dem Herzen. Wir aber haben mit dem Herzen auch den Kopf verloren. [...] Wir versuchten auch andre Moralen einzuführen. Es gibt aber nur eine Moral: die des Herzens und seiner Überwindung; wie es nur einen Sinn dieses Daseins gibt: Aufklärung göttlicher Zeichen durch Menschenherzen (BC S. 223).

Der andere Weg, den der moderne Mensch ging, endete „unter berstenden Himmeln von Blut und Feuer. So fanden wir uns vor die Gebeinwüste geschleudert gleich Ezechiel, da ihn der Herr hinführte. Nur glauben wir nicht“ (BC S. 223).

Die Sprache Gottes, die es wieder zu finden, wieder zu entdecken gelte, ist keine Laut- und Buchstabensprache. Sie hat „Zeit, viel Zeit, und Ruhe, viel Ruhe“. „Unsere vielgepriesene Seelenkunde reicht nicht hierhin“ (BC S. 223). „Wo sie den Menschen erfaßt, wird sie Sturm wider Willen und oft eine Geißel des von ihr Betroffenen; Überschwang des Erlebens, ein Tränenmeer, oder grollender Blitz. [...] Ihr Abglanz sind Feuer und Licht; ihr Stammeln die Wunder“ (BC S. 224).

Die Heiligen gehören zu diesem „Sprachschatze Gottes“. „Sie sind Strahlen der großen Sonne; Duft der berausenden Riesenblüte; geistige Glieder des ewigen Leibes, der seine Ausmaße zeigen will“ (BC S. 224).

Heilige verweisen,

gleich der Kunst und Musik, auf das ‚ganz Andere‘, das dem menschlichen Leben seinen einzigartigen Wert verleiht. [...] Ihre Botschaft ist radikal und oft von überwältigender Vehemenz, aber im Unterschied zur nach außen gerichteten Gewalt der Eroberer oder machtbesessener Massenverführer gerichtet an den inneren Menschen. Die Rebellionen der Heiligen verweigern sich in vielfältigsten Artikulationsformen jenen seelenlos gewordenen Regeln, Ritualen und Routinen von Ordnungen, religiösen wie sozialen, die das Geistige, Authentische, Kreative im Menschen ersticken und abtöten.⁵

² Wiebke-Marie Stock, Denkmursturz. Hugo Ball. Eine intellektuelle Biographie, Göttingen 2012, S. 123.

³ Bernd Wacker, Nachwort, in: Hugo Ball, Byzantinisches Christentum. Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. von Bernd Wacker, Bd. 7, Göttingen 2011 [im Folgenden: BC], S. 499–579, hier S. 536.

⁴ Vgl. Wiebke-Marie Stock, Denkmursturz, S. 124.

⁵ Albert Sellner, Warum es für die Religionen und Kulturen gesund ist, Heilige zu verehren, in: VATICAN magazin 5 (2015), S. 44–51, hier S. 47–48.

Das „Byzantinische Christentum“ betrachtet Heilige ähnlich Künstlern, mit der Aufgabe, die dem Universum zu Grunde liegende Ursprache Gottes „in Wörtern, aber vor allem im Kunstwerk ihres eigenen Lebens sichtbar zu machen“.⁶

Die deutlichsten Hinweise auf die Intention des Buches gibt der unveröffentlichte Entwurf eines Vorworts. Ball betont darin die Anknüpfung an seine „Kritik der deutschen Intelligenz“ (1919), die er „ein vehementes, ungemütliches Buch“ nennt.

Es liess keine Kompromisse zu und nannte die Dinge bei ihrem wahren Namen. [...] Es zeigte, dass die Kaserne schließlich allmächtig und der Geist eine Dekoration geworden war. [...] Hoffnungslos empfand ich eine Verwirrung der Moralbegriffe, die zwischen Interesse und Begeisterung, zwischen Ueberzeugung und Behagen, zwischen soldatischer Zucht und göttlichen Dingen kaum mehr unterschied (BC S. 269).⁷

Selbstkritisch schreibt er, es sei ihm nicht gelungen, „ein neues Ideal erkennbar und deutlich darzustellen. Die destruktive Tendenz überwog“. So folge nun das „Byzantinische Christentum“ als „eine Ergänzung meines ersten Buches“.

Das Thema, der deutsche Geist, die deutsche Moral, ist dasselbe geblieben. Aber die Geste des 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 (BC S. 270).

Ball schreibt sein Werk aus der Überzeugung, „dass dem sogenannten furor teutonicus nur begegnet werden könne mit der Entfesselung einer übernatürlichen, einer symbolischen Weltbetrachtung“ (BC S. 271). Nach dem Vorbild der Heiligen ging es „um die Eindämmung des von Nietzsche diagnostizierten, aller ‚Natur‘ anhaftenden ‚Willens zur Macht‘“ durch „Selbstkritik, Selbstrücknahme, ja Selbstentfremdung“.⁸

Wie die „Kritik der deutschen Intelligenz“ präsentiert das „Byzantinische Christentum“ Gegenfiguren gegen die kanonisierten Heroen der deutschen Geistesgeschichte und gegen den egozentrischen und materialistischen Zeitgeist. Was beide Schriften allerdings wesentlich trennt, ist die Haltung ihres Autors zur Institution Kirche. Die „Kritik“ wandte sich gegen die christliche Religionsstiftung als Kompromiss zwischen Theologie und irdisch-weltlicher Herrschaft; stattdessen wurde die Utopie „einer neuen Internationale der religiösen Intelligenz“ entworfen, einer „demokratische[n] Kirche der Intelligenz“,⁹ einer Elite, die sich nicht „über Macht, Herkunft,

⁶ Frank G. Bosman, Die Laute von Byzanz. Byzantinisches Christentum: zur fehlenden Verbindung zwischen Dada und Catholica im Leben Balls, in: Hugo-Ball-Almanach N.F. 6 (2015), S. 71–91, hier S. 78.

⁷ Kurt Flasch liefert eine treffende ausgewogene Gesamteinschätzung dieses Textes: „Insgesamt ist Balls ‚Kritik‘ ein schwer zu verteidigendes Buch. Es kocht vor Distanzierungswut; es wimmelt von ungerechten Urteilen; es verheddert sich in seinen kurzatmigen Bewertungen; es ist zu kurz, um die Beweislast für seine zahllosen Verurteilungen zu tragen“. Dennoch hält es Flasch für „instruktiv und aufrüttelnd“, es übertreffe die „philosophisch-geistesgeschichtlichen Kriegsschriften von Max Scheler, Werner Sombart und Thomas Mann [...] an Verantwortlichkeit, Scharfblick und Erudition immer noch unendlich“. (Von der „Kritik der deutschen Intelligenz“ zu Dionysius Areopagita, in: Bernd Wacker (Hrsg.), Dionysius DADA Areopagita: Hugo Ball und die Kritik der Moderne, Paderborn u.a. 1996, S. 113–130, hier S. 122).

⁸ Bernd Wacker, Nachwort, S. 567.

⁹ Hugo Ball, Die Folgen der Reformation. Zur Kritik der deutschen Intelligenz. Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. von Hans Dieter Zimmermann, Bd. 5, Göttingen 2005, S. 140, S. 328 [im Folgenden KdI].

Besitz oder Reichtum definiert“, sondern „durch eine ‚höhere Vernünftigkeit‘ auszeichnet“.¹⁰ Durch die Lektüre der „Acta Sanctorum“, einer Sammlung von Legenden über Heilige der katholischen und der griechischen Kirche, stieß Ball auf Menschen, die ihm genau diese Lebensform verkörpern, nun „innerhalb der grosskirchlichen Tradition, auf die unser edelster Besitz und unsere besten Güter, auf die die Einheit der Bildung, die Einheit Europas, die Einheit der Moral zurückweist“ (BC S. 271). Das Bild von der katholischen Kirche scheint dabei ähnlich idealisiert, ja utopisch wie die „demokratische Kirche der Intelligenz“. Ball ging auf „große [...] Distanz zu Vertretern der real existierenden katholischen Kirche, deren Klerus er in seiner übergroßen Mehrheit dem immer noch national gestimmten, besinnungslos-kompromißbereiten Katholizismus der Nachkulturkampfzeit verbunden sah“¹¹ und nistete „sich in Winkeln der Kirche ein, die andere Katholiken schon lange verlassen haben“.¹² Seine fanatische Faszination für die Askese „war nicht die Botschaft, die ein kulturzugewandter, ‚allesumspannender‘ Katholizismus hören wollte“.¹³ Das trifft für die Zeit der Weimarer Republik zu, aber auch und gerade heute auf den nachkonziliaren Katholizismus, vor allem in den deutschsprachigen Ländern.

Werner Hülsbusch, ein Schüler Joseph Ratzingers, plädiert dafür, das „Byzantinische Christentum“ als Prophetie zu lesen: es „ist die prophetische Wiedererinnerung eines vergessenen Zieles, ist Beschwörung der Transzendenz gegen Verflachung und Banalisierung“.¹⁴ So ließe sich auch das geringe Publikumsinteresse damals wie heute erklären, denn „[z]um Wesen der Prophetie gehört die Unzeitgemäßheit“¹⁵.

Das „Byzantinische Christentum“ ist antietatistisch ausgerichtet: auf die Sprache Gottes, deren Dolmetscher die Heiligen und die Kirche seien, sei zu allererst zu hören, nicht auf staatliche Anordnungen. Es vertritt einen „theokratischen Anarchismus“, der gegen staatliche Macht „für ein politisches Gemeinwesen mystischer Form plädiert“,¹⁶ eine Rückbindung der weltlichen Ordnung an geistige, transzendente Mächte und Dimensionen verfolgt. Zu diesem Zweck will das Buch „Erfahrungen und Einsichten“ zum Vorschein bringen, „die für das vorreformatorische Christentum insgesamt von Bedeutung gewesen waren, im protestantisch kontaminierten Westeuropa der Neuzeit jedoch zunehmend an Plausibilität verloren oder nur in ästhetischer Brechung oder politischer Verzerrung überlebt hatten“.¹⁷

¹⁰ Wiebke-Marie Stock, *Denkumsturz*, S. 100.

¹¹ Bernd Wacker, *Nachwort*, S. 557.

¹² Stephan Hegglin, *Byzantinisches Christentum*, S. 50.

¹³ Thomas Ruster, Hugo Balls „Byzantinisches Christentum“ und der Weimarer Katholizismus, in: Bernd Wacker (Hrsg.), *Dionysius DADA Areopagita*, a.a.O., S. 183–206, hier S. 203–204.

¹⁴ Werner Hülsbusch, *Zu Hugo Ball, Byzantinisches Christentum. Einführung in eine prophetische Therapie*, in: *Hugo-Ball-Almanach 1992*, S. 39–99, hier S. 60. – Was den Aufsatz des römisch-katholischen Priesters (+ 2013) sympathisch macht, ist sein Bemühen, das Buch nicht in einem akademisch gelehrten Raum stehen zu lassen, sondern es auf die heutige Lage zu beziehen.

¹⁵ Ebd. S. 44.

¹⁶ Gabriele Guerra, *Theokratie zwischen Ball und Bloch. Ein religionspolitisches Spannungsfeld, damals und heute*, in: *Hugo-Ball-Almanach N.F. 4* (2013), S. 63–76, hier S. 76. „Theokratie“ bedeutete in der Zeit zwischen Kriegs- und Nachkriegszeit des Ersten Weltkriegs nicht nur eine religiöse und philosophische, auf Gottes Autorität basierte und somit konservative Denkkonstruktion, sondern auch eine alternative Rückbesinnung auf Transzendenz und Radikalität, die eine Negation irdischer Machtverhältnisse darstellte“ (S. 73).

¹⁷ Bernd Wacker, *Nachwort*, S. 533.

Lektüreprobleme

Das „Byzantinische Christentum“ macht es zum einen durch seine überreiche Stofffülle, durch die sowohl quantitative als auch qualitative Komplexität seiner spirituellen Quellen den Rezipierenden schwer, die roten Fäden darin zu finden, zum anderen durch seinen Stil, seinen Ton: es ist zugespitzt und kategorisch formuliert, mit existenziellem und gläubigem Absolutheitsanspruch, also gegen den ‚common sense‘, den vermeintlich ‚gesunden Menschenverstand‘ – wie die Prophetenbücher des Alten Testaments eben – und gegen die von der Aufklärung an Stelle des Absoluten gesetzte bürgerliche Toleranzidee.¹⁸ Streng wissenschaftliche (historische, religionsgeschichtliche, theologische) Auseinandersetzungen bekommen sein Grundanliegen nicht in den Blick. (Deshalb wirken die von Theologen verfassten zeitgenössischen Rezensionen so oberflächlich, ja unpassend.) Die Wirkung, die von Balls Sätzen ausgeht, hat Romano Guardini in seiner Rezension (eine der wenigen, die Wesentliches dieser Schrift zu erfassen imstande waren) sehr schön beschrieben:

Er stellt das Absolute hin, dass alles Endliche daran zersplittert. Und das Übernatürliche ragt mit einer so furchtbaren Andersartigkeit empor, dass es wahrlich Ärgernis und Torheit erscheint. [...] Manchmal war mir beim Lesen zu Mut, als spüre ich die Kraft des Pneuma [...], und viel Größeres kann man wohl über ein Buch nicht sagen. Aber dann kamen, und immer wieder, Sätze, von denen weiß ich nicht, was mit ihnen ist. Übersteigerungen geschahen, von Gedanken, Bild und Wort; Urteile wurden geschleudert, Wertungen ausgesprochen, Forderungen erhoben. [...] Wer über religiöse Dinge spricht, muß große Entsagung des Wortes üben. Durch die kühle Flamme nüchternster Prüfung muß er alles gehen lassen, damit darin zerfalle, was nicht echt ist (BC S. 299-300).

Beispiele für Übersteigerungen, Exaltierungen finden sich vor allem auf dem linken und dem rechten Flügel des Triptychons, weniger in der Mitte, also im Zusammenhang mit Pseudo-Dionysius Areopagita. Sie betreffen überspitzte Askese, bei Symeon bis zum Ekel getrieben, wenn die Verwesung bei lebendigem Leibe geschildert wird.

Guardini und andere katholische Rezensenten formulierten „eine deutliche Skepsis gegenüber der Radikalität dieser Haltung, die mit dem römischen Maß nicht mehr viel zu tun hat“.¹⁹ Vielleicht lässt sich den kritisierten Übersteigerungen etwas abgewinnen, wenn sie als künstlerisches Ausdrucksmittel gelesen werden. Dann kann in den hingeschleuderten Urteilen und den resoluten, teilweise maßlosen Wertungen und Forderungen etwas aufblitzen und erschlossen werden, können Zusammenhänge entdeckt und Bögen geschlagen werden, an die eine stringente kleinschrittige Argumentation kaum heranzuführen vermöchte. Ähnliches kann man mit Nietzsche erleben, und auch die „Dialektik der Aufklärung“ von Adorno/Horkheimer arbeitet mit solchen Stilfiguren.

¹⁸ Um genauere Eindrücke von Balls Sprache im „Byzantinischen Christentum“ zu vermitteln, werde ich ihn im Folgenden oft zu Wort kommen lassen, auch weil eine Paraphrase meist weniger treffend ausdrücken könnte, was vermittelt werden soll.

¹⁹ Wiebke-Marie Stock, *Denkumsturz*, S. 179.

Triptychon, linker Flügel: der Mönch – Johannes Klimakos († 649)

Dieser Eremit ist für Ball ein neuer Moses, „christliche[r] Gesetzgeber“ (BC S. 20), „einer der seltenen Sterne, die nur in großen Abständen am geistigen Himmel auftauchen, ihr Licht verbreiten und wieder verschwinden“ (BC S. 23), „ein machtvoller Dolmetsch [...] des göttlichen und auch des menschlichen Bildes“ (BC S. 27). Und ein Künstler – über seine „Klimax tu paradeíu“ (oder ‚Scala paradisi‘, ‚Leiter zum Paradies‘), die in 30 Sprossen, d.i. Kapiteln den Weg in den Himmel aufzeigen will, lesen wir: „Dann erstarrt unter zarten Hämmern die Sprache. Dann ist ein metallisches Kunstwerk da. Nichts ist darin Ornament und Zutat, alles ist Wesen, Kante und Wölbung. Der Heilige selbst spricht von Smaragden, die er ins Diadem seiner Rede fügt. Bilder von seltsamer Leuchtkraft ziehen vorüber“ (BC S. 14).

Die Gesetze, die Johannes Klimakos gibt, sind vor allem asketische. Askese wird als unzeitgemäßer Wert vorgestellt:

Man hält sie für ein Zeichen der Verstümmelung und Vergewaltigung der Natur, für ein tückisches Werkzeug der Verkleinerung des Menschen. [...] sie kam in Verruf, seit rührige Apologeten der Großzügigkeit in Appetit und Behagen den ungebrochenen, rüden, den ‚raubtierhaften‘ Instinkten das Wort zu reden begannen (BC S. 11).

Deutlich distanziert sich Ball hier von Nietzsche, über den er während seiner Studienjahre eine Dissertation begann und der auch in der „Kritik der deutschen Intelligenz“ eine wichtige, jetzt bereits verhängnisvolle Rolle spielt. Im Gegensatz zu Nietzsche profiliert das „Byzantinische Christentum“ Askese als Rückkehr „zur eigentlichen, wahren Natur, zur geistigen“.²⁰ „[D]as Gesetz der Askese allein verbürgt jene heilige Geräumigkeit der Seele, in der die unendliche Milde sich abgrenzt gegen die Wildheit, die Größe sich trennt von den Niederungen; in der alle Ehrfurcht Zauber und Flügel findet“ (BC S. 12). Der Asket „ist kein Leichnam“, sondern „der Lebendigste“, seine Sinne sind „befreit, geschärft, gereinigt“ (BC S. 57), therapiert und geheilt. Auf diesem Weg eröffne sich ein anderes Menschenbild, „der heilige Urtext, der leuchtende, paradiesische Mensch, jedem Werben der Güte und jedem Lichtstrahl der Freude zugänglich“ (BC S. 12). Die „unverlierbare[n] Menschenrechte“, um die es hier geht, sind „[d]as göttliche Anrecht auf einen Menschen“ und „[d]as menschliche Anrecht auf Gnade“ (BC S. 34).

Die „Klimax tu paradeíu“ bekämpfe „die Wirklichkeit als eine Seuche“ und das Ich als „dämonische[n] Trug“ (BC S. 26). Nicht „Intellekt und Spekulation“ (BC S. 41), sondern Tränen stiegen „ins mystische Wesen des Menschen“ (BC S. 40) hinab. Diese Schrift leite alle Übel aus dem Eigenwillen ab und setze Gehorsam gegen Hochmut und Ehrgeiz. „Nur der Verzicht auf den Eigenwillen schafft Raum für die göttlichen Dinge“ (BC S. 29). Gehorsam verstehe Johannes Klimakos als „ein Begräbnis des Willens“, zugespitzt als „freiwillige[n] Tod“ (BC S. 30). Stephan Hegglin weist darauf hin, dass es in der zeitgenössischen Anwendung Ball darum geht, die Ausrichtung des Gehorsams zu ändern. „Der Erste Weltkrieg ist für ihn das Resultat von mißbrauchtem Gehorsam. Für Kaiser und Vaterland haben die

²⁰ Ebd., S. 132.

Soldaten ihr Leben dahingegeben. Dieser Gehorsam vor teuflischen Dingen muß gebrochen werden, „indem man ihn göttlichen darbringt“.²¹

Für Johannes Klimakos sei der Körper „ein Karzer der Seele“ (BC S. 36) – die platonische, wahrscheinlich auf Pythagoras zurückgehende Auffassung des Körpers (griechisch ‚sóma‘) als Grab (‚séma‘) der Seele. „Wie die Mastvögel noch Flügel haben, aber nicht mehr fliegen können, so ist ihm das Urbild des Menschen ein Flügelwesen, dessen ätherischen Körper Schlamm und Materie dieser Erde herabgewürdigt und gefesselt haben“ (BC S. 42). Der Aufschwung könne nur nach der Befreiung von Leidenschaften und Lastern gelingen. Ein Laster – ebenfalls ein unzeitgemäßer Begriff: „Niemand weiß heute mehr, was ein Laster ist, und jeder dünkt sich davon frei“ – sei „alles, was bei den täglichen Verrichtungen und Geschäften den Geist hintanhält“ (BC S. 43). „Zerstörerin aller Laster“ sei die Demut. „Der Demütige fragt nicht nach Gründen. Er stürzt sich in die Liebe Gottes wie der Perlenfischer ins Meer“ (BC S. 47). „Die höchste verwandelnde Kraft, Gott selbst“ (BC S. 56) könne dann vom Menschen Besitz nehmen. Der anzustrebende Zustand sei die ‚apathéia‘, eine Seelenruhe, die laut Ball auch Heiligkeit genannt werden kann, „weil sie das Prinzip der allgemeinen Auferstehung und der Unversehrbarkeit und Unsterblichkeit schon im sterblichen und verderblichen Leibe erfüllt und vorwegnimmt“ (BC S. 53). In diesem Zustand erkennt man die Liebe, die letzte Stufe der Leiter, den „Engelsflug, der zur Ewigkeit reist“ (BC S. 58).

Zentralbild: der Priester und Theologe – (Pseudo-)Dionysius Areopagita (frühes 6. Jahrhundert)

Bedeutung

In diesem deutlich längeren Mittelteil herrscht auch ein anderer Stil: „weniger suggestiv, dithyrambisch und hagiographisch, sondern [...] um eine Form bemüht, von der er [sc. Ball] hoffte, daß sie auch wissenschaftlichen Ansprüchen standhalten würde“.²² Es soll der „apokalyptische Umriss gerade dieses Heiligen unserer ähnlich gearteten Zeit“ „in aller Breite“ erschlossen werden (BC S. 64). Die Aktualität liege darin, dass beide Epochen durch eine „Hypertrophie der Verstandeskräfte“ und einen „einseitige[n] Wissenschaftskult“ gekennzeichnet seien, die „zum Untergang führ[en]“ bzw. „einem Lebensgesetz widerstreite[n]“ und daher einer „Ergänzung des allzu bewußten Menschenbildes nach der phantastischen, wunderbaren, der göttlich-traumhaften Seite hin“ bedürften (BC S. 77). Das Bemühen um diese Ergänzung durchzieht Balls Lebenswerk.

Das Grundanliegen des Pseudo-Dionysius Areopagita sei es gewesen, eine Heilsordnung aufzustellen als himmlische und kirchliche Hierarchie der „Erleuchtungsstufen der Engel und Priester“ (BC S. 63). Für Ball markiert Dionysius Areopagita „den systematischen Abschluss der normativen Epoche der Kirche“,²³ weshalb er ihn gegenüber der zeitge-

²¹ Stephan Hegglin, *Byzantinisches Christentum*, S. 57.

²² Bernd Wacker, *Nachwort*, S. 516.

²³ Ebd., S. 516.

nössischen historischen Forschung, die das nicht erkannte oder zumindest nicht würdigte, rehabilitieren wollte. Stephan Hegglin weist darauf hin, dass die Texte des Pseudo-Dionysius Areopagita sowohl auf die Scholastiker Albertus Magnus und Thomas von Aquin, die das mittelalterliche Denken und die Theologie bis heute prägten, als auch auf die Entstehung der gotischen Architektur sowie auf die „Divina Commedia“ des Dante Alighieri großen Einfluss hatten.²⁴

Dionysius Areopagita – kein kanonisierter Heiliger – entstammt dem 17. Kapitel der Apostelgeschichte. Paulus verkündet darin dem Areopag, dem obersten Rat der Stadt Athen, den christlichen als den unbekanntem Gott, für den er in der Stadt einen Altar gesehen hat. Er stößt überwiegend auf Spott und Ablehnung, einige Personen aber schließen sich ihm an; namentlich erwähnt werden Dionysios und eine Frau Damaris. Ball interpretiert, Paulus predigt

den ‚Unbekannten‘ der Gnosis, den christlichen Totenrichter, und erinnert eine Krone von Dionysosmysten an tiefste Anschauungen ihrer eigenen Religionen. Die beiden Personen, auf die seine Predigt Eindruck macht, sind die obersten Repräsentanten des Dionysoskultes [...]. Die ‚Bekehrung‘ hat den Sinn einer Absorption der im eleusinischen Mysterienkult investierten religiösen Werte durch das Christentum (BC S. 173).

Der Autor, der sich den Namen Dionysius Areopagita gibt, „will ausdrücklich im Zusammenhang dionysisch-christlicher Mysterienfragen betrachtet werden, und zwar als Apostelschüler, Apokalypsenreiber“ (BC S. 174). Für seine Auseinandersetzung mit der Gnosis, die sein Werk prägt, greife er auf das 1. Jahrhundert, die Hochzeit der Gnosis, und auf den paulinischen Auftrag zurück.

Methode

Dionysius Areopagita pflege eine Auslegung der heiligen Schrift in der Tradition der frühchristlichen Katechetenschule von Alexandria, die von einem „vierfachen Schriftsinn“ ausgeht: „wörtlich, allegorisch, moralisch und mystisch“ (BC S. 66). Diese Methode entspreche dem „tropischen“, „orientalischen Charakter des Urchristentums“ (BC S. 67), geprägt von jüdischen Rabbinen, antiken Mysterienkulten und ägyptischem Okkultismus. Renaissance und Reformation hätten dieses Erbe verkannt, verleugnet; Luther „negierte den Orient in der Kirche“ (BC S. 70). Die Schriften des angeblichen Areopagiten dagegen drehten sich um Rätsel, Symbole, Allegorien und Metaphern statt zu menschlichen und zu psychologisieren, sie gäben Bilder statt Begriffe. „Nur in der Maske, der Hülle ist Gott zu erklären“ (BC S. 68) „[D]ie religiösen und philosophischen Resultate der Griechen“ werden als „Dolmetscherverfahren“ für den neuen christlichen Gott benutzt (BC S. 69). „Jerusalem und Athen“, „Paulus und Plato“ werden synthetisiert (BC S. 73). Nietzsches spätere Antithese Dionysos gegen den Gekreuzigten ist hier in einer Verbindung von jüdisch-christlichen und griechischen Traditionen aufgelöst. Pseudo-Dionysius Areopagita ist damit wesentlich

²⁴ Stephan Hegglin, *Byzantinisches Christentum*, S. 60.

beteiligt an der Transformation der hellenischen Welt in eine christliche. Ball feiert ihn als „phänomenalen Integrationstheologen“.²⁵

Wider die Gnosis

Ball erkannte, dass der von Plotin Mitte des 3. Jahrhunderts begründete Neuplatonismus, mit dem sich Pseudo-Dionysius Areopagita auseinandersetzte, dessen er sich bediente und dem er mitunter (fälschlich) zugerechnet wurde, „mehr als eine Philosophenschule war und daß er zum Teil in alte Esoterik einmündete“.²⁶ Er bezeichnet ihn als griechisch-heidnische Gegenreformation, „Kontrereigion gegen das Christentum“ (BC S. 77).

Der zweite Widerpart für Dionysius Areopagita sei die Gnosis gewesen, zur Entstehungszeit des Christentums der philosophisch-spirituelle Hintergrund der antiken Welt: „zur Zeit der Ankunft Christi [war] der Orient rings mit astralen Jenseitslehren erfüllt“ (BC S. 121). Der frühe Neuplatonismus (Plotin) habe zunächst die Gnosis bekämpft, später (Jamblichos, Proklos) dann aber als antichristliche Waffe benutzt, was zu einem Wiederaufleben der Gnosis geführt habe, so dass sich „Konflikte des Urchristentums [mit der Gnosis – T.K.] wiederholten“ (BC S. 86). Gegen die „vereinfachte [...] Vorstellung eines gleichsam klassischen Verlaufs der Dogmengeschichte“ von den orthodoxen Kirchenvätern bis zu den Konzilien von 381, 431 und 451 kalkuliert Ball „den Aufstand der alten Magie“ ein.²⁷

Sein Begriff von Gnosis ist ein weiter, der sie nicht nur als spätantike christliche Häresie definiert, sondern sie für im Wesentlichen vorchristlichen Ursprungs hält. Sie ist ihm verinnerlichte Magie für Eingeweihte.

Gnosis ist die Einsicht in das geheime Verhältnis Gottes zur Welt; ein Wissen um die verborgenen Mittel, deren der Übervernünftige sich bedient, um den Menschen mit sich zu verbinden; sei es, daß seine Boten heruntersteigen bis in das unterirdische Dunkel; sei es, daß sich von dort eine Sehnsucht erhebt hinauf zum Licht aller Lichter. Gnosis ist ferner die Lehre der Einheit mit Gott [...] die göttliche Geheimwissenschaft selbst (BC S. 87).

So verstanden ist für Ball die Gnosis „ein tausendjähriges Reich“ (BC S. 141). Es geht Ball nicht um Details der frühchristlichen Gnosis (die ihm theologische Rezensenten des Buches vorhielten), sondern um „die Gnosis als Urgefahr sozusagen, als eine den Glauben ins Herz treffende, abgründige, korrumpierende Selbstmächtigkeit“.²⁸

Das Christentum gebe im Gegensatz zur Gnosis „moralische Wahrheiten, nicht kosmische Theorien“ (BC S. 123). Ein Gott am Kreuz sei den Gnostikern „fatal“ (BC S. 131); Christus

²⁵ Ebd., S. 61.

²⁶ Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Eine Alternative zum ‚Übermenschen‘. Zur Standortbestimmung von Hugo Balls „Byzantinischem Christentum“ im geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang, in: Hugo-Ball-Almanach 1987, S. 87–137, hier S. 109.

²⁷ Ebd., S. 110.

²⁸ Werner Hülsbusch, Zu Hugo Ball, Byzantinisches Christentum, S. 55. Diese Gefahr ist zeitlos – Papst Franziskus warnt davor in „Evangelii Gaudium“ (2013) unter der Überschrift „Nein zur spirituellen Weltlichkeit“ (Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Apostolisches Schreiben ‚Evangelii Gaudium‘ des Heiligen Vaters Papst Franziskus, Libreria Editrice Vaticana, Bonn 2013, S. 72).

sähen sie nicht als den Gekreuzigten, sondern als „Lehrer der Mysterien“ (BC S. 132), als „Namen für einen Zustand“ der höchsten gnostischen Weihe (BC S. 137). Im jungen Christentum wollten sie sich als „Offenbarungsorden der Kirche“ profilieren (BC S. 136). Die Schriften der Kirchenväter klagten immer wieder über den

Selbstsinn und Dünkel jener magischen Doktrinäre, die herausfordernde Geste ihrer Überlegenheit. [...] Mit ihrem unerkennbaren Gotte, der aller Logik widersprach; mit ihrer Heiligenlehre, die die Extase über die Wissenschaft setzte; mit ihrem Pneuma, das jegliche Autorität vor der Mystik kapitulieren ließ (BC S. 139).

Sowohl der Evangelist Johannes als auch Paulus nahmen bestimmte gnostische Elemente auf, gestalteten sie aus und/oder werteten sie um. Die bedeutendste christliche Aufnahme habe die Gnosis aber im Mönchtum gefunden.

Mönch vs. Kleriker

Nach Ball ging das christliche Mönchtum „aus der Mysteriengnosis hervor[...]“, waren die ersten christlichen Mönche „Gnostiker der neuen Religion“ (BC S. 155). Die Kreuzigung interpretiert er als „Zerstörung der falschen Magie“ (BC S. 184). „Der Kreuzestod hat die gnostischen Himmel erschüttert. Die Mönche aber sind die Verkörperung des Kreuzestodes. Sie sind die lebendigen Toten. Sie sind die gekreuzigten Mysteren der neuen Religion. Auf ihnen lastet die Wucht der zerbrochenen magischen Himmel“ (BC S. 154).

Der Einsturz der gnostischen Zwischenwelten brachte notwendig zunächst eine Überlastung der Phantasie des neuen, christlichen, jenes vereinfachten Gnostikers mit sich, der das Erbe der antiken Religionen antrat; eine Belastung mit allerhand magischen Überbleibseln und übernatürlichen Wesen [...]. Wundergesichte und Dämonenkämpfe, innere Himmelfahrten und Paradiesesleitern bilden das Signum des neuen Gnostikers, des christlichen Exorzisten und Anachoreten (BC S. 155).

Darüber sei es zu einem Konflikt zwischen dem Kleriker und dem Mönch gekommen, der dann Jahrhunderte andauert habe. Die Mönche, die durch Askese und allegorische Schriftdeutung die Welt hinter sich gelassen, überwunden hätten, hätten sich als „Gottesträger und den obersten Engeln verwandt“ gesehen (BC S. 156) und seien daher den Klerikern, die noch in der Welt weilten und wirkten, mit Mitleid oder Ignoranz begegnet. „Der christliche Mönch erhob sich, vollends wenn er die Gabe der Wunderheilung besaß, über den Klerus und reklamierte für sich die gnostische Priesterwürde“ (BC S. 158). Er habe die Ekstase überbewertet, als „Inbegriff aller priesterlichen Eignung“. „Selbstverstümmelung und Schwermut, Eitelkeit und Hysterie mochten häufig die Folge sein“ (BC S. 160). So konnte es dem frühchristlichen Mönchtum „an Klarheit und Orientierung“ fehlen (BC S. 161). Hier werde die Gefahr der „mißverständene[n] Freiheit“ des „freie[n] Mystiker[s]“ deutlich, der heimlich gegen den Priester rebelliert, „seine eigenen Dogmen aufstellt und nach den kirchlichen Normen kaum mehr fragt“ (BC S. 161), schließlich auf das Jenseits verzichtet, da die „vollendete[...] Erkenntnis“ ja bereits erreicht sei (BC S. 162). Auch diese Gefahr scheint zeitlos zu sein, auch wenn Ball selbst sie nicht explizit aktualisiert.

Der Kirchenvater Athanasios von Alexandria († 373) habe schließlich mit seinem „Leben des Heiligen Antonius“ (über den Wüsten-Eremiten Antonius den Großen) als Kleriker ein „Mönchtum im läuternden, begütigenden, humanistischen Sinne“ begründet, nicht als „Märtyreraskese“ zur „Nachbildung des Todes Christi“ (BC 165), sondern als „leidenschaftslose Gemessenheit“ (BC S. 167), wodurch das Mönchtum in das „Gesamtgebäude der Kirche“ (BC S. 168) eingeordnet wurde.

Die Reformation aber, die auf der mittelalterlichen Mönchsmystik, der „Lehre von der Entbildung und vom unmittelbaren Einswerden mit Gott“ (BC S. 194), beruht habe, habe den historischen Konflikt wieder aufgenommen. „Die Ausschaltung zunächst des sakramentalen Aktes, dann der Kirche selbst [...] führte in Luthers Vergrößerung zur offenen Rebellion gegen den Priester, ja gegen die Hierarchie“ (BC S. 194). Wichtig ist, dass die Hierarchie, wie sie die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita entwerfen, nicht verkürzt verstanden wird: sie meint nicht „eine bestimmte Struktur des amtlichen Kirchenregiments, sondern die innere Verantwortlichkeit sakramentaler und kirchlicher Weihestufung“ als „Kriterium, mit dem jede geschichtliche Verwirklichung von Kirche gemessen werden muß, damit ihre Dignität eingefordert werden kann.“²⁹ Die protestantische Revolte gegen diese Hierarchie versteht Ball auch als „Wüten gegen die Phantasie“ (BC S. 194).

Der ‚gesunde Menschenverstand‘ und die allegorische Welt, in der sich der Priester bewegt: sie schließen einander aus. [...] Die Rebellion gegen das Priestertum aber, aus welchen Motiven sie immer erfolgte, war noch stets eine Rebellion zugleich gegen das Reich der Ideen und der Schönheit, gegen das Reich der Transzendenz und der Illusion, kurz gegen die zärtlichsten und sublimsten Werte der Menschheit (BC S. 202-203).

Diese Rebellion ist auch heute in vollem Gange, getragen von Gruppen wie „Wir sind Kirche“ und der Inszenierung von ‚Kirchenvolksbegehren‘. Das Bild vom Priester aber, das Ball hier, inspiriert von Dionysius, zeichnet, ist ein poetisch-maximalistisches Ideal, in dem sich sowohl zu seiner Zeit als auch heute die wenigsten katholischen Geistlichen wiederfinden dürften. Hier ist Ball seiner Zentralfigur gefolgt, denn das Gedankengebäude des Pseudo-Dionysius Areopagita enthält eine „Apotheose des Klerus“. „Die empirische Gestalt der Kirche tritt zurück hinter der Kirche Idee“ (BC S. 188). Kleriker seien bei Dionysius Areopagita „offenbarende Medien der göttlichen Erleuchtung, in deren Glanz sie getaucht sind“ (BC S. 189).

Die „erleuchtende Tätigkeit“ des Priestertums unterscheidet sich von der Kontemplation des Mönchtums (BC S. 189). Priester wohnten „symbolisch im Allerheiligsten“, genössen „die beständige Gegenwart des Altares“, Mönche dagegen „kämpfen noch mit der profanen Welt [...] halten sich noch in der Fremde auf“ (BC S. 191).

Die Hierarchien

Der gnostische Pessimismus lehne die Schöpfung als Werk Satans ab. „Neben dem guten Urgotte“ nimmt er einen „üble[n] Demiurg[en]“ an (BC S. 104). Dem habe Dionysius

²⁹ Werner Hülsbusch, Zu Hugo Ball, Byzantinisches Christentum, S. 79 u. S. 77.

Areopagita seine Grundformel entgegengesetzt: „Gott ist der Urfriede“ (es gibt keinen bösen, dem ein guter Gott gegenüberstünde), es gebe „nur ein Lebensprinzip: die Allgüte“. „Das Böse ist nur ein Mangel an Licht“ (BC S. 111). Denn Licht sei ein „Abbild der Güte“ (BC S. 117). Die Gnosis, die wesentlich eine Erleuchtungslehre sei, habe er mit ihrem eigenen Symbol, nämlich dem Licht, gereinigt. „In den geheimen Andeutungen der Überlieferung entdeckt er ein Christentum, das bisher niemand so gesehen hatte, und lehrt es in der Sprache seiner Gegner“ (BC S. 177).

Alle Wesensreihen schließen sich zu einer einzigen Offenbarungskette zusammen. Erzengel und Engel, Priester und Laien, Pflanzen und Tiere, ja die leblose Natur, enthüllen in ihrer Gesamtheit den überaus einfachen, über alles erhabenen gütigen Ursprung der Welt. Dieser Ursprung selbst zwar ist unerfaßbar und unerkant (BC S. 94).

Von der Gnosis habe Dionysius Areopagita die triadische Struktur übernommen, die Ball wiederum für das „Byzantinische Christentum“ adaptiert.³⁰ In der Gnosis besteht sie aus Finsternis, „Zwischenreich“ und „Lichtheimat“ als Ort der Erlösung (BC S. 181). Bei Pseudo-Dionysius Areopagita stellt sich der Aufbau nach Balls Ausführungen dar wie folgt:

unterste Welt	„Reich des Widersinns und der verzehrenden Leidenschaften, der Hinfälligkeit und der Verwesung“ (BC S. 181)	Katecheten, Büßer, Mönche BC: Johannes Klimakos	Askese Reinigung
mittlere Welt	Kirche	Priester BC: Dionysius Areopagita	Erleuchtung
dritte Welt „Jenseits“ (BC S. 218)	„Erleuchtung, Extase und Ruhe verklärt und vollendet“ „Urbild der Kirche“ (BC S. 181)	Engel: „Organe der Offenbarung“ „unmittelbare Anschauung Gottes“ (BC S. 181) BC: Symeon Stylites	Vollendung

„Den gnostischen Fixsternhimmel hat diese Theologie ersetzt durch ein Heiligenreich. Wo bei den Magiern Sterne standen, stehen hier Engel und Priester“: „die magischen Geheimnisse“ wurden „in christliche verwandelt“ (BC S. 182).

Wie bei Johannes Klimakos gibt es auch bei Pseudo-Dionysius Areopagita eine Art Leiter, auf der der Mensch emporsteigt zu Gott. Er lehre den Aufstieg „durch die vollkommene Angleichung an den sterbenden und auferstehenden Christus. [...] Aus dem abgestorbenen Körper tritt extatisch der Geist“ (BC S. 182). Ziel des Aufstiegs sei das „Jenseits als d[ie] Erlösungsquelle“, das „[i]n der vollendeten Liebe“ erfasst wird. In ihr „werden die Augen des gottschauenden Geistes göttlich. Das Leben nimmt Gottes Gepräge an und folgt göttlichen Normen. Einfalt und Freiheit, Freiheit und Gottheit sind eins“ (BC S. 218). Den Zugang

³⁰ Vgl. Stephan Hegglin, Byzantinisches Christentum, S. 63. Vgl. „In den typischen Gestalten eines Mönchs, eines Priesters und eines Engels stelle ich drei Stufen der moralischen und geistigen Erhebung dar“ (Entwurf eines Vorworts, BC S. 272).

zu Gott über die Hierarchien eröffne letztlich nur dieses Gefühl, das höchste, tiefste und stärkste. „Die Liebe ist es, die alle Rätsel erschließt“ (BC S. 218). „[A]lle Rangunterschiede, die menschlichen sowohl wie die göttlichen, [sind] Distinktionen des Herzens. Alles Spekulative und Intellektuelle ist sekundärer Natur“ (BC S. 219). Hier liegt der Wesenskern der christlichen Gegenhelden.

Gott sei übersinnlich und überintellektuell, „über aller Wesenheit und Erkenntnis“ (BC S. 201), offenbart werde er „im irdischen Bereich nur aus den Erleuchtungen der Priester und im überirdischen aus denen der Engel“. Höchste Einsicht erlange man „nur in dem Transzustande der unterbrochenen göttlichen Gegenwart, wie sie der sakramentale Dienst gewährt“ (BC S. 198). Die Kirche erhielt bei Dionysius „eine unersetzliche Stellung in der Heilsmittlung“, sie rückte, „nach göttlich-triadischem Vorbild gestuft in Bischöfe, Priester und Liturgen (Diakone), in das Zentrum des Erlösungswerks“.³¹

Der Aufstieg sei nur möglich in demütiger Einordnung in die Hierarchien,

in ein Gesetz der unendlichen Rangabfolge, wobei sich der Geist stets gefesselt sieht von einer ihm überlegenen Ordnung von Geistern, die ihm die Absolution und die Weihe erteilen. Nicht ein rebellisches Überspringen der Stufen, sondern nur ein Erfassen des eigenen Mangels führt höher nach oben (BC S. 218).

Ausführlich widmet sich Pseudo-Dionysius Areopagita den Engeln. Der Engelglaube war gerade in der frühen Christenheit stark verbreitet.³² Bei Dionysius seien es „jene schönheits-trunkenen Geister, von denen die Gottheit in unmittelbarster Weise erkannt und gepriesen wird“ (BC S. 210), „übergeistige[...] Wesen“, aber „als liturgische, als hohepriesterliche Personen“ dargestellt, „Übertheologen“ (BC S. 211); sie „künden und deuten [...] das Urgeheimnis der Schönheit und der Erleuchtung“ (BC S. 213). „Die Lehre von den Engeln ist das Übermenschentum des Christen“ (BC S. 217). Diese Interpretation Balls klingt wie eine christliche Umkehrung Nietzsches. Kantzenbach weist dagegen auf die Ursprünge im Montanismus (einer altkirchlichen Bewegung im 2. Jahrhundert, benannt nach Montanus) hin, wo der vom Heiligen Geist beseelte Charismatiker als Übermensch galt.³³ (Ball dürfte der Montanismus bekannt gewesen sein.)

Zum Abschluss des Mittelteils schwingt sich das „Byzantinische Christentum“ zu einem lyrischen Ton auf, der auch vorher schon stellenweise anklang, nun aber über fast ein gesamtes Unterkapitel (drei Absätze) durchgehalten wird. So können wir von einem „Hymnus aus Licht und Freude, der durch die Engel- und Priestersphären zur Kreatur herabdringt“ lesen: „Erleuchtung wird ein Entschweben im Glühen“ (BC S. 219).

³¹ Thomas Ruster, Hugo Balls „Byzantisches Christentum“ und der Weimarer Katholizismus, in: Bernd Wacker (Hrsg.), Dionysius DADA Areopagita, a.a.O., S. 194.

Dieser Wertschätzung der kirchlichen Hierarchie steht Wiebke-Marie Stocks Urteil entgegen, die „Papstkirche“ spiele im „Byzantinischen Christentum“ „keine oder kaum eine Rolle“ (Wiebke-Marie Stock, Denkmursturz, S. 163).

³² Vgl. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Eine Alternative zum ‚Übermenschentum‘, S. 114.

³³ Ebd., S. 125.

Triptychon, rechter Flügel: der Engel – Symeon der Stylit (+ 459)

Das Kapitel beginnt mit einer Zeitkritik:

es gibt Zeiten, die wachen, und solche, die schlafen. Zeiten, die rechnen, und solche, die halluzinieren. [...] Die Zeitgenossen des Styliten widerstreben jedem Vergleich mit der unsrigen. [...] Sie sahen die Wunder, wie wir unsere Rechenmaschinen; und nicht weil sie andere Augen hatten, nein, weil sie gläubig empfangen (BC S. 229).

Wieder wird strenge Askese gepredigt: „Auf die Abschaffung der Bedürfnisse ist alle Übung der Heiligen gerichtet. Die Abschaffung der Bedürfnisse ist ihre Antwort auf die Probleme der Zeit, der sie angehören“ (BC S. 233). Entsagung eröffne dem Heiligen den Weg zu Gott: „In dem Maße, in dem er das äußere Leben sich untersagt, blühen die inneren Wunder auf. Denn wer die Schlüssel zum eigenen Wesen hat, hat auch die Schlüssel zum Wesen der andern und zur Natur“ (BC S. 241).

Es gibt aber wichtige Unterschiede zur Darstellung des Johannes Klimakos, das Kapitel stellt mehr als einen zweiten Asketen neben den Priester und Theologen in der Mitte. Dieser Unterschied lässt sich bereits den Namen der Heiligen ablesen: dort Aufstieg – hier Statik, auf einer in den Himmel ragenden Säule; außerdem Zuwendung, nach unten, zu den Menschen, die zu dieser Säule kommen.

Das Blickfeld weitet sich in diesem Kapitel ein weiteres Mal: vom Kloster und der Einsiedelei (Johannes Klimakos) über die Kirche (Dionysius Areopagita) zum gesamten Erdkreis, der zu Symeon pilgert (BC S. 237) – er hat „therapeutische und politische Aufgaben, die sich auf die ganze Welt richten“ und verkörpert „eine geistige Autorität, der sich die weltliche Macht beugt, deren höherem Wissen sie folgt“. ³⁴ Den Engeln wird er angenähert, kommt er schließlich gleich, weil er „das Maß des Menschlichen [...] überschreite[t]“ (ebd., S. 155). ³⁵

Im Bild des Gegenhelden auf der Säule kann der prophetische Ausdruck des gesamten Buches gesehen werden:

Es geht darum, die Fundamente tief genug zu graben, dann aber nicht im ‚Fundamentalismus‘ zu bleiben, sich dialogunfähig zu verbohren. Fundamente verlangen ‚Erbauung‘. Wir sagten es schon: Sie haben nur Sinn, wenn steile Gebäude darauf errichtet werden. Sie wollen Transzendenz ermöglichen. [...] Hugo Ball versucht, gegen den horizontalistischen Säkularismus seiner und jeglicher Zeit diese Transzendenz zu reklamieren. ³⁶

Die Utopie

Ball stellt sich dezidiert auf die Seite der Utopie und gegen die Macher und Verwirklicher (in der „Kritik der deutschen Intelligenz“ auf die Seite Proudhons und Bakunins und gegen Marx). Sein klar utopischer Zug erklärt auch seine Freundschaft mit Ernst Bloch.

³⁴ Wiebke-Marie Stock, *Denkumsturz*, S. 149 u. S. 150.

³⁵ „Symeon der Stylit steht für den Engel. Er ist weder auf Schlaf noch auf Nahrung angewiesen und sein Geist drängt über den physischen Körper hinaus“ (Stephen Hegglin, *Byzantinisches Christentum*, S. 62).

³⁶ Werner Hülsbusch, *Zu Hugo Ball, Byzantinisches Christentum*, S. 85.

Sind die Utopisten nicht gerade jene Geister, die dem Streben nach Freiheit stets wieder neue Waffen und Wege zeigen? Und sind die grossen Praktiker nicht ebenso ungerecht, hart, ja unmenschlich, wie die Träumer und Versunkenen, die aussichtslosen Idealisten und Ideenkapane weltflüchtig und gerade aus Reichtum unreal sind?“ (KdI S. 272) „Die Utopisten sind von allen Politiker[n] noch immer die wirksamsten gewesen, deren Einwirkung sich positiv feststellen liess. Sie sind auch die vernünftigsten Historiker. [...] Die einzig mögliche Art in die Geschichte einzugreifen, ist eben die Utopie.³⁷

Wie Wiebke-Marie Stock fein und treffend analysiert, ist die Stärke der Utopie, die das „Byzantinische Christentum“ entwirft, ihre Widersprüchlichkeit, die oft an diesem Buch kritisiert wurde. „Die von den drei Heiligen repräsentierten Positionen sind dialektisch aufeinander bezogen, sie korrigieren sich und balancieren sich aus. Die Utopie ist eine Konstellation sich unterscheidender, gegeneinanderstehender und aufeinander bezogener Lebens-typen“. Wenn das Buch mit einem Triptychon verglichen wird, dann ist es eines, „dessen drei Tafeln sich in einer dialektischen Balance halten“. Die Gefahr des Ideals liturgischer und hierarchischer Ordnung und Schönheit, das im Zentrum steht und das die Kirche verbürgt, ist eine bloße Äußerlichkeit, der „die strenge Ernsthaftigkeit“ des Ideals der verinnerlichen-den Arbeit an sich selbst und für die Nächsten auf den beiden Seitentafeln als Korrektiv entgegengehalten wird. Deren Gefahr wiederum liegt in einer eifernden Radikalität und einer Verachtung der Welt, der gegenüber in der Mitte sichtbare und unsichtbare Welt miteinander versöhnt werden.³⁸

³⁷ Hans Burkhard Schlichting, Nachwort, in: Hugo Ball, Michael Bakunin. Ein Brevier [Sämtliche Werke und Briefe, Bd. 4], hrsg. von Hans Burkhard Schlichting, Gisela Erbslöh, Göttingen 2010, S. 437-565, hier S. 559.

³⁸ Wiebke-Marie Stock, Denkmursturz, S. 161.