

Ansgar Martins

Katholizismus als esoterischer Sehnsuchtsort

Siegfried Kracauers „transzendente Obdachlosigkeit“ und die Aporien deutscher Sinn-Suche nach dem Ersten Weltkrieg

Abstract: Siegfried Kracauer (1889–1966) is chiefly known as a film theorist, sociologist, and Marxist critic of mass culture. However, after World War I, he began his literary career with writings on his spiritual quest within the alternative religious milieu. Kracauer yearned for a divine whole that encompassed both the world and the heavens. His interests extended to new religious and esoteric movements and prophetic figures, as well as to Catholicism: „the medieval church“ appeared to him as a harmonious counterimage to the crises of the present. Even though Kracauer’s esoteric philocatholicism primarily operated through clichés, it provides insight into the potential affinities between these phenomena. Over the course of the 1920s, Kracauer himself turned away from both and adopted a critical ideological stance rooted in the biblical prohibition of (divine) images.

Die Begriffe Katholizismus und Esoterik funktionieren nicht auf derselben Ebene: Während niemand bestreiten würde, dass es Katholizismus gibt, ist Esoterik ein umstrittener Sammelbegriff, den Esoterikforscher:innen ungern definieren und dessen analytischen Nutzen außerhalb von Esoterikforschung und Journalismus viele anzweifeln. Wo von Esoterik die Rede ist, geht es meist um ‚alternative‘ oder ‚nichthegemoniale‘ Erscheinungen der europäischen (und inzwischen globalen) Religionsgeschichte und Randfiguren der Wissenschaftsgeschichte – wie Mesmerismus und Spiritismus, populäre Astrologie und moderne Theosophie, Freimaurerei, New Age und das unübersichtliche Reich von Alternativmedizin und spiritueller Wellnessphilosophie. Ich verwende hier die Begriffe Katholizismus und Esoterik, um mich einer konkreten historischen Position – Siegfried Kracauers (1889–1966)¹

1 Vgl. zu Kracauers Wanderungen durch die Weimarer Weltanschauungskulturen Craver, Harry T.: *Reluctant Skeptic. Siegfried Kracauer and the Crises of German Culture*, New York/Oxford: Berghahn 2017, der Kracauers Verhältnis zu Katholizismus und Protestantismus untersucht, aber seine Beziehung zu Esoterischem sowohl theoretisch ausspart als auch seine Auseinandersetzung mit konkreten esoterischen Prophetenfiguren wie Hermann Keyserling und Rudolf Steiner nicht behandelt. Poley, Jared: *Siegfried Kracauer, Spirit, and the Soul of Weimar Germany*, in: *Revisiting the Nazi Occult. Histories, Realities, Legacies*, hg. v. Monica Black / Eric Kurlander, New York: Camden House 2015, 86–102, stuft Kracauers Analyse autoritärer, morbider und dunkler Tenden-

– zu nähern, die zu beiden in einem konfliktreichen Verhältnis steht. Um *Esoterik* geht es im vorliegenden Text im Sinne des „Modern German Occult Revival“:² das weite Feld von Lebensreform, Neuromantik und Anthroposophie zu ‚charismatischen‘ Meisterfiguren wie Stefan George und Hermann Keyserling. Zu deren Kreisen und Schulen kam ein beträchtlich größerer, schwer greifbarer Umkreis von spirituellen Suchern, die sich nacheinander oder gleichzeitig mehreren Heilslehren anschließen konnten oder sich nur zeitweilig oder oberflächlich dafür interessierten. Einer davon war Kracauer, der sich als „Wartender“ verstand, als Zaungast ebenso bei Keyserling und Rudolf Steiner wie bei Martin Buber umsah und alle am Ende verwarf. Im selben Zeitraum begeisterte er sich, wie hier zu zeigen ist: nicht zufällig, auch für Katholisches. Im *Katholizismus* geht es also nicht im Sinne kirchlicher Zugehörigkeit – Kracauer war Jude –, sondern als Sehnsuchtsort und Projektionsfläche einer esoterischen Sinn- und Heilssuche. Das imaginäre Idealbild einer dogmatisch festgefügtten Ganzheit des Glaubens verursacht zwar bei vielen heutigen Esoteriker:innen Abwehrreflexe, erschien Kracauer aber als Vorbild der religiösen Vergemeinschaftung, die er sich selbst wünschte.

1 Transzendente Obdachlosigkeit: Kracauer und die Sinnstiftungsversuche nach dem Ersten Weltkrieg

Siegfried Kracauer³ ist für filmtheoretische, filmgeschichtliche und soziologische Schriften bekannt, mehr noch als Freund und Korrespondenzpartner berühmter Zeitgenossen wie Walter Benjamin und Theodor W. Adorno. Er war promovierter Architekt, nie direkt universitär angebunden, aber sehnte sich stets nach Philosophie: Er spielte lebensphilosophische, phänomenologische, existenzialistische und marxistische Entwürfe durch, ohne sich je ganz damit zu identifizieren.

zen im deutschen Kino als „occult study“ einstuft, insofern es um Irrationales, (Alp-)Träume und Visionen geht, führt aber weder Kracaues Kenntnisnahme des Okkultismus noch okkulte Einflüsse auf die Weimarer Filmgeschichte aus. Fischer, Peter S.: Weimar Controversies. Explorations in Popular Culture with Siegfried Kracauer, Bielefeld: Transcript 2020, 17–66, nutzt Kracaues Texte als Ausgangspunkt für eine eigene Analyse des spiritistischen Milieus der 1920er.

2 Vgl. zur Einführung Treitel, Corinna: A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern, Baltimore/London: Hopkins University Press 2004; Staudenmaier, Peter: Esoteric Alternatives in Imperial Germany, in: Revisiting the Nazi Occult, 23–41.

3 Vgl. im Folgenden Später, Jörg: Siegfried Kracauer. Eine Biographie, Berlin: Suhrkamp 2016.

Aus seinen vielfältigen Arbeitsgebieten ist im Folgenden vor allem eines relevant: Kracauer koordinierte bis zu seiner Flucht aus Deutschland 1933 das Feuilleton der *Frankfurter Zeitung* und entwarf dort im ideenpolitischen Handgemenge eine ideologiekritische Philosophie, zu deren folgenreichsten Ausläufern die kritische Theorie der „Frankfurter Schule“ gehört. Erst in seinen letzten Büchern *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality* (1960) und *History: The Last Things Before the Last* (posthum erschienen 1969) formulierte er dann monographisch eine sowohl pragmatistische als auch humanistische eigene Theorie aus, eine Philosophie der „Lebenswelt“, deren kontingenten Charakter zu beschreiben nicht eigentlich der Philosophie, sondern Film und Historiographie obliege. Kracauer wurde vom scheinbar Abwegigen, Übersehenen und Verschwiegenen angezogen. Auf diese Weise entstanden Feuilletons über den Aufstieg von Schreibmaschinen und den Untergang von Tintenfassern oder seine frühen Buchprojekte zur Metaphysik von Detektiv-Romanen, über die Kultur der abhängig Beschäftigten in Berlin um 1930 und den Operetten-Komponisten Jacques Offenbach.

Als aufmerksamer Beobachter gesellschaftlicher und geistiger Moden war Kracauer auch „ein hochempfindliches Aufzeichnungsinstrument der geistig-religiösen Strömungen und Tendenzen der Weimarer Republik.“⁴ Er stritt sich mit Martin Buber und Franz Rosenzweig als Protagonisten einer erneuerten jüdischen Religionsphilosophie ebenso wie mit den Vertretern des rechts-esoterischen „Tat-Kreises“, berichtete über katholische Akademikerkongresse und neoreligiöse Bewegungen wie die Anthroposophische Gesellschaft oder Keyserlings „Schule der Weisheit“. Nicht zuletzt rezensierte er eine beachtliche Menge Literatur zu all diesen Themen. Kracauers Feuilleton-Berichte über das „Weltanschauungs“-Labyrinth der Weimarer Republik stellen eine in der Religionsforschung bislang kaum genutzte Quelle dar. Auch ich werte im Folgenden weniger seine konkreten zeitgeschichtlichen Analysen als seine eigenen religionsphilosophischen Hintergrundannahmen aus. In dem autofiktionalen Roman *Georg*, in dem Kracauer den eigenen ideologischen Wandlungen der 1920er Jahre ein retrospektives Denkmal setzte, schilderte er ein Ineinander von soziologischer und spiritueller Orientierungslosigkeit. Soziologisch beschrieb er die Struktur einer kapitalistischen Öffentlichkeit, in der sich das nervöse Individuum aus Furcht vor der eigenen Überflüssigkeit auf die Suche nach einer höheren Seins-Ordnung begibt und in der Vielzahl angebotener höherer Ordnungen dann noch umso mehr verliert.⁵ Obwohl eine literarische Darstellung natürlich nie als biographisch zuverlässige Quelle gelten kann,

4 Bauschulte, Manfred: Religionsbahnhöfe in der Weimarer Republik. Studien zur Religionsforschung 1918–1933, Marburg: Diagonal 2007, 53.

5 Vgl. zur Einführung in Kracauers kulturpessimistische Position um 1920, die „Sinn-Verlust“ als „einziges Thema“ umkreisen, Später: Siegfried Kracauer, 52–131; Müller, Inka: Siegfried Kra-

findet sich darin zumindest Kracauers retrospektiver Eindruck der bürgerlichen Weimarer Esoterik-Szene.

Die Abende sind im Saal eingesperrt, in dem die Redner reden, viel zu lang, denkt Georg gewöhnlich, und er versteht überhaupt nicht, daß die Leute freiwillig die Vorträge besuchen [...]. Oft finden auch Diskussionen statt, in denen die verschiedensten Redner hintereinander reden, lauter einzelne Reden, die sich gar nicht auf die Hauptrede beziehen, denn jeder der Redner hat schon seine eigene Rede bereit und hört nur sich selber zu, aber er, Georg, muß sie alle mitanhören [...]. Das ist die Öffentlichkeit, diese Massen, diese Reden, diese hellerleuchteten Säle, [...] die ihn von den Abenden trennen, in denen die Menschen frei herumwandern dürfen, ja, jetzt ist er mitten in der Öffentlichkeit, nach der er sich so gesehnt hat, und wird von ihr allmählich zerrieben.⁶

„Zerrieben“ zwischen allerlei Gruppen, die Erlösung versprechen, aber am Ende doch nicht einhalten können – Kracauer hatte sie alle selbst besucht, über jede von ihnen in der *Frankfurter Zeitung* geschrieben und fasste sie in *Georg* in einem pittoresken Absatz zusammen:

Die Anthroposophen möchten übersinnliche Gelüste in ihm erregen, während die Schulreformer bestenfalls sinnlich sind und alles aus dem Kind selber entwickeln wollen, das dann vielleicht niemals zu Dostojewski gelangte, über den häufig Vorträge gehalten werden, durch die er gezwungen wird, zu einem Russen zu zerschmelzen und auf die Erlösung zu warten, freilich nur für kurze Zeit, denn sofort danach vollzieht sich der Untergang des Abendlandes, bei dem er sich wieder verhärten muß, bis endlich Graf Keyserling erscheint, der ihn von neuem aufweicht, weil er sämtliche Gegensätze harmonisch miteinander versöhnt, eine einzige Harmonie, die nur eine Stunde lang vorhält, und so schwankt er verloren übers Meer der Öffentlichkeit.

„Man müßte einen Halt haben ...“⁷

Der letzte Ausruf Georgs zeigt die autoritäre politische Grundhaltung, die Kracauer in den frühen 1920er Jahren selbst eingenommen hatte und ab Mitte der 1920er Jahre umso schärfer kritisierte: Es ging nicht um Öffnung, sondern „Halt“, um Schutz vor einer Öffentlichkeit, die als weites, kaltes „Meer“ erschien und das Individuum ertränkte. Kracauer positionierte sich um 1920 für „echte“ Autorität und gegen Individualismus, er gierte nach einem „Meister des Wegs“, einem „Führer“, dessen „Seele“ das „Gemeinwesen einer idealen Verfassung näher

cauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913–1933, Stuttgart: J. B. Metzler 1985, 19–48.

⁶ Kracauer, Siegfried: Georg, in: ders.: Werke, hg. v. Inka Müller-Bach, Frankfurt am Main/Berlin 2004–2012, Bd. 7, 257–516, S. 320.

⁷ Ebd., 320–321.

bringt.“⁸ Er lebte so unfreiwillig – und darunter leidend – die Paradoxie des religiösen Suchers aus: Der anti-individualistische Sehnsucht nach „Halt“ und einer vorgegebenen Ordnung, steht der individualistische Eklektizismus gegenüber, sich auf dem esoterischen Marktplatz nach dem passenden Angebot umzusehen.⁹ Kracaurs Interessen auf diesem „Weltanschauungs“-Markt umfassten (1.) die durch Stefan George inspirierte *Suche nach Kreis und Meister*, nach einer religiösen Gemeinschaft, deren Zusammensetzung sich an der göttlichen Offenbarung eines großen Einzelnen aufhängt. Als solche Gemeinschaft hatte er die Gemeinde des ‚charismatischen‘ Frankfurter Rabbiners Nehemia Anton Nobel erlebt („er war ja ganz Geist – was die anderen lehren, das *war* er“¹⁰) – seine kritischen Berichte zu Auftritten Steiners, Keyserlings und Bubers entsprangen zwar derselben Suche, fielen aber enttäuscht aus; (2.) Die pan(en)theistische Idee einer *lebenden Natur*, die sich (3.) im Ideal der *monistischen Vereinigung von Geist und Welt* manifestierte („es gibt einen rational nicht zu bestimmenden Zustand wundersamer Art, in dem man die Kluft nicht mehr fühlt, die den Geist von der Natur trennt“¹¹) und die er (4.) in einer synkretistischen Vielzahl mythologischer Bilder wiederzufinden meinte: Der „Zustand wundersamer Art“ war nichts anderes als „den alten Gott Pan zu belauschen“, das „sichtbare Licht“ dieser Welt war zugleich das „Lächeln“ der gnostischen „Sophia“ („Ist das nicht schön?“)¹² und „[a]uch die chassidische Mystik hat (nach Buber) in der Natur die Schechina gesucht und gefunden“.¹³ Zwar fügte Kracauer Sophia und Schechina nicht auch noch Maria hinzu, aber das Ganzheitsideal lag auch seinem damaligen Bild von Katholizismus zugrunde. Die Kirche war eine wohlgeordnete, heile Welt, ein „Obdach“, unter dem sich alles Seiende an den ihm göttlich zugewiesenen Platz fügte. Rückblickend fasste er 1947 diese Sehnsucht distanziert zusammen und ordnete die Sehnsucht nach Totalität einer Geschichte der sukzessiven deutschen Faschisierung zu:

Wer auch immer diese entscheidenden Jahre in Deutschland erlebte, wird sich an die Sehnsucht nach einem geistigen Obdach erinnern, von der die Jungen und die Intellektuellen bessen waren. Die Kirche konnte viele auf ihre Seite ziehen, und der Enthusiasmus, den

8 Kracauer, Siegfried: Das Wesen des politischen Führers [1921], in: ders.: Werke, Bd. 5.1, 211–220, S. 216.

9 Vgl. zur marktförmigen Transformation des sakralen Komplexes und die Geburt neoreligiöser Bewegungen unter diesen Bedingungen Wolfgang Eßbach: Religionsoziologie, Bd. 2: Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen, München: Wilhelm Fink 2019.

10 Kracauer, Siegfried an Leo Löwenthal, 24.1.1922, in: dies.: In steter Freundschaft. Briefwechsel, Springe: Zu Klampen 2003, 35.

11 Kracauer an Löwenthal, 16.10.1921, in: dies.: Briefwechsel, 26.

12 Ebd.

13 Kracauer an Löwenthal, 9.3.1922, in: dies. Briefwechsel, 41.

diese Konvertiten über ihre neu erworbene Sicherheit an den Tag legten, stand in seltsamem Gegensatz zu dem Versuch einer Gruppe junger Männer, die im katholischen Glauben erzogen waren, die kirchliche Politik zugunsten linker Sympathien zu beeinflussen. Es besteht auch kein Zweifel daran, daß das Anwachsen kommunistischer Sympathisanten teilweise das Resultat des Zaubers war, den der orthodoxe Charakter der marxistischen Doktrin auf viele geistig Schutzlose ausübte, die auf der Suche nach einem sicheren Zufluchtsort waren. In ihrer Angst, allein gelassen zu sein, strömten die Leute in Scharen zu Wald- und Wiesenpropheten, die wenige Jahre später in Vergessenheit geraten sollten. Der Anthroposoph Rudolf Steiner war der letzte Schrei dieser Zeit: er ähnelte Hitler darin, daß er eifern seine verstiegene Weltanschauung in abscheulichem, kleinbürgerlichem Deutsch an den Mann brachte.¹⁴

Diese „Bewußtseinssphäre“ beschrieb Kracauer mit einem aus Georg Lukács' *Die Theorie des Romans* geborgten Ausdruck als geistige, ideelle oder „transzendente Obdachlosigkeit“:¹⁵ ein Begriff, der sowohl epistemische („transzendente“) Unverbindlichkeit als auch die ideologische Krisenhaftigkeit der Moderne bezeichnen sollte. Kracauer verwandte ihn zunächst nach 1921 für seine eigene religiös-existenzielle Gefühlslage, später distanziert als *terminus technicus*, um die historischen und sozioökonomischen Bedingungen zu beschreiben, unter denen eine solche autoritäre Sehnsuchtsstimmung entstehen und breite gesellschaftliche Schichten erfassen konnte. Im Rückblick erschien ihm diese Atmosphäre primär als Vorgeschichte des Nationalsozialismus. Eine solche *reductio ad hitlerum* ist in der Esoterikforschung ebenso unbeliebt wie Kracauers Konstruktion der Weimarer Kinogeschichte als Weg „von Caligari zu Hitler“ in der Filmwissenschaft. Das ist insofern verständlich, als weder die deutsche Religionsgeschichte noch die deutsche Filmgeschichte sich in der Vorgeschichte des Nationalsozialismus erschöpft. Aber der Nationalsozialismus brach eben auch nicht plötzlich über Nacht herein, sondern bereitete sich lange vor, auch auf religiösem Gebiet. Nach 1945 war es nötig, die Kulturgeschichte neu zu deuten, um die Möglichkeit einer solchen Katastrophe zu verstehen und vor ihrer Wiederholung zu warnen – und das versuchte neben anderen Kracauer. Das Studium seiner eigenen religionsphilosophischen Texte der frühen 1920er Jahre hilft, die autobiographischen Ambivalenzen dieser Prozesse zu verstehen: Er schrieb darin eben selbst nicht explizit über Esoterik und deutschen Faschismus, sondern über seinen Wunsch nach einer allumfassenden Autorität.

Zu Autoritarismus und Hierarchie als möglichen Parallelen von Esoterik und Katholizismus kommen aber noch weitere Aspekte wie Kracauers damaliges Stu-

¹⁴ Kracauer, Siegfried: Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films [1947], in: ders.: Werke, Bd. 2.1, 132.

¹⁵ Lukács, Georg: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Berlin: Paul Cassirer 1920, 23–24.

dium der Phänomenologie hinzu, heißt hier: die philosophische Versenkung in die Gegenstände der sinnlichen Welt. Die phänomenologische Aufmerksamkeit für die Dingwelt hielt Kracauer bis in sein Spätwerk fest. Die wissenschaftliche Moderne habe es versäumt, die Menschen in ein „Sinn“-erfülltes Verhältnis zu ihrer materiellen Umwelt zu bringen. Die rituelle Sinnstiftung, wie sie ihm in der Liturgischen Bewegung begegnete, lehnte er ab, doch letztendlich installierte er an dieser Stelle später seine Theorie filmischer Erfahrung der sinnlichen Realität. Gleichwohl liegt in diesem (jedenfalls im Vergleich zum Protestantismus) eminent *sinnlichen* Zugang zum Religiösen eine Strukturparallele von esoterischer und katholischer Religiosität bei Kracauer oder Lukács – und vermutlich manch anderer Grenzgänger.

2 Das Versickern des Sinnes und die Faszination für die katholische Ordnung des Kosmos

2.1 Georg Lukács über den „Aufbau der transzendentalen Orte“

Die von Lukács übernommene Geschichtsphilosophie der „transzendentalen Obdachlosigkeit“, die Kracauer im „Sinn-Vakuum“ nach dem Ersten Weltkrieg erfüllt sah, soll beschreiben, wie sich der „Aufbau der transzendentalen Orte“, die epistemische Stellung der Menschen zur Welt, zwischen Antike und Moderne verändert. „Ob hier unser Weitergehen (als Steigen oder als Sinken: gleichviel) der Grund des Wechsels ist, oder ob die Götter Griechenlands von anderen Mächten vertrieben wurden: nicht hier ist der Ort darüber zu sprechen.“¹⁶ Als ausgemacht gilt nur, dass es sich um eine Zerfallsgeschichte handelt, den Weg von einer vermeintlichen spirituellen Ur-Einheit zum „Stand der vollendeten Sündhaftigkeit“.¹⁷

Die Details lesen sich wie ein neuromantisches Geschichtsmärchen: Es war einmal, in „seligen Zeiten“, dass ein helles Licht den Himmel und das Leben der Menschen erfüllte. Der „Sternenhimmel“ bot „die Landkarte der gangbaren und zu gehenden Wege [...], denn das Feuer, das in der Seele brennt, ist von derselben Wesensart wie die Sterne“.¹⁸ Mit diesem Ursprungsmythos von einer goldenen Welt des Altertums, „weit und doch wie das eigene Haus“,¹⁹ begann nicht nur *Die*

¹⁶ Lukács: *Die Theorie*, 20.

¹⁷ Ebd., 168.

¹⁸ Ebd., 9.

¹⁹ Ebd.

Theorie des Romans (1921), er brachte Kracauers ganzes Werk zum Klingen. Noch sein spätes Hauptwerk *Theory of Film* (1960) antwortete in abgewandelter Form auf diese Vision und spielte auf Lukács' Titel an. Und seine erste Monographie *Soziologie als Wissenschaft* (1922) eröffnete er mit demselben Bild der „sinnerfüllten Epoche“: Höherer „Sinn“ überflutet die Erde, spannt den Himmel auf und gestaltet das Leben, „es ist überall Gottes voll, selbst der Stein noch zeugt vom göttlichen Wesen“.²⁰ Doch diese Paradiesvorstellung diente nur als Kontrastfolie einer Gegenwart, deren „Sinn“ versickert schien und die, deshalb nur, menschlicher Interpretationsanstrengung bedürfte: deshalb also Romantheorie, Soziologie – Wissenschaft. Denn „Philosophie ist eigentlich Heimweh“, meinte Lukács mit Novalis, sie drückt die Sehnsucht und Suche nach der verlorenen Ordnung der Welt aus, sie ist ein Symptom dessen, dass das göttliche Obdach der Antike zerfallen ist. In Kracauers Worten „spaltet sich“ die Welt

in die Mannigfaltigkeit des Seienden und das der Mannigfaltigkeit gegenüber tretende Subjekt. Dieses Subjekt, das vorher einbezogen war in den Reigen der die Welt erfüllenden Gestalten, entsteht nun vereinsamt dem Chaos [...] vor seinem Blick öffnen sich die unermeßlichen Reiche der Realität. Hinausgeschleudert in die kalte Unendlichkeit des leeren Raumes und der leeren Zeit.²¹

Lukács erzählte so den Weg von Homer zu Dostojewski, vom Heldenepos zum kriegsgeschüttelten Subjekt des modernen Romans. Kracauer interessierte sich weniger für die Literaturtheorie als für die geschichtsmetaphysische Herleitung der an sich selbst und anderen wahrgenommenen spirituellen Orientierungslosigkeit. Lukács beginnt mit antiken Epen und setzt das Versickern der göttlichen Sinn-Einheit mit dem Ende der griechischen Antike gleich. Allerdings faszinierte ihn auch die katholische Kirche, die er als vergeblichen Versuch sah, die „unheilbaren Risse“ zwischen Subjekt und Objekt zu überbrücken:

So ward aus der Kirche eine neue Polis; aus der paradoxen Verbundenheit der in unrettbarer Sünde verlorenen Seele mit der absurden, aber gewissen Erlösung ein beinahe platonisches Hineinleuchten des Himmels in die irdische Wirklichkeit; aus dem Sprung die Stufenleiter der irdischen und himmlischen Hierarchien. Und bei Giotto und Dante, bei Wolfram und Pisano, bei Thomas und Franciscus wurde die Welt wieder rund, übersichtlich und zur Totalität: der Abgrund verlor die Gefahr der tatsächlichen Tiefe.²²

Was Lukács an der katholischen Kirche faszinierte, war die Vorstellung einer in sich sinnvoll aufgebauten Stufenabfolge vom Himmel zur Erde: Um den irrepara-

²⁰ Kracauer, Siegfried: *Soziologie als Wissenschaft*. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung [1922], in: ders.: *Werke*, Bd. 1, 8–101, S. 12.

²¹ Ebd.

²² Lukács: *Die Theorie*, 20.

blen „Sprung“ in der vermeintlichen vormaligen Ganzheit zu mildern, sei ein hierarchisch gegliederter Übergang erschaffen worden. Die Engelhierarchien des Dionysius Areopagita, die Ordnungen der kirchlichen Hierarchie und die Herrschaftshierarchie der Feudalgesellschaft erschienen Lukács in der Harmonie eines neuplatonischen Sphärenmodells.

2.2 Kracaers Katholizismus oder die „schöne runde Einheitstorte“ des Mittelalters

Schon Jahre vor der Lukács-Lektüre 1921 hatte Kracauer Katholisches in der Gestalt eines seiner philosophischen Lehrer kennengelernt: Max Scheler, der vom Judentum zum Katholizismus konvertiert war und nach Kracaers Urteil [1917] „vom Boden des Katholizismus aus eine tiefgründige Deutung unserer Zeit und des Krieges gibt und zugleich Wege für die Zukunft zu weisen unternimmt.“ Kracauer überzeugte daran die innere Kohärenz: „Wo immer wir auf eine solche Weltanschauung aus einem Gusse stoßen, muß sie uns ein Labsal dünken im Vergleich mit jenem flachen, unerträglichen und sich so breitmachenden Liberalismus unserer Tage, der alles toleriert, weil er an nichts gebunden ist.“²³ „Weltanschauung aus einem Gusse“ war ihm um 1920 das wichtigste Kriterium für spirituelle Satisfaktionsfähigkeit, weil er sich den gewünschten „Sinn“ als Ganzheit erträumte. Auch die katholischen Jugendbünde, die sich nach dem Ersten Weltkrieg aus der kirchlichen Jugendpflege entwickelt hatten, schätzte er aus konservativer Perspektive, denn sie seien weniger individualistisch als sonstige jugendbewegte Strömungen. „Was der Protestant vom Subjekt her sucht und etwa im Bekenntnis zum völkischen Ideal zu finden glaubt, ist dem Katholiken als objektive Heilswahrheit gegeben.“²⁴ Die religionsphilosophische Grundthese lautet: Eine Religiosität, die aus dem individuellen Wunsch entspringt, bleibe subjektiv und künstlich, weil sie das Absolute erfolglos aus einem Relativen (sich selbst) ableiten wolle. Gott ist demnach entweder ganz da und ganz wahr – oder gar nicht.

Kracauers allmähliche Entfernung von seinem imaginären Katholizismus stellte sich auch als Distanzierung von dem vormaligen Lehrer Max Scheler dar, dessen Buch *Das Ewige im Menschen* er als unfreiwilligen Relativismus charakte-

23 Kracauer, Siegfried: Neue Bücher [1917], in: Werke, Bd. 5.1, 24–29, S. 27–28 [Rez. zu: Scheler, Max: Krieg und Aufbau. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher 1916].

24 Kracauer, Siegfried: Eine Woche der Jugendbewegung [1921], in: Werke, Bd. 5.1, 297–302, S. 300.

risierte: Scheler scheitere daran, eine universalistisch-aufklärerische Vernunft-Theologie mit einer dazu beziehungslosen phänomenologischen Erkenntnistheorie und seinem katholischen Bekenntnis kohärent zu verbinden. So verwickelte Scheler sich in argumentative Widersprüche, in denen sich die ontologische Unmöglichkeit seiner Konstruktion des Ewigen zeige.²⁵ Auch in seinem Scheler-Verriss lobte Kracauer allerdings die „dem katholischen Wesen eigene kontemplative Geisteshaltung“.²⁶

Mit Lukács konnte Kracauer dieses Katholizismus-Bild 1921/22 zur pessimistischen Geschichtstheorie ausbauen. Während Lukács in der Kirche nur eine Resurrektion der Polis sah, war ein „im Mittelalter“ verorteter Katholizismus für den frühen Kracauer das höchste Ideal. „Die katholische Welt des reifen Mittelalters“ sei „ein sinnerfüllter Kosmos gewesen, dessen Einheit nicht auf dem Willen der Iche zur Gemeinschaft, sondern auf dem Durchdrungensein einer gläubigen, natürlich gegliederten Menschheit von der geoffenbarten göttlichen Heilslehre beruhte.“²⁷ Der „Gesamtmensch“ wurde von einer verbindlichen Tradition, heiligen Vorbildern und einer überindividuellen göttlichen Autorität zusammengehalten – eine statische Welt ohne Bedarf für Individuierung oder Freiheit. Kracauer gestand innerhalb dieser Welt durchaus eine Art von Veränderung oder Entwicklung zu, aber diese war nicht mit Ideen wie allgemeinem Fortschritt oder individuellem Lernen verbunden, sondern entspreche dem Weg durch die Hierarchien von unten nach oben. Das Bild dafür ist die erhabene Höhe des gotischen Doms, dessen „gutes Unendlichkeitsstreben“ sich aus der „Enge“ des Irdischen „sehn-süchtig“ gen Himmel reckt, dessen Fundamente aber in „der vieltürmigen winkligen Stadt“ stehen, „in deren Giebelhäusern man sich geborgen fühlt“, während sich über ihm „sanft“ der Himmel „wölbt“, der „mit seligen Gestalten bevölkert ist.“²⁸ Das „Unendlichkeitsstreben“ läuft in dieser Welt konfliktfrei ab: Sowohl der Boden als auch die himmlischen „Sphären“ bieten Halt und „Heimat“. Kracauers Mittelalterwelt besteht aus hübschen, sauberen Städtchen mit pittoresken Giebeln, Erkern und Kirchen, darüber schweben Engel und Heilige durch den allzeit blauen Himmel. Entsprechend zerbrach für Kracauer der „Sinn“ im „Abendland“

25 Kracauer, Siegfried: Katholizismus und Relativismus [1921], in: Werke, Bd. 5.1, 309–317 [Rez.: Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen. Bd. I: Religiöse Erneuerung. Leipzig: Der Neue Geist 1921.

26 Kracauer: Katholizismus, 315.

27 Kracauer, Siegfried: Deutscher Geist und deutsche Wirklichkeit [1922], in: Werke, Bd. 5.1, 363–372, S. 365.

28 Ebd., 368.

mit „dem Erlöschen des Katholizismus“,²⁹ also mit der Reformation als vermeintlichem Anfang von Pluralismus, Individualismus, Unverbindlichkeit und anderen Degenerationserscheinungen. „Aus der sinndurchglühten, organisch miteinander verknüpften Gestaltenvielfalt scheidet sich immer deutlicher das Ich als der alleinige Träger aller Substanz ab.“³⁰ In den „Mittelpunkt der Welt“ gestellt, verlor das „Ich“ seine objektive Verankerung und alles versank im Chaos. Kracauer wusste zwischen *sola scriptura*, dem Erkenntnis-Subjekt der Aufklärung und dem Innerlichkeitsindividualismus der romantischen „Person“ zwar theoretisch zu unterscheiden. Aber er setzte sie aber als Symptome desselben Problems gleich und ließ die ganze Konstruktion in einer als kalt, formal und rationalistisch denunzierten Gegenwart enden. Freiheit war eine Katastrophe.

Dabei blieb – wie auch schon bei Lukács – letztlich unklar, was die ganze Krise ausgelöst habe, ob eine Eitelkeit des Ich am Anfang stand, irgendein heilswirtschaftlicher Mechanismus oder gar nur innerweltliches Geschehen. Der frühe Kracauer formulierte keine Theorie des Sündenfalls und trug keine Geschichtsmetaphysik vor, die den Fall als notwendigen Bestandteil einer Heilsgeschichte zurechtgebogen hätte. Die Reformation stellte zwar den ersten Schritt zum individualistischen Zerfall des „Kosmos“ dar und Kracauer freute sich, wenn „scharfblickende Katholiken [...] mit [...] gewichtigen Argumenten [...] gegen die weltanschauliche Position des deutschen Protestantentums ins Feld“ zogen.³¹ Aber auch eine willentliche Restauration der „Kirche“ stand nicht auf dem Plan, denn das wäre ja ein individualistisch-voluntaristischer Akt und somit Teil des Problems statt der Lösung. Von „einer neuen Kirche zu träumen“ sei „vermessend“ und „romantisch“, möglich allein „stilles Warten“ und das „Nichttun der Einkehr, das uns in den Zustand der inneren Bereitschaft versetzt“ sowie die Abwendung vom vermeintlich abstrakten deutschen Idealismus zugunsten der „Zuwendung der ganzen Seele zu der von ihr erfassbaren echt konkreten Wirklichkeit unseres Lebens“.³² Gott musste sich schon von selbst neu offenbaren, damit die Menschheit gerettet werde. „Es muß das schon der Liebe von oben überlassen bleiben, die über dem greisen Faust einen runden Himmel ausspannt und ihm [...] selige Scharen zum Willkommensgruß entgegenschickt.“³³

Kracauers katholische Sehnsucht bezog ihre Plausibilität nicht aus dem Glauben an die christliche Offenbarung oder der Gewissheit einer neuen, sondern nur aus dem holistischen Ideal einer geordneten Welt – und dieses Ideal funktionierte

²⁹ Kracauer: Soziologie, 12.

³⁰ Kracauer: Deutscher Geist, 366.

³¹ Ebd., 371.

³² Ebd.

³³ Ebd., 372.

als Gegenbild zur als chaotisch und zerrissen erlebten Gegenwart. Schon manche Zeitgenossen beschrieben Kracauers Krisendiagnose und seine Obsession für alles, was „katholisch riecht“, als langweilig und repetitiv – am pointiertesten Franz Rosenzweig:

Und dann erfahren wir zum soundsovielten Male, daß ‚wir‘ in einer zerborstenen zerbrochenen zersplitterten und chaotischen ‚Zeit‘ leben, aus der ein ‚religiöses Suchen‘ sehnsüchtig sich die Finger leckt nach jener großen schönen runden Einheitstorte, die ‚im Mittelalter‘ ein gütiger Konditor einer ‚gottnahen‘ Menschheit fertig ins Haus lieferte, zum Weltanschauungsnachtisch.³⁴

Die Sehnsucht nach dem „sinnerfüllten Kosmos“ eines Fantasy-Mittelalters war aber keine Idee, die Kracauer längerfristig befriedigte.

2.3 Konversions-Anthropologie: *Georg* und das Eigenleben der Parolen

Einen religions- und politikgeschichtlich desillusionierenden Rückblick auf die Weimarer Zeit und die eigene Rolle darin legte Kracauer in seinem bis 1934 verfassten, aber erst posthum veröffentlichten Roman *Georg* nieder. Wie alle autobiographische und autofiktionale Literatur ist sie als historische Quelle für seine Lebens- und Erfahrungsgeschichte mit Vorsicht zu genießen. Aber unabhängig davon, was wir hier über Kracauer als Person lernen, handelt es sich zumindest um eine intelligente Interpretation der Sinn-Sucher um 1920 aus der Sicht eines Augenzeugen. Im letzten Kapitel wirft der vormalige Schüler und Geliebte, Fred (das literarische Pendant des jungen Adorno), der Hauptfigur, Georg, vor, sich ideologisch andauernd umentschieden und insgesamt nichts damit erreicht zu haben:

Ich erinnere mich, daß du zu einer Zeit stark religiös warst. Später bist du, glaube ich, vom Religiösen abgekommen, und wahrscheinlich hältst du heute wieder wo anders. Du hast dich immer rasch gewandelt, mein Freund, und sicher immer gemeint, deine augenblickliche Wahrheit sei die letzte.³⁵

Georg, der gerade seine Anstellung bei der Zeitung aufgrund seiner marxistischen Positionen verloren hat, muss im Stillen leider zugeben, dass das zutrifft. Bevor er am Ende des Romans in der Masse versinkt, über der sich ein Sturm zusam-

³⁴ Rosenzweig, Franz an Martin Buber, 11. Oktober 1922, in: ders.: Briefe und Tagebücher Bd. 1, Dordrecht: Springer 1979, 835.

³⁵ Kracauer: *Georg*, 511.

menbraut, hat er zahlreiche weltanschauliche Positionen durchlaufen und doch mit keiner von ihnen die Welt verändert, sondern eher die Tragik und Falschheit aller möglichen Weltverbesserer und ihrer Projekte kennengelernt. Auf seiner Reise durch das Weimarer „Weltanschauungs“-Buffet macht Georg auf seiner Suche nach „Ordnung“ und „Halt“ auch beim Katholizismus Station: „Ich meine nicht irgendeine staatliche Ordnung, sondern eine, die wie der Katholizismus einem Glauben entspringt“,³⁶ erklärt er seiner utopisch-spirituell gestimmten Freundin Frau Bonnet, vermutlich die literarische Version von Margarete Susman, die die Welt verändern und „die Herzen revolutionieren“ will („aber wie viele sind schon ganz Herz“?³⁷), Georg dagegen meint, es brauche die holistische Ordnungskraft von Dogmen, um den „ganzen“ Menschen zu ergreifen. Gesagt, getan – Georg sucht den Jesuitenpater Quirin auf, dessen Vorträge und Predigten ihn inspirieren. Der lebt in einem Haus, das zwar mit Möbeln vollgestopft ist, aber streng und leer wirkt, wird von einer Haushälterin umsorgt und hat ein undurchdringliches Gesicht, das den unsicheren Georg nervös macht.

Ich bin allein, dachte Georg, und suchte gewaltsam den Pater zu erreichen. Er bekannte, daß er sich danach sehne, einen Glauben zu haben. Er sagte, daß er die Lehren der Kirche bewundere. Er sagte, daß er die Tatsache der Dogmen begreife. Ich stehe außen, versicherte er, ich bin nur von außen. Es war ihm zumute, als ob er an einer Außenwand emporkletterte und immer wieder herunterfalle. Der Pater erwiderte: Sie beurteilen die Lage zweifellos richtig. Die Menschen leben in der Anarchie und denken nicht an ihr Heil. Georg empfand einen flüchtigen Stolz darüber, von einem Jesuitenpater bestätigt zu werden, der Glaube war leicht. Pater Quirin lehrte auch an der Universität. Er hatte wunderschöne Hände, die sich nicht regten, und gebrauchte lauter Wendungen, die so unbemerkt hinschlüpfen wie er selbst über das Linoleum. In seinen Vorträgen, die für Andersgläubige bestimmt gewesen waren, hatte er ganz ähnlich gesprochen.³⁸

Im weiteren Gespräch aber prallt Georg dann ab, weil er sofort doch kritische Fragen hat und die Antworten Pater Quirins ausweichend oder bestätigend ausfallen, statt ihn herauszufordern. Im Verlauf des Gesprächs muss er kurz an seinen jugendlichen Geliebten Fred denken, den er sich gegenüber dem Pater jedoch nicht zu erwähnen traut. Auch daran fällt ihm auf, dass die allumfassende Ganzheit, die er sich vom Katholizismus wünscht, tatsächlich gar nicht alles umfasst und jedenfalls nicht ihn. Am Ende verabschiedet sich Georg hastig und eilt die Treppe hinunter. Die Episode bei Pater Quirin ist aber nicht das Ende von Georgs katholischen Sympathien – im Gegenteil. Als Journalist schreibt er (wie ja auch

³⁶ Ebd., 207.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd., 325–326.

der reale Kracauer³⁹) kurz darauf einen Artikel über Jugendbewegungen und kann sich dabei nur für die katholische erwärmen, während „die Wandervögel mit ihren Klampfen und Bändern, die fortwährend durch die Natur zogen, überall Feuer entzündeten und so jung taten, als hätte niemand vor ihnen gelebt“,⁴⁰ ihm unangenehm unverbindlich und viel zu individualistisch vorkommen. Dafür erfährt er starken Gegenwind, erlebt aber in der Redaktion auch die irritierende Situation, dass ihm die eigenen Aussagen plötzlich von anderen vorgehalten werden:

Aber Herr Krug hatte sich offenbar nicht nur die von Georg angeführten Argumente zu eigen gemacht, sondern sie mittlerweile noch erweitert und ausgeschmückt. Wie ein Glaubenseiferer wettete er gegen die Gefühlsschwelgerei in der Jugendbewegung, die niemals zu einer Gemeinschaft führen könne, und belehrte Georg über die Vorzüge katholischen Lebens. Der lauschte angestrengt und vergaß aus Höflichkeit, daß er das alles selber vorhin gesagt hatte.⁴¹

Die Eigendynamik von Argumenten und Überzeugungen, die nie logisch, sondern in Stimmungen begründet sind und erstaunlich wenig mit den Menschen zu tun haben, die sie vertreten, ist eines der zentralen Themen des Romans. Georg findet sich immer wieder in Diskussionen geworfen, in denen er aus einer grundsätzlichen Skepsis heraus zunächst einmal Gegenargumente zu den politischen und religiösen Glaubensbekenntnissen vorbringt, mit denen er konfrontiert ist – und hat diese Bekenntnisse dann im nächsten Kapitel zur Überraschung der Leser selbst verinnerlicht. Unterdessen scheinen alle Idealisten und Ideologen ihren eigenen Ideologien und Idealen performativ zu widersprechen: Niemand verhält sich aggressiver als die Pazifisten, während die Marxisten libertär-avantgardistische Charaktere sind, die gegen bürgerlichen Individualismus polemisieren. Parolen und Phrasen führen in *Georg* ein Eigenleben, das sich über die sie vortragenden Menschen längst hinweggesetzt hat. Die vermeintliche Tiefe der „Innerlichkeit“ ist der Ort der größten Oberflächlichkeit. Mit solchen sprachkritischen Beobachtungen zur Ära der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ nimmt Kracauer diskurstheoretische Intuitionen Foucaults vorweg,⁴² schildert aber vor allem die Hoffnungslosigkeit der von ihm porträtierten ideologischen Grabenkämpfe.

39 Vgl. Kracauer: Eine Woche der Jugendbewegung, 300.

40 Kracauer: *Georg*, 328.

41 Ebd.

42 Vgl. Kramer, Sven: Vergesellschaftung in der Sprache. Zu Kracauers Romanen *Gunster* und *Georg*, in: „Doch ist das Wirkliche auch vergessen, so ist es darum noch nicht getilgt“. Beiträge zum Werk Siegfried Kracauers, hg. v. Jörn Ahrens / Paul Fleming / Susanne Martin / Ulrike Vedder, Wiesbaden: Springer 2016, 59–79.

3 Der Weg ins Profane

3.1 Kriminalgeschichten als Karikaturen des Absoluten

Kracauers Bruch mit Scheler und sein partieller Distanzgewinn gegenüber der Phänomenologie (auch Husserls) gingen mit neuen Versuchen einher, die metaphysische Sinnlosigkeit seiner Zeit zu beschreiben und führten zunächst zu existenzialistischen Experimenten mit Kierkegaard. Zwischen 1922 und 1925 arbeitete er an einem zu Lebzeiten unveröffentlichten Manuskript über das ‚triviale‘ Genre der Kriminalromane, deren Handlungsstrukturen und kleinbürgerlich-juristische Moralvorstellung er einerseits als den Herrschaftsbereich der seelenlosen, kalten Ratio identifizierte. Diese gefallene Wirklichkeit sei andererseits zugleich auch eine Karikatur der wahren. Kracauer begründete seine Zeitkritik nun nicht mehr horizontal-geschichtlich, sondern vertikal-metaphysisch: Anstelle des historischen „Sinn“-Verlusts beschrieb er – strukturell neuplatonisch – dessen Versickern auf dem Weg durch die „Sphären“ von oben nach unten. *Der Detektiv-Roman. Eine Deutung* interpretierte Kierkegaards „Stadien“ der Entwicklung (ästhetisch, ethisch, religiös) als distinkte, aber einander durchdringende ontologische Regionen, in deren unterster, der ästhetischen, sich die Menschheit unter dem Aspekt ihrer Entfremdung vom „Absoluten“ bewege. In der höchsten „Sphäre, der ‚religiösen‘ nach Kierkegaard, in der die Namen sich erschließen, steht das Selbst in der Beziehung zu dem oberen Geheimnis“, doch „Gott [...] zerstiebt in den unteren Orten zur bloßen Idee oder entschwindet gar in den Schatten, den wirklichkeitsleere Entitäten und nichtige Relationen werfen“. Es sei jedoch möglich, die in dieser Schattenwelt vorfindlichen „Zerrbilder“ an ästhetischen Beispielen – wie eben den Detektiv-Romanen – zu kritisieren, „ihre Bedeutung aus den Hüllen“ der Schattenwelt zu reißen und sie „so lange zu transformieren, bis sie verwandelt in dem Koordinatensystem hohen Sphärenorts wiederkehren“.⁴³ Diese Transformation war ein epistemischer Vorgang und nicht schon der Vollzug der Erlösung: Die „Gemeinschaft hohen Sphärenorts“ könne nicht willkürlich wiederhergestellt werden. Die „Aufhebung“ der ganzen Misere „ist vom Menschen aus nicht zu fassen und nicht allein zu bewirken“, sondern geschieht erst, „wenn die Zeit sich erfüllet“, doch die biblische „Botschaft von ihr [...], sie schimmert, vielfältig gebrochen, in die niederen Regionen herein“,⁴⁴ scheint in Märchen auf und sogar in den Filmen Charlie Chaplins, wenn dessen Figuren am Ende unverdienterweise doch noch gerettet werden. Diese „Botschaft“ entziehe sich umso mehr, je mehr man sie erreichen wolle.

⁴³ Kracauer, Siegfried: *Der Detektiv-Roman. Eine Deutung*, in: *Werke*, Bd. 1, 105–209, S. 109.

⁴⁴ Ebd., 116–117.

Trotz des neuen theoretischen Ansatzes zeigten die Bilder der „hohen Sphäre“, die Kracauer in *Der Detektiv-Roman* entwarf, noch deutlich die philokatholische Ausrichtung seiner Religionsphilosophie: Die Hotelhalle als Warteraum der Vereinzelten präsentierte er etwa als Negativ der „Gemeinde“, die sich auf ein verbindliches liturgisches Zentrum hin ausrichtet. Der Detektiv lebt – hier mochte Kracauer an Sherlock Holmes denken – „[d]em katholischen Priester gleich [...] im Ausnahmezustand des Zölibats, allenfalls von einer Haushälterin betreut, die aber bei seinem Mangel an sexuellen Bedürfnissen nur für die Wäsche, die opulenten Mahlzeiten und die Koffer sich bemühen muß“.⁴⁵ Der Status der Ehelosigkeit sei dem Auftrag, die Gemeinschaft miteinander und zum Absoluten zu verbinden, überhaupt angemessen: ein „Zeichen“ von „Verbannung und Heimsendung“.⁴⁶

Kracauer verwies aber im Verlauf der 1920er Jahre immer stärker darauf, dass alle, die versuchten, das Jenseitige direkt zu erreichen, es sicher verfehlten. Hatte er früher darauf gehofft, Gott möge sich neu offenbaren, sah er nun immer mehr menschliche Eigenständigkeit vor. Allein die kritische Beschäftigung mit den Problemen der Gegenwart schaffe die Räume frei, die ermöglichen, dass das Andere eintreten kann. „Denn nur wer in die Wirklichkeit dringt, kann von dem Überwirklichen ergriffen werden“, andernfalls „vernichtete“ er „die Voraussetzungen des Erstrebten“ und „das Messianische [...] verflüchtigte sich, wenn um seinetwillen die Wirklichkeit verflüchtigt würde“.⁴⁷ In diesen 1925 verfassten Sätzen aus dem Schlusskapitel deutet sich schon die Entwicklung an, mit der Kracauer in den folgenden Jahren das Profane zur entscheidenden Arena erklärte: Die Fähigkeit, aktuelle gesellschaftliche Konflikte zu adressieren und kritisieren war nun das Kriterium, anhand dessen er über die Relevanz und Legitimität religiöser Überzeugungen urteilte.

3.2 Kracauers Katholiken: Akademiker, Sozial- und Liturgie-Reformer

Der phantastische Charakter von Kracauers Mittelalter-Bild darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass er sich auch mit real existierendem Katholizismus beschäftigte:⁴⁸ Er verfolgte etwas die Aktivitäten von katholischen Intellektuellen wie Romano Guardini und Ernst Michel, die Katholizismus als „Lebensrichtung“ und

⁴⁵ Ebd., 147.

⁴⁶ Ebd., 114.

⁴⁷ Ebd., 206–207.

⁴⁸ Vgl. Craver: *Reluctant Skeptic*, 175–181.

„geistige Form“ erneuern wollten,⁴⁹ oder berichtete 1923 und 1925 für die *Frankfurter Zeitung* ausführlich über Tagungen des katholischen Akademikerverbands.⁵⁰ Der zweiteilige Bericht von der Ulmer Tagung 1923 beschwor die „neue hervorbrechende Lebenskraft der Kirche“,⁵¹ die es verstehe, gegenüber der richtungslosen Gegenwart ein Leben in der geordneten „Mitte“ zwischen Höherem und Diesseits zu entwerfen. Besonders begeistert war Kracauer von dem Religionsphilosophen Romano Guardini, den er als „Führer“ der (von ihm ebenso wie von seinem Romancharakter Georg bewunderten) katholischen Jugendbewegung schätzte und bei dessen Reflexionen zur Liturgie er sich länger beschäftigte. In seiner Rezension zu Guardinis *Liturgische Bildung* (1923) lobte er die Zeitkritik, von der aus Guardini die gemeinschaftsstiftende Kraft katholischer Sozialisation betone. Guardinis Programm war aber schon eine reflexive „Säkularisierungsfolge“: Guardini versuchte nicht zuletzt, der Gefahr einer ‚Erosion‘ katholischer Milieus durch eine erneuerte Messe – und eine komplexe Zeichentheorie religiöser Handlungen – entgegenzukommen, damit die Kirche für Laien wieder attraktiver würde.⁵² Kracauer bezweifelte in einem letzten Schritt, „daß das Einwachsen in liturgisches Tun jene Verknüpfungen wieder herstelle, die Guardini meint“,⁵³ denn solche „Verknüpfungen“ konnte nur Gott selbst knüpfen. Im Bericht zur Tagung des Katholischen Akademikerverbands in Innsbruck 1925 bewertete er die dortigen Vorträge viel kritischer und nach einem neuen Maßstab: der Fähigkeit, sich auf die Analyse gesellschaftlicher Probleme einzulassen.

Vielleicht kommt es auf religiöser Seite [...] darauf an, ein umgekehrtes *sagrificio dell'intelletto* zu vollbringen und mitten hineinzusteigen in die profanen Auffassungen, die heute in den Massen mächtig sind, da anders möglicherweise auf eine Umwandlung der sozialen Einrichtungen nie und nimmer zu hoffen sein wird.⁵⁴

49 Vgl. Bröckling, Ulrich: Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens, München: Wilhelm Fink 1993.

50 Vgl. zum Kontext Albert, Marcel: Zwecks wirksamer Verteidigung und Vertretung der katholischen Weltanschauung. Der Katholische Akademikerverband 1913–1938/39, Köln: Libelli Rhenani Bd. 35, 2010; Weiß, Otto: Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933, Regensburg: Friedrich Pustet 2014, 159–173.

51 Kracauer, Siegfried: Die Tagung der katholischen Akademiker [II], in: ders.: Werke, Bd. 5.1, 674–677.

52 Vgl. Breuer, Marc: Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus, Wiesbaden: Springer 2012, 349–435.

53 Kracauer, Siegfried: Rezension zu Romano Guardini: *Liturgische Bildung*. Versuche, Mainz: Deutsches Quickbornhaus 1923, in: Kracauer: Werke, Bd. 5.2, 90–91.

54 Kracauer, Siegfried: Das Religiöse und das Profane. Zur Tagung der katholischen Akademiker, in: ders.: Werke, Bd. 5.2, 289–294.

Religiöse Inhalte als solche vorzutragen, laufe auf Eskapismus hinaus und konserviere damit (wenn auch unfreiwillig) denselben gesellschaftlichen Zustand, der auch einer religiösen Neubesinnung im Wege stehe.

Prägender als die Beobachtung katholischer Verbände war sicherlich Kracausers persönliche Bindung an Katholiken. Wie oben erwähnt dürfte Kracausers phänomenologischer Lehrer Max Scheler derjenige gewesen sein, der ihn auch an eine katholische Philosophie heranführte. Seine Distanzierung von Schelers *Das Ewige im Menschen* 1921 steht denn auch für seine allmähliche Ablösung von Phänomenologie wie Katholizismus, ohne einen glatten Bruch zu markieren: Kracausers spätere sozialphilosophische Essays zeigen seine tiefe Prägung durch phänomenologisches Denken und noch in seiner kritischen Scheler-Rezension unterstrich er seine katholischen Sympathien.⁵⁵ Außerdem hatte er sich für seine Kritik an Schelers Buch schon vor der Publikation die Zustimmung eines katholischen Theologen eingeholt: Zu Kracausers religiösen Austauschpartnern gehörte Ernst Michel (1889–1964) – ein prominenter Jungkatholik, der ab 1921 Direktor der Frankfurter Akademie der Arbeit und Herausgeber der linkskatholischen *Rhein-Mainischen Volkszeitung* war.⁵⁶ Noch in seinen distanzierten retrospektiven Schilderungen der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ der Weimarer Republik taucht der namentlich nicht genannte Michel als lobenswerte Ausnahme auf – wie in dem schon zitierten Satz:

Die Kirche konnte viele auf ihre Seite ziehen, und der Enthusiasmus, den diese Konvertiten über ihre neu erworbene Sicherheit an den Tag legten, stand in seltsamem Gegensatz zu dem Versuch einer Gruppe junger Männer, die im katholischen Glauben erzogen waren, die kirchliche Politik zugunsten linker Sympathien zu beeinflussen.⁵⁷

Für Kracauser war Michel vor allem als Repräsentant eines für Frankfurt spezifischen linken Katholizismus relevant, denn die Verbindung von religiöser Suche, gesellschaftskritischer Zeitbeobachtung und politischem Engagement war auch genau das, was ihm vorschwebte. Gemeinsam mit Tillich und Adorno nahm er freitags regelmäßig an Michels Gesprächskreisen im Café Laumer teil. Das ist vielleicht die im Zitat erwähnte „Gruppe junger Männer“, die versucht habe, „die kirchliche Politik zugunsten linker Sympathien zu beeinflussen“. Kracausers frühe Texte kommen verschiedentlich lobend auf Michels Haltung zurück. Auch in sei-

⁵⁵ Vgl. Kracauser: Katholizismus und Relativismus.

⁵⁶ Vgl. neben Breuer: Katholische Intellektuelle, den Band Weltverantwortung des Christen: Zum Gedenken an Ernst Michel (1889–1964), hg v. Arnulf Groß u. a., Frankfurt am Main: Peter Lang 1996; zu Michels Frankfurter Kontext Lowitsch, Bruno: Der Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung, Wiesbaden/Frankfurt: Franz Steiner 1980, 36–39, zu Kracauser und Michel vgl. Craver: Reluctant Skeptic, 71, 175–181.

⁵⁷ Kracauser: Von Caligari zu Hitler, 132.

ner Kritik an Romano Guardinis Liturgie-Konzept referierte er beispielsweise auf den von Michel herausgegebenen Band *Kirche und Wirklichkeit*, weil sich die in diesem Band versammelten Stimmen nicht auf eine „formale“ liturgische Erneuerung allein stützen wollten.⁵⁸

Kracauer erwähnt Michel nicht zufällig im Zusammenhang mit der Ära der „Obdachlosen“, also den neureligiösen Stimmungen um 1920. Michel war Katholik, aber sein Beispiel demonstriert nicht weniger als Kracaues, wie sehr sich die unterschiedlichen religiösen Bewegungen der Weimarer Zeit berührten. Neben Kracauer und Adorno gehörten Buber und Paul Tillich zu seinen Diskussionspartnern, auch mit im engeren Sinne esoterischen Bewegungen beschäftigte er sich: Konkret schrieb er kritische Texte und hielt Vorträge über Anthroposophie und Christentum – einen davon besprach Kracauer hymnisch in der *Frankfurter Zeitung*, die Druckfassung dieses Vortrags erschien wiederum in der esoterischen Zeitschrift *Die Tat* und führte zu einem hasserfüllten Seitenhieb auf den „Kloaken“-Schriftsteller Michel in einem Vortrag Rudolf Steiners.⁵⁹

Neben der Beschäftigung mit den okkulten Strömungen ist eine weitere biographische Parallele zwischen Kracauer und Michel, dass sie aufgrund ihres politischen Engagements in Konflikt mit den diversen religiösen Milieus gerieten. Kracauer hatte es sich in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre mit den meisten seiner religiösen Bezugspersonen verdorben, weil er ihnen die Verdrängung politischer Probleme vorwarf, Michels Buch *Politik aus dem Glauben* (1926) war der kirchlichen Politik gegenüber so kritisch, dass es sich alsbald auf dem *Index librorum prohibitorum* wiederfand.

⁵⁸ Kracauer: Rezension zu Romano Guardini: Liturgische Bildung, 91, unter Bezug auf: Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch, hg. v. Ernst Michel, Jena: Diederichs 1923.

⁵⁹ Vgl. Kracauer, Siegfried: Anthroposophie und Christentum [1923], in: ders.: Werke, Bd. 5.1, 718–720 bzw. Michel, Ernst: Anthroposophie und Christentum, in: Die Tat: Anthroposophisches Sonderheft, Februar 1921, 851–864; Steiner, Rudolf: Die Verantwortung des Menschen für die Weltentwicklung, in: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 203, Dornach: Rudolf Steiner 1989, 217–219. Mit Steiner und Kracauer verband Michel auch die zeittypische Apotheose von Goethes Naturphilosophie, vgl. Michel, Ernst: Weltanschauung und Naturdeutung: Vorlesungen über Goethes Naturanschauung, Jena: Diederichs 1920.

4 Folgen: Protestantische und kabbalistische Konstruktionen oder die messianische Kraft des Zerfalls

Kracauers allmähliche Entfernung von katholischen und esoterischen Neigungen in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre erfolgte mit einer negativ-theologischen Begründung, die eine Intensivierung seines jüdischen Selbstverständnisses mit marxistischen Sympathien und einem freundlicheren Blick auf Evangelisches verband. Schon 1924 deutete sich dieser Weg in einem Artikel für das *Gemeindeblatt* der Frankfurter Jüdischen Gemeinde wie folgt an:

Dieser Atheismus, dieses Trachten, das Positive aus dem Negativen herauszuholen, [ist] nicht ohne weiteres als irreligiös abzutun; es mag vielmehr sein, daß zu solcher gott- und selbstverleugnenden Lehre auch die wahrhaft religiöse Erkenntnis treibt, das richtige Wort sei in dieser sündigen Welt zu früh gesprochen und nur dem in die Sünde Mitverstrickten könne die Rettung gelingen.⁶⁰

Obwohl er in diesem Artikel vor allem einen Überblick zu Entwicklungen bei Katholiken (Michel, Guardini) und Protestanten (Thurneysen, Barth, Gogarten) gab, setzte er am Anfang und Ende des Textes marxistische Ideologiekritik implizit mit dem jüdischen Namens- und Bilderverbot gleich. Die Marxisten waren ihm nun diejenigen, „die vielleicht aus nicht minder starkem Glauben heraus die heiligen Namen ungesprochen lassen.“⁶¹ Im Interesse der „Theologie“ handle nur, führte er fünf Jahre später aus, wer sie zunächst „im Rücken“ lasse, um ihr durch eine gesellschaftsverändernde Praxis erst wieder den angemessenen Raum zu schaffen. „Erst die Empörung in den Regionen des Materiellen, dann die Kontemplation, die um Himmels willen nicht vom Materiellen ablenken darf.“⁶² Diese „inverse Theologie“,⁶³ die den Blick von den Mysterien des Himmelreichs abwendet, um in deren Licht Probleme des Irdischen zu erhellen, wurde in den folgenden Jahrzehnten zum Zentralmotiv der sog. „Frankfurter Schule“, der sozialphiloso-

⁶⁰ Kracauer, Siegfried: Zur religiösen Lage in Deutschland [1924], in: ders.: Werke, Bd. 5.2, 154–159, S. 155.

⁶¹ Ebd., 159.

⁶² Kracauer, Siegfried: Zwei Arten der Mitteilung [1929], in: ders.: Werke, Bd. 5.3, 180–187, S. 181.

⁶³ Vgl. für einen philosophischen Kommentar dazu Kern, Alexander: Kritische Theorie ist Inverse Theologie. Über Erkenntnis bei Adorno, in: „Der Schein des Lichts, der ins Gefängnis selber fällt“. Religion, Metaphysik, Kritische Theorie, hg. v. Dirk Braunstein / Grazyna Jurewicz / Ansgar Martins, Berlin: Neofelis 2018, 61–80, für einen theologischen Liedke, Ulf: Naturgeschichte und Religion. Zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos, Frankfurt: Peter Lang 1997, 429–457.

phischen Tradition der Kritischen Theorie. Auch ein zweites zentrales Motiv lässt sich auf Kracauer, genauer auf dessen Rezeption Lukács' zurückführen: Die Wende zum Profanen entspricht einer positiven Umwertung des Prozesses, den *Die Theorie des Romans* und der frühe Kracauer noch beklagt hatten. Das „Zerfallen der äußeren Wirklichkeit in heterogene, morsche und fragmentarische Teile“,⁶⁴ also das Zerbröseln des vom „Sinn“ zusammengehaltenen „Ganzen“ erscheint nun als die Möglichkeit der Emanzipation von repressiven Strukturen – in den Worten von Kracausers Schüler Adorno:

Ist die Geschichte der schuldhaften Natur die des Zerfalls ihrer Einheit, so bewegt sie zerfallend der Versöhnung sich zu, und ihre Fragmente tragen die Risse des Zerfalls als verheißende Chiffren. Darum bewährt sich Kierkegaards Meinung, daß durch die Sünde der Mensch höher stehe als zuvor.⁶⁵

Diese merkwürdige Affirmation „des Zerfalls“ grenzt sich einerseits von klassischen Vorstellungen von Geschichte als Fortschritt oder Entwicklung ab, andererseits von der kulturpessimistischen Ablehnung der Modernisierung. Die „Risse“, die der „Zerfall“ hinterlässt, sind die Stellen, an denen Emanzipation und Erlösung ihr Werk zu tun hätten. Wie das geschehen soll, wird allerdings höchst selten klar, weil die kritischen Theoretiker sowohl die marxistische Idee der Revolution als auch die theologische der Resurrektion stets auf die eine oder andere Weise hinterfragten und beide eher als Korrektive gegeneinander in Stellung brachten. Kracauer zufolge soll „man [...] der Theologie im Profanen begegnen, dessen Löcher und Risse zu zeigen wären, in die die Wahrheit herabgesunken ist.“⁶⁶

Ein naheliegender theologischer Bündnispartner dieses Profanations- und Zerfallspostulats war die kritische Theologie Paul Tillichs aus *Die sozialistische Entscheidung* (1933), die dem Judentum den „Bruch“ mit den „Ursprungsmächten“ zugewiesen hatte – diese Funktion müsse der jüdische „Geist“ auch gegenüber mythologischen Tendenzen im Christentum geltend machen. „Der Geist des Judentums ist darum der notwendige und ewige Feind der politischen Romantik.“⁶⁷ Kracauer legte im selben Jahr, schon aus dem Pariser Exil, Thesen über die deutsche Judenfeindschaft vor, in denen er eine ganz ähnliche (sachlich fragwürdige)

64 Lukács: *Die Theorie*, 132.

65 Adorno, Theodor W.: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen [1933], *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 198. Auch in Adornos Variante der Zerfallsgeschichte hat der Katholizismus noch die Rolle der – allerdings nur scheinhaften – „Ordnung“, vgl. Liedke: *Naturgeschichte*, 316–322.

66 Kracauer, Siegfried an Ernst Bloch, 27.5.1926, in: Bloch, Ernst: *Briefe 1903–1975*, hg. v. Karola Bloch u. a., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, Bd. 1. 247–248.

67 Vgl. Tillich, Paul: *Die sozialistische Entscheidung* [1933], Berlin: Medusa 1980, 30.

Korrespondenztheorie des Antisemitismus formulierte: Die „Zersetzung“, vor der sich die an Mythos, Blut und Boden gebundenen Nazis fürchteten, entspreche tatsächlich dem jüdischen Geist, der die Natur sprengt, um die Menschen aus einem Dasein in den Schranken von Rassen und Klassen zu erlösen.⁶⁸

Anstelle Tillichs erschien vor allem in den Jahren nach 1945 der Kabbalaforscher Gershom Scholem als Wahlverwandter, der eine sakrale Tradition mit eingebauter Aufforderung zur Profanisierung beschreibe.⁶⁹ Waren nicht laut der lurianischen Kabbala Gottes Funken nach dem Bruch der Gefäße an die menschliche Geschichte gebunden? Hatte nicht der Sabbatianismus eine Auflösung des jüdischen Gesetzes von innen her betrieben, die zur Aufklärung führte? Scholem sah die theopolitische Ausbeutung seiner Forschung durch Adorno und Co zwar nicht nur positiv. Gleichwohl zeigt diese Rezeptionsrichtung – die bis heute einen Mythos von „der jüdischen Mystik“ in Geistes- und Literaturwissenschaften am Laufen hält –, dass der Weg ins Profane kein Weg war, der einfach vom Religiösen wegführte, vielmehr eine dialektische Doppelbewegung, in der sich Religiöses materialistischen Anforderungen und Profanes theologischen Zielsetzungen ausliefern sollte.

Die vermeintliche ideengeschichtliche Grundlegung dieser Profantheologie vermuteten alle Beteiligten in Konvergenzen zwischen protestantischen und kabbalistischen Strömungen. Auch Scholem verglich die radikalen Sabbatianer, besonders die Frankisten, mit „Pietisten, Anabaptisten und Quäkern“ und deren Rolle für die „Ausbildung der Aufklärung im 18. Jahrhundert“⁷⁰ – letztlich ein judaistisches Pendant zu Max Webers berühmter Protestantismus-Kapitalismus-These. Historisch scheint das zweifelhaft. Die Botschaft des Frankismus darauf hinaus, Juden müssten zum Katholizismus konvertieren, um durch die Integration „der Frau“ zu *Daat*, zum Wissen zu kommen: de facto ein sexualisierter Kult um die Schwarze Madonna von Częstochowa, die mit der kabbalistischen Schechina und Eva Frank identifiziert wurde. Dieser kabbalistische Marienkult führte wiederum zu einer rituellen und gesellschaftlichen Stärkung der Position von Frauen,⁷¹ die wiederum nicht gerade zu den Kernkompetenzen der katholischen

⁶⁸ Vgl. Kracauer, Siegfried: *Conclusions* [1933], in: *Werke*, Bd. 5.4, 467–472, S. 471.

⁶⁹ Kracauer, Board-Member der Bollingen-Foundation, traf Scholem auf den durch die Stiftung finanzierten Eranos-Tagungen in Ascona und war für die Förderung von Buchprojekten Scholems durch die Bollingen-Foundation verantwortlich, vgl. Belke, Ingrid / Biebl, Sabine: Nachbemerkung und editorische Notiz, in: Kracauer, Siegfried: *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, *Werke*, Bd. 4, 435–624, S. 485, 562.

⁷⁰ Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich: Rhein-Verlag 1957, 330.

⁷¹ Vgl. Rapoport-Albert, Ada: *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zvi 1666–1816*, New York: Oxford University Press 2011.

Kirche gehört. Neben diesen kabbalistischen und protestantischen Affinitäten Adornos und Kracauers hegten aber andere Protagonisten der Kritischen Theorie, wie Max Horkheimer und Herbert Marcuse, mehr katholische als protestantische Sympathien:

Hat Nietzsche recht, daß die Reformation das große Unglück der Geschichte war?? Je mehr ich darüber nachdenke, je mehr glaube ich, er hatte recht. Es war nichts wirklich Befreiendes in der Reformation (look at the faces of Luther, Calvin, and the Puritans!!) ... Andererseits hätten wir wohl kaum unter den Borgias leben können: sie hätten uns auch verbrannt – aber vielleicht schneller und weniger methodisch.⁷²

Insbesondere nach dem Holocaust erklärten sich die jüdischen Protagonisten der kritischen Theorie nur situativ, ironisch und augenzwinkernd zu Bündnisgenossen christlicher Denominationen. Aber Horkheimer hätte Marcuses Frage bejaht und schien in seiner pessimistischen Spätphilosophie manchmal nah an die kulturpessimistisch-philokatholischen Ansichten des jungen Kracauer zu kommen.⁷³

5 Coda: Narzissmus der kleinsten Differenzen

Kracauers in den frühen 1920er Jahre formulierte panentheistische Naturphilosophie und sein Ideal einer mittelalterlichen Kirchenordnung basierten auf einem autoritären Ideal von Totalität, einer harmonischen, geordneten Welt, die keine Konflikte, weil kein Individuum kennt. Sie wird ästhetisch plausibel durch die Gliederung des Kosmos in hierarchische „Sphären“, die an neoplatonische erinnern und in denen sich, romantisch-religiös verklärt, die Herrschaftsverhältnisse einer Stände-Gesellschaft spiegeln. Aus Kracauers zeitweiliger Faszination für die-

72 Marcuse, Herbert an Max Horkheimer, 7.1.1956, in: Horkheimer, Max: Briefwechsel 1949–1973, Gesammelte Schriften, Bd. 18, hg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main: Fischer 1985, 335.

73 Vgl. etwa Pollock, Friedrich: Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, in: Horkheimer: Gesammelte Schriften, Bd. 14, 172–547, S. 304–305: „*Positivismus und Protestantismus*. Beide laufen auf dasselbe hinaus: Du sollst dich an die Tatsachen halten und Wissen und Glauben streng von einander trennen. [...] Die Reformation ist die erste große Anpassung des Christentums an die Bedürfnisse des Bürgertums. [...] Der Katholizismus nimmt die Lehren des Stifters wenigstens teilweise noch ernst. Die verzeihende Liebe steht bei ihm – wenigstens grundsätzlich – im Mittelpunkt. Die Welt ist irgendwie durch Vernunft erkennbar, ebenso wie das Heil: die Kirche ist die Vermittlerin. Der Protestantismus macht aus dem Christentum eine Karikatur: der Gott, der die Liebe ist, wird zum Deus absconditus.“ Vgl. zum Kontext Eitler, Pascal: Gott ist tot – Gott ist rot. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968, Frankfurt am Main: Campus 2009.

ses Leben in Ganzheit scheint aber nicht nur politische Romantik, sondern auch ein individueller Wunsch nach infantiler Regression zu sprechen: Auffällig ist die Figur der fürsorglichen Haushälterin, die sowohl in *Der Detektiv-Roman* als auch in *Georg* auftaucht und Pater Quirin beziehungsweise den Detektiv als Abbild des Geistlichen in der gefallenen Welt betreut, also eine mütterliche Funktion in deren sexfreien Leben übernimmt. Auch wenn das freilich nicht für alle Katholizismen gilt: Kracaurs katholische Sehnsucht war ein regressives Bedürfnis.

Diese retroromantische Glaubens-Utopie ist nicht nur ‚ganz‘, sondern auch sinnlich: Kracauer interessierte sich für den ‚magischen‘ Glanz, den so viele in Katholizismus und Esoterik finden. Auch Kracaurs Verständnis des modernen Subjekts als protestantischem Geschöpf lässt sich in einem (zugegeben sehr) abgeschwächten Sinne etwas abgewinnen: Esoterik ist hier der Wunsch protestantisierter Subjekte nach dem magischen Glanz von Katholizität. Das dürfte vielen Esoteriker:innen nicht gefallen, die auf Katholizismus allergisch oder aggressiv reagieren und „die Kirche“ als dogmatisch-autoritäres Gegenbild des eigenen, selbstverständlich ganz zeitgemäßen Zugangs zum Göttlichen ansehen.⁷⁴ Angesichts der ästhetischen Parallelen zwischen Katholizismus und Esoterik (und die lassen sich anhand Kracaurs katholisierender Esoterik bzw. esoterischem Katholizismus zumindest illustrieren) mag diese Abwehr-Reaktion aber auch in die Kategorie „Narzißmus der kleinsten Differenzen“ fallen – „eine bequeme und relativ harmlose Befriedigung der Aggressionsneigung, durch die den Mitgliedern der Gemeinschaft das Zusammenhalten erleichtert wird.“⁷⁵ Während die Ganzheits-Ästhetik zu den Parallelen von Esoterik und Katholizismus gehört, lässt sich die Differenz der esoterischen Religiosität zu den kirchlichen, wenigstens im hier relevanten deutschen Kontext nach dem Ersten Weltkrieg, eher soziologisch als doktrinär bestimmen: durch die Art der (Nicht-)Zugehörigkeit. Im Unterschied zum vergleichsweise festgelegten kirchlichen Selbstverständnis fällt der eklektische Charakter von Esoterik auf – ein Durcheinander von „Bewegungen“ mit wechselhafter Anhängerschaft, die sich auf einem Weltanschauungsmarkt das je ihre zusammensucht. Kracauer fasst das in seiner Beschreibung der Anthroposophie mit den Worten zusammen, „daß viele Menschen

74 Vgl. beispielsweise Steiner: Die Verantwortung, 45, 216, der auf die oben erwähnte Kritik durch Ernst Michel (vgl. Michel: Anthroposophie und Christentum) reagierte, indem er ausgerechnet den radikalen Reformkatholiken Michel unter Rückgriff auf das Stereotyp der erkenntnisfeindlichen katholischen „Dogmen“ abwehrte, wo er Michel nicht gleich als „Kloaken“-Schriftsteller beschimpfte. Zugleich gab es zahlreiche Konversionen von Theosophie/Anthroposophie zum Katholizismus (vgl. Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 1663), auch das dürfte antikatholische Aggressionen in theosophischen Milieus genährt haben.

75 Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur [1930], in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 14, hg. v. Anna Freud, London: Imago 1955, 419–506, S. 474.

vor allem deshalb der *Bewegung* zuströmen, weil sie in ihr eine Entwirrung der Daseinsrätsel erwarten, ohne sich auf das Dogma der *Kirche* stützen oder sich zur *Sekte* verengen zu müssen.⁷⁶ Diese Unverbindlichkeit nahm er selbst keineswegs als wünschenswert wahr, sondern als Krise, der er in eine neue ‚Ganzheit‘ entkommen wollte.

Kracauers Berührungen mit esoterischen Schriftstellern und Kreisen endeten nicht mit den 1920er Jahren: Während seiner New Yorker Jahre war er zunächst Stipendiat, in seinen letzten zehn Jahren schließlich Board-Member der C. G. Jung-nahen Bollingen-Foundation und nahm in deren Auftrag an den Eranos-Tagungen in Ascona teil. Als die Stiftung 1949 für die faschistischen Überzeugungen Jungs angegriffen wurde, war er einer von drei jüdischen Stipendiaten, die sie in einem offenen Brief verteidigten (allerdings ohne Jung zu erwähnen).⁷⁷ Kracauers Beispiel zeigt die Flexibilität des ‚esoterischen‘ Diskurses: die Sehnsucht nach einer Kirche als autoritärer Seinsordnung, die Warnung vor autoritären Tendenzen in religiösen Erneuerungsversprechen und die pragmatische Mitarbeit am religions- und geisteswissenschaftlichen Förderprofil der Bollingen Foundation demonstrieren nicht nur seine eigenen wechselnden politischen und philosophischen Programme, sondern die inneren Widersprüche von Intellektuellen-Religiosität im 20. Jahrhundert.

Bibliographie

- Adorno, Theodor W.: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, Gesammelte Schriften, Bd. 2, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003
- Albert, Marcel: Zwecks wirksamer Verteidigung und Vertretung der katholischen Weltanschauung. Der Katholische Akademikerverband 1913–1938/39, Köln: Libelli Rhenani Bd. 35, 2010
- Bauschulte, Manfred: Religionsbahnhöfe in der Weimarer Republik. Studien zur Religionsforschung 1918–1933, Marburg: Diagonal 2007
- Belke, Ingrid / Biebl, Sabine: Nachbemerkung und editorische Notiz, in: Kracauer: Geschichte – Vor den letzten Dingen, Werke, Bd. 4, 435–624
- Bloch, Ernst: Briefe 1903–1975, hg. v. Karola Bloch / Jan Robert Bloch / Anne Frommann / Hanna Gekle / Inge Jens / Martin Korol / Inka Mülder / Arno Münster / Uwe Opolka / Burghart Schmidt, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985
- Breuer, Marc: Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus, Wiesbaden: Springer 2012

⁷⁶ Kracauer, Siegfried: Rezension zu Leese, Kurt: Moderne Theosophie. Ein Beitrag zum Verständnis der geistigen Strömungen der Gegenwart. Berlin: Furche 1921, in: Kracauer: Werke, Bd. 5.1, 417–418, S. 418; kursiv: d. Verf. Vgl. zur Anthroposophie als „Bewegung“ „jenseits“ von „Sekte“ und „Anstalt“ Zander: Anthroposophie, 418–432.

⁷⁷ Vgl. Broch, Hermann / Kahler, Erich / Kracauer, Siegfried: Bollingen Foundation, in: The Saturday Review, 3.9.1949, 26, [https://www.unz.com/print/SaturdayRev-1949sep03/Contents/\(22.4.2022\)](https://www.unz.com/print/SaturdayRev-1949sep03/Contents/(22.4.2022)).

- Broch, Hermann / Kahler, Erich / Kracauer, Siegfried: Bollingen Foundation, in: *The Saturday Review*, 3.9.1949, 26, <https://www.unz.com/print/SaturdayRev-1949sep03/Contents/> (22.4.2022)
- Bröckling, Ulrich: *Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens*, München: Wilhelm Fink 1993
- Craver, Harry T.: *Reluctant Skeptic. Siegfried Kracauer and the Crises of German Culture*, New York/Oxford: Berghahn 2017
- Eitler, Pascal: *Gott ist tot – Gott ist rot. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968*, Frankfurt am Main: Campus 2009
- Eßbach, Wolfgang: *Religionssoziologie*, Bd. 2: Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen, München: Wilhelm Fink 2019
- Fischer, Peter S.: *Weimar Controversies. Explorations in Popular Culture with Siegfried Kracauer*, Bielefeld: Transcript 2020
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur* [1930], in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 14, hg. v. Anna Freud, London: Imago 1955, 419–506
- Horkheimer, Max: *Briefwechsel 1949–1973*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 18, hg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main: Fischer 1985, 335
- Kern, Alexander: *Kritische Theorie ist Inverse Theologie. Über Erkenntnis bei Adorno*, in: „Der Schein des Lichts, der ins Gefängnis selber fällt“. *Religion, Metaphysik, Kritische Theorie*, hg. v. Dirk Braunstein / Grazyna Jurewicz / Ansgar Martins, Berlin: Neofelis 2018, 61–80
- Kirche und Wirklichkeit. *Ein katholisches Zeitbuch*, hg. v. Ernst Michel, Jena: Diederichs 1923
- Kracauer, Siegfried: *Anthroposophie und Christentum* [1923], in: ders.: *Werke*, Bd. 5.1, 718–720
- *Conclusions* [1933], in: ders.: *Werke*, Bd. 5.4, 467–472
- *Das Religiöse und das Profane. Zur Tagung der katholischen Akademiker* [1925], in: ders.: *Werke*, Bd. 5.2, 289–294
- *Das Wesen des politischen Führers* [1921], in: ders.: *Werke*, Bd. 5.1, 211–220
- *Der Detektiv-Roman. Eine Deutung*, in: ders.: *Werke*, Bd. 1, 105–209
- *Deutscher Geist und deutsche Wirklichkeit* [1922], in: *Werke*, Bd. 5.1, 363–372
- *Die Tagung der katholischen Akademiker* [I, 1923], in: ders.: *Werke*, Bd. 5.1, 674–677
- *Eine Woche der Jugendbewegung* [1921], in: ders.: *Werke*, Bd. 5.1, 297–302
- *Katholizismus und Relativismus* [1921], in: ders.: *Werke*, Bd. 5.1, 309–317
- *Neue Bücher* [1917], in: ders.: *Werke*, Bd. 5.1, 24–29
- *Georg*, in: ders.: *Werke*, Bd. 7, 257–516
- *Rezension zu Kurt Leese: Moderne Theosophie. Ein Beitrag zum Verständnis der geistigen Strömungen der Gegenwart*. Berlin: Furche 1921, in: ders.: *Werke*, Bd. 5.1, 417–418
- *Rezension zu Romano Guardini: Liturgische Bildung. Versuche*, Mainz: Deutsches Quickbornhaus 1923 [1924], in: ders.: *Werke*, Bd. 5.2, 90–91
- *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung* [1922], in: ders.: *Werke*, Bd. 1, 8–101
- *Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films* [1947], in: ders.: *Werke*, Bd. 2.1
- *Werke*, hg. v. Inka Mülder-Bach, Frankfurt am Main/Berlin 2004–2012
- *Zwei Arten der Mitteilung* [1929], in: ders.: *Werke*, Bd. 5.3, 180–187
- *Zur religiösen Lage in Deutschland* [1924], in: ders.: *Werke*, Bd. 5.2, 154–159
- Kracauer, Siegfried / Löwenthal, Leo: *In steter Freundschaft. Briefwechsel*, Springe: Zu Klampen 2003
- Kramer, Sven: *Vergesellschaftung in der Sprache. Zu Kracauers Romanen Ginster und Georg*, in: „Doch ist das Wirkliche auch vergessen, so ist es darum noch nicht getilgt“. *Beiträge zum Werk*

- Siegfried Kracauers, hg. v. Jörn Ahrens / Paul Fleming / Susanne Martin / Ulrike Vedder, Wiesbaden: Springer 2016, 59–79
- Liedke, Ulf: Naturgeschichte und Religion. Zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos, Frankfurt: Peter Lang 1997
- Lowitsch, Bruno: Der Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung, Wiesbaden/Frankfurt: Franz Steiner 1980
- Lukács, Georg: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Berlin: Paul Cassirer 1920
- Michel, Ernst: Anthroposophie und Christentum, in: Die Tat. Anthroposophisches Sonderheft Februar 1921, 851–864
- Weltanschauung und Naturdeutung: Vorlesungen über Goethes Naturanschauung, Jena: Diederichs 1920
- Mülder, Inka: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913–1933, Stuttgart: J. B. Metzler 1985
- Poley, Jared: Siegfried Kracauer, Spirit, and the Soul of Weimar Germany, in: Revisiting the Nazi Occult. Histories, Realities, Legacies, hg. v. Monica Black / Eric Kurlander, New York: Camden House 2015, 86–102
- Pollock, Friedrich: Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, in: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, Bd. 14, hg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main: Fischer 1985, 172–547
- Rapoport-Albert, Ada: Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zvi 1666–1816, New York: Oxford University Press 2011
- Rosenzweig, Franz: Briefe und Tagebücher, Bd. 1, Dordrecht: Springer 1979
- Scheler, Max: Krieg und Aufbau. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher 1916
- Vom Ewigen im Menschen. Bd. I: Religiöse Erneuerung. Leipzig: Der Neue Geist 1921
- Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich: Rhein-Verlag 1957
- Später, Jörg: Siegfried Kracauer. Eine Biographie, Berlin: Suhrkamp 2016
- Staudenmaier, Peter: Esoteric Alternatives in Imperial Germany, in: Revisiting the Nazi Occult. Histories, Realities, Legacies, hg. v. Monica Black / Eric Kurlander, New York: Camden House 2015, 23–41
- Steiner, Rudolf: Die Verantwortung des Menschen für die Weltentwicklung, in: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 203, Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1989
- Tillich, Paul: Die sozialistische Entscheidung [1933], Berlin: Medusa 1980
- Treitel, Corinna: A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern, Baltimore/London: Hopkins University Press 2004
- Weiß, Otto: Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933, Regensburg: Friedrich Pustet 2014
- Weltverantwortung des Christen: Zum Gedenken an Ernst Michel (1889–1964), hg. v. Arnulf Groß / Josef Hainz / Franz Josef Klehr / Christoph Michel, Frankfurt am Main: Peter Lang 1996
- Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007

