

Dieses obskure Wunder eines Gottes

Spiritualität in Zeiten des Übergangs

im Werk von Henri Bremond

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie

an der Katholisch-Theologischen Fakultät

der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Silke Freund

aus

Tettnang

im

Juli 2021

Erstgutachter: Prof. Dr. Peter Neuner

Zweitgutachter: Prof. Dr. Franz Xaver Bischof

Tag der mündlichen Prüfung: 25.2.2022

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2021 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Inauguraldissertation mit dem Titel „Dieses obskure Wunder eines Gottes. Spiritualität im Werk von Henri Bremond“ angenommen. Sie wurde für die Veröffentlichung noch einmal gründlich durchgesehen und ge ringfügig überarbeitet.

Mein besonderer Dank gilt an dieser Stelle Herrn Professor Dr. Peter Neuner für die langjährige Begleitung und geduldige Betreuung der Arbeit und für die Erstellung des Erstgutachtens. Seine intensive und wertschätzende Ermutigung bei gleichzeitiger Offenheit und großem Verständnis für den familiären Werdegang seiner Doktorandin waren für die Fertigstellung der Arbeit von unschätzbarem Wert. Mein Dank gilt ebenso Professor Dr. Franz Xaver Bischof für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Des Weiteren geht mein Dank an die Deutsche Forschungsgemeinschaft für die Aufnahme in das Graduiertenkolleg „Der Erfahrungsbegriff der europäischen Religion und sein Einfluss auf den Erfahrungsbegriff der außereuropäischen Religionen“ und die damit verbundene ideelle und finanzielle Unterstützung während der Arbeit an dieser Studie.

Für beharrliches Nachfragen, wohlwollende Ermunterungen und wertvollen Anregungen danke ich zahlreichen Freunden, Verwandten, Weggefährten und Weggefährtinnen, die die Arbeit an dieser Studie über Jahre mitverfolgt und begleitet haben.

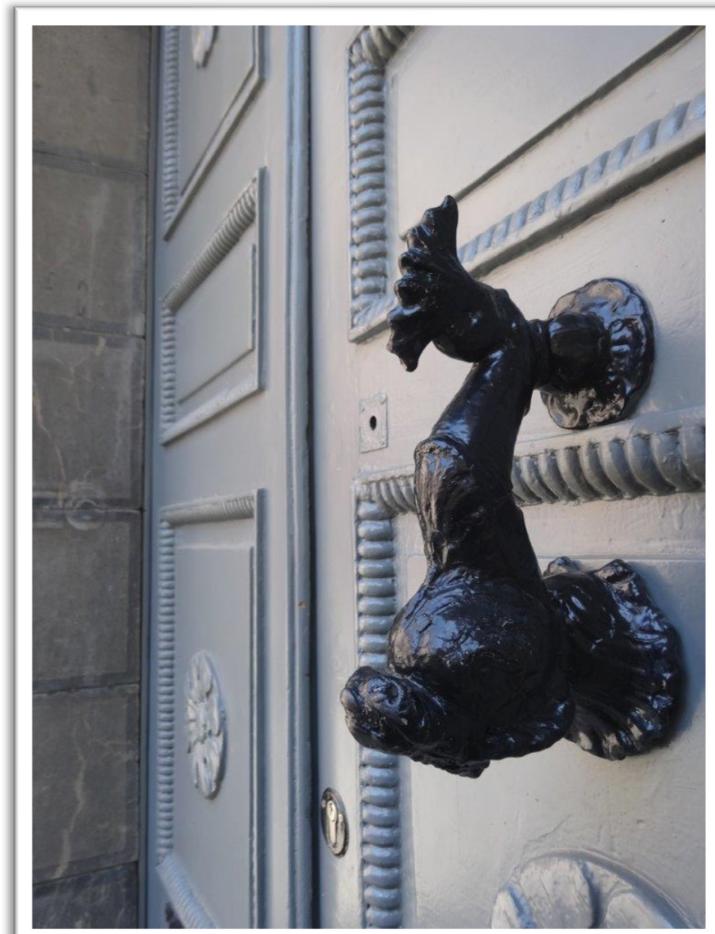
Das Erscheinen vorliegender Studie gibt mir zuletzt die Gelegenheit, mich bei meinen Kindern zu bedanken, die immer wieder bereit waren, auf mich zu verzichten, damit Mama „ihr Buch“ fertig schreiben kann.

Ohne die vielfältige und unermüdliche Unterstützung meines Ehemannes wäre diese Arbeit wohl nie fertig geworden. Ihm sei diese Arbeit gewidmet.

Ravensburg, im August 2022

Silke Freund

«... cette obscure merveille d'un Dieu qui peut être à la fois si près et si loin de nous.»



Dieses Bild zeigt die Tür eines Hauses in Cauterets, einem berühmten Kurort in den Pyrenäen. Recherchen meiner französischen Cousins haben ergeben, dass dieses Haus im Besitz von Henri Bremond war, der sich immer wieder in Cauterets aufgehalten hat, vgl. Varry, D., L'abbé Henri Bremond au travail, in: Fouilloux, É. (Hg.), *Histoire et littérature chez Henri Bremond. Sous la direction de É. Fouilloux, textes réunis par F. Trémolières*, Grenoble 2009, 47–60, 54.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 3

Abkürzungsverzeichnis 10

**EINLEITUNG: SPIRITUALITÄT IN ZEITEN DES ÜBERGANGS –
GEGENWARTSBEZOGEN ANALYSIERT 11**

1	Zeiten des Übergangs.....	12
1.1	Diese Arbeit handelt von.....	16
1.2	... der Erfahrung der Absenz Gottes und der Suche nach seiner Präsenz	19
1.3	... einem neuen Glaubentypus	21
1.4	... der Spiritualität als Phänomen des Übergangs	23
1.5	... Henri Bremonds Rezeption in Frankreich und Deutschland	26
1.6	... und geht dabei folgendermaßen vor.....	32

**ERSTER TEIL: SPIRITUALITÄT IN ZEITEN DES ÜBERGANGS –
MODERNISTISCH TANGIERT 35**

1	«Toujours la nuit» – Erfahrung der Absenz Gottes im Leben von Henri Bremond....	36
2	«rangé parmi les suspects» – Des <i>Modernismus</i> verdächtig	42
2.1	«une image (...) souvent menteuse» – Abgrenzung und Verurteilung.....	44
2.2	«Une Église (...) fragilisée» – <i>Modernismus</i> als kirchlich-epistemischer Bruch	49
2.3	«le modernisme a été un panier de crabe» – Der <i>Modernismus</i> als heterogenes Phänomen.....	52
2.3.1	«Le christianisme a perdu son sens» – Die Neuausrichtung der christlichen Apologetik.....	54
2.3.2	«les mystiques et nous» – Im Bann der Mystik.....	55
2.3.3	«Quoi donc alors? – „Cherchons“» – Gefühl und Erfahrung.....	58

3	«Il n'est pas un moderniste» – Henri Bremond und sein Netzwerk	61
3.1	«je n'ai jamais été moderniste» – Henri Bremond und Friedrich von Hügel....	62
3.2	«attaché à l'Église» – Henri Bremond und George Tyrrell.....	65
3.3	«Il a ramassé les morts et pansé les blessés ...» – Henri Bremond und Maurice Blondel	71
3.4	«Les hommes sont tout, les idées rien ...» – Henri Bremond und Lucien Laberthonnière	73
3.5	«Bremond n'a jamais cru aux idées modernistes» – Henri Bremond und Alfred Loisy.....	74
4	«ça y est, le livre est condamné» – Die Indizierung der <i>Sainte Chantal</i>	80
5	«à la marge de la société catholique» – Standortbestimmung am Rand der <i>Catholica</i>	85

**ZWEITER TEIL: SPIRITUALITÄT IN ZEITEN DES ÜBERGANGS –
LITERARISCH GEWENDET**88

1	«l'action implicite du Christ» – Auf den Spuren der Religionspsychologie.....	89
1.1	«La psychologie religieuse ne fait que naître» – Die Anfänge der Religionspsychologie	91
1.1.1	«Explorer cette terre vierge» – Der Beginn der Religionspsychologie in Frankreich	93
1.1.2	«William James poussé dans le concret» – Der Gegenstand der Religionspsychologie.....	94
1.2	«C'est tout un volume de psychologie religieuse qui nous manque» – Henri Bremond und sein religionspsychologisches Anliegen.....	96
1.2.1	«l'histoire intime de l'âme» – Das Phänomen der <i>Inquiétude religieuse</i>	97
2	«sonder une âme» – Auf neuen Wegen zu den Fundamenten der Theologie	103
2.1	«On ne comprend bien que ce que l'on aime» – Inhalt und Absicht der Newmanbiographie	104
2.2	«Elle repousse ceux qui se trompent de porte» – Glaubenserfahrung als Ausgangspunkt	108

3	«Dieu vit en nous» – Frömmigkeitsgeschichte als narrative Analyse	113
3.1	«A montrer le mysticisme» – Die Genese der <i>Histoire littéraire</i>	113
3.2	«il ne s'agit pas de littérature religieuse» – Die Titelfindung	115
3.3	«récréer une atmosphère spirituelle» – Die Vorgehensweise.....	120
3.4	«la vie mystique» - Der Inhalt	122
3.4.1	«tenir sa modeste part dans le concert» – Das 17. Jahrhundert mit neuen Augen sehen	124
3.4.2	«La déchirure mystique» – Die Option für das 17. Jahrhundert	126
3.4.3	«Le moment d'une rupture» – Das 17. Jahrhundert als Spiegel für das 19. Jahrhundert?	129
3.5	«Pourquoi ne pas tout ramener à cette présence de Dieu rayonnante» – Der Duktus der <i>HL</i>	132
3.5.1	«Échelle mystique» – Das Vorwort.....	132
3.5.2	«Une doctrine de la vie intérieure» – Die Bände I–IV	133
3.5.3	«nous atteignons les plus hauts sommets de la mystique» – Die Bände V–VI	138
3.5.4	«La grande synthèse» – Band VII und VIII.....	141
3.5.5	«s'entraîner (...) à bien, à mieux vivre» – Die Bände IX–XI	142
4	«La Métaphysique des Saints» – Die Metaphysik der Heiligen.....	144
4.1	«Ce je ne sais quoi» – Die theozentrische Ausrichtung des Gebetes	147
4.2	«théocentrisme», «ascétisme», «panhédonisme», «anthropocentrisme» – Ein erstes Abstecken des Terrains.....	149
4.3	«La fine pointe» – Die Verortung des <i>Theozentrismus</i> in der <i>Seelenspitze</i>	152
4.4	«L'expérience seule nous ouvre l'accès» – Die Erfahrung der Mystiker und Mystikerinnen	159
4.5	«insaisissable» – Bremond entzieht sich.....	161
4.6	Exkurs: «Ascèse ou prière?» – Bremonds Interpretation der ignatianischen Exerzitien.....	166
4.7	«qui nous retire au fond de nous-mêmes» – Die Quintessenz der <i>Métaphysique des Saints</i>	169
4.8	«sans rien sentir (...), mais je vais» – Auf der Suche einer gemeinsamen Erfahrung.....	173

4.9	«tour centrale» – Die Analyse der <i>Métaphysique des Saints</i> durch Michel de Certeau	177
5	«Cette expérience, le poète ne peut pas la garder pour lui» – Henri Bremond und die <i>Poésie pure</i>	185
5.1	«le fluide mystérieux» – Die interpersonelle Komponente der poetischen Erfahrung.....	186
5.2	«Une connaissance qui ne s'exprime pas» – Poetische und mystische Erfahrung.....	188
5.3	«l'activité poétique est une ébauche naturelle et profane de l'activité mystique» – Konklusion.....	193
6	«l'expérience mystique n'est pas d'ordre intellectuel» – Das Mystikverständnis von Henri Bremond und Alfred Loisy	196
6.1	«c'est la religion même» - Mystik im Werk Alfred Loisys	197
6.2	«le plus grand écrivain ecclésiastique de notre pays.» – Henri Bremonds Mystikverständnis aus der Sicht Alfred Loisys	199
6.3	«grands mystiqueurs que nous sommes» – Alfred Loisy aus der Sicht Henri Bremonds.....	201
6.3.1	«Un clerc qui n' a pas trahi» – Eine apologetische Verteidigung	203
6.3.2	«pas trahi l'Église romaine» – Mystischer und dogmatischer Glaube ..	204
6.3.3	<i>Un clerc qui n'a pas trahi</i> – Verteidigungs- oder Bekenntnisschrift?...	209
6.4	«cela va au fond» – Ein mystisches Verwandtschaftsverhältnis	210
	DRITTER TEIL: SPIRITUALITÄT IN ZEITEN DES ÜBERGANGS –	
	ZEITSENSIBEL KONKRETIERT	212
1	Erfahrung	213
1.1	... der Modus der Prozesshaftigkeit.....	214
1.2	... der Modus der Aneignung	215
1.3	... der Modus der <i>Inquiétude</i>	216
1.4	... der Modus der Unfassbarkeit.....	219
1.5	... der Modus der Universalität	220
1.6	... der Modus der Fragilität	221

1.7 ... der Modus der Gotteskrise.....	223
1.8 ... der Modus der offenen Fragen.....	225
2 Eine Spiritualität des Überganges, die	228
2.1 ... einen visionären Kern beinhaltet	228
2.2 ... eine mahnende Funktion einnimmt.....	229
2.3 ... sich auf die <i>praeambula fidei</i> von Erfahrung konzentriert.....	232
2.4 ... das Verhältnis zur Versprachlichung kritisch beleuchtet	234
2.5 ... eine moderne religiöse Erfahrung freilegt.....	237
2.6 ... Prozesscharakter hat.....	239
3 In der Spur des Vagabunden – was bleibt von Bremond?	242
3.1 Die Suche leben	244
3.2 Das Erbe wahren.....	247
3.3 Den neuen Raum eröffnen.....	249
3.4 Die Transformation wahrnehmen	250
3.5 Den spirituellen Habitus konkretisieren.....	252
3.6 Die Vermittlung ausbauen.....	254
3.7 Die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit ausgestalten	257
LITERATURVERZEICHNIS.....	260
Primärliteratur – Werke von Henri Bremond.....	261
Sekundärliteratur.....	262

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen für Zeitschriften, Lexika und wissenschaftliche Reihen werden verwendet nach: Schwertner, S., IATG2. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin-New York²1994 (= Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis).

I. Allgemeine Abkürzungen

DSp	Dictionnaire de la Spiritualité ascétique et mystique
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
NRTh	Nouvelle revue théologique
RAM	Revue d'ascétique et de mystique
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RSR	Recherche de science religieuse
TRE	Theologische Realenzyklopädie

II. Abkürzungen der Werke von Henri Bremond

<i>HL I, HL II, HL III</i>	Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Bd. I–III.
<i>HL IV, HL V, HL VI</i>	Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Bd. VI–VI.
<i>HL VII, HL VIII</i>	Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Bd. VII–VIII.
<i>HL IX, HL X, HL XI</i>	Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Bd. IX–XI.

Alle Bände werden zitiert nach: Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. Édition intégrale sous la direction de F. Trémolières*, 5 Bde., Grenoble 2006. *HL I–III* befinden sich in Band 1, *HL IV–VI* in Band 2, *HL VII–VIII* in Band 3 und *HL IX–XI* in Band 4 dieser Ausgabe, die die 11 Bände der Originalausgabe von 1916–1933 in vier Bänden angeordnet hat. Bei den weiteren Werken von Henri Bremond wird mit Kurztiteln gearbeitet, diese sind (kursiv in Klammern) im Literaturverzeichnis aufgeführt.

**EINLEITUNG: SPIRITUALITÄT IN ZEITEN
DES ÜBERGANGS –
GEGENWARTSBEZOGEN
ANALYSIERT**

1 Zeiten des Übergangs

„Ja, das Ungenügen plagt uns alle, nicht nur die Mystiker: (...) ein Ungenügen, eine Hungrigkeit, Unzufriedenheit, der Durst nach dem ganz Anderen.“¹

Mit diesen Worten beschreibt der Künstler Arnulf Rainer das Gefühl, das den Schaffensprozess seiner Kunstwerke begleitet, bedrängt und beflügelt. Es ist ein andauerndes Ringen „um ein Thema, das zunehmend im Dunkeln stattfindet.“² Kunst ereignet sich bei Rainer als „geistliches Spannungsverhältnis“,³ situiert zwischen den Polen Mangel und Sehnsucht, als Bindeglied zwischen einem Christus, der als Gestalt zwar nicht mehr greifbar – für den Betrachter folglich entzogen – und dennoch im Bild anwesend und vom Betrachter neu erschlossen, ausgedeutet werden muss.⁴ Es hat ganz den Anschein, als stehe jene Hungrigkeit, jenes Unbehagen am Beginn eines Prozesses, der den Betrachter in ein wie auch immer geartetes „Dazwischen“ führt, in dem Qualität und Wahrheit des Bildes in dem Maße aufbrechen, in dem sich das Bild verdunkelt.⁵

Mit dem Versuch, sich selbst zu interpretieren, hält Arnulf Rainer Ausschau nach Parallelen für das, was sich beim Malen ereignet. Er findet sie in der Religion, genauer im Christentum.⁶ Dieses Ungenügen, das bei Rainer aufbricht, ist für ihn kein rein individuelles Phänomen, sondern ein Gefühl, welches ihn mit den Mystiker und Mystikerinnen verbindet: Während Rainer Mangel und Sehnsucht in seinen Übermalungen Raum gibt, schlägt sich das mystische Erleben in Texten nieder, geschrieben in dem Bemühen, jene Regungen einzufangen, die sich abspielen, wenn einer sein Leben glaubend ausrichtet.⁷ In der Geschichte des Christentums erlebt die Mystik immer dann eine Renaissance, wenn Gott als fern und abwesend erfahren

¹ Friedhelm Mennekes im Gespräch mit Arnulf Rainer, in: Thierolf, C. (Hg.), Arnulf Rainer: Schriften. Selbstzeugnisse und ausgewählte Interviews, Ostfildern 2010, 235–246, hier 238. Im Folgenden abgekürzt mit: Friedhelm Mennekes im Gespräch mit Arnulf Rainer.

² Ebd., 238.

³ Ebd., 243.

⁴ Ebd., 243: „Aber für mich genügt, dass etwas spürbar ist“.

⁵ Ebd., 240.

⁶ Ebd., 236.

⁷ So ist es auch nicht verwunderlich, dass Rainer beim Beschreiben jenes Gefühls auf die Mystiker und Mystikerinnen rekurriert, da Kunst und Mystik durch dieses Gefühl vereint sind und beide von diesem Gefühl in ihrem jeweiligen Gebiet Zeugnis geben.

wird und die Suche nach dem ganz Anderen aufbricht; gerade weil Althergebrachtes brüchig wird, weil alte Pfade unbegehbar und neue Wege beschritten werden sollen.⁸ Dieses meist an Wendepunkten und Umbruchzeiten des Christentums in Erscheinung tretende Phänomen, das nicht selten Ausdruck gesellschaftlicher Umwälzungsprozesse ist,⁹ wird dabei begleitet von einer allerorten spürbaren Unruhe, die sich sowohl im Erleben Einzelner als auch bei einer aus den Fugen geratenen Gesellschaft bemerkbar macht¹⁰ und als unbehagliches „Dazwischen“ empfunden wird: Das schon fragil Gewordene ist dabei, zu verblassen und der Ausgang des Aufbruchs, der sich am Horizont abzeichnet, ist noch ungewiss. In diesem Punkt treffen sich mystisches Erleben und künstlerisches Schaffen. Beide sind Zeugen, die in Zeiten des Umbruchs an Deutungshoheit gewinnen, da sie Transformationsprozesse widerspiegeln, die für Individuum und Gesellschaft wegweisend sind.

In Bezug auf das Christentum lassen sich in Zeiten des Umbruchs Spuren der Unruhe beim gläubigen Subjekt, auf dem Feld der Spiritualität und anhand vielfältiger Versuche, Lösungswege und Formen der Bewältigung anzubieten, erkennen.

⁸ Hans Joachim Höhn hat diese Brüchigkeit als integralen Bestandteil des Fortbestehens von Religion in der Moderne gekennzeichnet, Höhn, H.-J. Einleitung: An den Grenzen der Moderne. Religion – Kultur – Philosophie, in: Ders. (Hg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt a. M. 1996, 7–28, hier 8: „Der Religion und der Moderne ist gemeinsam, dass es für beide kein kontinuierliches, lineares, ungebrochenes Fortbestehen gibt. Wer Zeuge der Erosion von Religion und Moderne ist, beobachtet auch beider Weiterbestehen. (...) Neu ist, dass das Entzauberte nicht verschwindet, sondern gewandelt, gebrochen, „dekonstruiert“ wiederkehrt.“ Diese Wiederkehr vollziehe sich auch, so Höhn weiter, auf dem Feld der Mystik, überhaupt sei Religion in der Moderne ein „Platzhalter für das, was dem Menschen fehlt“. Im Folgenden abgekürzt mit: Höhn, Einleitung: An den Grenzen der Moderne und Ders., Krise der Immanenz.

⁹ Karl Gabriel hat darauf aufmerksam gemacht, dass gerade auf dem *religiösen Feld* eine Gesellschaft im Umbruch fragend und suchend auf dem Weg nach sich selbst unterwegs ist: Hier ringen unterschiedliche Akteurinnen und Akteure darum, Lösungs- und Bewältigungsstrategien zu offerieren und zu diskutieren, deren Gemeinsamkeit in einem auf Distanz Gehen zum institutionell verfassten Modell von Religion besteht, vgl. Gabriel, K., Gesellschaft im Umbruch – der Wandel des Religiösen, in: Krise der Immanenz, 31–49, hier 35–37. Im Folgenden abgekürzt mit: Gabriel, Gesellschaft im Umbruch.

¹⁰ Auf dieses Unbehagen hat Zygmunt Baumann hingewiesen, der dieses Verspüren eines Mangels für die Postmoderne konstatiert: „Was die Vergangenheit unserer Meinung nach hatte, ist das, was uns, wie wir wissen, fehlt.“, Baumann, Z., Unbehagen in der Postmoderne, Hamburg 1999, 157, im Folgenden abgekürzt mit: Baumann, Unbehagen in der Postmoderne. Das drängendste Verlangen werde nach dem sichtbar, was am meisten fehlt. In Bezug auf die Postmoderne stellt Baumann das Fehlen eines Bezugsrahmens, ein Fehlen von Beständigkeit und Treue fest. Die Konsequenzen dieses Mangels führen ihn zu den Gestalten des Touristen und Vagabunden als Helden und Opfer der Postmoderne, vgl. Unbehagen in der Postmoderne, 149–167 und Kapitel 1.3. in der Einleitung dieser Arbeit. Begleiterscheinung dieser Entwicklung ist eine neu aufkommende Sehnsucht und ein Aufgeschlossen-Sein für Spiritualität, „ein neues Fragen nach Transzendenz, eine neue Suche nach heiligen Orten und Zeiten sind Epiphänomene eines weit um sich greifenden Unbehagens an der Moderne, die offensichtlich zu viel versprochen hatte“. Höhn, Einleitung: An den Grenzen der Moderne, 9.

Die Wendezeit zum 20. Jahrhundert, die zur so genannten *Modernismuskrise*¹¹ führt,¹² ist eine solche Übergangszeit. Eingebettet in die *crise du fin de siècle*, die ihrerseits „eine Krise des Rationalismus und Positivismus“¹³ darstellt, manifestiert sich hier eine Unruhe, die – verstärkt durch die Traumata des Ersten Weltkrieges – einer ganzen Generation das Gefühl gibt, sich in einer Zwischenzeit zu befinden:

„Das ist das Schicksal unserer Generation, dass wir zwischen den Zeiten stehen. Wir gehörten nie zu der Zeit, die heute zu Ende geht. Ob wir je zu der Zeit gehören werden, die kommen wird? Und wenn wir von uns aus zu ihr gehören könnten, ob sie so bald kommen wird? So stehen wir mitten dazwischen.“¹⁴

Eingebettet in eine generelle Krise der französischen Gesellschaft,¹⁵ äußert sich die so genannte *Modernismuskrise*, und damit beschäftigt sich diese Arbeit, in einer schon lange existierenden Kluft zwischen offiziellen Glaubensvorstellungen und der religiösen Erfahrung des einzelnen Glaubenden, geht es bei ihr doch in zugespitzter Form um die Frage nach der Vorrangigkeit von gläubigem Subjekt oder kirchlichem Referenzrahmen in Bezug auf den Glauben.¹⁶ Sie manifestiert sich in einem neu erwachten Interesse an der Mystik,

¹¹ Aufgrund der Tatsache, dass der *Modernismus* ein Begriff ist, der von denjenigen, die er bezeichnet, nicht selbst kreiert wurde und in der Geschichte der katholischen Kirche negativ konnotiert ist, werden im Folgenden die Begriffe *Modernismus* und *modernistisch* kursiv gesetzt. Mit dem *Modernismus* beschäftigt sich Teil I dieser Arbeit.

¹² Weiß, O., Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung, Regensburg 2017, 76. Im Folgenden abgekürzt mit: Weiß, Aufklärung – Modernismus - Postmoderne.

¹³ Weiß, Aufklärung – Modernismus – Postmoderne, 98.

¹⁴ Gogarten, F., Zwischen den Zeiten in: Die christliche Welt 34 (1920), H. 24 Sp. 374–378, hier Sp. 374. Ganz ähnlich lautet die Diagnose seines französischen Zeitgenossen, des Schriftstellers Paul Valéry: «Et de quoi c’était fait, ce désordre de notre époque mentale? De la libre coexistence dans tous les esprits cultivés des idées les plus dissemblables, des principes de vie et de connaissance les plus opposés. C'est là ce qui caractérise une époque moderne.» Dieses Zitat findet sich bei: Colin, P., L’audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893–1914), Paris 1997, 449. Im Folgenden abgekürzt mit: Colin, Crise moderniste.

¹⁵ Vgl. Colin, Crise moderniste, 497.

¹⁶ Diese Spannung taucht immer wieder auf vgl. Theobald, Ch., La «théologie spirituelle». Point critique pour la théologie dogmatique, in: NRT (1995), 178–198, 180 f., im Folgenden abgekürzt mit: Theobald, La théologie spirituelle. Theobald verweist hier unter anderem auf die Exerzitien des Ignatius von Loyola, in denen sich eine erste Spannung darin zeigt, dass sich das gläubige Subjekt am Ende der Exerzitien zur Kirche positionieren soll; gleichfalls zeigt sich diese Spannung zum ersten Mal bei den Mystiker und Mystikerinnen des 16. Jahrhunderts. Sowohl Theobald als auch Balthasar sehen ein Anbahnen dieser Spannung bereits durch den Einzug des aristotelischen Denkens im 13. Jahrhundert gegeben, siehe dazu Balthasar, H.U., Theologie und Heiligkeit, in: Verbum Caro (Skizzen zur Theologie I), Einsiedeln 1960, 195–224, 200 f., im Folgenden abgekürzt mit: Balthasar, Theologie und Heiligkeit, und Theobald, La théologie spirituelle, 190.

als jenem Terrain, auf dem sich ausgehend von einer individuell und gesellschaftlich erfahrenen Brüchigkeit transformative Umwälzungen ereignen.

Die gegenwärtige Krisensituation der Kirche erfordert einen neuen Blick auf diese Wendezeit¹⁷ – auf die sich dort manifestierende Unruhe, das wache Interesse an Spiritualität und der Möglichkeit religiöser Erfahrung, die regelrecht aufgebrochen, aber nicht beantwortet sind. Eine Perspektive, die sich gerade in der heutigen religiösen Realität, die von Sehnsucht nach individueller, spiritueller Erfahrung bei gleichzeitig schwindender äußerer Gewähr religiöser Formen geprägt ist, lohnt zu erheben.

¹⁷ Mit der so genannten *Modernismuskrise* haben sich umfassend auf französischer Seite Colin, Crise moderniste; auf deutscher Seite Neuner, P., *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt a. M. – Leipzig 2009, im Folgenden abgekürzt mit: Neuner, *Der Streit um den katholischen Modernismus*; Ders., 100 Jahre nach der Modernismusenzyklika. Das Problem der Dogmengeschichte, in: *Stimmen der Zeit* 9 (2007), 579–592, im Folgenden abgekürzt mit: Neuner, 100 Jahre nach der Modernismusenzyklika; Ders., *Glaubenserfahrung und Vernunft im Schatten des Modernismus*, in: Delgado, M./Vergauwen, G. (Hg.), *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg 2003, 161–178; Schaeffler, R., Der „Modernismus-Streit“ als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute, in: *Theologie und Philosophie* 55 (1980), 514–534, im Folgenden abgekürzt mit: Schaeffler, *Der „Modernismus-Streit“*; Weiß, *Aufklärung – Modernismus – Postmoderne* und Arnold, C., *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i. Br. 2007, im Folgenden abgekürzt mit: Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, auseinandergesetzt, um stellvertretend einige zu nennen. Hier werden jeweils auch das Feld der Mystik und die Auseinandersetzung um den Stellenwert der religiösen Erfahrung thematisiert. Dem Desiderat der *Modernismusforschung* folgend, sich dabei auf einzelne Persönlichkeiten zu konzentrieren und dadurch die auf dem Gebiet der Spiritualität aufbrechende Unruhe zu dokumentieren und Bruchstellen sichtbar zu machen, widmen sich der Sammelband von Wolf, H./Schepers, J. (Hg.), „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation Bd.12), Paderborn – München – Wien – Zürich, 2009, im Folgenden abgekürzt mit: Wolf, „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“, sowie Arnold, C., *Katholizismus als Kulturmacht*. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: *Forschungen*, Bd. 86), Paderborn 1999, im Folgenden abgekürzt mit: Katholizismus als Kulturmacht; ferner Neuner, P., *Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus*, Frankfurt a. M. 1977, im Folgenden abgekürzt mit: Neuner, *Religion zwischen Kirche und Mystik* und Ders., *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie (Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd. 15)*, München – Paderborn – Wien 1977, im Folgenden abgekürzt mit: Neuner, *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung*. Eine Auseinandersetzung mit Person und Werk französischer Protagonisten haben Theobald, Ch., Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie (Frankfurter theologische Studien 35), Frankfurt a. M. 1988, im Folgenden abgekürzt mit: Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität und Wilmer, H., *Mystik zwischen Denken und Tun. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels* (Freiburger theologische Studien 150), Freiburg 1992, im Folgenden abgekürzt mit: Wilmer, *Mystik zwischen Denken und Tun*, vorgelegt. Diese Herangehensweise verfolgt auch die vorliegende Arbeit, in der das Werk von Henri Bremond in den Kontext der damaligen Krisenzeit und dabei gleichzeitig der Fokus auf die auf dem Feld der Spiritualität sich manifestierenden Transformationsprozesse gelegt werden soll.

1.1 Diese Arbeit handelt von....

Arnulf Rainer bringt die Parallelität, die er zwischen dem mystischen Erleben und seinem künstlerischen Schaffen zieht, mit dem Namen Henri Bremond in Verbindung,¹⁸ einem französischen Jesuiten und Priester, dessen Leben und Werk eng mit der Zeit des französischen *Modernismus* verwoben ist:

„Damals bin ich auf ein für mich sehr wichtiges Buch gestoßen: Henri Bremond, *Das wesentliche Gebet*. Darin geht es um die französischen Frömmigkeitssysteme im 16., 17. und 18. Jahrhundert. Bremond behandelt darin in einer sehr klaren Sprache das stille, das heißt nonverbale Gebet. Es ist für ihn die Quelle vieler mystischen Systeme. Daran anknüpfend die Probleme der ‚Entwerdung‘, die ‚Entnichtung‘, das ‚Nada‘. Die Parallelen zu meinen Zumalungen, auch meinen Kreuzmalungen, speziell an der Theologie Louis Chardons O.P., konnte ich durch diese Buchseiten nicht mehr vergessen.“¹⁹

Unruhe als spirituelle Impulsgeberin von Mystik und Kunst: Rainer offeriert die sich in Form der Hungrigkeit artikulierende Gottessehnsucht als ein Merkmal der Spiritualität von gestern, heute und morgen und verweist auf den französischen Priester Henri Bremond, bei dem sie eine anschauliche, persönliche und theologische Auseinandersetzung gewinnt. Bremond verspürt bei sich selbst ein Unvermögen, Gott zu erfahren. Dieses Unvermögen löst bei ihm eine religiöse Unruhe aus, die als Generator seiner Hinwendung zur religiösen Erfahrung gesehen werden kann. Sie ist gepaart mit einer Resonanzerfahrung, die sich beim Lesen der Erfahrungen Dritter bemerkbar macht:

„Ich habe kein Gefühl von einer persönlichen Gottesbeziehung. Ich beneide diejenigen heftig, die ein Gefühl dieser Art empfinden, weil ich weiß, dass es mir eine große Hilfe wäre. Obwohl ich, im wahrsten Sinne des Wortes, von diesem Gefühl Gottes entblößt bin, gibt es bei mir jedoch etwas, das erwacht, das antwortet, wenn andere Stimmen mir von dieser Erfahrung erzählen. Etwas sagt mir: Da ist die Wahrheit. Nennen Sie das, wenn Sie wollen, meinen mystischen Keim. Dieser Keim ist weit verbreitet.“²⁰

¹⁸ Weiß, Aufklärung – Modernismus – Postmoderne, 18, rekurriert ausdrücklich auf die gerade von Henri Bremond ins Feld geführte verwandtschaftliche Beziehung von Poesie und Mystik.

¹⁹ Friedhelm Mennekes im Gespräch mit Arnulf Rainer, 237.

²⁰ Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. Édition intégrale sous la direction de F. Trémolières, 5 Bde., Grenoble 2006. Dabei wird die Zählung der Originalbände, die in der Ausgabe von F. Trémolières in vier Bänden gruppiert worden sind (siehe Erläuterungen Abkürzungsverzeichnis), übernommen und im Folgenden abgekürzt

In Ermangelung einer auf einem Gefühl basierenden Gotteserfahrung ist er dem auf der Spur, was religiöse Erfahrung eigentlich begründet, was ihre Substanz ausmacht. Dabei zeigt sich gerade in jenem Gefühl ein Bruch, der Indikator eines Modernisierungsprozesses ist. Bremonds Sehnsucht nach diesem Gefühl hat zur Folge, dass er dem, was in ihm erwacht, nachgeht. Das Paradoxon des eigenen Nicht-Erfahrens bei gleichzeitigem Angesprochen-Sein von den Erfahrungen anderer löst in ihm eine Unruhe aus, die als Katalysator für sein gesamtes Werk begriffen werden kann.

Henri Bremond findet in der mystischen Sprechweise ein Wiederhallen dessen, was eigentlich nicht gesagt werden kann, von dem man aber zutiefst ergriffen ist. Die Mystiker und Mystikerinnen des 17. Jahrhunderts in Frankreich, die Heiligen, wie er sie nennt, suchen, ohne es zu artikulieren, nach neuen Wegen für den christlichen Glauben. Es ist jene Unruhe, jene Erfahrung der Abwesenheit, die auch heute noch virulent ist. Sie stellt das Bindeglied zwischen dem 17. Jahrhundert, dem Beginn des 20. Jahrhunderts und unserer heutigen Zeit dar: Die Vorgeschichte dieser Erfahrung, die bei den Mystikern und Mystikerinnen des 17. Jahrhunderts eine Verdichtung erfährt, so die These, könnte nicht nur die vor uns liegende Vergangenheit, also die Übergangszeit, in der Henri Bremond lebt, beeinflusst haben, sondern auch, und davon geht diese Arbeit aus, unsere Zukunft betreffen. Wenn die Brücke zwischen gestern und heute brüchig wird, dann überträgt sich diese Brüchigkeit auf das Subjekt. Deshalb brauchen wir ein Bewusstsein dafür, wie es zu dieser Brüchigkeit gekommen ist. Aus diesem Grund kann eine sinnvolle Standortbestimmung, die der gegenwärtigen Verfassung des Christentums in Europa gerecht wird, nur mit Hilfe eines Rückblicks erfolgen.

mit: *HL* I–XI. Die einzelnen Bände werden mit römischen Ziffern angegeben (und die Seitenzahlen des Vorwortes der einzelnen Bände sind im Original auch römische Ziffern und werden deshalb auch so wiedergegeben). Die Bände der Ausgabe von F. Trémolières, in denen sich neben den Originalbänden von Henri Bremond auch weitere Zusammenstellungen und Artikel zu Henri Bremond befinden, werden im Folgenden, wenn es sich um besagte Artikel handelt, mit: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* Bd. 1–5, wiedergegeben. Hier *HL* VI, in: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* Bd. 2, II–III: «Je n'ai le sentiment d'aucune relation personnelle avec Dieu. J'envie fort ceux qui éprouvent un sentiment de ce genre, car je sais qu'il me serait d'un grand secours. Cependant, bien que je sois dépourvu de ce sentiment de Dieu, au sens direct et fort de ce mot, il y a chez moi quelque chose qui s'éveille, qui répond lorsque d'autres voix me parlent de cette expérience. Quelque chose me dit: C'est là que c'est la vérité. Appelez cela, si vous voulez, mon germe mystique. Ce germe est très commun.» Dieses Zitat stammt nicht von Henri Bremond selbst, sondern er lässt an dieser Stelle William James für sich sprechen, eine Vorgehensweise, die für Bremond typisch ist. Es handelt sich hier, wie bei allen folgenden Zitaten von Bremonds Werken, Briefen, Aufzeichnungen um eigene Übersetzungen. Im Folgenden wiedergegeben mit: *HL* VI.

Für diesen Rückblick bietet sich Henri Bremond in zweifacher Hinsicht an: Zum einen lebt er selbst in einer Zwischenzeit und setzt sich mit der Frage nach der religiösen Erfahrung auseinander. Zum anderen sucht er in der Vergangenheit Antworten auf seine Fragen. Er geht damit der bedeutenden Frage nach, die uns heute auch noch beschäftigt, nämlich inwiefern unter den Voraussetzungen sich zersetzender Bindeglieder und dem Vorherrschen von Gläubigen, die zu Bastlern ihrer eigenen Spiritualität werden, das „Christentum als Christentum funktionieren“²¹ kann. In den Spuren Bremonds will diese Arbeit für den gegenwärtigen Diskurs das neu bedenken, was Henri Bremond in seinem umfangreichen Werk zu dieser Thematik zutage gefördert hat. Dabei bleibt sie nicht bei einer wie auch immer gearteten Rehabilitation Bremonds stehen, sondern versucht, über eine Annäherung an sein Werk und seine Person, Impulse für heutige Fragestellungen zu finden.

Henri Bremonds Interesse gilt dabei der Spiritualität als der subjektiven Seite der Dogmatik.²² Dieser wendet er sich zu, weil er in ihr jenen Ort sieht, der zum Stachel im Fleisch für eine neuscholastische Theologie wird, der ihr gesellschaftlicher Referenzrahmen wegbricht. Den französischen Priester bewegt die Frage, wie sein eigener Glaube angesichts der von ihm gemachten Erfahrungen an Beständigkeit gewinnen kann. Der Wegfall einer gesamtgesellschaftlichen Einbettung läutet während der *Modernismuskrise* auf dem Feld der Mystik und Spiritualität jene Wiederbelebung des Glaubens ein, die Bremond unter Referenzialität auf seine eigene Erfahrung nachzeichnet. So fragt diese Arbeit im Fach Dogmatik danach, mit welchen Herausforderungen sich eine Dogmatik in Zeiten des Übergangs konfrontiert sieht, deren Fokus nicht mehr auf Einheit und Erhalt der Konformität einer religiösen Gruppe, sondern deren Aufgabe zunehmend darin zu sehen ist, den Gläubigen

²¹ Bogner, D., Zukunftsähig oder ortlos? Der religiös-politische Bruch als Ausgangsbedingung für heutiges Christentum nach Michel de Certeau, in: Orientierung 2 (2000), 15–20, hier 19. Im Folgenden abgekürzt mit: Bogner, Zukunftsähig oder ortlos?

²² Vgl. Balthasar, Theologie und Heiligkeit, 227 und 195. Hans Urs von Balthasar skizziert hier seine Vorstellung einer knienden Theologie, die auf Voraussetzungen beruht, die Kritik hervorgerufen haben, auf die an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden kann. Stellvertretend sei an dieser Stelle verwiesen auf Winkler, U., Kniende Theologie. Eine religionstheologische Besinnung auf eine Spiritualität komparativer Theologie, in: F. E. Dobberahn / J. Imhof (Hg.), Wagnis der Freiheit. Perspektiven geistlicher Theologie. FS Paul Imhof (Strukturen der Wirklichkeit 4), Wambach 2009, 162–198, und Striet, M., Theologie im Zeichen der Coronapandemie. Ein Essay, Ostfildern 2021, 16, im Folgenden abgekürzt mit: Striet, Theologie im Zeichen der Coronapandemie. Die Diagnose Balthasars, die der Spiritualität, Dogmatik und Apologetik im neuscholastischen Umfeld bescheinigt, den „Atem des betenden Suchens“ verloren zu haben, hätte sicher die Zustimmung von Henri Bremond erfahren. Der Titel Heiligkeit und Theologie wurde interessanterweise für eines der wenigen ins Deutsche übersetzten Werke von Henri Bremond gewählt; auch hier ein deutlicher Anklang an Hans Urs von Balthasar: Bremond, H., Heiligkeit und Theologie. Vom Carmel zu Kardinal Bérullés Lehre. Herausgegeben von E. M. Lange, Regensburg 1962.

das Mysterium ihrer Existenz zu erschließen.²³ Henri Bremond besitzt ein waches Gespür für jenes Auseinanderdriften von dogmatischer und spiritueller Theologie, von Theologie und Heiligkeit, ein Interesse, das schnell auf Ablehnung und Skepsis stoßen kann und gestoßen ist.²⁴

Dabei beschreitet Henri Bremond einen Weg, der uns in Erinnerung ruft, dass wir diese Unruhe nicht uns selbst, sondern unser Glauben, Dürsten und Sehnen einem anderen verdanken. Hierin liegt die Aufgabe einer zeitsensiblen Dogmatik,²⁵ die Henri Bremond auf den Wegen der spirituellen Theologie vagabundierend auslotet. Denn dieses Ausloten, davon ist Bremond zutiefst überzeugt, muss jede Epoche, jede Gemeinschaft, jedes Individuum für sich immer wieder neu vollziehen. Es geht, und dies ist der Weg, auf den Henri Bremond seine Leserschaft einlädt, nicht darum, jene Unruhe zum Stillstand zu bringen, was schon insofern nicht möglich ist, als sie für Bremond Bestandteil seiner Gotteserfahrung ist, sondern um ein Fruchtbarmachen dieser Unruhe für seinen eigenen Glaubensweg und die Kirche seiner Zeit. Diese Spur nimmt die vorliegende Arbeit auf.

1.2 ... der Erfahrung der Absenz Gottes und der Suche nach seiner Präsenz

Die Unruhe, die der Priester und Jesuit Henri Bremond bei sich verspürt, wird genährt und verdichtet von einer Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Durch diese Erfahrung, die er als Unfähigkeit, Gott zu fühlen, schildert, ist Bremond Zeuge eines modernen Problems.²⁶ Da

²³ Theobald, *La théologie spirituelle*, 197.

²⁴ So wurden der Verdacht des Schwärmertums und des Immanentismus immer wieder an das Gebiet der Frömmigkeit herangetragen und als von der Dogmatik abgekoppelt, als ein Abgleiten in die reine Subjektivität betrachtet. Ein Urteil, welches vonseiten der Amtskirche die so genannten *Modernisten* und deren Verständnis von religiöser Erfahrung trifft, vgl. Kapitel 2.3.2 und 2.3.2 im *ersten Teil* dieser Arbeit.

²⁵ Vgl. Theobald, *Théologie spirituelle*, 196–197: «Prenant la parole au nom de L’Église, la dogmatique est en effet sans cesse tentée de l’enlever aux fidèles. On peut alors se demander, si sa crédibilité ne dépend pas aujourd’hui de sa capacité ‘d’indiquer’, au cœur de notre histoire, la possibilité d’une expérience immédiate de Dieu, et d’y initier de telle façon, quelle puisse et doive recevoir, à chaque moment de cette histoire et en chaque lieu du monde, sa figure originale, personne – ni groupe, ni individu, ni même période historique – ne pouvant être dispensé de faire cette expérience pour son propre compte».

²⁶ Halík, T., *Ich will, dass Du bist. Über den Gott der Liebe*, Freiburg 2015, 62: „Wenn man das Charakteristikum der religiösen Erfahrung des Menschen der Spätmoderne benennen soll, dann besteht dies wohl in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes, darin, dass Gott keine evidente Wirklichkeit darstellt.“ Im Folgenden abgekürzt mit: Halík, *Ich will, dass Du bist*. Neben Halík verweist auch Striet im Angesicht der Coronapandemie auf Erfahrungen von Gott „im Negativmodus“, Striet, *Theologie im Zeichen der Coronapandemie*, 18.

ist zum einen sein persönliches Ringen, welches von einer Zeit des Umbruchs gerahmt ist. Die Beschäftigung mit der Mystik eröffnet ihm eine Interpretation der Zeichen der Zeit. Dadurch dass sein eigener Glaube zugrunde geht, dringt er vor bis zum Kern: Mystik und Modernisierung erfolgen bei Bremond im Zusammenhang mit der Geschichte des religiösen Gefühls, genauer mit dem Gebet. Dabei zeigt sich in jenem Gefühl ein Bruch, eine Spur: Die religiöse Unruhe, die er bei sich selbst wahrnimmt, ist als jenes Defizit zu begreifen, welches bereits in der mystischen Literatur des 17. Jahrhunderts aufleuchtet; mystische Sprechweise ist hier die jeweils singuläre Manifestation dessen, was eigentlich nicht gesagt werden kann, von dem man aber zutiefst ergriffen ist. Gerade darin lohnt es sich, die von Bremond vorgestellten Mystiker und Mystikerinnen für die heutige Situation, die momentane Zwischenzeit, in der wir uns befinden, in den Blick zu nehmen. Ohne es zu artikulieren, manifestiert sich in den mystischen Texten, die Henri Bremond vorliegen, ein Verlassen der alten Pfade bei gleichzeitigem Ausschau halten nach neuen Wegen für den christlichen Glauben. In ihren Schriften finden sich „wertvolle Schlüssel zum Verständnis der Stunde der ‚Gottesfinsternis‘, des ‚Todes Gottes‘, der ‚dunklen Nacht‘“.²⁷

Die spirituellen Aufbrüche des 17. Jahrhunderts sind, so die These, in einem Zusammenhang mit dem Entstehen des modernen Individualismus und der Aufwertung des Subjektes zu sehen.²⁸ Kann Bremonds Suche nach der Präsenz Gottes in einer Welt, in der Gott seinen angestammten Platz verloren zu haben scheint, etwas entgegenhalten? Und kann er für das gleichzeitig stattfindende Eruieren nach Möglichkeiten der Heimsuchung Gottes wichtige Impulse liefern? Bietet seine Gotteserfahrung einen Ansatz für Zeiten des Übergangs oder ist die Konsequenz des In-den-Vordergrund-Stellens der Intimität Gottes die Erklärung dessen, weshalb Gott sich in der Moderne gerade in Form der Absenz erfahren lässt?²⁹ Kann er einen Beitrag leisten zur Verringerung jener Kluft, die seit Langem zwischen den offiziellen Glaubensvorstellungen und der individuellen Frömmigkeitspraxis be-

²⁷ Halík, Ich will, dass Du bist, 71.

²⁸ Hervieu-Léger, D., Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung (Religion und Gesellschaft 17), Würzburg 2004, 114 f. Hervieu-Léger macht darauf aufmerksam, dass die im 17. Jahrhundert in Frankreich entstehenden religiösen Bewegungen einen Zugang zum Paradoxon eines nahen und fernen Gottes finden und zwar dergestalt, dass sie eine Frömmigkeit emotionaler Prägung vorschlagen, die sich stärker auf die Nähe Gottes als auf dessen Abwesenheit konzentriert. Im Folgenden abgekürzt mit: Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten.

²⁹ An dieser Stelle sei stellvertretend verwiesen auf Scholl, N., Wer vertritt den abwesenden Gott?, in: Christ in der Gegenwart 34 (2011).

steht?³⁰ Welche Antworten hält er für die so genannte „Übermittlungskrise“³¹ bereit? Und für die Frage, ob nicht der ferne, verborgene Gott eine große Chance für das Christentum ist?³² Liefert er uns Impulse für die „Rückgewinnung scheuer Gläubigkeit“³³?

1.3 ... einem neuen Glaubenstypus

Bremond versteht sich zeitlebens als ein Suchender und nennt sich selbst einen Vagabunden.³⁴ Damit ist er ein Beispiel für einen neuen Glaubenstypus, der aktuell mit den Worten Pilger, Wanderer und Tourist umschrieben wird.³⁵

Es scheint, dass die Spiritualität ein Feld ist, auf dem sich die Ungebundenheit der eigenen religiösen Erfahrung in Ermangelung eines Deutehorizontes zeigt, und sich dort eine Heterogenität Bahn bricht, durch die sich eine Vielzahl von Glaubenstypen etablieren. Religion ist heute für jeden und jede ein „Sonderfall“³⁶ geworden. Vollzogen hat sich ein Wandel von

³⁰ Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten, 24. Ist Bremond in der Lage, worauf Halík verweist, Bausteine zu liefern für eine Theologie bzw. Spiritualität des Paradoxons, die sich gerade von dieser Abwesenheit Gottes herausgefordert sieht und auf sie zu antworten versucht, vgl. Halík, T., *Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit*, Freiburg 2012, 20–21. Im Folgenden abgekürzt mit: Halík, *Nachtgedanken eines Beichtvaters*.

³¹ Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten, 43.

³² Halík, T., Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg⁸2016, 147, im Folgenden abgekürzt mit: Halík, Geduld mit Gott, und Halík, *Nachtgedanken eines Beichtvaters*, 18, mit dem man an dieser Stelle fragen kann, ob diese Krise nicht als Chance begriffen werden muss, in die Tiefen des Christentums einzuführen, vgl. Ders., Ich will, dass Du bist, 70, wo er bekräftigt, dass der Glaube heute noch mehr als früher dazu aufgerufen ist, diesen Gott in uns erfahrbar zu machen, und er fragt: „Ist übrigens nicht gerade dieses die eindringliche Botschaft der großen christlichen Mystiker aller Zeiten, insbesondere der großen beiden des Karmels, Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila?“

³³ Nonhoff, W., Von Gott verlassen?, in: Grün, A./Halík, T./Nonhoff, W. (Hg.), *Gott los werden? Wo Glaube und Unglaube sich umarmen*, Münsterschwarzach 2016, 7–20, hier 9. Der Sammelband wird im Folgenden abgekürzt mit: „Gott los werden?“.

³⁴ «Un vagabond comme moi», Henri Bremond in einem Brief an Don Giuseppe de Luca vom 6. Januar 1932, zitiert nach: Don Giuseppe de Luca et l’Abbé Bremond (1929–1933), *De «L’Histoire littéraire du sentiment religieux en France»*, à l’«Archivio Italiano per la Storia della Pieta» d’après des documents inédits, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965, 137. Im Folgenden abgekürzt mit: Don Giuseppe de Luca et l’Abbé Bremond.

³⁵ Vgl. Baumann, Unbehagen in der Postmoderne, 160 f., der von Touristen, Wanderern und Vagabunden spricht; in ähnlicher Weise teilt Danièle Hervieu-Léger ihre Figuren des Religiösen in Pilger und Konvertiten ein, vgl. Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten, 59 f. und 81 f.

³⁶ Dubach, A./Campiche, R. J. (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich 1993. Im Folgenden abgekürzt mit: Dubach, *Jede(r) ein Sonderfall*.

„traditionell festgelegter und vorgegebener, kollektiv verbindlicher, konfessionell-kirchlich veranlasster zu individualisierter, entscheidungsoffener, selbstreflexiver pluriformer Religiosität.“³⁷

Individualisierung und Subjektivierung von Glaubensvorstellungen schälen sich bei sämtlichen Beschreibungen der religiösen Moderne als Hauptcharakteristika heraus, das viel beschworene *believing without belonging* bewirkt das Ende der religiös ererbten Identitäten.³⁸ Religionssociologen und Theologen haben unter Rückgriff auf sämtliche ihnen geläufige Sprachen dafür Begriffe wie *Patchwork*, *bricolage* oder *pasticcio* gefunden,³⁹ die jedoch, von minimalen Nuancen abgesehen, die gleiche Aussageabsicht beinhalten: Es geht um die Konkretisierung des Phänomens, dass sich der Mensch von heute seine eigene Religion zusammen bastelt, und zwar mittels von Versatzstücken bzw. Elementen aus unterschiedlichen Religionen bzw. religiösen Traditionen. Signifikant für diesen Auswahlprozess ist dabei eine bis dahin nicht dagewesene Autonomie, die den Gläubigen befähigt, selbst Schaffender und Praktizierender dieser so genannten Patchworkreligion zu sein. Diese Tendenz ist bei allen Glaubentypen festzustellen, die sich momentan auf dem religiösen Feld bewegen: Im Typus des regelmäßig Praktizierenden konzentrieren sich die oben skizzierten Transformationsprozesse insofern, als sich bei ihm eine Bewegung weg von der Verpflichtung hin zu einer persönlichen Wahl beobachten lässt.⁴⁰ Während der regelmäßig Praktizierende ein Typus ist, der immer mehr verschwindet, tauchen andere Typen an seiner Seite auf⁴¹: Zum einen der Pilger, der seine religiöse Biographie narrativ gestaltet und dabei auf gemeinschaftliche Formen zurückgreift, die in einem weiteren Raum-Zeit-Kontext verortet sind als jene des regelmäßig Praktizierenden. Zum anderen die Figur des Konvertiten, der in Form der Bekehrung eine entscheidende Form der Subjektivierung seines Glaubens leistet. Allen Typen ist die Sehnsucht nach einer Gottesbegegnung und einer spirituellen Lebensführung gemeinsam. Es hat ganz den Anschein, als verliefe die Kluft nicht mehr „zwischen Gläubigen und nicht Gläubigen, sondern zwischen Suchenden und heimisch Gewordenen“.⁴²

³⁷ Vgl. Dubach, Jede(r) ein Sonderfall, 313.

³⁸ Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten, 24 und 43–44.

³⁹ Vgl. hierfür stellvertretend Gabriel, Gesellschaft im Umbruch, 39 f., der von Bricolage bzw. Flickentepich spricht und darauf hinweist, dass eine Pluralisierung der Akteure eine Pluralisierung des Marktes mit sich bringt bzw. die beiden Phänomene sich gegenseitig bedingen.

⁴⁰ Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten, 63.

⁴¹ Die folgende Typisierung gibt die Unterteilung von Danièle Hervieu-Léger wieder: Sie unterscheidet die Figur des regelmäßig Praktizierenden von jener des Pilgers und des Konvertiten, die sie beide als „Metapher des Religiösen in Bewegung“ versteht, vgl. Anmerkung 35.

⁴² Halík, Geduld mit Gott, 93.

Henri Bremond ist für diese heute vorfindlichen Glaubenstypen insofern eine interessante Figur, als er durch sein Vagabudentum verschiedene Glaubenstypen in einer Person vereinigt: Einerseits ist er als Jesuit und Priester eindeutig dem Typus des regelmäßig Praktizierenden zuzuordnen, andererseits vollzieht er – gerade in seiner Hinwendung zur Mystik und durch die Aufnahme der Impulse, die er aus dem Kreis der *Modernisten* erhält – eine Bewegung hin zum Typus des Pilgers und dringt, durch den daraus entwickelten Erfahrungsbegriff unter Einbeziehung der religiösen Unruhe, zum Typus des Konvertiten vor. Eine Figur, der eine initiatorische Kraft innewohnt, die gerade Grenzgänger und Grenzgängerinnen, Künstler und Künstlerinnen sowie Intellektuelle anzusprechen vermag.

Spiritualität steht bei Henri Bremond im Zentrum, und es ist gerade für die heutigen Entwicklungen auf dem Feld der Spiritualität von Interesse zu sehen, welche individuelle Deutungshoheit der Priester und Jesuit dazu im Laufe seines Lebens gewinnt.

1.4 ... der Spiritualität als Phänomen des Übergangs

Spiritualität ist ein Wort, dessen Semantik in den letzten Jahrzehnten eine schleichende, aber stetig anwachsende Entgrenzung erfahren hat. Darin manifestiert sich eine geistige Grundhaltung, die im Begriff ist, etwas zu verabschieden, ohne genau zu wissen, was kommen wird: Von diesem Prozess zeugen eine Vielzahl kursierender Definitionsversuche wie „Megatrend“,⁴³ „Platzhalter für Transformationen im religiösen Feld“⁴⁴ „diffuser Containerbegriff“⁴⁵ und „eine sich ausweitende Sozialform der Religion“.⁴⁶ Spiritualität fungiert

⁴³ Vgl. im Folgenden: Benke, C., Was ist (christliche) Spiritualität? Begriffsdefinitionen und theoretische Grundlagen, in: Zulehner, P. (Hg.), Spiritualität – mehr als ein Megatrend, Ostfildern 2004, 29–43. Im Folgenden abgekürzt mit: Benke, Was ist Spiritualität.

⁴⁴ Polak, R., Spiritualität – neue Transformationen im „religiösen Feld“, in: Gräß, W./Charbonnier, L. (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive, Münster 2008, 89–109, 93. Im Folgenden abgekürzt mit: Polak, Neue Transformationen im „religiösen Feld“, der Sammelband wird abgekürzt mit: Individualisierung – Spiritualität – Religion.

⁴⁵ Gräß, W., Spiritualität – die Religion der Individuen, in: Individualisierung – Spiritualität – Religion, 31–44, hier 31. Im Folgenden abgekürzt mit: Spiritualität – die Religion der Individuen.

⁴⁶ Knoblauch, H., Spiritualität und die Subjektivierung der Religion, in: Individualisierung – Spiritualität – Religion, 45–57, hier 46. Im Folgenden abgekürzt mit: Knoblauch, Spiritualität und die Subjektivierung der Religion. Viele Definitionsversuche sind dabei nicht neu, und die oben aufgeführten Eingrenzungs- und Festlegungsbemühungen könnten noch um weitere ergänzt werden, was hier jedoch unterlassen wird, da dies den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. In der Summe zeugen sie davon, dass sich hier Transformationen am Werk sind, die noch im Fluss sind.

hier als Chiffre, in der „sich symbolhaft die zeitaktuellen Herausforderungen und Nöte einer Gesellschaft ebenso verdichten wie zugleich eine mögliche Lösung angedeutet wird“.⁴⁷ In der Hinwendung zur Spiritualität artikuliert sich die Hoffnung der Suchenden, eine angemessene Antwort zu finden.⁴⁸

Gleichzeitig werden unter dem Begriff Spiritualität jene Bewegungen subsumiert, die den bereits in Kapitel 1.3. beschriebenen Trend zur Individualisierung einzufangen versuchen mit Beschreibungen wie „Religiosität des Individuums“,⁴⁹ „Subjektivierung der Religion“⁵⁰ und eine Art und Weise von Religiosität, die nun als Spiritualität bezeichnet wird.⁵¹ Im Vordergrund steht hierbei das Ausloten des eigenen religiösen Weges, der dabei gleichzeitig die individuelle Gotteserfahrung in ihrer Singularität allen vorschlägt, so dass hier der Status quo des christlichen Glaubens und sein Bezug zur religiösen Erfahrung des Einzelnen verhandelt wird.⁵² Spiritualität kann in diesem Sinne als Ablösungsprozess des Einzelnen von der objektiven Seite der Religion angesehen werden.

Dieser Ablösungsprozess macht sich besonders im 17. Jahrhundert bemerkbar, in welchem die Frage nach der Glaubenskontinuität aufbricht, nach einem Raum, in den Gläubige ihre Erfahrung verorten können.

Spiritualität wird bei Henri Bremond im Modus des Narrativen ins Spiel gebracht: Die von den Mystikern und Mystikerinnen niedergeschriebenen Erfahrungen werden im Werk Henri Bremonds wiedererzährend angeboten, und damit einer breiten, über den monastischen Kreis hinausgehenden Leserschaft vorgestellt. Dadurch wird ein Raum eröffnet, der eine Erfahrung der Leserschaft mit der Erfahrung der Mystiker und Mystikerinnen ermöglicht.⁵³ Dabei wählt er einerseits einen soziologischen Skopus, in dem er darauf aufmerksam macht, wie sich

⁴⁷ Polak, Neue Transformationen im „religiösen Feld“, 100.

⁴⁸ Halík, T., Die Religion und der geistlich suchende Mensch, in: Gott los werden?, 93–106, hier 102. Im Folgenden abgekürzt mit: Halík, Die Religion und der geistlich suchende Mensch.

⁴⁹ Gräß, Spiritualität – die Religion der Individuen, 35.

⁵⁰ Knoblauch, Spiritualität und die Subjektivierung der Religion, 45–57.

⁵¹ Ebd., 46.

⁵² Theobald, Théologie spirituelle, 179.

⁵³ Diese Erzählungen werden von Bremond mit Hilfe intertextueller Stilmittel kommunikativ ausgestaltet und zur Wiedererzählung bereitgestellt. Damit betont er jenen Verweischarakter, der die Ermöglichung einer Miterfahrung in sich birgt, vgl. Luckmann, Th., Religion – Gesellschaft – Transzendenz, in: Krise der Immanenz, 112–127, hier 117 f. und Theobald, Théologie spirituelle, 178, der den Verweischarakter mystischer Texte damit begründet, dass sowohl der Text als Text als auch die Person, die ihn geschrieben hat, zugunsten der Erfahrung, von der er Zeugnis ablegt, verschwinden.

Spiritualität in der „subjektiven Aufmerksamkeit auf den transzendenten Sinngrund im tätigen Selbst- und Weltverhältnis des Individuums“⁵⁴ konkretisiert. Wie sich der Glauben Wollende eigenmächtig zur vorliegenden Tradition verhält und wie er seine eigene Individualität in diesen Prozess mit einbringt, weckt Bremonds Interesse. Dabei ist die religiöse Erfahrung des Einzelnen, die der Spiritualität vorausgeht, bei ihm keineswegs von der Tradition abgekoppelt zu denken, da die von ihm vorgestellten Erfahrungen monastischen Kreisen entstammen.⁵⁵ Eine Entgrenzung dieser Erfahrungen findet jedoch insofern statt, als Bremond im Nachdenken der Erfahrungen der Mystiker und Mystikerinnen ihren Weg der Innerlichkeit als einen genuin subjektiven Prozess herausschält und diese Erfahrung, jenen mystischen Kern, allen Gläubigen als mitzuvollziehenden Weg zumutet.⁵⁶ Mystik ist somit nicht mehr ein Phänomen, das nur hinter Klostermauern, d. h. von besonders Berufenen praktiziert werden kann, sondern allen Gläubigen offen steht.⁵⁷ Spiritualität bei Bremond zeigt Anzeichen eines Paradoxons und diese Arbeit fragt danach, inwiefern sein Verständnis ein Korrektiv für die christliche Erosion des Spiritualitätsbegriffes darstellen kann.

Durch die Auseinandersetzung mit den Erfahrungen der Mystiker und Mystikerinnen gewinnt Henri Bremond jene Deutungshoheit, die ihm als *instrumentum falsificationis* für die eigene Erfahrung bzw. Nichterfahrung dient. Auch hierin ist seine Biographie und seine Vorgehensweise Zeuge eines modernen Problems,⁵⁸ müssen doch die heute Praktizierenden Herstellung und Identifikation mit der betreffenden „Glaubenssequenz“⁵⁹ eigenständig leisten. Es ist dieser Prozess des Einbettens, der über Aneignung oder Verwerfung einer bestimmten reli-

⁵⁴ Gräß, W., Einleitung. Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive, in: Individualisierung- Spiritualität- Religion, 9–19 hier 10. Im Folgenden abgekürzt mit: Gräß, Einleitung. Individualisierung – Spiritualität – Religion.

⁵⁵ Vgl. ebd., Einleitung. Individualisierung – Spiritualität – Religion, 10.

⁵⁶ So Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten, 125: „Liegtdarin einer der Schlüssel zur Erklärung, warum die spirituellen Einstellungen gerade derjenigen Strömung, die man seit dem Erscheinen der Literaturgeschichte des religiösen Gefühls von Henri Bremond (1925) üblicherweise als die, französische Schule der Spiritualität‘ bezeichnet, ein großes Laienpublikum erfasst?“

⁵⁷ Halík, Die Religion und der geistlich suchende Mensch, 104.

⁵⁸ Die Modernität seines Unterfangens besteht nicht nur in dem, was er untersucht, sondern auch, wie er dabei vorgeht: Seine vagabundenhafte Auseinandersetzung mit den Heiligen und ihren Texten erfolgt interdisziplinär, ohne Geländer: Er sucht in diesen Texten nach Orientierungspunkten und Kategorien für seine eigene Erfahrung. Werk und Text werden dabei sowohl für den Autor selbst als auch für den Leser zum Ereignis; in diesem Sinne kommt Bremond mit seinem Text zu spät bzw. kann er als postmodern angesehen werden, da er den zukünftig Glaubenden bereits mitbedenkt, vgl. Lyotard. J.-F., Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: Engelmann, P. (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 1990, 33–48, hier 48.

⁵⁹ Hervieu-Léger, 45.

giösen Tradition entscheidet. Und eine wichtige Frage, für deren Antwort Bremonds Herangehensweise fruchtbar gemacht werden kann, lautet: Wie kann diese individuell zusammengebastelte Spiritualität an ein bestehendes Glaubenssystem angedockt werden?⁶⁰

1.5 ... Henri Bremonds Rezeption in Frankreich und Deutschland

Im Folgenden soll der französische Forschungsstand zu Henri Bremond für die deutsche Leserschaft kurz umrissen werden. Nach seinem Tod im Jahr 1933 scheint sein Werk zunächst in Vergessenheit zu geraten: Um den Suchenden, Priester, Jesuiten, Mitglied der Académie Française, Literaten und Religionspsychologen wird es ruhig. Allein im Kreis seiner ehemaligen Freunde, die allesamt dem Kreis der so genannten *Modernisten* zugerechnet werden, vergisst man ihn nicht.⁶¹

Schließlich flammt das Interesse an Person und Werk Henri Bremonds im Jahr 1965 anlässlich seines 100. Geburtstages in Frankreich wieder auf: Es zeigt sich in Form von zwei Sammelbänden,⁶² die zu diesem Anlass erscheinen. Diese haben einerseits Bremonds Netzwerk innerhalb des Kreises der so genannten *Modernisten* im Blick⁶³ und konzentrieren sich andererseits auf bestimmte Aspekte seines Werkes.⁶⁴ Weitere Publikationen vervollständigen das Bild, indem sie Teile von Bremonds Korrespondenz aus den Archiven holen und sie einer breiten Öffentlichkeit zugänglich machen.⁶⁵ Dabei verfolgen sie die

⁶⁰ Vgl. ebd., 45.

⁶¹ Vgl. Loisy, A., George Tyrrell et Henri Bremond, Paris 1936, 195. Im Folgenden abgekürzt mit: Loisy, George Tyrrell et Henri Bremond. Ähnlich früh veröffentlicht Maude Petre Teile der Korrespondenz Bremonds und äußert sich zu der Frage, welche Rolle Bremond im Kreis der so genannten *Modernisten* spielt, vgl. Petre, M., My way of faith, London 1937, im Folgenden abgekürzt mit: Petre, My way of faith. Zu Maude Petre siehe den *ersten Teil* dieser Arbeit.

⁶² Nédoncelle, M. (Hg.), Entretiens sur Henri Bremond, Paris 1967, im Folgenden wiedergegeben mit: Entretiens sur Henri Bremond; Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix, Henri Bremond (1865–1933). Actes du colloque d'Aix, Aix-en Provence 1967. Im Folgenden abgekürzt mit: Actes du colloque d'Aix.

⁶³ So beispielsweise Blanchet, A., Bremond et Blondel, in: Actes du Colloque d'Aix, 67–74, im Folgenden abgekürzt mit: Blanchet, Bremond et Blondel und Goichot, E., Henri Bremond et Alfred Loisy, in: Entretiens sur Henri Bremond, 227–242, im Folgenden abgekürzt mit: Goichot, Henri Bremond et Alfred Loisy.

⁶⁴ So geschehen bei G. Germain, Prière et Poésie, in: Entretiens sur Henri Bremond, 187–214, im Folgenden abgekürzt mit: Germain, Prière et poésie, und G. Mounin, Une relecture de «la poésie pure», in: Actes du Colloque d'Aix, 145–156, im Folgenden abgekürzt mit: Mounin, Une relecture de «la poésie pure».

⁶⁵ Louis-David, A. (présentées et annotées par), Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond. (Etudes Bremondiennes 3), Paris 1971, im Folgenden abgekürzt mit: Louis-David, Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond; Blanchet, A. (Hg.), Correspondances, Maurice Blondel-Henri Bremond. Les commencements d'une amitié, Bd. 1 (Etudes Bremondiennes 2), Paris 1970 und Ders., Correspondances, Maurice Blondel-

Frage, inwiefern Bremond als *Modernist* bezeichnet werden kann⁶⁶ und setzen sich mit weiteren Spezialthemen seines Werkes auseinander.⁶⁷ Das Interesse an Bremonds Rolle im Kreis der *Modernisten* verstärkt sich durch die Entdeckung, dass es sich bei dem Verfasser der Verteidigungsschrift für Alfred Loisy *Un clerc qui n'a pas trahi*⁶⁸ um keinen anderen als Bremond selbst handelt,⁶⁹ und er es ist, der sich hinter dem Pseudonym Sylvain Leblanc versteckt.

Die erste zusammenhängende Darlegung von Bremonds Leben besorgt André Blan-
chet⁷⁰ in Form einer Monographie, die jedoch aufgrund seines frühen Todes nur die Jahre 1865–1904 umfasst. Sieben Jahre später liefert Émile Goichot⁷¹ eine Dissertation, die sich mit der Genese und der Intention von Bremonds Hauptwerk, der *Histoire littéraire du sen-
timent religieux en France*,⁷² beschäftigt.

Henri Bremond. Le grand dessein d'Henri Bremond, Bd. 2 (Etudes Bremondiennes 2), Paris 1971 sowie Ders., Correspondances, Maurice Blondel-Henri Bremond. Combats pour la prière et la poésie, Bd. 3 (Etudes Bremondiennes 2), Paris 1971, im Folgenden abgekürzt mit: Blanchet, Correspondances, und Goichot, E., En marge de la crise moderniste: La correspondance Bremond-von Hügel (A la mémoire du P. André Blanchet), in: Revue des Sciences Religieuses, 48/3 (1974), 209–234.

⁶⁶ Aubert, R., Henri Bremond et la crise moderniste. Lumières nouvelles, in: RHE 72 (1977), 332–348. Im Folgenden abgekürzt mit: Aubert, Henri Bremond et la crise moderniste.

⁶⁷ So ist nun auch der Vergleich Bremonds von mystischer und poetischer Erfahrung, die er anlässlich seiner Aufnahme in die Académie française thematisiert, Gegenstand des Interesses, siehe hierzu Moisan, C., Henri Bremond et la poésie pure (Bibliothèque des lettres modernes 11), Paris 1967, im Folgenden abgekürzt mit: Moisan, Henri Bremond et la poésie pure; Blanchet, A., L'histoire d'une mise à l'index. La «Sainte Chantal» de l'Abbé Bremond (Etudes Bremondiennes 1), Paris 1967, im Folgenden abgekürzt mit: Blanchet, L'histoire d'une mise à l'index; Certeau, M., La Métaphysique des Saints: une interprétation de l'expérience religieuse moderne, in: RSR 54 (1968), 23–60, im Folgenden abgekürzt mit: Certeau, La Métaphysique des Saints; Dutton, K. R., Poésie et mystique dans l'œuvre d'Henri Bremond, in: Revue d'histoire littéraire de la France 70 (1970), 435–444, im Folgenden abgekürzt mit: Dutton, Poésie et mystique; Guy, J.-Cl., Henri Bremond et son commentaire sur les exercices de saint Ignace, in: RAM 45 (1969), 191–223. Für den italienischen Sprachraum siehe Savignano, A., Henri Bremond. Preghiera – poesia e filosofia della religione (Religione e filosofia/Centro Internazionale di Studi di Filosofia della Religione 14), Perugia 1980, im Folgenden abgekürzt mit: Guy, Henri Bremond et son commentaire sur les exercices.

⁶⁸ Une œuvre clandestine d'Henri Bremond, Sylvain Leblanc [Henri Bremond], *Un clerc qui n'a pas trahi*. Alfred Loisy d'après ses mémoires 1931. Edition critique et dossier historique par E. Poulat (Uomini e dottrine 18), Rom 1972. Im Folgenden abgekürzt mit: *Un clerc qui n'a pas trahi*.

⁶⁹ Das Buch erscheint unter dem Pseudonym Sylvain Leblanc und erregt gerade dadurch, dass der Verfasser unbekannt ist, wenig Aufmerksamkeit.

⁷⁰ Blanchet, A., Henri Bremond (Etudes Bremondiennes 4), Paris 1975. Aufgrund des plötzlichen Todes von André Blanchet umfasst die Biographie nur die Jahre 1865–1904. Im Folgenden abgekürzt mit: Blanchet, Henri Bremond.

⁷¹ Goichot, E., Henri Bremond, historien du sentiment religieux. Génèse et stratégie d'une entreprise littéraire, Paris 1982. Im Folgenden abgekürzt mit: Goichot, Historien du sentiment religieux.

⁷² Bremond, H., Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours, 11 Bde., Paris 1916–1933. Eine Neuausgabe erfolgt in den Jahren 1967–1968. Zitiert

Blickt man auf die erste Phase der Auseinandersetzung mit Bremond, so ist diese durch zwei Faktoren gekennzeichnet: Zum einen dominiert die historische Herangehensweise an Bremond. Dies zeigt sich sowohl bei der Dissertation von Goichot als auch bei jenen Publikationen, die den *Modernisten* Bremond im Blick haben und auch aus einem historischen Interesse heraus an die Korrespondenz herantreten, die er mit wichtigen Personen aus dem Kreis der so genannten *Modernisten* geführt hat. Auch in den ersten kleinen Auseinandersetzungen mit Teilen seines Werkes dominiert die historische Herangehensweise.⁷³

Zum anderen liegt der Fokus auf der Frage, inwiefern Bremond dem Lager der *Modernisten* zuzurechnen sei. Dabei herrscht Konsens darüber, dass Bremond nur eine marginale Rolle zukomme, dass er aber durch die Begegnung und Freundschaft mit den Protagonisten der *modernistischen* Krise wichtige Impulse für sein eigenes Werk erhalten habe.

Die ersten Artikel zu Bremond teilen die Auffassung, dass sich die Beschäftigung mit Bremond lohne und er es wert sei, wiederentdeckt zu werden.⁷⁴ Zwischen dieser ersten Phase und der zweiten liegen einige wenige Veröffentlichungen, die belegen, dass das einmal geweckte Interesse an Bremond nicht abflaut.⁷⁵

Die zweite Phase der Auseinandersetzung mit Henri Bremond erfolgt im Jahr 2006 mit der Neuedition der *HL*⁷⁶ durch François Trémolières. Dieser Neuedition sind Beiträge zahlreicher Autoren beigefügt, die weitere Aspekte von Bremonds Leben und Werk aufgreifen und das vorhandene Bild ergänzen: Darin finden sich zum einen neuere Erkenntnisse, die seine Biographie⁷⁷ betreffen. Gleichzeitig erfährt die im Zusammenhang mit Leben und Werk Henri Bremonds aufscheinende *Modernismusfrage* wichtige Ergänzungen,

⁷³ wird nach der Neuausgabe, die von François Trémolières herausgegeben wurde, vgl. Anmerkung 20. Im Folgenden abgekürzt mit: *HL*. Die 11 Bände werden in dieser Ausgabe in vier Bänden neu geordnet.

⁷⁴ Venard, M., *Histoire littéraire et sociologie historique: deux voies pour l'histoire religieuse*, in: *Actes du Colloque d'Aix*, 75–86. Im Folgenden abgekürzt mit: Venard, *Histoire littéraire et sociologie historique*.

⁷⁵ Blanchet, A., *Redécouverte de Bremond*, in: *Actes du Colloque d'Aix*, 11–25. Im Folgenden abgekürzt mit: Blanchet, *Redécouverte de Bremond*.

⁷⁶ Joassart, B., *Henri Bremond – Hyppolyte Delehaye Correspondance*, in: *Analecta Bollandiana* 113 (1995), 365–413; Savignano, A., *Preghiera e poesia. L'esperienza religiosa in Henri Bremond* (Teologia e spiritualità 4), Padova 2000 und Krumenacker, Y., «*Henri Bremond et l'École française de spiritualité*», in: *Chrétiens et sociétés* 9 (2002), 115–138. Im Folgenden abgekürzt mit: Krumenacker, *Henri Bremond et L'École française de spiritualité*.

⁷⁷ Siehe Anmerkung 20.

⁷⁸ Siehe hierzu Trémolières, F., *Situation de Bremond*, in: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* Bd. 4, 803–830, im Folgenden abgekürzt mit: Trémolières, *Situation de Bremond*.

speziell zu der Frage, weshalb die *Sainte Chantal* von Bremond indiziert wurde.⁷⁸ Ferner finden sich in dieser Neuedition weitere Beiträge, die sich dem Werk Bremonds annähern: So setzt sich im ersten Band Sophie Houdard⁷⁹ mit dem Konzept des *humanisme dévot* auseinander. François Marxer⁸⁰ widmet sich der Rezeption der so genannten *École française*; im zweiten Band liefern Patrick Gujon und Dominique Salin eine Analyse von Bremonds Interpretation der ignatianischen Spiritualität.⁸¹ Im dritten Band beschäftigt sich Jacques le Brun⁸² mit der Frage, was sich hinter Bremonds Anspruch, eine Metaphysik der Heiligen zu schreiben, verbirgt, um nur stellvertretend einige zu nennen.

Nach dieser Neuedition der *HL* folgen zwei weitere Sammelbände, deren Mitherausgeber wieder François Trémolières ist: *Histoire et littérature chez Henri Bremond*⁸³ und *Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond*.⁸⁴ Der erste ist die Zusammenstellung der Dokumente anlässlich eines Studentages zu Bremond in der Stadtbücherei von Lyon, dessen Zustandekommen mit dem neu entfachten Interesse an Bremond begründet wird. Diese Zusammenstellung verfolgt ein zweifaches Ziel: Zum einen sollen weitere Mosaiksteine hinzugefügt werden, um das Bild der Bremond'schen Rezeption zu vervollständigen, zum anderen geht es darum, den Beitrag Bremonds zu dem, was sich nach ihm *Histoire de la spiritualité* nennen wird, genauer unter die Lupe zu nehmen. Der zweite Sammelband versteht sich als ein Zusatz zur Neuedition, der die darin bereits angestoßenen Reflexionen über die historische Qualität

⁷⁸ Trémolières, F., Henri Bremond moderniste? Un état de la question, in: „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“, 187–220, im Folgenden abgekürzt mit: Trémolières, Un état de la question, und Ders., Approches de l'indicible. Etudes bremondiennes, Grenoble 2014, 151–193 und 213–230, im Folgenden abgekürzt mit: Trémolières, Approches de l'indicible.

⁷⁹ Houdard, S., Humanisme dévot et ‚Histoire littéraire‘, in: Histoire littéraire du sentiment religieux en France Bd. 1, 23–51, im Folgenden abgekürzt mit: Houdard, Humanisme dévot.

⁸⁰ Marxer, F., L'École française: la théologie entre éblouissement théocentrique et faille christologique, in: Histoire littéraire du sentiment religieux en France Bd. 1, 875–905, im Folgenden abgekürzt mit: Marxer, L'École française.

⁸¹ Gujon, P./Salin, D., Henri Bremond et la spiritualité ignatienne, in: Histoire littéraire du sentiment religieux en France Bd. 2, 413–443, im Folgenden abgekürzt mit: Gujon, Henri Bremond et la spiritualité ignatienne.

⁸² Le Brun, J., Henri Bremond et la «métaphysique des Saints», in: Histoire littéraire du sentiment religieux en France Bd. 2, 7–27, im Folgenden abgekürzt mit: Le Brun, Henri Bremond et la métaphysique des Saints.

⁸³ Fouilloux, É. (Hg.), *Histoire et littérature chez Henri Bremond. Sous la direction d'É. Fouilloux, textes réunis par F. Trémolières*, Grenoble 2009, im Folgenden abgekürzt mit: *Histoire et littérature chez Henri Bremond*.

⁸⁴ Guideroni-Bruslé, A., Trémolières, F., (textes réunis par), *Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond*, Grenoble 2012, im Folgenden abgekürzt mit: *Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond*.

des Bremond'schen Schreibstils weiterführen will. Deshalb finden sich in diesem Band sowohl eine rezeptionsgeschichtliche Annäherung der *HL* in unterschiedlichen Kontexten als auch eine weitere Annäherung, die die Literarität bei Bremond analysiert. Der Fokus richtet sich demzufolge zum einen darauf, wie Bremond die Texte der Mystiker und Mystikerinnen in sein Werk einbaut, zum andern geht es um seinen Schreibstil. Schließlich veröffentlicht François Trémolières mit *Approches de l'indicible*⁸⁵ einen Band, mit dem er die mystische Komponente des Bremond'schen Ansatzes in Form einer Artikelsammlung in den Blick⁸⁶ nimmt und dabei gleichzeitig neue Erkenntnisse, die Indizierung von Bremonds *Sainte Chantal* und den so genannten literarischen *Modernismus* betreffend, liefert.⁸⁷ In diesem Band ist besonders die Mystik und das Sprechen von Gott Gegenstand des Interesses, allerdings wird auch hier die historische Perspektive nur bedingt verlassen, weil die Betrachtung von Bremonds Herangehensweise im Vergleich mit anderen französischen Autoren gesehen wird, die sich der Mystik verschrieben haben.

So verwundert es nicht, dass das neuauftauchende Interesse an Person und Werk Henri Bremonds über den französischen Sprachraum hinaus Wellen schlägt: Ein Beispiel ist hierfür die Veröffentlichung von Peter J. Gorday, *Pure love, pure poetry, pure prayer*,⁸⁸ die die Erschließung von Bremonds Leben und Werk für den amerikanischen Sprachraum unternimmt.

Was die deutsche Rezeption von Henri Bremonds Leben und Werk anbelangt, so findet er eine erste knappe Erwähnung in Form von Artikeln⁸⁹ in den Jahren 1933 und 1956, die von Eduard Maria Lange verfasst worden sind.⁹⁰ Im Zuge der *Modernismusforschung* und der Beschäftigung mit der der Bewegung nahe stehenden Persönlichkeiten⁹¹ wie Maurice Blondel, Friedrich von Hügel oder Alfred Loisy stößt man immer wieder auf den Namen Henri Bremond.

⁸⁵ Siehe Anmerkung 77.

⁸⁶ So geschehen in Bezugnahme auf andere Autoren innerhalb des französischen Sprachraumes wie Michel de Certeau und Jean Baruzi.

⁸⁷ Trémolières, *Un état de la question*, siehe Anmerkung 78.

⁸⁸ Gorday, P.F., *Pure love, pure poetry, pure prayer. Life and work of Henri Bremond*, Eugene, Oregon 2018.

⁸⁹ Bautz, F. W., Art. „Henri Bremond“, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 1, Hamm 1975, 741; Olphe-Galliard, M., Art. „Bremond“, in: *LThK* 2, Freiburg ²1958, 668; Weismayer, J., Art. „Bremond“, in: *LThK* 2, Freiburg ³1994, 671–672.

⁹⁰ Lange, E. M., *Henri Bremonds Gestalt und Wirkung*, in: *Hochland* 31 (1933), 223–232, und: Ders., *Henri Bremond, Drei Jahre älter*, in: *Hochland* 58 (1965/66), 81–83.

⁹¹ Siehe dazu den *ersten Teil* der Arbeit.

Spuren, Facetten seines Lebens und Werks werden hier und dort sichtbar,⁹² deren Systematisierung in Form einer Monographie in deutscher Sprache bis jetzt noch nicht stattgefunden hat. Der jüngste Artikel, der im deutschen Sprachraum zu Henri Bremond erschienen ist, stammt aus dem Jahr 2009 und setzt sich mit der Frage, inwiefern Henri Bremond als *Modernist* bezeichnet werden kann, auseinander.⁹³ Zwar ist er in einem deutschen Sammelband erschienen, geschrieben hat ihn François Trémolières jedoch in französischer Sprache.

Eine rein theologische Herangehensweise an Bremond war bislang noch nicht Gegenstand der Forschung. Wenn auch durchaus gesehen wurde, dass er Dinge sichtbar gemacht hat, die auch für spirituell Suchende von heute von Belang sind,⁹⁴ ist es bisher versäumt worden, Bremond als Impulsgeber für eine Zeit des Übergangs zu befragen. Sein Leiden an der Abwesenheit Gottes, sein Sprechen über diese Gottesferne und die sich in allen Fasern seines Werkes durchschimmernde Suche nach einer Deutung derselben, die ihn schließlich zur Beschäftigung der Mystiker und Mystikerinnen des 17. Jahrhunderts in Frankreich und auf das literarische Feld geführt hat, können für heutige spirituelle Fragestellungen fruchtbar gemacht werden. Die Frage, welche Konsequenzen sich für die Spiritualität von heute ergeben, wenn sich der Mangel oder der Bruch, den wir heute spüren, und den auch Bremond bereits gespürt hat und den er aber seinerseits bereits in der Literatur der Mystiker und Mystikerinnen des 17. Jahrhunderts ausmacht, durch die Geschichte der Spiritualität zieht, wurde nicht aufgegriffen. Diesen Fragen wendet sich die vorliegende Arbeit zu, die ihren Blick auf die Modi der Bremond'schen Spiritualität richtet und dabei Impulse für die aktuelle Krisenzeit zu geben versucht.

⁹² Vgl. Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität, 273–278 sowie 368–372 und Wilmer, Mystik zwischen Denken und Tun, 120–133, sowie Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus, 124, Weiß, Aufklärung – Modernismus – Postmoderne, 23 und 99 sowie Arnold, Katholizismus als Kulturmacht, 173–183, der an dieser Stelle ausführlich auf die Freundschaft von Sauer und Bremond eingeht und damit einen wichtigen Baustein für das internationale Netzwerk, welches Henri Bremond umgeben hat, liefert. Auf dieses Netzwerk und Bremonds Beziehung zum literarischen *Modernismus* wird in Kapitel 4 des *ersten Teiles* eingegangen.

⁹³ Vgl. Anmerkung 65.

⁹⁴ So beispielsweise Certeau, M., Henri Bremond historien d'une absence, in: Ders., *L'absent de l'histoire*, Paris 1973, 73–108, im Folgenden abgekürzt mit: Certeau, Henri Bremond historien d'une absence.

1.6 ... und geht dabei folgendermaßen vor

Diese Arbeit stellt ganz grundlegend Leben und Werk Henri Bremonds einer deutschen Leserschaft vor:⁹⁵ Der *erste Teil* der Arbeit handelt von dem Priester und Jesuit Henri Bremond, der aufgrund seiner Erfahrung der Gottesferne eine persönliche Krise erlebt. Begegnung, Anregung und Austausch in dieser Frage erhält er von seinem *modernistischen* Netzwerk, welches sein Leben in den Kontext der so genannten *modernistischen* Bewegung rückt. Eingegangen wird dabei auf die so genannte *modernistische* Krise im Kontext der französischen Kirche, die Bremond als Zeitzeuge aktiv miterlebt und durchlebt. Ferner auf die Beziehungen, die Bremond zum Kreis der so genannten *Modernisten* pflegt und auf die Frage, inwieweit seine *Sainte Chantal*, die indiziert wurde, als *modernistisch* bezeichnet werden kann. Wie erlebt Bremond diese Krise? Und welche Impulse erhält er aus dem Kreis der so genannten *Modernisten*?

Die persönliche Krise Henri Bremonds ist eingebettet in die Krise der Kirche seiner Zeit. Bremond verspürt bei sich und seinen Zeitgenossen einen aufscheinenden Bruch, gepaart mit einer religiösen Unruhe. Er begibt sich auf die Suche nach deren Ursprung und findet Antworten bei den französischen Mystikerinnen und Mystikern des 17. Jahrhunderts in Frankreich.

Die vorliegende Arbeit sucht Antworten bei Bremond – und ahmt dadurch seine Vorgehensweise nach – da er selbst die Antworten auf die Zeichen seiner Zeit in der Literatur der Mystiker und Mystikerinnen des 17. Jahrhunderts gesucht hat. Diese seine Antwort ist Gegenstand des *zweiten Teiles*, der in Form einer *Relecture* Bremonds Werk dem Leser mit der Absicht vorstellt, der religiösen Erfahrung und dem in ihr oszillierenden Übergang auf die Spur zu kommen. Dabei wird sowohl Bremonds Frühwerk, das sich mit dem Phänomen der Konversion beschäftigt, als auch exemplarische Bücher seines elfbändigen Hauptwerkes, der *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, denen es um ein Nachspüren dessen geht, wie der nahe und doch zugleich so ferne Gott erfahren werden kann, Gegenstand der Untersuchung sein.

⁹⁵ So liegen nur wenige Übersetzungen älteren Datums vor, so beispielsweise Bremond, H., Das wesentliche Gebet, Regensburg 1959, siehe auch Anmerkung 22 sowie Bremond, H./Blondel, M., Oberammergau und das Geheimnis der Passion, Freiburg 1950.

Der *dritte Teil* stellt ausgehend von einer Systematisierung des Bremond'schen Erfahrungsbegriffs Modi seiner Spiritualität des Übergangs vor und versucht so, die Essenz der Bremond'schen Spiritualität herauszuarbeiten. Ausgehend von dieser Systematisierung wird abschließend aufgezeigt, welche Impulse die Bremond'sche Spiritualität angesichts der heutigen Herausforderungen und der Transformationen auf dem Feld der Spiritualität geben kann.

Ist der Ansatz von Bremond eine Möglichkeit, um heute „mit den Suchenden auf die Suche“⁹⁶ zu gehen? Arnulf Rainer, Madeleine Delbrêl und Michel de Certeau, um nur die prominentesten Personen zu nennen, die in Henri Bremond einen spirituellen Meister gesehen haben, zeugen von der Notwendigkeit, sein Leben und Werk einer deutschen Leserschaft bekannt zu machen und ihn als spirituellen Impulsgeber vorzustellen. Dies geschieht unter anderem dadurch, dass Auszüge seiner Gedanken erstmalig in eigener Übersetzung vorgelegt werden. Die in dieser Arbeit geleistete *Relecture* seines Werkes ermöglicht darüber hinaus einen Überblick über sein Lebenswerk. Aufgrund seiner persönlichen Aussagen und seiner Verquickung mit den Ereignissen der französischen Kirche während der so genannten *Modernismuskrise* lassen sich neue Erkenntnisse darüber gewinnen, wie diejenigen, die des *Modernismus* verdächtig sind, mit diesem Verdacht und den daraus folgenden Verurteilungen und Ermahnungen umgehen. Hier ist Bremond insofern von Interesse, als er trotz starker Bedrängnis vonseiten der Amtskirche an der katholischen Kirche festhält und dafür Gründe liefert, die aus seiner Spiritualität herrühren.

Für die heutigen Fragestellungen im Angesicht der bestehenden Gotteskrise, der damit einhergehenden Transformationsprozesse auf dem Feld der Spiritualität ist die Lebensgeschichte eines Mannes, dessen persönliche Suche zu der Genese einer Spiritualität führt, die für die gegenwärtige Situation fruchtbar gemacht werden kann, von grundlegender Bedeutung. Dadurch dass Bremond mit seinem Ansatz eine genuin christliche Spiritualität

⁹⁶ Ein Gespräch mit dem tschechischen Theologen Tomáš Halík über Glauben heute: „Mit den Suchenden auf die Suche gehen“, in: Herder Korrespondenz 2 (2013), 69–73, im Folgenden abgekürzt mit: Halík, *Mit den Suchenden auf die Suche gehen*, das Zitat bezieht sich auf den Titel des Interviews. Für die Tatsache, dass es neben Arnulf Rainer zahlreiche weitere Persönlichkeiten gegeben hat, denen Henri Bremond als spiritueller Meister gedient hat, und die sich ausgehend von seinen Impulsen auf die Suche begeben haben, sei neben Michel de Certeau, auf den im *zweiten Teil* der Arbeit eingegangen wird, stellvertretend auf den Artikel von F. Marxer, «Cette curiosité des états mystiques qui lui était interdit de vivre.» Claudel, Mounier, Maritain, Du Bos lecteurs de Bremond, in: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* Bd. 2, 1048–1080, im Folgenden abgekürzt mit: Marxer, *Cette curiosité des états mystiques*, verwiesen.

verfolgt, die hier erstmals zusammenfassend vorgestellt und unter dem Vorzeichen einer Spiritualität des Übergangs an Konturen gewinnt, zeigt sich, dass es nicht darum geht, alte Pfade zu verlassen, sondern vielmehr Mittel und Wege zu finden, die Suche zu leben. Die im *dritten Teil* der Arbeit entwickelten Modi seiner Spiritualität liefern somit einen wichtigen Beitrag für eine christliche Spiritualität von morgen, in der es darum geht, der Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit Gottes nicht auszuweichen, sondern einen spirituellen Habitus zu generieren, der ihr gewachsen ist.

**ERSTER TEIL: SPIRITUALITÄT IN ZEITEN
DES ÜBERGANGS –
*MODERNISTISCH TANGIERT***

1 «Toujours la nuit»⁹⁷ – Erfahrung der Absenz Gottes im Leben von Henri Bremond

Wenn die Suche nach dem, was fehlt, auf jemanden zutrifft, dann auf Henri Bremond (1865–1933). Ist es doch dieses „Dazwischen“, das Bremonds Leben und Werk in vielerlei Hinsicht charakterisiert: Blickt man auf sein Leben, so ist dies von Übergängen gekennzeichnet. Henri Bremond wird am 31. Juli 1865 in Aix-en-Provence als zweiter Sohn von insgesamt fünf Kindern geboren.⁹⁸ Getauft wird er in der Magdalenenkirche auf den Namen Marie, Joseph, François, Régis, Ignace, Henri, ganz so, als wollte seine fromme Mutter ihm eine Armada an Beschützern zur Seite stellen.⁹⁹ In seinem Elternhaus herrscht eine offene Diskussionskultur, die vom ultramontanen Vater und einer liberal orientierten Mutter in Gang gehalten wird. Es sind jene Diskussionen, die im jungen Bremond das Interesse an pro und contra wecken, gepaart mit der Einsicht, dass jede Sicht etwas Wahres in sich birgt.¹⁰⁰ Ob die Frömmigkeit der Mutter dazu geführt haben mag, dass alle vier Jungen und das einzige Mädchen, Marguerite, den Weg des Ordenslebens wählen? Wir wissen es nicht. Jedenfalls wurde Henris ältester Bruder Benediktiner, seine Brüder André und Jean werden – wie er selbst – Jesuiten. Der Eintritt aller Kinder in den Ordensstand wird von der Familie der Mutter mit Missbilligung quittiert,¹⁰¹ und auch ganz Aix-en-Provence ist der Meinung, dass dies des Guten zu viel sei.¹⁰²

Bremonds Leben lässt sich grob in eine jesuitische und eine nachjesuitische Periode einteilen. Die jesuitische Periode umfasst die Jahre 1882–1904.¹⁰³ Nach bestandenem Abi-

⁹⁷ „Immer die Nacht“, Beschreibung von Bremond, die seine Unfähigkeit, Gott zu fühlen, veranschaulichen soll, zitiert nach: Blanchet, Henri Bremond, 78: «Toujours la nuit, toujours le lointain cruel.» Die Zitate, die sich in den folgenden Überschriften finden, stammen nicht ausschließlich von Bremond, stehen aber in einem unmittelbaren Bezug zu ihm. Bei allen handelt es sich um eigene Übersetzungen.

⁹⁸ Vgl. im Folgenden, Trémolières, Situation de Bremond, hier 804 f.

⁹⁹ Charpin, F., Souvenirs d'un aixois sur l'abbé Bremond, in: Entretiens sur Henri Bremond, 27–36, hier 28.

¹⁰⁰ Blanchet, A., L'abbé Henri Bremond, in: Entretiens sur Henri Bremond, 19–41, 21, im Folgenden wiedergegeben mit: Blanchet, L'abbé Henri Bremond.

¹⁰¹ Trémolières, Situation de Bremond, 808.

¹⁰² Blanchet, Henri Bremond, 26.

¹⁰³ Die Ausführungen beschränken sich auf diejenigen Faktoren, die für die Entwicklung seiner Religionsphilosophie und für seine Beziehung zur *modernistischen* Bewegung ausschlaggebend sind; für die detaillierte Analyse der jesuitischen Periode sei an dieser Stelle auf die Biographie von Blanchet, Henri Bremond, verwiesen.

tur tritt er 1882, mit 17 Jahren, in den Jesuitenorden ein. Seine Entscheidung fällt zusammen mit dem *Décret Ferry*, das religiöse Bildungseinrichtungen und Institute in Frankreich verbietet.¹⁰⁴ Aus diesem Grund findet Bremonds Ausbildung in England, genauer in den Ausbildungsstätten Sidmouth, Hastings und Mold, statt.

Von 1892 bis 1897 unterrichtet er an den Collèges von Moulins, Mongré und Saint-Etienne alte Sprachen und Literatur. Dabei entdeckt er im Unterrichten selbst eine Berufung.¹⁰⁵ Aufgrund seiner Aufnahme in die Redaktion der *Études*¹⁰⁶ siedelt er mit 31 Jahren nach Paris über. Dies ist sein offizieller Eintritt in das literarische Leben. Hier, am Puls der Zeit, hat er das Gefühl, einen wichtigen Moment der Kirchengeschichte mitzuerleben.¹⁰⁷

Bereits die Ausbildungsjahre in England können als Vorläufer einer mehrjährigen Krise angesehen werden, deren Beginn das Jahr 1890 ist. Die Ausbildung in England ist unpersönlich, lehrerzentriert und stereotyp.¹⁰⁸ Bremond leidet. Weder der philosophische Zyklus, noch der sich anschließende, ebenfalls mehrjährige, theologische Zyklus der Ausbildung beantworten die in ihm gärenden Fragen, sie vermögen sein Sehnen, sein Suchen nicht zu stillen.

„Langeweile“,¹⁰⁹ so könnte man mit einem Wort die Jahre in Mold aus Bremonds Perspektive beschreiben. Diese scheint sich zu verschlimmern, als nach einem kurzen einjährigen Intermezzo als Lehrer für Literatur in Mongré von 1888–1889, auch der sich anschließende theologische Zyklus zu keiner Besserung seiner Situation führt. Die anachronistisch-scholastische Begriffsspalterei ruft in ihm Widerwillen und Entsetzen hervor: „Wenn ich an die bemitleidenswerten Theologiestunden zurückdenke, die ich während vier, ja vier Jahren ertragen musste“¹¹⁰ so lautet sein Urteil im Rückblick auf diese Zeit. Um dieser lebensfernen Theologie zu entgehen, flüchtet er sich in die selbst gewählte Lektüre. Krank vor Langeweile, wendet er sich der Mystik zu und entdeckt „Nicole, Surin und die

¹⁰⁴ Trémolières, Situation de Bremond, 804.

¹⁰⁵ Dagens, J., Introduction à Henri Bremond, in: Actes du Colloque d’Aix, 1–10, 3, im Folgenden abgekürzt mit: Dagens, Introduction à Henri Bremond.

¹⁰⁶ Die Monatszeitschrift *Études* wurde von der Societas Jesu im Jahr 1856 gegründet.

¹⁰⁷ Dagens, Introduction à Henri Bremond, 4.

¹⁰⁸ Trémolières, Situation de Bremond, 804.

¹⁰⁹ Vgl. Blanchet, Henri Bremond, 31.

¹¹⁰ Loisy, Tyrrell et Bremond, 5.

anderen“¹¹¹ und spielt mit dem Gedanken, sich in Form einer Doktorarbeit mit der Frömmigkeitsliteratur des 17. Jahrhunderts intensiver zu beschäftigen. Zugleich widmet er sich der englischen Literatur, allen voran der Oxford-Bewegung, deren Protagonist John Henri Newman Bremond sehr beeindruckt, was zu einer intensiven Beschäftigung mit seinem Werk führt.

Zur selben Zeit drängt sich ihm die Frage auf, ob sich seine religiöse und seine literarische Berufung überhaupt vereinbaren lassen.¹¹² Diese Frage löst in ihm eine tiefe Melancholie, ja Depression aus. Seine Unrast äußert sich in ziellosen Spaziergängen. Ängste plagen ihn. Seine Gefühle einem Vertrauten beschreibend verwendet er das Bild des Eichhörnchens, das sich um sich selber dreht und von dem er findet, dass dieses Bild an Traurigkeit schwer übertragen werden könne und das Ende dieses Zustandes noch nicht in Sicht sei.¹¹³

Dass er mit dieser Vermutung Recht behalten soll, zeigt sich im Jahr 1897. Anlass sind Exerzitien, bei denen Bremond feststellt, dass er nicht mit Geschmack beten kann, da ihm das Gefühl der Tröstung bzw. der Präsenz Gottes fehlt. Hier bricht das persönliche Drama Bremonds auf. Er leidet an der Absenz Gottes, zweifelt an seiner Berufung, fühlt die Erosion seines Glaubens. Überzeugt davon, dass die Unfähigkeit, etwas von der Präsenz Gottes zu spüren, in ihm selbst begründet liege, fragt er sich, ob er überhaupt eine religiöse Seele besitze, ob er überhaupt dafür gemacht sei, Gott wahrhaft zu lieben.¹¹⁴ Die persönlichen Notizen des Jahres 1897 zeigen einen Mann, der um seinen Glauben ringt, bittelt, kämpft in Ermangelung eines Gefühls, das ihm jedoch nicht vergönnt zu sein scheint, wovon die folgenden Zeilen ein bewegendes Zeugnis ablegen:

„Alle, die ich sehe und frage, sagen mir ohne zu zögern, dass sie Sie in einigen besonderen Stunden ihres Lebens gefunden haben. Allen haben Sie etwas gesagt. Allen war es zu einem bestimmten Moment unmöglich, an ihrer Präsenz und ihrer Liebe zu zweifeln. Und mir, niemals, niemals! Was habe ich mir denn in meiner

¹¹¹ So schreibt Bremond in einem Brief an Loisy vom 7. April 1916, zitiert nach: Loisy, Tyrrell et Bremond, 116: «C'est là que, ivre d'ennui, j'ai lu Nicole, Surin et les autres. Au moins, ils ne me parlaient pas scolastiques: ils écrivaient un joli français. Dès lors, l'envie m'était venue de préparer une thèse de doctorat sur l'intérêt littéraire et grammatical que présentaient les livres dévots du XVII^e siècle.»

¹¹² So Blanchet, Henri Bremond, 38.

¹¹³ Blanchet, Henri Bremond, 39: «Il m'arrive de me promener sans fin devant les choux et les salades, un peu comme un écureuil qui tourne. Il y a peu de choses plus tristes que de voir tourner un écureuil. (...) Je n'ai jamais passé par pareilles angoisses, et rien n'est encore fini.» Der Adressat des Briefes ist nicht bekannt, wahrscheinlich handelt es sich um einen Kollegen in Dôle oder Mongré.

¹¹⁴ Blanchet, Henri Bremond, 75.

Kindheit zuschulden kommen lassen? War es mein Fehler, wenn das Gebet mich von Anbeginn zurückstieß? Ich bin schuldig und ich weiß nicht, wo mein Fehler liegt. Erleuchten Sie mich. Ich sage ihnen nicht, dass Sie mir die Freude ihres Heils zu teil werden lassen sollen, da Sie es mir noch nie gegeben haben ... Immer die Nacht, immer diese grausame Ferne. Warum? *Quid fecit tibi?* Erleuchten, erwärmen Sie mich.“¹¹⁵

Bremond schreibt sich einerseits diese Unfähigkeit, Gott im Gebet zu spüren, selbst zu; andererseits ist er auf der Suche nach dem wahren Gebet, nach dem Gefühl. Diese Suche ist für sein Leben zentral, sie führt ihn zu den Schriften der Mystiker und Mystikerinnen und zu der Frage nach der wahrhaften Kirche, nach dem echten Glauben:

„Man sieht nur das Wirkliche im Beichtstuhl. Es ist für mich ein exzellentes Mittel diese Untersuchung über das religiöse Gefühl zu führen, welches eine der Sorgen und Ambitionen meines Lebens ist. Ambition ist nicht das richtige Wort. Diese Suche wird mehr und mehr persönlich. Ich möchte mich selbst durch diese Untersuchung in so unterschiedlichen Seelen aufklären. Ich war vorgestern in Fourvière. Der Kardinal, prächtig in Rot und Gold, durchschritt die volle Kirche. Ein Dominikaner auf der Kanzel sagte, dass die Kirche die Lösung der sozialen Frage habe, und diese ganze plump Bourgeoisie von Lyon sog diese Redekunst in sich auf, die ihren Geldbeutel nicht in Gefahr brachte. Ich war außer mir. Das Purpur und das Gold erschienen mir lächerlich. Und das ganze katholische System schien bewundernswert dafür organisiert zu sein, die Ruhe der Mächtigen und der Reichen mit dem Schlummer der schlechten Neigungen des Volkes zu weihen. Sind wir hier angelangt nach so vielen Jahrhunderten? Wo SIND DIE HEILIGEN?“¹¹⁶

¹¹⁵ Zitiert nach: Blanchet, Henri Bremond, 78: «Tous ceux que je vois et que j’interroge me disent sans hésiter que, à quelques belles heures de leur vie, ils vous ont rencontré. À tous vous avez dit quelque chose. Tous, à un certain moment, ont été dans l’impossibilité de douter de votre présence et de votre amour. Et moi, jamais, jamais! Qu’ai-je donc fait de si coupable dans mon enfance? Était-ce ma faute si, dès ce moment, la prière me repoussait? Je suis coupable et je ne sais où est ma faute. Éclairez-moi. Je ne vous dis pas de me rendre la joie de votre salut, parce que vous ne me l’avez jamais donnée ... Toujours la nuit, toujours le lointain cruel. Pourquoi? *Quid fecit tibi?* Éclairez, échauffez-moi.» In die gleiche Richtung zielt auch eine in einem Brief vom 11. September 1900 an Maude Petre gerichtete Bitte: «Miss Petre, aidez-moi à Le retrouver quelque jour, malgré tout ce qui encombre mon chemin ...», zitiert nach Blanchet, Henri Bremond, 203. Zu Maude Petre siehe den *ersten Teil* der Arbeit.

¹¹⁶ Zitiert nach: Blanchet, Henri Bremond, 109, Brief an Friedrich von Hügel vom 14. Dezember 1899: «On ne voit que du réel au confessionnal. C'est pour moi un excellent moyen de mener cette enquête sur le sentiment religieux qui est un des soucis et des ambitions de ma vie. Ambition n'est pas le mot. Cette quête devient de plus en plus personnelle. C'est moi que je veux éclairer par ce sondage dans tant d'âmes différentes. J'étais avant-hier à Fourvière. Le cardinal, superbe de rouge et d'or, a traversé l'église pleine. Un Dominicain en chaire répétait que l'Eglise a la solution de la question sociale, et toute cette épaisse bourgeoisie lyonnaise buvait cette éloquence qui ne mettait pas sa bourse en danger. Moi, je me sentais exaspéré. La pourpre et l'or me semblaient une dérision. Et tout le système catholique paraissait admirablement organisé en vue de consacrer la quiétude des puissants et des riches par l'assouplissement des mauvaises passions de la plèbe. Et voilà où nous sommes, après tant de siècles? Où SONT LES SAINTS?» Zu Friedrich von Hügel siehe Kapitel 3.1 im *ersten Teil* der Arbeit.

Es ist das gelebte Christentum, auf dessen Suche sich Bremond begibt und das ihn zu der Frage führt: „Wer betet, aber wer betet WIRKLICH in dieser Menge“?¹¹⁷ Ob diese persönliche Krise der alleinige Grund ist, der schließlich zum Austritt aus dem Orden führt, oder ob auch Differenzen mit seinem Ordensoberen ihn zu diesem Schritt bewegen, wissen wir nicht.¹¹⁸ Sicher ist, dass sich am Grund seiner Krise das moderne Lebensgefühl¹¹⁹ der Absegn Gottes findet. Im Jahr 1904 verlässt er, nur wenige Jahre nach der ewigen Profess, die Gesellschaft Jesu.

Es beginnt die nachjesuitische Periode: Nachdem er den Jesuitenorden verlassen hat, fasst er den Entschluss, sich als Priester in seiner Heimatdiözese inkardinieren zu lassen¹²⁰; um ein einfacher Gemeindepriester zu werden.¹²¹ Allerdings merkt er bald, dass dies mit seinem Drang, weiterhin schriftstellerisch tätig zu sein, nicht in Einklang zu bringen ist. Er verlässt seine Heimat und wählt 1913 eine Region in Frankreich, die zur Einsamkeit geradezu einlädt und vollständige Zurückgezogenheit ermöglicht: die Pyrenäen, genauer das Dorf Arthez d'Asson. Sein Haus in diesem unweit von Lourdes gelegenen Dorf verlässt er von nun an nur noch aus bestimmten Gründen, meist führt ihn sein Weg dabei in die Hauptstadt.

Der Beginn der nachjesuitischen Periode fällt zusammen mit der so genannten *modernistischen* Krise in Frankreich. Die Auseinandersetzung der Amtskirche mit der so genannten *modernistischen* Bewegung, deren Höhepunkt sich im Dekret *Lamentabili sane exitu* vom 3. Juli 1907 und der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8. September 1907 darstellt, trifft die französische Kirche besonders hart, da die Enzyklika in ihrem Formulierungen auf Äußerungen bekannter französischer *Modernisten* Bezug nimmt, wie beispielsweise Alfred Loisy, mit denen Bremond freundschaftlich verbunden ist. Auch Bremond bleibt von den Auswirkungen dieser kirchlichen Verlautbarungen nicht verschont und bekommt die Atmosphäre der Verleumdungen und der Feindseligkeit mit voller Wucht zu

¹¹⁷ Zitiert nach: Blanchet, L'abbé Henri Bremond, 28: «Qui prie, mais qui prie RÉELLEMENT dans cette foule?»

¹¹⁸ So stellt Blanchet die Frage, ob es sich bei Bremond um einen Austritt oder vielleicht auch um einen Ausschluss aus dem Orden gehandelt hat, Blanchet, Redécouverte de Bremond, 15.

¹¹⁹ Blanchet, L'abbé Henri Bremond, 29.

¹²⁰ Blanchet, Redécouverte de Bremond, 15.

¹²¹ Bremond zollt den einfachen Landpriestern große Bewunderung. Im Zuge seiner Aufnahme in die Académie française sagt er: «Ce sont les curés de Campagne qui sont honorés en ma personne.» (es sind die Landpriester, die in meiner Person geehrt werden), zitiert nach: Blanchet, L'abbé Henri Bremond, 33.

spüren: 1909 nimmt er an der Beerdigung seines Freundes George Tyrrell teil,¹²² und spricht trotz des Verbotes des dortigen Bischofs am Grab ein Gebet. 1913 wird seine *Sainte Chantal* auf den Index gesetzt. Beide Ereignisse sowie die darauf folgende Konfrontation mit der Amtskirche, die Bremond einiges abverlangen, sind schließlich der Anlass für seinen Aufbruch in die Pyrenäen. Dort bleibt er die weiteren 20 Jahre bis zu seinem Tod.

Diese letzte Phase seines Lebens ist ganz der Entstehung der *HL* gewidmet. Nach dem Bruch mit der Gesellschaft Jesu sucht Bremond, nun fast sechzigjährig, nach Möglichkeiten, seinem Werk zur Anerkennung zu verhelfen. Dabei spielen auch finanzielle Gesichtspunkte eine Rolle, muss er in den letzten Jahren seines Lebens doch stark darum kämpfen, sich durch sein literarisches Schaffen über Wasser halten zu können.¹²³ Gleichzeitig ist er sich seit seinem Austritt aus der Gesellschaft Jesu eines fehlenden institutionellen Rückhaltes bewusst und sucht nun nach Möglichkeiten, diesen Mangel zu kompensieren: Nachdem seine Hoffnungen, einen Lehrstuhl am Institut Catholique in Paris bzw. an der Universität von Straßburg zu erhalten, sich zerschlagen, bewirbt er sich um die Aufnahme in die Académie française, in die er 1923 gewählt wird.

Wenige Jahre danach erkrankt er, was dazu führt, dass er nicht mehr sprechen kann. Schließlich kommen Probleme mit der Lunge hinzu. Er stirbt am 17. August 1933 mit 68 Jahren in Arthez d'Asson.

¹²² Zu George Tyrrell siehe Kapitel 3.2 im *ersten Teil* der Arbeit.

¹²³ Sorrel, Ch., Henri Bremond académicien français, in: *Histoire et littérature chez Henri Bremond*, 149–170, hier 150, im Folgenden abgekürzt mit: Sorrel, Henri Bremond académicien français.

2 «rangé parmi les suspects¹²⁴» – Des *Modernismus* verdächtig

Bei dem so genannten *Modernismus*¹²⁵ erweist sich eine eindeutige Begriffsklärung nach wie vor als schwierig.¹²⁶ Der Begriff, so ist schon im *Dictionnaire de Théologie* von 1928 zu lesen, lässt sich schlecht eingrenzen. Bis heute begegnen Definitionsversuche den folgenden Fragestellungen, deren eindeutige Beantwortung nach wie vor schwer fällt¹²⁷: Handelt es sich um eine erkenntnisleitende Bezeichnung, die sich auf Personen und Werke einer bestimmten Epoche der Kirchengeschichte bezieht, die aus unterschiedlichen Gründen das Missfallen der Kurie auf sich zieht? Liegt ein Sammelbegriff vor, der die Fronten zwischen der römischen Zentrale und einzelnen abweichenden Katholiken klärt? Ist die Rede von einem konstruierten Kampfbegriff der römischen Kurie, der durch die Enzyklika *Pascendi* zementiert wird?

Und: Welche Zeitspanne beinhaltet er? Die von 1898 bis 1967? Oder liegt der Beginn nicht doch schon im Jahr 1893? Oder erst 1902, hervorgerufen durch das Erscheinen von *l'Évangile et l'Église*? Vielleicht doch erst im Jahr 1903, mit der Indizierung der Hauptwerke Loisy? Und endet er wirklich 1967 oder dauert die damals ausgelöste Krise immer noch an?¹²⁸

¹²⁴ „Unter die Verdächtigen eingeordnet“, Zitat von Bremond aus einem Brief an G. Letourneau, dem Pfarrer von Saint-Sulpice: „Ich werde mich niemals gegen die Kirche auflehnen, aber, da ich nun definitiv zu den Verdächtigen zähle, werde ich meiner Arbeit befreiter nachgehen“, zitiert nach: Boland, A., Art. «Modernisme», in: DSp10, Paris 1980, 1415–1440, im Folgenden abgekürzt mit: Boland, Art. «Modernisme», hier 1431: «Je ne me révolterai jamais contre l'Église, mais, définitivement rangé parmi les suspects, je continuerai mes travaux avec plus de liberté. »

¹²⁵ Aufgrund der Tatsache, dass es sich beim *Modernismus* innerhalb der katholischen Kirche um ein Phänomen handelt, das von dem Dekret *Lamentabili* und der Enzyklika *Pascendi* gleichermaßen vorgestellt, definiert und verurteilt wurde, und um dessen Definition bis heute gerungen wird, werden die Wörter *Modernismus*, *Modernisten* und *modernistisch* im Folgenden kursiv gesetzt.

¹²⁶ Wolf, „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“, 9–10; Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus, 93.

¹²⁷ Rivière, J., Art. «Modernisme» in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10, Paris 1928, 2010–2047, hier 2010, im Folgenden abgekürzt mit: Rivière, Art. «Modernisme».

¹²⁸ Diese Überlegungen wurden von Prof. Dr. Hubert Wolf während der Schlussdebatte des Symposiums „In wilder, zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche am Comer See vom 25.–28. Oktober 2006 angestellt.

Ungeachtet aller Hemmnisse, die den Begriff *Modernismus* umgeben: Die Eckdaten von Bremonds Leben und Werk weisen eindeutig darauf hin, dass sich sein Leben innerhalb der *modernistischen* Krise abspielt und von ihr her gedeutet werden muss. So ist es nicht verwunderlich, dass diese Bewegung sein Leben beeinflusst hat: Bremond ist mit bedeutenden Protagonisten dieser Bewegung in Kontakt,¹²⁹ und er ist ihnen – besonders im Fall George Tyrrells und Alfred Loisy – freundschaftlich verbunden. Von dieser Freundschaft lässt er auch dann nicht ab, als deren Bekundung zur Zerreißprobe mit seinen Vorgesetzten führt und seine Kirchenzugehörigkeit in Gefahr bringt. Inwiefern hat diese Bewegung sein Interesse an der Spiritualität inspiriert, begleitet und beeinflusst?

Bremond, der mit dem Autor des *petit livre rouge*¹³⁰ eng befreundet ist, erlebt sowohl die Indizierung der Werke Loisy, das Erscheinen der Enzyklika *Pascendi* als auch deren Folgen in Form des „schwarzen Terrors“¹³¹ aktiv mit. Für ihn ist die Enzyklika nicht nur wie für viele Zeitgenossen ein besorgniserregendes Dokument, mit dem Rom versucht, auf die Zeichen der Zeit zu reagieren. Sondern darüber hinaus richtet sie sich explizit gegen das Werk von Männern, die er schätzt und die er zu seinen Freunden zählt. Bremond ist an der Seite derer, die bereits das Etikett *Modernist* zugesprochen bekommen haben.¹³² Und er hat Kontakt mit jenen, denen es gelingt, einer Indizierung zu entgehen.¹³³ Dabei muss er selbst die Indizierung seiner *Sainte Chantal* sowie das Verbot einiger Zeitschriften, für die er schreibt¹³⁴ miterleben. Jetzt liegt es auf der Hand, dass man ihn als potenziellen *Modernisten* im Blick hat.

Im Schatten des *Modernismus* zu sein, heißt für die Konzeption des Bremond'schen Werkes, dass das Damoklesschwert des Verdachtes immer über ihm hängt. Dass Bremond dem Kreis der Verdächtigen zugerechnet wird, ist ihm nur zu sehr bewusst.¹³⁵ Es hat den Anschein, dass die Brüchigkeit, die er in seinem persönlichen Glaubensleben erfährt, sich

¹²⁹ Davon geben die bis heute erhaltenen und bereits publizierten Briefwechsel mit F. von Hügel, A. Loisy, M. Blondel und G. Tyrrell ein beredtes Zeugnis ab.

¹³⁰ Eine Umschreibung von Alfred Loisy *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, im Folgenden wiedergegeben mit: Loisy, L'Évangile et l'Église.

¹³¹ *La Terreur Noire*, ist eine Bezeichnung von Alfred Loisy und der Titel eines der Kapitel im dritten Band seiner Mémoires, vgl. Loisy, A., Mémoires. Pour servir à l'histoire religieuse de notre temps, 3 Bde., Paris 1930–1931, im Folgenden wiedergegeben mit: Loisy, Mémoires.

¹³² So geschehen im Fall von Loisy und Tyrrell.

¹³³ So geschehen im Fall von Friedrich von Hügel.

¹³⁴ Siehe dazu Kapitel 4 des *ersten Teils*.

¹³⁵ Siehe Anmerkung 124.

im Konflikt derjenigen, die die Kultur der Gegenwart in einem positiven Sinn mit der katholischen Welt vernetzen wollen, widerspiegelt. Leben und Werk Henri Bremonds sind hier von besonderem Interesse: Welche Spuren hinterlässt dieser Bruch, der durch die französische Kirche seiner Zeit geht, in seinem Leben und Werk? Inwiefern ist die Bremond'sche Sensibilität für Veränderung, die sich in seinem Denken manifestiert, der Motor für eine Modernisierung der Spiritualität, die er anstrebt?

2.1 «une image (...) souvent menteuse»¹³⁶ – Abgrenzung und Verurteilung

Den Bruch, welchen Bremond schmerhaft in seinem eigenen Leben zu spüren bekommt, nimmt er auch in den Versuchen jener Personen wahr, die sich darum bemühen, die Lehren der Kirche mit den modernen Wissenschaften, ja der modernen Welt selbst in Einklang zu bringen. Dieses Bemühen – so erlebt es Bremond bei sich selbst und bei seinen *modernistischen* Freunden – führt zu einer innerkatholischen „Kommunikationskrise“¹³⁷: Sie manifestiert sich in der mangelnden Bereitschaft, auf einander einzugehen, einander verstehen zu wollen. Sie offenbart sich durch das Nichtvorhandensein eines Austausches zwischen denjenigen Theologen, die auf die Zeichen der Zeit reagieren und die moderne Welt als Herausforderung annehmen, und jenen, die diese Ambitionen als Bedrohung, Komplott, als Wackeln an dogmatischen und exegetischen Grundfesten des Glaubens wahrnehmen. Der Kreislauf von Verdächtigung und Verschleierung setzt sich in Bewegung.¹³⁸ Der Höhepunkt der Verdächtigungen gipfelt darin, die unterschiedlichen Reformversuche in einer eigens für sie geschaffenen Bezeichnung zusammenzufassen und zu verurteilen¹³⁹: Mit dem Dekret *Lamentabili sane exitu* vom 3. Juli 1907 und der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8. September 1907 liegen kirchengeschichtliche Dokumente vor, die mit der Einführung des Begriffs *Modernismus* gleichzeitig für dessen Verbreitung und Festschreibung

¹³⁶ „Ein verlogenes Bild“. So äußert sich Bremond in *Un clerc qui n'a pas trahi*, 116, über das Image, das vonseiten Roms dem weiten Feld der *modernistischen* Aufbrüche anhaftet.

¹³⁷ Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität, 23.

¹³⁸ Colin, Crise moderniste, geht davon aus, dass die *modernistische* Krise durch das Zusammenspiel von Verdacht und Verschleierung gekennzeichnet ist, die sich gegenseitig bedingen und verstärken.

¹³⁹ George Tyrrell gelangt bereits kurz nach dem Erscheinen von *Pascendi* zu der Auffassung, dass Pius X. aufgrund des Bemühens, eine bestimmte Auslegung des Katholizismus zu verdammten, dieser Bewegung den Namen *Modernismus* gegeben habe, Tyrrell, G., *Trough Scylla and Charybdis or the old theology and the new*, New York – Bombay – Kalkutta 1907.

innerhalb der katholischen Welt sorgen. Von daher ist es wenig verwunderlich, dass Bremond als Zeitgenosse von einem verlogenen Bild ausgeht, da er bei seinen Freunden beobachten kann, wie sie – zu Recht oder Unrecht – im Visier sind, sich im Visier glauben oder sich nicht im Visier befindlich erklären, weil sie andere im Visier glauben.¹⁴⁰

Der Rahmen dieser Arbeit würde gesprengt, wollte sie einen Beitrag zur Klärung des *Modernismusbegriffs* leisten. Der Begriff *Modernismus*,¹⁴¹ wie ihn die Enzyklika *Pascendi* vorstellt,¹⁴² lässt aufgrund des allgemeinen Charakters eine eindeutige Zuordnung bestimmter Einzelschicksale und Ansätze nicht zu. Der *Modernismus* wird hier nicht charakterisiert, sondern karikiert, indem er als „Inbegriff aller Häresien“¹⁴³ dargestellt wird. Dabei handelt es sich um keine Selbstbezeichnung einer theologischen Strömung; innerkirchlich dient die Genese des Begriffs der Abgrenzung und Verurteilung.¹⁴⁴

Die Intention der Abgrenzung und Verurteilung manifestiert sich zunächst im lehrhaften Teil der Enzyklika in Form einer Typologie von *Modernisten*: Sie werden als Personen präsentiert, die quasi in unterschiedlichem Gewand auftreten: als Philosoph, Historiker, Bibelkritiker und Apologetiker, um nur einige wenige Erscheinungsmöglichkeiten zu nennen.¹⁴⁵ Dabei wird den *Modernisten* unterstellt, diese verschiedenen Rollen bewusst einzunehmen, um möglichst unerkannt zu bleiben.

¹⁴⁰ So Henri Gouhier in der anschließenden Diskussion, die auf den von E. Poulat gehaltenen Vortrag «Bremond et le modernisme» folgt, in: *Entretiens sur Henri Bremond*, 91.

¹⁴¹ Erstmals wird der Begriff *Modernismus* von dem belgischen Nationalökonom Charles Périn eingeführt, der damit die Bemühungen, den katholischen Glaubensschatz mit den Ideen der Französischen Revolution und der Demokratie in Einklang zu bringen, charakterisiert, vgl. Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus, 69. Der schwäbische Theologe Carl Braig will bei der Verwendung des Begriffs eine Auffassung kennzeichnen, „nach welcher der Wert und die Verpflichtungskraft einer Religion nicht auf der objektiven Wahrheit ihrer Verkündigungsgehalte und Lehren beruht, sondern auf der subjektiven Qualität von Erlebnissen“, Schaeffler, R., Der „Modernismus-Streit“, 514. Die dem Begriff zugrunde liegende Kritik einer Verwechslung von objektiver Wahrheit mit Qualität, die aus subjektiven Erfahrungen herröhre, wurde von Papst Pius X. übernommen, vgl. Schaeffler, Der „Modernismus-Streit“, 515. Zur Genese des Begriffs innerhalb der katholischen Kirche als Inbegriff der Häresie siehe auch Arnold, Kleine Geschichte des Modernismus, 12 f.

¹⁴² Zum Forschungsstand siehe auch Schwedt, H.H, Art. „*Pascendi dominici gregis*“, in: LThK 7, 31998, 1406 f.

¹⁴³ Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus, 69.

¹⁴⁴ Schaeffler, Der „Modernismus-Streit“, 516.

¹⁴⁵ Claus Arnold fasst in seinem Artikel: P. Joseph Lemius OMI und die Entstehung der Enzyklika „*Pascendi*“, in: G. Fleckenstein/M. Klöcker/N. Schloßmacher (Hg.), Kirchengeschichte. Alte und neue Wege. Festschrift für Christoph Weber, Frankfurt a. M. 2008, 299–320, 300, im Folgenden abgekürzt mit: Arnold, P. Joseph Lemius OMI und die Entstehung der Enzyklika „*Pascendi*“, die Typisierung mit folgenden Worten zusammen: „Als Philosophen, der nur im Rahmen der Immanenz, also innerweltlich,

Letztendlich hat *Pascendi* eine Verurteilung der Werke Loisy¹⁴⁶ im Visier, die jedoch nicht eindeutig genannt werden. Vielmehr spricht die Enzyklika verallgemeinernd von den *Modernisten* und vom Konzept der Entwicklung als der „Quintessenz ihrer ganzen Lehre“.¹⁴⁷ Sie brandmarkt die „schränklose, brennende Neuerungssucht dieser Leute“ und ihre „wilde, zügellose Jagd nach Neuem“. Diese verallgemeinernden Formulierungen führen dazu, dass der Verdacht *modernistischen* Gedankenguts gegen jedermann erhoben werden kann. Gleichzeitig können diejenigen, die sich, zu Recht oder zu Unrecht, getroffen fühlen, erklären, dass sie nicht gemeint seien.¹⁴⁸ So bemerkt Henri Bremond kurz nach dem Erscheinen der Enzyklika, dass der gute Pater Janssens, seiner Meinung nach der Autor der Enzyklika, den Papst schließlich von der Existenz des *Modernismus* überzeugt habe und dass man sich nun an vielen Orten die Frage stelle, wer diese *Modernisten* denn seien?¹⁴⁹ Damit gibt Bremond wieder, was vielen Zeitzeugen nicht entgangen sein dürfte: Während sich das Dekret *Lamentabili* vor allem gegen seinen Freund Alfred Loisy wendet, weitet sich der Kreis derer, die angesprochen werden, durch die Enzyklika *Pascendi* insofern erheblich, als Loisy's Werke zwar als Zielscheibe gemeint sind, aber gleichzeitig jeder, der Bedarf an Reformen äußert oder Neuerungen, welcher Art auch immer, ins Innere der *Catholica* einbringen will, des *Modernismus* verdächtigt wird,¹⁵⁰ so dass das Fatale an diesem

denkt, als Gläubigen, der sich nur auf die religiöse Erfahrung stützt, als Theologen, der deshalb das Dogma nur symbolisch verstehen kann, als Historiker und Bibelkritiker, der die göttliche Offenbarung durch Anwendung der historisch-kritischen Methode in innerweltliche Entwicklungsprozesse auflöst, als Apologeten, der die christliche Wahrheit nur vom Standpunkt der Immanenz rechtfertigt und schließlich als Reformer, der die Kirche grundsätzlich verändern will“.

¹⁴⁶ So haben die Forschungen von Claus Arnold gezeigt, dass P. Lemius, der Autor des lehrhaften Teils von *Pascendi*, bei der Abfassung eindeutig die Lehren Loisy's im Blick hat, vgl. hierzu Ders., P. Joseph Lemius OMI und die Entstehung der Enzyklika „*Pascendi*“, 312 f.

¹⁴⁷ Dieses und die folgenden Zitate sind der Enzyklika entnommen, vgl. Rundschreiben unseres Heiligsten Vaters Pius X., durch göttliche Vorsehung Papst, über die Lehren der Modernisten, (8. September 1907: „*Pascendi dominici gregis*“), Autorisierte Ausgabe (lateinischer und deutscher Text), Freiburg 1907.

¹⁴⁸ So Lebreton, J., Art. «*Modernisme*», in: *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* 3, Paris 1928, 591–695, hier 666. Nicht nur Einzelpersonen haben sich diese Taktik angeeignet, auch die Bischöfe reagieren auf *Pascendi* teilweise dergestalt, dass sie sich von dieser Definition nicht getroffen fühlen und rückmelden, dass damit zweifelsohne das Nachbarland gemeint sei und sich auf ihrem Territorium niemand finden lasse, auf den diese Definition zutreffe. Im Folgenden abgekürzt mit: Lebreton, Art. «*Modernisme*».

¹⁴⁹ So Perrin, M.-Th., *Laberthonnière et ses amis*. L. Birot – H. Bremond – L. Cagnet – E. le Roy, Paris 1975, 152: «*Puisque le bon P. Janssens (auteur de l'Encyclique) a fini par persuader le Pape et au monde entier l'existence du Modernisme, et que depuis surtout les évêques sont exhortés, in visceribus Christi, à anéantir les modernistes, on va se demander partout: mais enfin, qui sont-ils?*». Im Folgenden abgekürzt mit: Perrin, *Laberthonnière et ses amis*.

¹⁵⁰ Siehe hierzu: Neuner, 100 Jahre nach der Modernismusenzyklika, hier 582, Ders., *Der Streit um den katholischen Modernismus*, 93 und Weiß, *Aufklärung – Modernismus – Postmoderne*, 80.

Begriff in seiner eigentlichen Unschärfe besteht, ja er mutiert zu einem Totschlagargument, das jeden Kritiker, jeden Neuaufbruch, jede Reform treffen kann.¹⁵¹ Zwar liegt Bremond mit seiner Einschätzung, Pater Janssens sei der Autor, falsch. Die Tatsache, dass er mit Freunden über potenzielle Drahtzieher und Autoren spricht, ist ein Zeichen dafür, wie gut es um die Kommunikation seines internationalen Netzwerkes bestellt gewesen sein muss. Forschungen auf diesem Gebiet haben ergeben, dass der Inhalt der Enzyklika nicht auf Pater Janssens¹⁵² zurückzuführen ist, sondern sich einer einflussreichen Gruppe verdankt, die sich mit ihrem integralistischen Anliegen direkt an den Papst wendet.¹⁵³ Diese Intervention muss man bedenken, wenn Maßnahmen und Reaktionen von Pius X. in den Blick genommen werden. Die von der Gruppe vorgestellte „Schreckvision“¹⁵⁴ findet Gehör. Pius X. handelt unverzüglich und gibt die Enzyklika *Pascendi* in Auftrag. Ihre Abfassung legt er in die Hände von Joseph Lémius. Bei der Abfassung der Enzyklika sind natürlich nach wie vor die Lehren Loisys Ausgangspunkt der Kritik. Wie Bremond richtig bemerkt, werden diese Irrlehren nun einer solchen Vielzahl von Personen unterstellt, und die vielen Anklagepunkte führen wohl eher zu der Frage, wo diese Neuerer denn zu finden seien. „Der Kampf gegen den ‚Modernismus‘ nahm daher in wachsendem Maß den Charakter der Entlarvung (...) an.“¹⁵⁵ Oder umgekehrt: Das Vorgehen im ersten Teil der Enzyklika, den *Modernismus* als Gesamtkonzept zu präsentieren, eröffnet die Möglichkeit, jedermann zu verdächtigen.¹⁵⁶

Dadurch wird ein Raum für ein Klima der Denunziation geschaffen, das im *Motu proprio* vom 18. November 1907, in dem die Exkommunikation jedem angedroht wird, der sich zu einem von den in *Lamentabili* und *Pascendi* skizzierten Äußerungen und Ansichten

¹⁵¹ Vgl. Arnold, Kleine Geschichte des Modernismus, 52 f. und Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus, 99 f.

¹⁵² Laurent Janssens OSB (1855–1925), Index-Konsultator und Loisy Gegner ist nicht der Verfasser der Enzyklika, die Verfasserschaft wurde Joseph Lemius OMI (1860–1923), Generalprokurator seines Ordens und Konsultor der Studienkongregation übertragen, vgl. Arnold, P. Joseph Lemius OMI und die Entstehung der Enzyklika „Pascendi“, sowie Ders., Kleine Geschichte des Modernismus, 116 f. und Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus, 99 f.

¹⁵³ Diese Gruppe, angeführt von dem Dominikanerpater Albert Maria Weiß, findet mit der Vorstellung einer in der ganzen Kirche vorherrschenden gefährlichen Neuerungssucht bei Pius X. Gehör, vgl. Weiß, Aufklärung – Modernismus-Postmoderne, 80 und Arnold, C., Absage an die Moderne. Pius X. und die Entstehung der Enzyklika *Pascendi* 1907, in: Theologie und Philosophie 80 (2005), 205–224, sowie Ders., P. Joseph Lemius OMI und die Entstehung der Enzyklika „Pascendi“, 299–320.

¹⁵⁴ Neuner, P., Vor 100 Jahren: Einführung des Antimodernisteneides, in: Münsteraner Forum für Theologie und Kirche (2010), 1–10, 2 und 3, im Folgenden abgekürzt mit: Neuner, Vor 100 Jahren.

¹⁵⁵ Schaeffler, „Der Modernismus-Streit“, 517.

¹⁵⁶ Vgl. Neuner, Vor 100 Jahren, 3 f.

bekannt, weiter untermauert wird und schließlich mit der Einführung des so genannten Antimodernisteneides für den Klerus im *Motu proprio Sacrorum antistitum vom 1. September 1910* seinen Höhepunkt erlebt. Alle vier erwähnten päpstlichen Dokumente werden zu Lebzeiten Bremonds veröffentlicht. Bremond erlebt die Reaktionen seines Umfeldes auf diese Dokumente mit. Seine eigenen Reaktionen sind teilweise bekannt.¹⁵⁷ Teilweise können wir nun mutmaßen, was er dabei gefühlt haben mag.¹⁵⁸

Das vorliegende Kapitel möchte in einer Art Zusammenschau eine Tour d'Horizon der französischen Kirche zum Beginn der so genannten *Modernismuskrisis* liefern. Ist es doch die Kirche seiner Zeit, bei der Bremond jenen Bruch, jenes Gespür wahrnimmt, das ihn auch in seinem Inneren nicht mehr loslässt. Der Zustand der französischen Kirche seiner Zeit ist – neben seiner subjektiven Erfahrung – jener Motor, der ihn dazu bewegt, sein monumentales Werk, die *HL* zu schreiben. Im Folgenden wird zunächst der *Modernismus* als Krisenphänomen innerhalb der französischen Kirche in den Blick genommen: Anhand der für die französische Kirche sich manifestierenden Krisenhöften, und den Bruchstellen, die von Bremonds prominenten Freunden aus dem Kreis der so genannten *Modernisten* in das vorherrschende theologische Korsett der Neuscholastik geschlagen werden,¹⁵⁹ wird der Blick auf Bremonds Netzwerk und Stellung innerhalb des Kreises der so genannten *Modernisten* gelenkt. Durch diese Vorgehensweise wird in dieser Arbeit dem Desiderat der *Modernismusforschung*, künftig nicht mehr von der Definition der Enzyklika auszugehen, sondern sich in Form von Analyse von Person und Werk einzelner Protagonisten dem Phänomen zu nähern, Folge geleistet.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Vgl. Anmerkung 127.

¹⁵⁸ So bin ich bei meinen Forschungen auf kein Dokument gestoßen, dass Reaktionen Bremonds auf den Antimodernisteneid preisgibt. Da es sich bei diesem Eid an bestimmten Punkten um eine Kurzzusammenfassung der Ideen seiner Freunde und auch seiner eigenen gehandelt haben mag, ist dem Ablegen dieses Eides zweifellos ein inneres Ringen vorausgegangen.

¹⁵⁹ Dabei wird im Folgenden jenen Bruchstellen, die für das Werk von Henri Bremond eine Rolle spielen, besondere Aufmerksamkeit geschenkt, d.h. die Darstellung beschränkt sich auf das Aufkommen einer neuen Form der Apologie, sowie das Interesse an der Mystik, beides hervorgerufen durch eine Kommunikationskrise innerhalb der französischen Kirche, die ein Großteil der so genannten französischen *Modernisten* zu lindern bemüht ist.

¹⁶⁰ Vgl. Aubert, R., *Nouvelle Histoire de l'Église*, Paris 1975, hier 200, und Lebreton, Art. «Modernisme», 666. So auch geschehen in dem von H. Wolf und J. Schepers heraus gegebenen Band „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. Zu diesem Desiderat auch Arnold, Kleine Geschichte des Modernismus, 17.

2.2 «Une Église (...) fragilisée¹⁶¹» – *Modernismus* als kirchlich-epistemischer Bruch

Geht man bei der Annäherung an die *modernistische* Bewegung von einem Phänomen aus, welches Bestandteil einer umfassenderen Krise ist, so manifestiert sich der Bruch, der sich hier vollzieht, als ein „erstes Auseinanderbrechen eines gemeinsamen Verstehenshorizontes“.¹⁶² Es handelt sich um einen epistemologischen Einschnitt, der nicht nur die intellektuelle Elite betrifft, sondern der in einem viel größeren Ausmaß ein Exodus, eine kulturelle Migration, den Übergang von einem Kulturzyklus in einen anderen¹⁶³ darstellt. Die Krise wird durch den Zusammenprall verschiedener Welten ausgelöst. Der katholische *Modernismus* ist demzufolge kein singuläres religiöses Phänomen; betrachtet werden muss er im Kontext eines fortschreitenden geschichtlichen Prozesses, als eine mentale Revolution,¹⁶⁴ die die gesamte Gesellschaft betrifft. Wenn im Folgenden der Sitz im Leben des französischen *Modernismus* skizziert wird, so geht es letztlich um die Geschichte der katholischen Kirche und die sich nach der Französischen Revolution konstituierende moderne Gesellschaft in Frankreich.

Nach der Französischen Revolution bemüht sich die katholische Kirche in Frankreich um die Restauration der christlichen Ordnung, während sich die Gesellschaft bereits als modern und liberal begreift:¹⁶⁵ Den Blick von der Vergangenheit abgewandt, hält sie Ausschau nach neuen Horizonten. Diese Blickrichtung bleibt von Teilen der katholischen Gesellschaft nicht unbeachtet. So kommt es zur Entstehung eines Mikrokosmos innerhalb des französisch-katholischen Makrokosmos. Dieser Mikrokosmos ist dadurch gekennzeichnet, dass er einen Raum für verschiedene Versuche eröffnet, deren gemeinsames Anliegen darin besteht, eine Versöhnung des Katholizismus mit dem modernen Denken zu erreichen,¹⁶⁶ „die katholische Theologie mit der zeitgenössischen Philosophie ins Gespräch zu bringen“.¹⁶⁷ Seine Vertreter sind der Meinung, dass man von kirchlicher Seite zu lange in

¹⁶¹ „Eine geschwächte Kirche“, Colin, Crise moderniste, 98.

¹⁶² Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität, 19.

¹⁶³ Poulat, E., Modernistica. Horizons, physionomies, débats, Paris 1962, 27, im Folgenden abgekürzt mit: Poulat, Modernistica.

¹⁶⁴ Ebd., 40.

¹⁶⁵ So auch ebd., 25 f.

¹⁶⁶ Colin, Crise moderniste, 20.

¹⁶⁷ Schaeffler, R., Philosophie und katholische Theologie im 20. Jahrhundert, in: Coreth, E. u. a. (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 3, Graz 1987, 49–56, 50.

der Beobachterperspektive verharrt ist; der Graben gegenüber den Entwicklungen außerhalb der Catholica wird immer größer. In dem Moment, in dem man versucht den Graben zu schließen, manifestieren sich auf seinem Grund die unerledigten Probleme, die sich nun alle auf einmal aufdrängen. Die Offenlegung dieser Probleme erfolgt durch die im theologischen und philosophischen Bereich anbrechende intellektuelle Blüte, die besonders das Jahrzehnt von 1890–1900 umfasst. Hinzu kommen die Erneuerung der kirchlichen Wissenschaften und die Neugründung der katholischen Fakultäten. Sie rücken die Faktizität des Grabens stärker ins Bewusstsein. Neugründungen kirchlicher Zeitschriften fallen ebenfalls in diese Zeit.¹⁶⁸ Die Autoren dieser Zeitschriften kämpfen um einen Platz in einer Welt, die auf sie nicht fremd und bedrohlich wirkt, sondern die sie als Einladung empfinden, das Wesen des Christentums neu zu durchdenken.¹⁶⁹

Kultur¹⁷⁰ ist um die Jahrhundertwende zu einer Art Modewort geworden und die gebildeten Katholiken versuchen, Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Fortschritt als im Grunde spezifisch katholische Werte darzustellen. Angeregt und motiviert wurden sie dabei durch Leo XIII., der in seiner Enzyklika *Rerum novarum* explizit zu solidarischem Handeln aufruft.¹⁷¹ Die Betonung der Solidarität war für die französischen Katholiken ein wichtiges Vehikel, mit dem sie sich im öffentlichen Leben zurückmelden und somit einen Gegenpol zu den Bestrebungen des Laizismus bilden können. Dabei bleibt die Hoffnung, die die

¹⁶⁸ So beispielsweise die *Revue du clergé français*, deren Ziel es ist, dem französischen Klerus eine intellektuelle Unterstützung seiner Arbeit zu liefern und sie, gerade auf dem Feld der Religionswissenschaften, auf dem neuesten Stand zu halten. Dabei verfolgt das Blatt eine liberale Ausrichtung. Die *Revue du clergé français* erscheint 1894 zum ersten Mal; in den folgenden Jahren wird ihr nachgesagt, dem *Modernismus* zugewandt zu sein: Poulat, E., *Histoire, dogme et critique dans la crise moderne*. Postface de A. Dupront, Paris 31996, 42, im Folgenden abgekürzt mit: Poulat, *Histoire, dogme et critique*.

¹⁶⁹ So skizziert Georges Fonsgrive 1902 in *La Quinzaine* den Status quo der französischen Kirche: «Un grand mouvement s'est fait durant ces dernières années dans les esprits catholiques. Ce mouvement a effrayé quelques vigilants. Ils ont pesé de tout leur poids pour faire condamner par l'autorité ceux qu'ils regardaient comme téméraires. Jusqu'à présent, ils n'ont guère réussi», zitiert nach Colin, *Crise moderniste*, 15.

¹⁷⁰ Der im deutschen Sprachraum zum ersten Mal verwendete Begriff *Kulturkampf* zeugt von den europaweiten Spannungen zwischen einem aufkommenden neuen Selbstverständnis des Staates, der sich nun auch in moralischen und sozialen Frage als kompetent begreift und dem Anspruch der katholischen Kirche, der sich im Pochen auf die Einhaltung kirchlicher Normen und Werte manifestiert. Die im Folgenden beschriebene Laisierung der Schulen und des Staates wurde von den französischen Katholiken als besonders vehement wahrgenommen, so Colin, *Crise moderniste*, 23 f. Die Folgen der Auseinandersetzung bekommen auch die französischen Jesuiten zu spüren; sie dürfen nach der Verabschiedung des *Décret Ferry* nicht mehr in Frankreich unterrichten.

¹⁷¹ Vgl. im Folgenden, Neuner, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, 31 f., der hier auch von der zunächst positiven päpstlichen Resonanz auf den Sillon berichtet.

Ralliémentpolitik¹⁷² des Papstes auslöst, nicht nur auf die intellektuelle katholische Elite beschränkt, sondern umfasst auch die Arbeiterschaft. Ein Beispiel hierfür ist die Zeitschrift *Démocratie chrétienne*, die impulsgebend für christliche Arbeiterkongresse wird. Das Organ der intellektuellen Elite hingegen ist seit 1894 die Zeitschrift *Le Sillon*, deren Ziel es ist, die katholische Jugend für einen Einsatz in der Gesellschaft zu motivieren und die christlichen Werte in ihr präsent zu halten. Dieser so genannte *soziale Modernismus* darf sich zuweilen auch des Wohlwollens des Vatikans erfreuen, da die Unternehmung, die moderne Gesellschaft mit dem katholischen Geist zu befruchten, gern gesehen wird. Dies ändert sich allerdings, als die Sillonisten mit den Errungenschaften der modernen Gesellschaft, allen voran die Demokratisierung, auch die Kirche befruchten wollen und selbst vor der kirchlichen Hierarchie nicht Halt machen. Von diesem Moment an bietet man diesen Bestrebungen vonseiten der römischen Obrigkeit Einhalt.

Das Beispiel der Sillonisten zeigt in nuce, worin die eigentliche Krise besteht: Im Konflikt zwischen Laien und Theologen, die das Zusammenstoßen der kirchlichen Welt mit der modernen Welt ernst nehmen und auf die Zeichen der Zeit reagieren wollen, und der Amtskirche bzw. den *Antimodernisten*, die die Art und Weise der Reaktionen als Bedrohung, Komplott bzw. als eine Vereinigung innerhalb der Kirche, die ihren Untergang im Sinne hat, empfindet. Die Zeitschrift *Le Sillon* vertritt einen der Moderne gegenüber aufgeschlossenen Katholizismus. Ihren jungen Redakteuren ist die moderne Welt nicht fremd, und sie nehmen darin selbstverständlich ihren Platz ein.¹⁷³ In dem Maße, in dem sie den Bruch zwischen der Kirche und der Welt nicht akzeptieren wollen, kann man ihr Anliegen als *modernistisch* bezeichnen.

Die Vehemenz und Polemik, welche die Auseinandersetzung kennzeichnen, ist durch die Situation der französischen Kirche selbst begründet. Da war zunächst einmal das schwelende Gefühl in der katholischen Kirche, von den Errungenschaften der modernen

¹⁷² Darunter wird das Bestreben von Leo XIII. verstanden, der mit seiner Enzyklika *Immortale Dei* von 1885 die französischen Katholiken zur Versöhnung mit dem Staat (ralliément) aufruft. Jules Ferry, Bildungsminister und antiklerikaler Republikaner, möchte die Bildung der Jugend allein in staatlicher Hand sehen und bringt 1882 ein Gesetz zur „Laisierung der Schulen“ auf den Weg. Dieses Gesetz ist die Grundlage für die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich, das 1905 verabschiedet wird und in dem steht, dass die Französische Republik keinen Kult anerkennt, vergütet oder unterstützt. Papst Pius reagiert 1906 in seiner Enzyklika *Vehementer Nos*, in der er das in Frankreich beschlossene Gesetz als eine „schwerwiegende Beschimpfung Gottes“ bezeichnet.

¹⁷³ Colin, Crise moderniste, 94.

Welt ständig in Frage gestellt zu werden.¹⁷⁴ Gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts wird die Kirche Frankreichs nach und nach in ihrer Macht beschnitten: Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildet das Jahr 1905, in dem die Trennung zwischen Staat und Kirche vollzogen wird. Damit einher geht der Kampf um Erziehung und Wissensvermittlung, da die Laicierung auch vor den Schulen nicht Halt macht. Das vorherrschende antiklerikale Klima dieser Zeit und die politischen und intellektuellen Umwälzungen wirken auf die kirchlichen Autoritäten und eine Vielzahl von Katholiken bedrohlich. Umso mehr wurde die Bedrohung sichtbar, als diejenigen, die innerhalb der Kirche die Auseinandersetzung mit dem modernen Zeitgeist suchen, nun im Begriff zu sein scheinen, mit dem Gegner zu paktieren. Der Historiker, der Exeget, der Apologet und der Religionsphilosoph transportieren bei ihren Rekonziliationsversuchen Methoden in das Innere des theologischen Denkens, die diesem bis dato fremd sind. Besteht gerade durch das Einbringen jener neuartigen wissenschaftlichen Methoden eine Gemeinsamkeit, die die verschiedenen so genannten *modernistischen* Ansätze kennzeichnen?¹⁷⁵

2.3 «le modernisme a été un panier de crabe»¹⁷⁶ – Der *Modernismus* als heterogenes Phänomen

Die Errungenschaften der Moderne stellen auf neue Weise die Frage nach Gott, nach dem Verhältnis von Christus und seiner Kirche.¹⁷⁷ Es handelt sich um Fragen, auf die die so genannten französischen *Modernisten* unterschiedliche Antworten anbieten.¹⁷⁸ Der Verdacht der Konspiration, der auch *Pascendi* umgibt oder der Versuch, den *Modernismus* mit dem Loisyismus¹⁷⁹ gleichzusetzen, erweisen sich als unhaltbar; handelt es sich doch keineswegs um ein homogenes Phänomen, dem man – hat man seinen Kern erfasst – einzelne

¹⁷⁴ Vgl. im Folgenden Colin, Crise moderniste, 60 f.

¹⁷⁵ Diese Auffassung vertritt ebd., 55.

¹⁷⁶ „Der Modernismus ist ein Wespennest gewesen“. So M. Nédoncelle, Entretiens sur Henri Bremond, 90 in der anschließenden Diskussion, die auf den von E. Poulat gehaltenen Vortrag folgt: «Si vous me permettez l'expression, le modernisme a été un panier de crabe.»

¹⁷⁷ Loisy, A., Autour d'un petit livre, Paris 1903, XXII, im Folgenden abgekürzt mit: Loisy, Autour d'un petit livre.

¹⁷⁸ Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität, 21.

¹⁷⁹ Mit Loisyismus ist der Versuch gemeint, dass mit *Pascendi* vor allem Alfred Loisy und Georges Tyrrell im Visier der Verfasser der Enzyklika stehen und damit der Fehlschluss, mit der Verurteilung dieser beiden Ansätze das gesamte *modernistische* Unterfangen mit der Wurzel ausreißen zu können, siehe Boland, Art. «Modernisme», 1416.

Gestalten zuordnen kann. Vielmehr ist jeder, der die Krise wahrnimmt und auf sie reagiert darum bemüht, seine eigene Sache zu verteidigen. Darauf verweist auch das in der Überschrift verwendete Zitat, welches die *modernistische* Bewegung als Wespennest charakterisiert, verbunden mit der Schwierigkeit, Einzelne aus diesem Nest herauszuholen. Zwar gibt es Kontakte der so genannten *Modernisten* untereinander, auch über nationale Grenzen hinweg. Aus diesen Kontakten folgt jedoch mitnichten eine gemeinsame konzeptionelle Ausrichtung. Ist man um eine genauere inhaltliche Bestimmung dieser katholischen Renaissance¹⁸⁰ bemüht, so sieht man sich einer Vielzahl unterschiedlicher Ansätze gegenüber, denen „eine Abkehr von der alles beherrschenden Neuscholastik“¹⁸¹ eigen ist. Darüber hinaus manifestiert sich in diesen Ansätzen das Bewusstsein, dass das Fortschreiten der modernen Wissenschaften die Frage nach Gott in neuer Weise stellt, ebenso wirft die Geschichtswissenschaft in neuer Weise die Frage nach Gott und der Kirche auf. Diese Fragen bleiben bestehen.¹⁸² Die gemeinsame Suche gilt, jenseits von scholastischer Begriffsspalterei, dem gelebten Glauben und setzt beim einzelnen Gläubigen an. Es handelt sich um unterschiedliche Ansätze, die sich darum bemühen „eine Synthese aus neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen, dem Weltbild der Gegenwart und dem überkommenen Glauben herzustellen“.¹⁸³ Sämtlichen Initiativen ist der Wille zu einer Versöhnung des Katholizismus mit dem modernen Denken gemeinsam: Worin betreten sie Neuland und an welchen Stellen vollziehen sie jenen Bruch, den Bremond bei sich als spirituelle Krise wahrnimmt; eine Krise, die sicher nicht losgelöst von der Krise der französischen Kirche im Besonderen, der Kirche im Allgemeinen und den Aufbrüchen seiner Freunde im Speziellen gesehen werden kann?

¹⁸⁰ Rivièvre, Art. «Modernisme», 2011.

¹⁸¹ Neuner, Glaubenserfahrung, 163.

¹⁸² Und Versuche, diese auf Alfred Loisy zu reduzieren, müssen gerade deswegen scheitern, wie Loisy selbst in *Autour d'un petit livre*, XXII ff., bemerkt.

¹⁸³ Neuner, Glaubenserfahrung, 163.

2.3.1 «Le christianisme a perdu son sens»¹⁸⁴ – Die Neuausrichtung der christlichen Apologetik

Für die Situation der französischen Kirche am Beginn des 20. Jahrhunderts ist die Konstitution eines öffentlichen Diskussionsraumes¹⁸⁵ hervorzuheben, der sich aufgrund der wissenschaftlichen und politischen Modernität herausbildet. Dieser macht auch vor den Kirchenportalen nicht Halt. Diese neue Öffentlichkeit verlangt nach einem religiösen Diskurs, der sich nun nicht mehr nur innerkonfessionell ausrichtet, sondern akonfessionelle Gegenüber kennt, die von der christlichen Wahrheit überzeugt und deren Argumente entkräftet werden sollen. Die Veränderung des Adressatenkreises bringt einen Perspektivenwechsel mit sich: Es geht von nun an nicht mehr primär darum, den eigenen Glauben als den richtigen auszuweisen, sondern den Glauben selbst zu verteidigen. Dieser Verschiebung sind sich die *Modernisten* durchaus bewusst. Sie erkennen in diesem neuen Diskussionsraum, dass für eine sehr große Mehrheit das Christentum seine Bedeutung verloren hat.¹⁸⁶ Der durch diesen Diskussionsraum entstandenen neuen Welt ist es gelungen, sich auch innerkatholisch Gehör zu verschaffen. Gehen bisherige Bestrebungen dahin, diese neue Welt als Feind zu betrachten und sich von ihr abzugrenzen, so zeigt sich der Bruch nun darin, dass diese Abgrenzung nicht mehr länger möglich ist, da man nicht mehr außerhalb des öffentlichen Diskussionsraumes steht, sondern mittendrin. Von der Sensibilität, sich schon im Lager des Feindes zu befinden, zeugt auch die Übernahme der dem modernen Denken eigenen Methodik.¹⁸⁷ Den Gegner mit den eigenen Waffen schlagen: Nur so scheint den *Modernisten* eine Annäherung der katholischen mit der modernen Welt möglich zu sein,¹⁸⁸ was zur Folge hat, dass sie die neuen Techniken und Methoden ins Innere der katholischen Welt überführen. Dadurch machen sie sie zu Methoden, die beiden Welten von nun an gemeinsam sind. Das Etablieren neuer wissenschaftlicher Methoden und das Bewusstsein, dass eine Argu-

¹⁸⁴ „Das Christentum hat seine Bedeutung verloren“. Aus dem 1905 entstandenen Manifest der Gesellschaft für religiöse Studien, zitiert nach Colin, Crise moderniste, 96. 1905 schließen sich Monsieur Portal, ein Vinzentiner, Lucien Laberthonnière (Oratorianer) und einige Laien, darunter Paul Bureau, Victor Giraud und Eduard le Roy zusammen, um die Gesellschaft der religiösen Studien zu gründen, vgl. hierzu Ladous, R., Monsieur Portal et les siens (1855–1926), Paris 1985.

¹⁸⁵ Vgl. im Folgenden Colin, Crise moderniste, 79 f.

¹⁸⁶ Siehe Bulletin trimestriel de la Conférence Hello, janvier 1905, in: Beillevert, P., Laberthonnière. L’homme et l’œuvre. Introduction à sa pensée, Paris 1972, hier 173, im Folgenden abgekürzt mit: Beillevert, Laberthonnière. L’homme et l’œuvre.

¹⁸⁷ Der folgende Gedankengang ist entfaltet bei Colin, Crise moderniste, 55.

¹⁸⁸ Rivière, Art. «Modernisme», 2011. So wird der *modernistischen* Bewegung auch bescheinigt, der apologetische Versuch einer katholischen Renaissance zu sein.

mentation auf konfessioneller Ebene für eine Integration der neuen Wissenschaften nicht mehr ausreicht, haben die Apologetik am Ende des 19. Jahrhunderts in neue Bahnen gelenkt. So profitiert die Entwicklung der christlichen Apologetik in dieser Zeit in besonderer Weise von dem Entstehen dieses öffentlichen Diskussionsraumes, der eine Verschiebung der Diskussionslinie mit sich bringt: Aus den bis dato vorherrschenden katholisch-evangelischen Kontroversen konstituiert sich die gemeinsame Aufgabe heraus, die eine christliche Religion nach außen hin zu verteidigen, so dass der einstmais klar definierte Adressatenkreis sich mit einem Mal auflöst. Damit geht ein Perspektivenwechsel einher: Nicht mehr die Idee, den eigenen Glauben als den richtigen auszuweisen, ist vorherrschend, sondern der Glaube selbst ist es, den es zu verteidigen gilt.¹⁸⁹ Es eröffnen sich neue Perspektiven, die Annäherung des Absoluten erfolgt nun durch den gelebten Glauben, durch die Analyse eines Lebens aus dem Glauben,¹⁹⁰ und der damit verbundenen Vorliebe, „die Bäume nach ihren Früchten zu beurteilen“.¹⁹¹ Diese Früchte wiederum werden als Ausdruck einer religiösen Erfahrung begriffen, als Vorrang des gläubigen Tuns vor dem diskursiven Denken. Davon legen die Handlungsweisen der Heiligen Zeugnis ab; ein Grund, weshalb sich viele der so genannten *Modernisten* der Mystik zuwenden.¹⁹²

2.3.2 «des mystiques et nous»¹⁹³ – Im Bann der Mystik

Ende des 19. Jahrhunderts erlebt die Mystikrezeption eine neue Blüte; sie wird in der französischen Geschichtsschreibung unter dem Namen *renouveau mystique*¹⁹⁴ bekannt. Der Ansatz der Mystik selbst liefert einen Anknüpfungspunkt an die modernen Wissenschaften,

¹⁸⁹ So haben diese Bestrebungen den Spuren der *science catholique*, deren Ziel es Lamenais zufolge ist, die Vernunft und die Tradition, die Geschichte und die christliche Lehre zu versöhnen, eine Grenze aufgezeigt. Die Zukunft gehört ihr nicht mehr, vielmehr muss sie einer neuen Form der Apologie weichen. Mit dieser neuen Form der Apologie haben die herkömmlichen Gottesbeweise ihren Wert verloren. Bloße Metaphysik reicht für die Erkenntnis des Absoluten nicht mehr aus, die rein intellektuelle Konzeption des Absoluten hat ausgedient, vgl. im Folgenden Laplanche, F., Art. «La notion de „science catholique“: ses origines au début du XIX^e siècle», in: *Revue d'histoire de l'Église de France* 74/192 (1988), 63–90.

¹⁹⁰ Ein Beispiel für diese Vorgehensweise liefert Maurice Blondel mit seiner Immanenzapologetik, siehe Kapitel 3.3.

¹⁹¹ Lebreton, Art. «Modernisme», 687.

¹⁹² Siehe Kapitel 2.3.3.

¹⁹³ „Die Mystiker und wir“, so Bremond in einem Brief an Laberthonnière vom 6. September 1912, zitiert nach: Perrin, Laberthonnière et ses amis, 233: «Je me demande de plus en plus s'il y a un semblant de raison qui nous oblige à mettre une différence abyssale entre les mystiques et nous.»

¹⁹⁴ Vgl. Cazes, M.-F., Le *renouveau mystique*, in: *La vie spirituelle* 1(1919), 280–284, im Folgenden abgekürzt mit: Cazes, le *renouveau mystique*.

weil auch die Mystik „im Konkreten ein Unbedingtes und Gültiges sucht“.¹⁹⁵ Dabei erstreckt sich das neu aufkeimende Interesse an der Mystik auch auf philosophische und medizinisch-psychologische Untersuchungen und lässt sich nicht allein auf den theologischen Bereich begrenzen.¹⁹⁶ Für Letzteren ist die Entstehung der dominikanischen Zeitschrift *La vie spirituelle* und der jesuitischen Zeitschrift *Revue d'ascétique et mystique* zu nennen; beide versuchen, je in spezifischer Weise zu einer theologischen Klärung des Phänomens beizutragen.¹⁹⁷ Daneben belegen für den religiösen Sektor die zahlreiche Herausgabe von mystischer Literatur, wie beispielsweise die Schriften eines Jan Ruysbroeck, einer Katharina von Siena oder Teresa von Avila das neuerwachte Interesse an der Mystik. Schriften, die aus zweiter Hand das Leben der Mystiker darlegen, erfreuen sich großer Nachfrage. So berichtet die erste Ausgabe von *La vie spirituelle*, dass die Werke von Bremond in ihrer Beliebtheit den Romanen in nichts nachstünden.¹⁹⁸ Im Gegensatz zur psychologischen Methode, deren Aufgabe vorwiegend darin besteht, die mystischen Phänomene zu beobachten, ohne sie erklären zu können,¹⁹⁹ sieht man sich auf theologischer Seite dazu aufgefordert, den übernatürlichen Charakter des Phänomens hervorzuheben. Dadurch dass man an der Realität der mystischen Phänomene und ihrem singulären Charakter festhält,²⁰⁰ versucht man gegen die naturalistische Tendenz anzukämpfen, alles auf den menschlichen Bereich zu reduzieren. Mystik ist ein spezieller Bereich, dem eine besondere Form der Erkenntnis eigen ist, die sich von der rationalen Erkenntnisweise unterscheidet. Es handelt sich um eine Zugangsweise, die dem Intellekt verschlossen bleibt und sich der Vernunft verweigert. Theologischerseits wird der Geheimnischarakter der Mystik hochgehalten. Sie enthüllt weder diskursive Prozesse des Geistes noch legt sie einen Beweis vor. Was sie hervorbringt, lässt sich adäquater mit den Begriffen Glaube, Intuition oder Instinkt umschreiben. Aufgrund dieser Definition, deren antirationalistische Komponente offen hervortritt, ist es nicht

¹⁹⁵ Neuner, Glaubenserfahrung, 169.

¹⁹⁶ Zu erwähnen sind hier die Untersuchungen von Henri Delacroix, der den Ausschluss der Transzendenz bei seiner Untersuchung zur Methode macht und somit jedes Eingreifen von außen ausschließt, vgl., Wilmer, Mystik zwischen Denken und Tun, 16. Die Untersuchungen von La Salpêtrière, die von J. M. Charcot durchgeführt werden, kommen zu dem Ergebnis, dass für die mystischen Vorgänge die menschliche Psyche allein verantwortlich sei, siehe Charcot, J.M., *Leçons sur les maladies du système nerveux faites à la Salpêtrière*, 3 Bde., Paris³1877.

¹⁹⁷ Zum unterschiedlichen Mystikverständnis der beiden Zeitschriften siehe Wilmer, Mystik zwischen Denken und Tun, 30 f.

¹⁹⁸ Cazes, *Le renouveau mystique*, 283.

¹⁹⁹ Die Meinung, die psychologische Analyse des Phänomens sei erschöpfend, wird jedoch gerade von Delacroix vertreten, was ihm die Kritik Maurice Blondels einbringt, so Wilmer, Mystik zwischen Denken und Tun, 20 f.

²⁰⁰ Vgl. Im Folgenden: Roure, L., Art. «Mysticisme», in: *Dictionnaire de la foi catholique* 3, Paris, ⁴1916, 1014–1024, hier 1014.

verwunderlich, dass die Mystik auch für das *modernistische* Anliegen von Interesse ist. „Angesichts einer für das persönliche Leben und insbesondere für die Frömmigkeitspraxis weithin sterilen und spröden Neuscholastik hat man im breiten Umfang die Schriften der christlichen Mystiker aufgegriffen und von ihren Erfahrungen her christliches Leben zu befruchten versucht.“²⁰¹

Vor allem der englische *Modernismus* wendet sich in besonderer Weise der Mystik zu.²⁰² Es ist die Suche nach einer Vertiefung der Religion, das „mystische Verlangen nach Erneuerung aus der inneren Begegnung mit Gott und mit Christus“,²⁰³ durch den sich gerade der englische Zweig, besonders in Gestalt von Friedrich von Hügel und George Tyrrell,²⁰⁴ in die so genannte *modernistische* Bewegung einreihen.²⁰⁵ Gleiches ist auf französischer Seite von Lucien Laberthonnière und Alfred Loisy zu sagen. Allen gemeinsam ist, dass Henri Bremond mit ihnen in engem Kontakt steht und man ihn demnach auch in diese mystische Tradition stellen kann.²⁰⁶ Zentral ist dabei bei Henri Bremond eine vom subjektiven Erleben bestimmte Mystik, die im Gefolge von John Henry Newman und William James bei ihm eine entscheidende Rolle spielt und dabei dem Bereich der Gnade zugeordnet ist.²⁰⁷ Ausgelöst und begleitet wird Bremonds Interesse an der Mystik durch die von ihm skizzierte religiöse Unruhe, die sich auch in der Krise der Kirche seiner Zeit wiederfindet. Die Krise eines positivistischen und rationalistischen Denkens manifestiert sich theologischerseits in einer Unruhe, die der Jesuit Bremond bei den Mystiker und Mystikerinnen des 17. Jahrhunderts wiederfindet. Die Religiosität der Männer und Frauen, denen er sich in literarischer Manier zuwendet, führt ihn zu der Frage nach dem gelebten Glauben, der durch seinen explosiven Charakter die althergebrachten Glaubensformeln sprengt.

Die Beschäftigung der genannten Theologen mit der Mystik zielt folglich nicht auf ein visionäres oder auditives Entrücktsein, auch geht es ihnen nicht um das Herausschälen einer als Höchstform begriffenen Ausprägung religiöser Erfahrung; sie begreifen Mystik

²⁰¹ Neuner, Glaubenserfahrung, 168.

²⁰² Zum Ansatz Friedrich von Hügels siehe ausführlich: Neuner, Religion zwischen Kirche und Mystik, und Ders., Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung.

²⁰³ Weiß, Aufklärung – Modernismus – Postmoderne, 22.

²⁰⁴ Zu Friedrich von Hügel und George Tyrrell siehe Kapitel 3.1 und Kapitel 3.2 im *ersten Teil* der Arbeit.

²⁰⁵ Vgl. im Folgenden Neuner, Glaubenserfahrung, 174–176 für George Tyrrell, für Friedrich von Hügel siehe Anmerkung 202.

²⁰⁶ Weiß, Aufklärung – Modernismus – Postmoderne, 23.

²⁰⁷ Zum Einfluss von John Henri Newman und William James auf Henri Bremond siehe Kapitel 1 des *zweiten Teils* der Arbeit.

vielmehr als eine „auf die Person und ihre Verwirklichung bezogene Form der Religion“.²⁰⁸ Diese unterscheidet sich von der herkömmlichen institutionellen Form von Religion dadurch, dass hier nicht das Lehramt und die Hierarchie, sondern die Heiligen und Mystiker als Repräsentanten der Kirche gelten.²⁰⁹ Dieses Ansetzen bei den Erfahrungen der Mystiker soll zeigen, dass Gott innerlich und unmittelbar im Menschen selbst erfahren werden kann und weckt gleichzeitig den Verdacht einer Gefühlsreligion. Der Ansatz beim einzelnen Gläubigen tritt offen zutage, „Gott wird letztlich erst in der mystischen Biographie des Heiligen offenkundig“.²¹⁰ Dieser Gedanke ist auch für Henri Bremond bei der Frage nach dem wahren Gebet leitend.

2.3.3 «Quoi donc alors? – „Cherchons“»²¹¹ – Gefühl und Erfahrung

Der Aufschwung und das Interesse an Heiligenbiographien zu dieser Zeit, die auch Bremond mit seinen Werken bedient, haben als Ausgangspunkt die Erfahrung des einzelnen Gläubigen. Die Beschäftigung mit der im Leben der Heiligen aufscheinenden Erfahrung führt auch zu der Frage, in welcher Weise sich der lebendige Glaube zu einer vorgeschriftenen und institutionalisierten Religion verhält. Eine erste Antwort auf diese Frage zeigt sich in der Neukonzeption von Offenbarung und Dogma. Während die Neuscholastik unter Offenbarung wesentlich die Kommunikation einer Wahrheit versteht, sind für viele *Moderisten* alle religiösen Wahrheiten, die durch das religiöse Gefühl hervorgerufen werden,

²⁰⁸ Neuner, Glaubenserfahrung, 169, in Bezug auf Friedrich von Hügel, dies ist jedoch ein Charakteristikum, das auch für andere *modernistische* Ansätze, die sich der Mystik verbunden fühlen, geltend gemacht werden kann. Darüber hinaus zeigen sich Parallelen zum Mystikverständnis des evangelischen Theologen Ernst Troeltsch (1865–1923), siehe Troeltsch, E., Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften Bd. I), Tübingen 1912, Neudruck Aalen 1965. Troeltsch sieht die Zukunft des Christentums in seiner mystischen Tradition und begreift sie als Schlüssel für den Weg aus der Krise; den Mystiker und Mystikerinnen bescheinigt er, „herrschaftsfreie“ Agenten der Weiterbildung des Christentums“ zu sein, so Apfelbacher, K.-E., Theologie und Kultur. Ernst Troeltsch und seine Aktualität, in: Stimmen der Zeit 2 (2015), 95–106, hier 103.

²⁰⁹ Neuner, Glaubenserfahrung, 172, in Bezug auf Friedrich von Hügel: „Als Sicherheit erkennt der Mystiker seine innere Wahrhaftigkeit. Sie ist der einzige Weg zur Wahrheit. Im Gegensatz dazu besteht die Autorität auf dem Ziel, der Wahrheit, nicht auf den Mitteln, der Wahrhaftigkeit. Wahrheit wird zu einer Sache, mit gewissen Formeln identisch und damit verhandelbar. Wahrhaftigkeit ist (...) die Tugend, die für einen Vertreter amtlicher Religion nur schwer zu erringen ist.“ Es scheint ganz so, als hätten Bremond und seine Freunde diesen Sachverhalt nicht nur in ihren Büchern, sondern auch am eigenen Leib zu spüren bekommen.

²¹⁰ Neuner, Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung, 297.

²¹¹ „Was dann? – Lasst uns suchen“, zitiert nach, Perrin, Laberthonnière et ses amis, 153: «Modernes, nous? Pas le moins du monde! „Anciens?“ – Pas davantage. Quoi donc alors...? „Cherchons“ etc. ...» Mit dieser Aussage spielt Bremond auf die erste Ausgabe der *Annales de Philosophie chrétinne* 1905 an, die ein Zitat des heiligen Augustinus voranstellt: «Cherchons donc comme cherchent ceux qui doivent trouver, et trouvons comme ceux qui doivent chercher encore, car il est dit: „L’homme qui est arrivé au terme ne fait que commencer.“»

Bestandteil der Offenbarung.²¹² So ist Offenbarung in erster Linie nicht die Manifestation einer göttlichen Wahrheit, sondern eine Art Erleuchtung, die in der menschlichen Seele erfahren wird. Es ist eine Emotion, ein Stoß des religiösen Gefühls, das zu bestimmten Momenten die Tiefen des Unbewussten durchströmt, und in der der Gläubige eine göttliche Berührung zu erblicken meint.²¹³ Dieses Gefühl ist gekennzeichnet durch eine gewisse Unmittelbarkeit. In diesem Sinne wird die göttliche Offenbarung nicht auf die Mitteilung von immer gültigen Wahrheiten reduziert, sondern wird als etwas gesehen, was sich in der Person selbst ereignet. Dieser Prozess findet – davon sind viele *Modernisten* überzeugt, sowohl bei den ersten Christen als auch bei den Scholastikern statt. Auch heute ereigne sich religiöse Erfahrung in dieser Form. Dabei strebt sie, auch über einmal formulierte sprachliche Barrieren hinaus, nach immer neuen Formen, um sich auszudrücken. Inwiefern wird dieser Ansatz als Stachel innerhalb des neuscholastischen Denkhorizonts verstanden?

Die Karriere des Begriffes der religiösen Erfahrung verdankt sich einer Gemeinschaft einflussreicher Theologen und Religionsphilosophen: Der evangelische Theologe Paul Sabatier, der neben Alfred Loisy als heimlicher Vater des *Modernismus* gehandelt wird, hat daran ebenso mitgewirkt wie Alfred Loisy und Maurice Blondel. Mit Letzterem ist Bremond freundschaftlich verbunden. Die Rezeption von William James und Henri Bergson haben die Etablierung zweifellos vorangetrieben, ebenso die Schriften von Taine und Renan.

Die heftige Kontroverse, die um den Begriff der religiösen Erfahrung geführt wird, lässt sich zum einen dadurch erklären, dass der Begriff, bei aller Rezeptionsfreudigkeit, eine genaue Definition vermissen lässt.²¹⁴ Letzteres ist auch der Enzyklika *Pascendi* nicht ge-

²¹² Il programma dei modernisti 1907, dt. Programm der italienischen Modernisten, Jena 1908. Während in der Folge von *Pascendi* die Mehrheit der Bischöfe und Laientheologen sowie auch die unter Verdacht stehenden Mitglieder des Klerus darum bemüht sind, zu zeigen, dass sie mit dem Begriff *Modernist* nicht gemeint sind, bzw. sich in ihrem Territorium niemand befindet, der damit gemeint sein könnte, gibt es auch einzelne Theologen bzw. ganze Gruppen, die sich den Begriff *Modernist* zu eigen machen. Damit verfolgen sie das Bestreben, diesen aus der rein negativen Konnotation zu lösen und damit in Opposition zu den in der Enzyklika vollzogenen Assoziationen zu treten: So geschehen bei jenem Kreis italienischer Reformtheologen, die den Begriff in Form einer „trotzigen Selbstbezeichnung“ verwenden und Pius X. „mit einem ‚Programm der Modernisten‘ konfrontieren“, so Arnold in: Kleine Geschichte des Modernismus, 15.

²¹³ Vgl. Im Folgenden: Società internazionale scientifico-religiosa (Hg.), Il Programma dei Modernisti. Risposta all’Enciclica di Pio X ‚Pascendi Dominici Gregis‘, Rom 1908, 90–91: „Gli scolastici o i Padri del Concilio di Trento hanno senza dubbio avuto un patrimonio teologico infinitamente più ricco che un cristiano del primo secolo: ma l’esperienza religiosa, che ha dato ad essi il carattere di cristiani, è stata identica negli uni come nell’altri“.

²¹⁴ Die unterschiedlichen Konzeptionen religiöser Erfahrung, die den verschiedenen, im Kreis der so genannten *Modernisten* entstandenen Ansätzen zugrunde liegen, können aufgrund ihrer Verschiedenartigkeit nur

lungen. Dieser Ansatz ruft Skepsis und Argwohn hervor. Er wird von seinen Gegnern als immanentistisch verurteilt; in ihren Augen handelt es sich um einen verzweifelten Versuch, das dem Verstand Unerkannte durch die religiöse Erfahrung zu beweisen.²¹⁵ Konsequent weitergedacht führt die Betonung der Gegenwart Gottes im Herzen der Menschen zu der Frage, ob diese vom Menschen erfahrene Immanenz den Grundstein für eine Erkenntnis Gottes bilden kann,²¹⁶ oder ob die erfahrungsbezogene Konzeption nicht mit einer „Preisgabe objektiver Wirklichkeit und verbindlicher Wahrheit“²¹⁷ einhergeht. Es ist die Verhältnisbestimmung von Glaube und ratio und von Glaube und Gefühl, die hier neu aufgeworfen wird. Gerade das Gefühl erfahre, so brandmarkt die Enzyklika,²¹⁸ bei den so genannten *Modernisten* eine Aufwertung, da das Gefühl als jenes Moment beschrieben wird, das der Erfahrung vorausgeht und somit den Glauben, sowie dessen Verhältnisbestimmung zu Dogma und Offenbarung erst ermöglicht.

schwer unter einen Nenner subsumiert werden. Deshalb beschränken sich die folgenden Ausführungen darauf, den Stachel im Fleisch sichtbar zu machen, den die Hinwendung zur religiösen Erfahrung auslöst. Zu den unterschiedlichen Ansätzen siehe Neuner, Glaubenserfahrung, 165-176, der hier auf George Tyrrell, Friedrich von Hügel und Maurice Blondel eingeht.

²¹⁵ Colin, Crise moderniste, 123.

²¹⁶ Ebd., 333.

²¹⁷ Neuner, Glaubenserfahrung, 164.

²¹⁸ Davon zeugt die Tatsache, dass das Wort „Gefühl“ in der Enzyklika acht Mal auftaucht, das Wort „Erfahrung“ fünf Mal.

3 «Il n'est pas un moderniste»²¹⁹ – Henri Bremond und sein Netzwerk

Die oben zitierte Äußerung, derzufolge Bremond nicht als *Modernist* angesehen werden kann, stammt von Maude Petre, einer gemeinsamen Weggefährtin von Henri Bremond, dem Baron Friedrich von Hügel und George Tyrrell.²²⁰ Die Fremdwahrnehmung Petres scheint mit der Selbstwahrnehmung Bremonds, der von sich selbst sagt, er sei nie *Modernist* gewesen²²¹ übereinzustimmen. Beide Aussagen werden im Folgenden kritisch angefragt: Da sind zum einen freundschaftliche Beziehungen zu jenen Männern, die definitiv zum Kreis jener Theologen gehören, die *Pascendi* im Visier hat: Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière, Alfred Loisy, Friedrich von Hügel und George Tyrrell. Die teilweise erhaltenen Briefwechsel sind ein wichtiges Dokument für die Frage, wie sich Bremond selbst zum *Modernismus* positioniert und wie seine Freunde Bremonds Zugehörigkeit zur Bewegung einschätzen.²²² Andererseits gerät Bremond durch seine *Sainte Chantal* in das Blickfeld der *Antimodernisten*: Es handelt sich um das einzige Werk Bremonds, das indiziert wurde. Die Gründe für die Indizierung dieses Werkes lassen wiederum Rückschlüsse zu, inwiefern das Etikett *modernistisch* auf sein Werk zutrifft.

²¹⁹ „Er ist kein Modernist“, zitiert nach: Petre, *My way of Faith*, 269.

²²⁰ Maude Dominica Mary Petre (1843–1962), eine englische Katholikin und Schriftstellerin, die über Kontakte zu George Tyrrell und Friedrich von Hügel in engem Kontakt mit Protagonisten der *modernistischen* Bewegung steht. Über von Hügel lernt sie das Werk von Alfred Loisy kennen. Aufgrund einer spirituellen Krise, die sie am Beginn ihres 20. Lebensjahres durchleidet, geht sie auf Anraten ihres Beichtvaters zum Studium nach Rom. 1890 tritt sie dem Orden Daughters of the Heart of Mary (Gesellschaft der Töchter vom Herzen Mariä, FCM) bei, einer 1790 in Frankreich gegründeten Gemeinschaft, deren Mitglieder nicht in Klausur leben und keine Ordenstracht tragen. Der Hauptsitz der Ordensgemeinschaft ist Paris. Dort lernt Maude Petre Henri Bremond kennen. Als 1907 in London ihr Buch *Catholicism and Independence. Being Studies in Spiritual Liberty* erscheint, darf sie ihre Gelübde bei den Töchtern vom Herzen Mariä nicht erneuern. Kurz danach versagt ihr der Bischof von Southwark den Zugang zu den Sakramenten in seiner Diözese. Mit der Veröffentlichung von *Modernism. Its Failure and Its Fruits, London und Edinburgh 1918* legt sie eine der ersten Analysen der *modernistischen* Bewegung vor und gibt dabei ihre Sympathien für diese Bewegung deutlich zu erkennen. Vgl. hierzu Kelly, J.J. (Hg.), *The letters of Baron Friedrich von Hügel and Maude D. Petre*, Leuven-Paris-Dudley, MA, 2003, im Folgenden abgekürzt mit: Kelly, *The letters of Baron Friedrich von Hügel and Maude Petre*.

²²¹ Poulat, E., *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris 1984, 57–78, hier 71–72, im Folgenden abgekürzt mit: Poulat, *Critique et mystique*.

²²² Die Zitate, die als Überschrift das jeweilige Unterkapitel einleiten, stammen entweder aus Bremonds Feder oder aus jener seiner Freunde. Sie bilden den Rahmen für die approximative Annäherung an das Netzwerk, in dem sich Bremond bewegt und dienen als Wegweiser bei Bremonds Standortbestimmung im Kreis der *Modernisten*.

3.1 «je n'ai jamais été moderniste»²²³ – Henri Bremond und Friedrich von Hügel

Aufgrund Bremonds exzellenten Kenntnissen der englischen Sprache und Literatur kommt es zum regen Austausch und zur Freundschaft mit zwei Männern, die als Protagonisten der *modernistischen* Bewegung gelten: Friedrich von Hügel und George Tyrrell. Bremond trifft von Hügel zum ersten Mal am 8. Februar 1899.²²⁴ Aus dieser Begegnung entwickeln sich ein enger Briefkontakt und ein reger Austausch in Sachen Spiritualität. George Tyrrell lernt Henri Bremond über Maude Petre kennen; diese wiederum ist eine Jugendfreundin des Barons, so dass sich der Kreis schließt und Bremond ab sofort mit dem inneren Kreis des englischsprachigen Zweigs der *modernistischen* Bewegung in Kontakt steht. Allein diese Kontakte, die sich besonders im Fall Tyrrells über die Jahre zu einer engen Freundschaft vertiefen, reihen ihn bereits unter die Verdächtigen ein.²²⁵ Bremond ist an den Ideen seiner *modernistischen* Freunde sehr interessiert. Bei ihnen, so scheint es, gewinnt er Anregungen, die ihm helfen, Mittel und Wege zu finden, um mit seinem inneren Drama umgehen zu können.²²⁶ Von Hügel nimmt bei Bremond die Rolle eines Mentors ein, es ist Bremond selbst, der ihn an diese Position setzt, um von dem älteren Baron zu lernen. Sicherlich war es die den englischen *Modernismus* kennzeichnende mystische Tradition, die sein Interesse weckt.²²⁷ Friedrich von Hügel (1852–1925), englischer Religionsphilosoph mit deutschen Wurzeln,²²⁸ widmet sich in seiner schriftstellerischen Tätigkeit vorwiegend der spirituellen Theologie. Der Baron sieht die katholische Kirche und ihre Spiritualität als seine Heimat an, die auch zeit seines Lebens unangefochten bleibt, weil es ihm – im Gegensatz zu vielen seiner Freunde gelingt – „einer Indizierung seines Werkes oder seiner Person zu entge-

²²³ „Ich bin nie Modernist gewesen“ zitiert nach Poulat, E., *Une grande amitié. Loisy et Bremond*, in: Ders., *Critique et mystique*, 71–72, im Folgenden abgekürzt mit: Poulat, *Une grande amitié*.

²²⁴ Kelly, *The letters of Baron Friedrich von Hügel and Maude D. Petre*, XXI.

²²⁵ Aubert, *Henri Bremond et la crise moderniste*, 338.

²²⁶ Petre, *My way of faith*, 260–261: «Pour Bremond, les questions étaient plus personnelles que pour Hügel, Tyrrell et la plupart des autres membres des autres groupes des modernistes. Et en fait, comme il l'a bien dit, il n'avait rien à faire avec le modernisme lui-même. Ce qui le touchait, c'étaient les droits de la nature, de l'esprit, du cœur, de la vie des hommes et des femmes. Et naturellement, sa propre vie constituait un facteur essentiel du problème.» Wenn dieses Zitat von Maude Petre auch nicht frei von Pauschalierungen ist, so weist es doch darauf hin, dass das persönliche Ringen Bremonds im Kreis seiner Freunde bekannt ist, dass er auch von ihnen als ein Suchender wahrgenommen wurde, als jemand, der Mittel und Wege sucht, die innere Gespaltenheit, die er bei sich und bei anderen wahrnimmt, zu überwinden.

²²⁷ Dies ist insofern nicht verwunderlich, als von Hügel die mystische Schlagseite des *Modernismus* in besonderer Weise repräsentiert. Darauf hat P. Neuner in: *Glaubenserfahrung*, 168, hingewiesen.

²²⁸ Hierzu ausführlich Neuner, siehe Anmerkung 202.

hen“²²⁹ und dies, obwohl er derjenige ist, der die um Modernität ringenden Theologen über die nationalen Grenzen hinweg vernetzt. Die Existenz dieses Netzwerks mag einer der Gründe gewesen sein, weshalb die *modernistische* Bewegung von Papst Pius X. und seinen Beratern „als einheitliche Schule der Verschwörung“²³⁰ angesehen wurde.

Der Name Henri Bremond begegnet Friedrich von Hügel erstmals in einem Brief von Maurice Blondel, in dem er von ihm als einem offenen, in englischer Literatur bewanderten Jesuiten spricht. Daraufhin setzt sich von Hügel in Kontakt mit Bremond. Er ist es, der die Aufmerksamkeit Bremonds erneut auf die Mystik lenkt.²³¹ In einem Brief vom 31. Januar 1899 tritt von Hügel mit dem Wunsch an Bremond heran, er möge sich um schöne und feine Biographien der mystischen Jesuiten, z. B. Balthasar Alvarez, verdient machen.²³² Er ist es auch, der Bremond bestärkt, die psychologische Richtung seiner Schriften weiter zu verfolgen und sich auf die Form der psychologischen Biographien zu konzentrieren.²³³

Friedrich von Hügel ist von diesem jungen, charmanten, offenen und sympathischen²³⁴ jungen Geistlichen sehr angetan, und Bremond sieht – zweifellos auch altersbedingt – in ihm zunächst den spirituellen und intellektuellen Lehrer²³⁵; sie begreifen sich als geistige Verwandte und Suchende auf dem Feld der Mystik und Spiritualität. Beide wollen ihrer Theologie in bewusster Absetzung zur Neuscholastik die Erfahrung der Mystiker und Mystikerinnen zugrunde legen. Beide widmen sich dabei mit besonderer Aufmerksamkeit der Gattung der religiösen Biographie und wenden diese selbst an: Von Hügel beschäftigt sich mit Katharina von Siena, Bremond bleibt im französischen Raum und wählt die Gründerin der Visitantinnen, Sainte Chantal.

Gemeinsame Antriebsfeder ihres literarischen Schaffens ist ihr Mystikverständnis, dem zufolge Mystik nichts Außergewöhnliches ist, sondern die Religion an sich darstellt, die auf der religiösen Erfahrung gründet.²³⁶ Beide teilen die Ansicht, dass die Erfahrungen

²²⁹ Ebd., *Mystik und Kirche bei Friedrich von Hügel*, 83.

²³⁰ Ebd., 83.

²³¹ Vgl. Blanchet, *Henri Bremond*, 94.

²³² Die Korrespondenz Bremond-von Hügel ist nicht veröffentlicht, die Angabe ist entnommen aus ebd., 94.

²³³ So geschehen in einem Brief vom 7. Mai 1899, zitiert nach: Ebd., 96.

²³⁴ So lautet ein Urteil von Hügels über Bremond in einem Brief an Loisy, zitiert nach: Ebd., 95.

²³⁵ Vgl. ebd., 96–97.

²³⁶ Vgl. im Folgenden Neuner, *Glaubenserfahrung*, 171 f.

der Mystiker und Mystikerinnen kommuniziert werden müssen. Ja, mehr noch, die Erfahrungen der Mystiker und Mystikerinnen sollen als Ankerpunkt theologischen Denkens begriffen werden. Die Vermittlung dieser Erfahrungen ist notwendig, damit sie auch im Leben des Lesers ratifiziert werden können. Voraussetzung dafür ist, dass sich der Theologe jenen Erfahrungsberichten zuwendet, die es dem Leser über das Medium der Sprache ermöglichen, an dem Prozess, der aus dem Erlebnis eine Erfahrung macht, das eben gerade dadurch zur Erfahrung wird, weil es sprachlich kommuniziert wird, teilzuhaben. Um einer Indizierung zu entgehen, verschlüsseln beide ihre Botschaften, so dass diese nicht unmittelbar verständlich sind, sondern einer Auslegung bedürfen.

Auf persönlicher Ebene ist diese Freundschaft zum „Laienbischof der *Modernisten*“²³⁷ entscheidend, ist doch von Hügel derjenige, der über ein internationales Netzwerk verfügt und nicht zögert, Bremond in dieses aufzunehmen und ihm neue Kontakte zu erschließen: „Die Bedeutung der Vermittlerrolle Friedrich von Hügels im Umkreis der Modernismuskrise liegt vor allem darin, daß der Baron sich gleichermaßen für exegetische wie für religionsphilosophische Fragen interessierte.“²³⁸ Davon profitiert auch Henri Bremond.²³⁹

Auf literarischer Ebene gesehen, hat der Austausch mit von Hügel Bremonds Vorhaben, eine Hagiographie über das Leben der heiligen Chantal zu schreiben, sicherlich entscheidend beeinflusst. Der Kontakt mit den englischen Protagonisten der *modernistischen* Bewegung führt einerseits zur Entstehung von Bremonds *Sainte Chantal*, dem ersten und einzigen seiner Werke, das indiziert wird, und andererseits zu einer persönlichen Entscheidung, die seinen Priesterstand erheblich gefährdet: Die Rede ist von Bremonds Verhalten anlässlich des Begräbnisses seines englischen Freundes George Tyrrell.

²³⁷ Die Bezeichnung soll von Paul Sabatier stammen, so Arnold, Katholizismus als Kulturmacht, 145.

²³⁸ Ebd., 161.

²³⁹ Siehe hierzu Kapitel 4 des *ersten Teils*, in dem gezeigt wird, dass gerade Bremonds Kontakte in den deutschsprachigen Raum über Friedrich von Hügel zustande gekommen sind, vgl. Anmerkung 331.

3.2 «attaché à l’Église»²⁴⁰ – Henri Bremond und George Tyrrell

Die Korrespondenz²⁴¹ von Bremond und Tyrrell beginnt im Juni 1898 und dauert bis zum Tod Tyrrells im Jahr 1909 an. Bremond findet in Tyrrell einen Mitbruder und somit die Möglichkeit eines Austausches von Jesuit zu Jesuit. Ihr Verhältnis ist aufgrund derselben Ausbildung wie auch derselben Probleme mit dem Jesuitenorden und der Kirche sehr vertraut und von einem Gefühl der gegenseitigen Solidarität geprägt. Die beiden Jesuiten vereint ein ähnliches Temperament, die gleiche Freude am Paradoxen sowie an der Rolle des *Advocatus Diaboli*.²⁴²

Gemeinsam ist ihnen ferner das Gefühl der Einsamkeit innerhalb der *Societas Jesu*.²⁴³ Tyrrell ist auch derjenige, der das Ausmaß von Bremonds spiritueller Krise kennt: Sie tangiert die Erwägung des Austrittes aus dem Jesuitenorden und macht selbst vor dem Zölibat nicht Halt.²⁴⁴ Den Orden verlässt Bremond 1904 still und heimlich. Ein neuer Bruch.

Freilich. Was ihn letztlich dazu bewogen hat, diesen Schritt zu vollziehen, lässt sich nicht mehr genau rekonstruieren. Da ist zu einem seine spirituelle Krise, die sicher auf diesen Entschluss ein entscheidender individueller Motivator gewesen sein mag. Innerhalb der *Societas* weiß man um seine internationalen Beziehungen aus dem Kreis der so genannten *Modernisten*; es ist anzunehmen, dass man diese *modernistische* Orientierung nicht schätzt.²⁴⁵

²⁴⁰ „Der Kirche verbunden“. Dieses Zitat ist der Rede entnommen, die Bremond in englischer Sprache am Grab seines Freundes hält. Hier liegt die französische Übersetzung vor, zitiert nach Louis-David, *Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond*, 306: «Il était attaché à l’Église de sa conversion avec la même conviction profondément enracinée et le même amour qui l’attachaient à l’Évangile et à la divine personne de notre Seigneur.» Dieses intensive Zugehörigkeitsgefühl zur katholischen Kirche verbindet die beiden ehemaligen Jesuiten. Bremond hat um die Treue Tyrrells zur katholischen Kirche gewusst; eine Treue, die auch dann nicht abnimmt, als er von dieser verstoßen und von ihren Sakramenten ausgeschlossen wird. Bis zum Tod ist und bleibt er seinem Selbstverständnis zur Folge katholischer Priester. Im Wissen um die Gefühle seines Freundes bleibt Bremond sich selbst und seinem Freund treu und spricht als Privatmann an seinem Grab.

²⁴¹ Die Briefe, die Bremond an Tyrrell geschrieben hat, existieren nicht mehr, die Briefe von Tyrrell an Bremond sind zu einem Großteil veröffentlicht in: Louis-David, *Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond*.

²⁴² Aubert, *Henri Bremond et la crise moderniste*, 342.

²⁴³ Vgl. Blanchet, *Henri Bremond*, 98–99.

²⁴⁴ Aubert, *Henri Bremond et la crise moderniste*, 342.

²⁴⁵ Hier handelt es sich jedoch um naheliegende Vermutungen, die Gründe für den Austritt sind nicht bekannt, darauf hat F. Trémolières in: *Un état de la question*, 187, erneut aufmerksam gemacht.

Wenige Jahre später schließen sich auch für George Tyrrell die Türen des Ordens: 1906 wird er aufgrund seiner Lehre vom Jesuitenorden ausgeschlossen. Bremond steht ihm in diesen schweren Stunden zur Seite. Doch Tyrrell gibt sich kämpferisch und reagiert 1907 öffentlich in der *Times* auf *Pascendi*, eine Unternehmung, die mit der Exkommunikation am 19. Oktober 1907 quittiert wurde. Im selben Jahr erhält Bremond wenige Monate zuvor eine strenge Verwarnung des Heiligen Stuhls, die sich zweifellos auf sein Werk – sein Buch über Newman war kurz zuvor erschienen und wurde kritisch beäugt – als auch auf seine schriftstellerischen Tätigkeiten bei den *Études*²⁴⁶ sowie seine Beziehungen zu den Protagonisten der *modernistischen* Bewegung bezieht. Es bedarf nicht eines allzu großen Vorstellungsvermögens, um sich das Gefühlschaos der beiden Freunde vorzustellen, die sich zeitgleich im Visier des Papstes und seiner Berater befinden, was Bremond jedoch nicht davon abhält, die Publikationen seines Freundes für die Frankophonie zu rezensieren und für deren Verbreitung zu sorgen.

Als Tyrrell schwer erkrankt, fährt Bremond am 12. Juli 1909 zu ihm nach England und steht ihm in seinen letzten Momenten bei.²⁴⁷ Der Bischof von Southwark verlangt angesichts der Möglichkeit eines kirchlichen Begräbnisses von Tyrrell eine in Anwesenheit eines Kirchenmannes unterzeichnete Erklärung, die seine Schriften und seine Ideen widerruft.²⁴⁸ Tyrrell ist jedoch aufgrund seines Gesundheitszustandes nicht mehr in der Lage, dies zu tun; er empfängt allerdings die Sterbesakramente²⁴⁹ und stirbt – unter strenger römischer Observanz – am 15. Juli 1909. Der Bischof verweigert das katholische Begräbnis. Bremond ist entschlossen, am Grab des Freundes eine Rede zu halten, sowie einen Segen und ein Gebet am Grab zu sprechen.²⁵⁰ Die Beerdigung findet in einem privaten Rahmen auf dem anglikanischen Friedhof statt.²⁵¹ Es ist wichtig zu betonen, dass Bremond an diesem Punkt

²⁴⁶ Aubert, Henri Bremond et la crise moderniste, 341 hebt hervor, dass er kurz davor war, zum Schriftleiter aufzusteigen.

²⁴⁷ Laffay, A., L'abbé Bremond suspendu a divinis. En 1909. Le dossier romain de «l'affaire Tyrrell», in: Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond, 17–48, hier 17. Bremond wird über Tyrrells Zustand von Maude Petre in Kenntnis gesetzt, die ihm telegraphiert. Tyrrell hält sich zu diesem Zeitpunkt auf ihrem Anwesen in Storrington auf, im Folgenden abgekürzt mit: Laffay, L'abbé Bremond suspendu a divinis.

²⁴⁸ Ebd., 20.

²⁴⁹ Bremond erteilt ihm angesichts seines Gesundheitszustands die Absolution unter Vorbehalt und kommt damit seiner Pflicht als katholischer Priester nach, Sterbenden beizustehen. Tyrrell ist zu diesem Zeitpunkt nicht mehr in der Lage, verständlich zu kommunizieren: Ebd., 20.

²⁵⁰ Bremond hält seine Rede in englischer Sprache. Sie wird am 22. Juli 1909 in der *Times* veröffentlicht.

²⁵¹ Trémolières, Situation de Bremond, 813.

keine Revolte, kein öffentliches Sich-Anlegen mit der kirchlichen Obrigkeit im Sinn hat.²⁵² Als derjenige, der um die religiösen Gefühle Tyrrells wirklich im Bilde ist, tritt er am Grab als ein intimer Freund auf, der dem Verstorbenen diesen letzten Freundschaftsdienst erweist.²⁵³ Im Kreis der Vertrauten um Bremond und Tyrrell wird diese Tat genau so verstanden und gewürdigt. Laberthonnière schreibt dazu in einem Brief an Bremond, dass er hoffe, dass Bremond für diesen Dienst an seinem Freund von Rom in Ruhe gelassen werde, schließlich müsse es doch noch erlaubt sei, human zu handeln.²⁵⁴

In seiner Rede, die letztendlich als ein „lyrisches Résumé“²⁵⁵ dieser Freundschaft begriffen werden kann, ist Bremond bestrebt zu zeigen, wie sehr sich Tyrrell der katholischen Kirche, die die Kirche seiner Konversion ist, verbunden fühlt. Er spricht vom Zeugnis, das Tyrrell mit seinem Leben und seinem Werk für die katholische Kirche ablegt, der er – allen Widerfahrnissen zum Trotz – bis zum Schluss die Treue gehalten hat.²⁵⁶ Dabei nennt Bremond in seiner Rede auch die Gründe, weshalb Tyrrell bis zu seinem Tod Mitglied der katholischen Kirche bleibt und nicht etwa wieder zur anglikanischen Kirche zurückkehrt: Tyrrell ist zutiefst davon überzeugt, dass in der katholischen Kirche das Evangelium Jesu in besonderer Weise bewahrt wird. Für ihn ist die katholische Kirche jene Vase, die bis in ihre Form hinein die Substanz des christlichen Glaubens zum Ausdruck bringt.²⁵⁷ Um den Trauernden dies zu verdeutlichen, zitiert Bremond aus den Schriften Tyrrells selbst. Es ist anzunehmen, dass ihm daran gelegen ist, seiner Zuhörerschaft Einblick zu gewähren in das Ringen seines Freundes mit der katholischen Kirche und verständlich zu machen, weshalb Tyrrell bis zum Tod Mitglied der katholischen Kirche sein will, und dies auch dann, wenn ihre Amtsträger ihm gegenüber ein hartes Urteil gefällt haben.²⁵⁸ Für Tyrrell – und

²⁵² Er betont gleich zu Beginn seiner Rede, die uns hier in französischer Sprache vorliegt, dass er den Charakter einer Protestbewegung gegen die Entscheidung der katholischen Obrigkeit vermeiden will. Im Folgenden zitiert nach: Louis-David, Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond, 303: «(...) je suis le seul à parler en cette occasion, afin d'éviter jusqu'à la moindre apparence, au moindre soupçon d'un quelconque désir de manifestation d'aucune sorte».

²⁵³ Aubert, Henri Bremond et la crise moderniste, 342.

²⁵⁴ Laberthonnière in einem Brief an Bremond vom 24. Juli 1909: «(...) j'espère qu'on va vous laisser tranquille. Ne serait-il donc plus permis d'être humain? Simplement humain. Quel singulier christianisme ils nous font!», zitiert nach: Perrin, Laberthonnière et ses amis, 194.

²⁵⁵ Aubert, Henri Bremond et la crise moderniste, 342.

²⁵⁶ Louis-David, Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond, 305: «(...) le magnifique et durable témoignage que ses écrits comme sa vie intérieure rendent à l'Église de Rome».

²⁵⁷ Ebd., 306.

²⁵⁸ Gleichzeitig nimmt er mit dieser Rede seine eigene Rechtfertigung vorweg, wenn er sich wenige Zeit nach dieser Rede Rom unterwirft.

auch für Bremond – ist und bleibt die katholische Kirche ihr spirituelles Soziotop, das sie nicht eintauschen können und wollen. Was die katholische Kirche jedoch anbelangt, so führt Bremond in seiner Rede weiter aus, muss mit Sorgfalt auf der Unterscheidung zwischen der Vase und ihrem Inhalt bestanden werden.²⁵⁹ Eine Unternehmung, der er sich zeit seines Lebens verpflichtet fühlt und in der er die Grundproblematik der Kirche seiner Zeit erkennt. Gerade das Pochen auf diesen Unterschied hat ihn mit Tyrrell zeitlebens vereint. Tyrrells Ansatz zeichnet sich dadurch aus, dass er die Erfahrung aller dogmatischer Versprachlichung vorrangig begreift. So existieren, und darin sind sich die beiden Freunde einig, Frömmigkeit und Religion vor jedweder theologischen Versprachlichung,²⁶⁰ er pocht auch auf den Unterschied „zwischen dem Glauben und seiner theologischen Entfaltung“.²⁶¹ Der Glaube umfasst dabei für Tyrrell die Wirklichkeit des gesamten Menschen. So ist es nicht verwunderlich, dass er Offenbarung als Heilsereignis begreift, deren Charakteristikum die Unmittelbarkeit ist,²⁶² eine Auffassung, die der mystischen Erfahrung entlehnt zu sein scheint. Der Neuaufbruch Tyrrells besteht darin, dass er eine theologische Revolution für unabdingbar hält, da die neuscholastischen Sprachhülsen den Glauben spröde und erfahrungsleer erscheinen lassen. Daher bricht Tyrrell mit dem traditionellen Offenbarungsbe- griff und, in Folge dessen, mit einem Dogmenverständnis, das von geoffenbarten Glaubens- wahrheiten ausgeht. Reift hier, im Austausch mit Tyrrell, der Wunsch Bremonds, ausgehend von den Erfahrungen der Mystiker und Mystikerinnen eine spirituelle Theologie zu entwerfen, die einen Gegenentwurf zur alles dominierenden Neuscholastik darstellt?

Mit seiner Rede am Grab seines Freundes geht Bremond ein sehr hohes Risiko ein, nimmt er doch in Kauf, dass ihn dasselbe Schicksal wie Tyrrell ereilt. Angesichts des vergifteten Klimas, das vor, während und nach der Beerdigung Tyrrells herrscht, ist Bremonds Rede in besonderem Maße zu würdigen. Zum einen, weil er es sich in diesem Klima des Misstrauens und der Restriktionen nicht nehmen lässt, als Freund zu handeln. In Dankesbriefen, die als Reaktion auf seine Rede folgen, wird genau dieser Mut hervorgehoben, ver-

²⁵⁹ Louis-David, Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond 306: «Ne devons-nous pas continuer à conserver ce vase, tout en le distinguant de ce qu'il renferme?»

²⁶⁰ Tyrrell, G., *Faith oft he Millions*, London 1900, 252. Auch für die *modernistische* Konzeption des Dogmas ist die Erfahrung wesentlich. Der Konflikt entzündet sich daran, dass mit dem Dogma nunmehr keine irreformable Aussage mehr vorliege, sondern es repräsentiere den mehr oder weniger geglückten Versuch, die religiöse Erfahrung einer bestimmten Zeit auszudrücken.

²⁶¹ Neuner, *Glaubenserfahrung*, 174.

²⁶² Vgl. ebd., 167, hier in Bezug auf Blondel.

bunden mit der Anerkennung des Feingefühls für das, was er in seiner Rede zur Sprache bringt als auch für das, was er nicht zur Sprache gebracht hat.²⁶³

Weniger wohlwollend fällt die Reaktion der katholischen Obrigkeit aus. Bereits am darauffolgenden Tag schickt der Bischof von Southwark, Monsignore Amigo, an den Prior von Storrington eine Nachricht, in der er ihn dazu auffordert, Bremond das Lesen der Messe zu verbieten.²⁶⁴ Rom bekräftigt diesen Schritt und suspendiert Bremond a divinis im August 1909.²⁶⁵ Für Bremond, der von der Ungerechtigkeit des Suspens‘ überzeugt ist,²⁶⁶ ist gleichzeitig klar, dass er keine andere Wahl hat, als sich den Forderungen Roms demütig²⁶⁷ zu unterwerfen. Für sich selbst hat er die Entscheidung getroffen, innerhalb der katholischen Kirche zu bleiben und akzeptiert nun, die Konsequenzen dieser Entscheidung zu tragen.²⁶⁸

Es folgt eine langwierige und zähe Kommunikation mit Rom. Ihm wird vorgeworfen, durch sein Verhalten im „Fall Tyrrell“ einen schismatischen Akt begangen zu haben, der in England einen Skandal hervorgerufen habe. Ferner lautet der Vorwurf, dass die in der *Times* veröffentlichte Rede, die er am Grab seines Freundes gehalten hat, von ihm bis dato nicht widerrufen worden sei.²⁶⁹ Die Aufhebung des Suspens‘ wird in Aussicht gestellt, wenn sich Bremond auf folgende Forderungen einlässt: Einen Brief an den Bischof von Southwark, Monsignore Amigo zu schreiben, der klar sein Bedauern über sein Verhalten im „Fall Tyrrell“ zum Ausdruck bringt; einen Widerruf der Aussagen, die in der *Times*

²⁶³ Siehe dazu den Brief von Arthur Francis Bell, einem Freund Tyrrells, den dieser Ende Juli 1909 an Henri Bremond geschrieben hat, in: Louis-David, *Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond*, 312–313 sowie den Brief von Laberthonnière siehe Anmerkung 254.

²⁶⁴ Ebd., 307: «Interdisez à Bremond de dire la messe».

²⁶⁵ Während sich das Verbot des Bischofs von Southwark auf die Grenzen seiner Diözese beschränkt, hat der Suspens von Rom weitreichendere Konsequenzen, die auch rechtliche und sazerdotale Funktionen, die Bremond qua Priesteramt innehalt, einschränken, vgl. Laffay, *L'abbé Henri Bremond suspendu a divinis*, 20.

²⁶⁶ Diese Ungerechtigkeit erwähnt Bremond in einem Brief, den er an einen Freund aus Aix-en-Provence, den Abbé Penon, schreibt, ebd., 22.

²⁶⁷ Bremond spricht in einem Brief an den Baron von Hügel vom 6. August 1909 davon, dass er die Bestrafung demütig akzeptieren wird, ebd., 21.

²⁶⁸ So spricht Bremond in einem Brief an Miss Petre von dieser seit Langem getroffenen Entscheidung, in der Kirche zu bleiben. Die Kirche zu verlassen würde nicht nur eine gebrochene Biographie zur Folge haben, sie würde auch bedeuten, Familie und Freunden Ängste und Schmerzen zuzufügen, ebd., 35.

²⁶⁹ Die Einsicht und Publikation der sich im Vatikan befindlichen Dokumente zum „Fall Bremond“ im „Fall Tyrrell“ ist Hubert Wolf und Augustin Laffay zu verdanken. In Augustin Laffays Artikel sind auch jene Anschuldigungen und Forderungen enthalten, auf die hier Bezug genommen wird, siehe ausführlich dazu ebd., 33 f.

veröffentlicht wurden und zuletzt die vollständige Unterwerfung unter die Verlautbarungen des Heiligen Stuhls, insbesondere des Dekrets *Lamentabili* und der Enzyklika *Pascendi*.²⁷⁰

Bremond, der als Freund und nicht als katholischer Priester gehandelt hat,²⁷¹ geht auf die Forderungen ein und unterschreibt seine Unterwerfung²⁷² sowie seine vollständige Anerkennung der Enzyklika *Pascendi* und des Dekrets *Lamentabili*. Daraufhin zieht er sich in die Pyrenäen zurück; ein Refugium, das er von nun an nur noch zu bestimmten Anlässen verlässt. Gleichzeitig vollzieht er einen Rückzug von jenen Interessensgebieten, die ihm und seinem Freund George Tyrrell gemeinsam sind:²⁷³ Neben England, dem er von nun an den Rücken kehrt, wendet er sich auch von der englischen Literatur und seinem Vorhaben, eine literarische Geschichte des religiösen Gefühls in England zu schreiben, ab. Zweifellos eine Entwicklung, die in engem Zusammenhang mit dem „Fall Tyrrell“ zu sehen ist. Er verliert in Tyrrell einen intimen Freund²⁷⁴ und verlässt nun selbst all das, was ihnen gemeinsam lieb und teuer ist.

²⁷⁰ Bremond selbst schreibt von diesen Anschuldigungen und den damit einhergehenden Forderungen des Heiligen Stuhls in einem Brief an seinen Freund Lucien Laberthonnière, zitiert nach: Perrin, Laberthonnière et ses amis, 201: «Rome m’assure de sa miséricorde maternelle et m’ouvrira ses bras si j’écris à l’évêque anglais une confession de mes crimes: 1. prières, 2. *discours* sur la tombe, plus une adhésion sans réserve à *Pascendi*.» Die Formulierung, durch deren Unterzeichnung Bremond wieder in die Catholica aufgenommen wurde, lautet: «Dans des sentiments de pleine et sincère soumission à l’autorité ecclésiastique, et par l’entremise de Sa Grandeur Mgr l’Evêque de Southwark, l’abbé Bremond déclare regretter et condamner tout ce qu’il a fait et dit de répréhensible aux funérailles du P. Tyrrell. Il déclare, en outre, adhérer sans réserve à toutes les doctrines de l’Eglise, et notamment aux enseignements contenus dans le Décret *Lamentabili* et dans l’Encyclique *Pascendi*», zitiert nach: Loisy, Tyrrell et Bremond, 36–37. Diese Formulierung weicht um einige wenige Nuancen von jener ab, die sich bei Laffay, L’abbé Bremond suspendu a divinis, 40 findet.

²⁷¹ Perrin, Laberthonnière et ses amis, 198.

²⁷² Nicht ohne zuvor das Placet von Maude Petre eingeholt zu haben, was zeigt, dass ihn die Frage, ob er mit dem Bedauern und dem Zurücknehmen all dessen, was er im „Fall Tyrrell“ getan hat, seinen Freund verrät, umgetrieben haben muss, vgl. Laffay, L’abbé Bremond suspendu a divinis, 35.

²⁷³ Ebd., 17 f.

²⁷⁴ Für Émile Goichot ist diese Freundschaft diejenige, die am tiefsten und entscheidendsten für Bremond ist: Goichot, Historien du sentiment religieux, 17.

3.3 «Il a ramassé les morts et pansé les blessés ...»²⁷⁵ – Henri Bremond und Maurice Blondel

Bremond befindet sich im Zuge seiner Ausbildung von 1897 bis 1898 erneut in Aix-en Provence. Dort lernt er Maurice Blondel kennen. Der junge Blondel ist zwar nur vier Jahre älter als der Jesuit Bremond, hat sich aber in der Fachwelt bereits einen Namen gemacht. Besonders seine Doktorarbeit *L'action* erregt 1897 das öffentliche Interesse: Blondel versucht fernab von einer Glaubensbegründung durch Gottesbeweise „eine Glaubensaussage an sich als wahr auszuweisen“.²⁷⁶ Losgelöst von jedwedem Anhaften an die kirchliche Hierarchie, geht er von der Lebensrealität des einzelnen Menschen aus. Geglaubt wird seiner Meinung nach nur, wenn das, was im Menschen angelegt ist, ihm selbst entspricht. Somit vollzieht er eine Hinwendung zum Subjekt des Glaubens. Der Bruch manifestiert sich in seinem Denken dergestalt, dass der Glaube losgelöst von Autorität und Tradition gedacht wird. Bei Blondel ereignet sich eine Akzentverschiebung von der Glaubenswahrheit zum Glaubensleben.²⁷⁷ Hierbei ist *die Tat* ein wichtiger Erfahrungsbegriff, der Gott als Ziel der menschlichen Sehnsucht aufdeckt. *Die Tat* begreift er als dem Denken absolut vorrangig, wie er in seinen Tagebüchern ausführt. Hier wird erkennbar, dass Blondel – wie viele andere der so genannten *Modernisten* im französischsprachigen Raum – in der mystischen Tradition zu Hause ist.²⁷⁸

Bremond besucht die Vorlesungen Blondels und ist davon tief beeindruckt. Er schreibt am 8. März 1897 dem jungen Philosophen einen Brief, der den Beginn einer langjährigen Freundschaft und intensiven Korrespondenz darstellt.²⁷⁹ Für Bremond ist Blondel dabei der Lehrer. Er versteht sich als sein Schüler, der sich dem Meister als Lehrling anbietet.²⁸⁰ Erhofft er sich so seiner metaphysischen Unzulänglichkeit²⁸¹ zu entledigen, an der er

²⁷⁵ „Er hat die Toten aufgesammelt und die Verletzten verbunden“. Dieser Satz ist ein Ausschnitt eines Zitates von Alfred Loisy, bei dem er Bremonds Stellung im Kreis der *Modernisten* mit dem eines Rot-Kreuz-Helfers vergleicht, der zwar am Ort des Geschehens, am eigentlichen Kampf jedoch nicht wirklich beteiligt ist, Poulat, *Critique et mystique*, 72.

²⁷⁶ Neuner, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, 53 und im Folgenden ebd., 57.

²⁷⁷ Vgl. im Folgenden, Theobald, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität*, 339 f.

²⁷⁸ Vgl. Neuner, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, 60.

²⁷⁹ Die erhaltene Korrespondenz von Blondel und Bremond erstreckt sich über einen Zeitraum von 36 Jahren und umfasst 750 Briefe. Sie sind größtenteils in den drei von A. Blanchet veröffentlichten Bänden *Correspondances, Maurice Blondel-Henri Bremond* zu finden.

²⁸⁰ Blanchet, *Bremond et Blondel*, 68.

²⁸¹ In einem Brief von Bremond an Blondel vom 14. Dezember 1898 spricht er von seiner «incapacité métaphysique», in: Blanchet, *Correspondances I*, 130–131.

sein Leben lang leidet? Diese bleibt auch Blondel nicht verborgen, wenn er feststellt, dass für Bremond die Ideen wenig zählen,²⁸² von Bedeutung ist für ihn vielmehr die Freundschaft selbst.²⁸³

Blondel ist es, der Bremond bei seinen literarischen Vorhaben bestärkt und begleitet. Bremond hat aus seiner Sicht die Gabe, Gutes bewirken zu können im Sinne eines psychologischen bzw. literarischen Apostolates, das sich auf die Erfahrung der Mystik stützt.²⁸⁴ Das gemeinsame Interesse an der Mystik verbindet die beiden Männer und es ist die Unmittelbarkeit der Erfahrung, an der sie sich in unterschiedlicher Weise abarbeiten. Bremond, der sich selbst nie an die philosophische Auseinandersetzung oder gar Weiterentwicklung der Ideen Blondels gewagt hat, adaptiert den Blondel'schen Geist in einer sehr individuell-konkreten Weise. So schreibt er seinem Bruder Jean, dass ihm keine spirituelle Lektüre den persönlichen und intensiven Austausch mit Blondel streitig machen könnte.²⁸⁵ Nähren diese Gespräche bei Bremond den Wunsch, die spirituelle Literatur zum Ausgangspunkt seines Vorhabens zu machen? Ist er hier in der Weise „blondelien“, in der er sich den Mystikerinnen und Mystikern als beispielhaften Subjekten des Glaubens zuwendet und ihre Schriften als Angebot an die Gläubigen von heute versteht? Eine Präsentation im Modus des Angebots und nicht in Form eines Jochs, unter das sie sich im Gehorsam zu beugen haben?²⁸⁶ Und ist eine Frucht dieser Gespräche Bremonds Hinwendung zum Gebet, ver-

²⁸² Blondel in einem Brief an Père Valensin: «Les idées, cela compte si peu pour lui.», zitiert nach: Blanchet, Bremond et Blondel, 69.

²⁸³ Diese erhält im Jahr 1904 einen empfindlichen Riss, als Bremond Friedrich von Hügel bei der Übersetzung seines Artikels «Du Christ éternel et nos christologies successives», der sich gegen Blondels Interpretation von Loisys Methode richtet, behilflich ist. Mit diesem Artikel reagiert von Hügel auf die von Blondel im selben Jahr in *La Quinzaine* veröffentlichten Artikel «Histoire et dogme», in denen Loisys Methode kritisiert wird, ebd., 69. Von Hügel glaubt, Blondel habe Loisys Denken nicht verstanden und verfasst einen Artikel zur Verteidigung Loisys. Aufgrund seines schwerfälligen Stils, der sich im Französischen noch schwerwiegender ausnimmt, als dies bereits im Englischen der Fall ist, bittet er Bremond um Hilfe. Blondel, der von Bremond selber von dieser Kollaboration erfährt, ist sehr getroffen. Was Bremonds Rolle angesichts des Begräbnisses von George Tyrrell anbelangt, so kann Blondel zwar seine Gefühle für den Toten verstehen, nicht jedoch sein Hinwegsetzen über das bischöfliche Verbot, ein Urteil, das zu einem dreimonatigen Schweigen zwischen den beiden führt, ebd., 70.

²⁸⁴ Blanchet, Correspondances I, 19. Juni 1897, 48: «Vous devez et vous pouvez faire beaucoup de bien dans le sens de „l'apostolat psychologique“, un apostolat fondé sur une connaissance [...] proche de l'expérience intime et de l'ascétique des mystiques».

²⁸⁵ Blanchet, Henri Bremond, 91.

²⁸⁶ Vgl. hierzu Neuner, Glaubenserfahrung, 165. Bremond selbst hat während seiner Ausbildung die ihm vorgelegten Inhalte immer wieder als Joch – inhaltsleer und spirituell unwirksam – erfahren. Siehe hierzu Kapitel 1.1 in diesem Teil der Arbeit.

standen als jener Moment, in dem sich der Glaube als menschliches Tun in seiner konkreten Form als Hinwendung zu Gott zeigt?²⁸⁷

Nicht nur als Gesprächspartner, auch als Berater bei Angelegenheiten, die Bremonds Publikationen betreffen, nimmt Blondel in Bremonds Leben eine wichtige Rolle ein: Ihm sendet er vor der Publikation seine Artikel mit der Bitte um Rückmeldung zu, mit Blondel diskutiert er über viele Briefe hinweg die Entstehungsgeschichte seiner *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*.²⁸⁸

3.4 «Les hommes sont tout, les idées rien ...»²⁸⁹ – Henri Bremond und Lucien Laberthonnière

Der Briefwechsel mit Lucien Laberthonnière führt zutage, dass sich Bremond auch zum *Modernismus* selbst geäußert hat. Gleichzeitig tritt er auch hier in Erscheinung als jemand, der sich mit dem Schicksal seiner Freunde identifiziert und mit ihnen mitleidet. In mehreren Briefen zeigt er sich entrüstet über die Leute, die am desolaten Zustand Tyrrells schuld sind und die Verurteilung Laberthonnières bewirkt haben.²⁹⁰ Für ihn ist es eine Art Pflicht, seinen Freunden beizustehen, ihre Ideen und Theorien kommen dabei für ihn erst an zweiter Stelle.²⁹¹

Dennoch sind es auch die Ideen, um derentwillen er die Freunde konsultiert, bilden seine Briefe doch für ihn ein Forum, in dem er seine Gedanken und Ideen preisgibt, ja vor dem sie erst entstehen.

So bespricht er mit Laberthonnière Fragen, die sein Mystikverständnis betreffen. Sie zeigen bereits das Aufkeimen einer Theologie des Übergangs, wenn er Laberthonnière die Frage stellt, ob es einen scheinbaren Grund gäbe, der zwischen den Mystikern und Mystikerinnen und den einfachen Gläubigen eine unüberbrückbare Differenz habe entstehen lassen.²⁹²

²⁸⁷ Ebd., 166. Blondel ist der Überzeugung, dass jeglichem menschlichen Handeln die Sinnfrage inhärent ist. Das Übernatürliche wird als das verstanden, was dem Menschen letztendlich seine Erfüllung schenkt.

²⁸⁸ Vgl. hierzu besonders den dritten Band der Correspondances.

²⁸⁹ „Die Menschen sind alles, die Ideen nichts“. Zitat aus einem Brief von Bremond an Laberthonnière vom 22. Oktober 1909, in: Perrin, Laberthonnière et ses amis, 204.

²⁹⁰ Ebd., 65 u. 97. Die *essais de philosophie religieuse* von Lucien Laberthonnière werden am 4. April 1906 auf den Index gesetzt.

²⁹¹ Ebd., 204.

²⁹² Ebd., 233, vgl. Anmerkung 193.

In einem Brief vom 20. September 1907 äußert sich Bremond zur Enzyklika *Pascendi*. Er konstatiert, dass durch *Pascendi* die Öffentlichkeit von der Existenz der *Modernisten* in Kenntnis gesetzt worden ist und die Bischöfe nun ermahnt worden seien, den *Modernismus* zu bekämpfen. Er legt den Finger in die Wunde, wenn er zu bedenken gibt, dass man sich überall fragen wird, wer die *Modernisten* denn seien.²⁹³ Bremond ist sich über Absicht und Wirkung der Enzyklika im Klaren. Die Bemerkung lässt auch erkennen, dass schon zu Lebzeiten Bremonds die Enzyklika eine gewisse Ratlosigkeit hat entstehen lassen, da sie nicht eindeutig benennt, wer eigentlich gemeint ist. Zugleich lässt die Bemerkung vermuten, dass Bremond weder sich selbst noch seine Freunde durch diese Definition tangiert sieht. Für ihn sind seine Ideen und die seiner Freunde etwas, was sich nicht so einfach homogenisieren lässt, da dies der Suchbewegung bzw. seinem Selbstverständnis als spirituell Suchender selbst widerspräche.

Fast schon orakelhaft muten die folgenden Zeilen des Briefes an, in denen er über eine mögliche Auflösung der *Annales de Philosophie chrétienne* nachdenkt, wobei er zu dem Schluss kommt, dass dies desaströs wäre, da es aus seiner Sicht ansonsten niemanden mehr gäbe, der ähnliche Ideen verbreiten könnte.²⁹⁴ Tatsächlich stehen die *Annales de Philosophie chrétienne* – die Blondel gehören und von Laberthonnière geleitet werden – zu diesem Zeitpunkt unter dem *Modernismusverdacht*, der sich am 5. Mai 1913 mit der Setzung auf den Index erhärtet.

3.5 «Bremond n'a jamais cru aux idées modernistes»²⁹⁵ – Henri Bremond und Alfred Loisy

Alfred Loisy tritt zu einer Zeit in Bremonds Leben, als seine individuelle spirituelle Krise bereits angebrochen ist und er schon mit dem Gedanken schwanger geht, den Jesuitenorden zu verlassen. Bremond besucht in den Jahren 1901–1902 die Vorlesungen des berühmten Exegeten in Paris. Ähnlich wie bei Blondel ist er auch hier auf der Suche nach Alternativen zum neuscholastischen Modell. Bei Loisy, der von sich selbst sagt, dass er bei der scholas-

²⁹³ Vgl. Anmerkung 149.

²⁹⁴ Perrin, Laberthonnière et ses amis, 153: «Il serait désastreux de perdre une arme pareille et à un pareil moment. Il n'y a plus que nous».

²⁹⁵ „Bremond hat nie an die modernistischen Ideen geglaubt“, Zitat von Alfred Loisy in: Ders., George Tyrrell et Henri Bremond, 7.

tischen Theologie das Gefühl nie losgeworden sei, dass sie nichts tauge,²⁹⁶ ist er an der richtigen Stelle. Loisy wird von der Frage umgetrieben, wie die katholische Welt mit der modernen Welt in Verbindung gebracht werden kann.²⁹⁷ Findet Bremond bei ihm Heilung für den Bruch, den er bei sich und in der religiösen Literatur verspürt?

Über Loisys kleines rotes Buch, *L'Évangile et l'Église*,²⁹⁸ dem für die *modernistische* Bewegung der Charakter einer „Magna Charta“²⁹⁹ zukommt, äußert sich Bremond enthusiastisch: Er bedankt sich bei Loisy für sein Buch, dessen Lektüre ihn bereichert habe und erwähnt in diesem Zuge die bedauernswerten inhaltsleeren Theologiestunden, die er jahrelang über sich ergehen lassen musste.³⁰⁰ Es scheint, als fände er hier eine Spur, wie verantworteter Glaubensvollzug aussehen könnte in einer Zeit, in der die alten Schemata zerbröckeln und als untauglich empfunden werden. Alfred Loisy ist zunächst von einem apologetischen Ansinnen beseelt:³⁰¹ In *L'Évangile et l'Église*, das 1902 erscheint und von dem gesagt wird, dass es zu den Büchern gehört, denen in der theologischen Welt die meiste Aufmerksamkeit geschenkt wurde, stellt er sein System christlicher Apologetik vor. Dabei antwortet er auf die von Adolf von Harnack in seinem Werk *Das Wesen des Christentums*³⁰² aufgestellten Thesen. Eine vollständige Übereinstimmung der kritischen Betrachtung der Evangelien und der geschichtlichen Entwicklung des Christentums ist nicht vorhanden; darin ist Loisy mit von Harnack einer Meinung. Die Schlussfolgerung, die Loisy daraus zieht, fällt jedoch im Gegensatz zu von Harnack nicht negativ aus. Vielmehr versucht er nachzuweisen, dass das Gesetz des Fortschritts beziehungsweise der Entwicklung das Wesen des Christentums von Anfang an ausgemacht habe. Dahingehend zielt auch der vielfach missverstandene Satz: „Jesus hat das Reich Gottes verkündet und gekommen ist die Kirche.“³⁰³ Kann es einen Fortschritt im Glauben geben? Wie ist er zu interpretieren? Diese Frage führt

²⁹⁶ Vgl., Boland, Art. «Modernisme», 1425.

²⁹⁷ Theobald, Ch., L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la crise moderniste, in: Greisch, J./Neufeld, K./Ders., La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques, Paris 1973, 7–85, hier 19, im Folgenden abgekürzt mit: Theobald, L'entrée de l'histoire.

²⁹⁸ Loisy, *L'Évangile et l'Église*, siehe Anmerkung 129.

²⁹⁹ Neuner, 100 Jahre nach der Modernismusenzyklika, 581.

³⁰⁰ Loisy, George Tyrrell et Henri Bremond, 5.

³⁰¹ So überrascht es auch nicht, dass die Enzyklika *Pascendi* Kritik an dem apologetischen Ansinnen der *Modernisten* übt, vgl. Weiß, Aufklärung – Modernismus – Postmoderne, 30.

³⁰² Von Harnack, A., *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900.

³⁰³ Loisy, A., *Evangelium und Kirche*, München 1904, 113. Dieser Satz wurde „im direkten Gegensatz zu Loisys Intention, so interpretiert, dass die Botschaft Jesu und die Kirche als Widersprüche erschienen“, Neuner, 100 Jahre nach der Modernismusenzyklika, 581.

Loisy an eine Bruchstelle, nämlich die der Verhältnisbestimmung von Dogma und Geschichte.³⁰⁴ Ausgelöst wird sie durch die Aussage vom Ausbleiben des Gottesreiches, auf die Spur gebracht wird er von Friedrich von Hügel, der ihn mit dem Werk von John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*³⁰⁵ bekannt macht. Die darin ausführten Ideen, die den Gedanken der Entwicklung über den Ursprung des Christentums hinaus annehmen,³⁰⁶ werden von Loisy konsequent für eine Kritik an der Neuscholastik genutzt. Der Bruch bzw. die Abkehr vom neuscholastischen Denken besteht darin, dass dieses „eine historische Einbindung der Verkündigung Jesu, die Entwicklung der christlichen Lehre, die Geschichtlichkeit des Dogmas (...) nicht anerkennen wollte“.³⁰⁷ Durch Loisys Darlegungen wird das geschichtliche Denken als etwas dem Christentum Inhärentes vorgestellt und nicht länger als Hilfswissenschaft degradiert, um Aussagen des Lehramtes zu belegen. Mit dieser Aufwertung vollzieht Loisy einen entscheidenden Bruch.³⁰⁸ Durch die moderne Welt und ihre neuen Methoden werden Anfragen in die Theologie hineingetragen, wodurch die Anfälligkeit und Fragilität des Systems zutage tritt. Loisy geht es um die Frage, wie in Zukunft diesbezüglich eine Versöhnung erreicht werden kann.³⁰⁹

Für Bremond eröffnet *L’Évangile et l’Église* eine neue Art und Weise, die Dinge zu begreifen. Loisy ist für Bremond zunächst einmal eine Quelle der Inspiration. Ihm verdankt er es, Dinge neu zu sehen und Impulse für sein eigenes Schaffen zu erhalten. Reift hier bereits die Einsicht, dass der Bruch auf rationaler Ebene nicht geheilt werden kann und ist die Hinwendung zum Subjekt eine Frucht der Erkenntnis jener Jahre im Vorlesungssaal Loisys?

L’Évangile et L’Église schlägt in der katholischen Welt hohe Wellen³¹⁰ und wird kontrovers diskutiert. Daraufhin veröffentlicht Loisy 1903 einen Klärungsversuch. *Autour d’un petit livre*³¹¹ trägt jedoch nicht zur Schlichtung der Kontroverse und zur Klärung der

³⁰⁴ Hierzu ausführlich Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus, Kapitel 4: Exegese und Dogmenentwicklung.

³⁰⁵ Newman, J.H., Über die Entwicklung der Glaubenslehre, in: Becker, W./ Laros M. u. a. (Hg.), John Henry Newman. Ausgewählte Werke, Bd. 8, Mainz 1969.

³⁰⁶ Vgl. Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus, 64.

³⁰⁷ Ebd., 69.

³⁰⁸ Theobald, L’entrée de l’historie, 19: «La pratique historique fait découvrir dans l’épaisseur historique des infrastructures jusque-là inaperçues. Il en résulte la découverte du „grand vilain fossé“ entre l’aujourd’hui et le passé, et l’inquiétude, provenant du fait que ce passé découvert ne correspond pas à l’image que la théologie s’en faisait et qu’il ne parle plus d’une façon immédiate».

³⁰⁹ Ebd., 18.

³¹⁰ Kritik kommt von Père Lagrange und Monsignore Battifol vom Institut Catholique aus Toulouse.

³¹¹ Siehe Anmerkung 177.

Missverständnisse bei; sondern verschärft „in ihrer Präzisierung die Situation“. ³¹² Loisy betont in dieser Schrift die Notwendigkeit des Verstehens der Geschichte. Denn die Erklärungen der Kirche von Gott und Jesus Christus entstammen einer anderen Sprache, so dass eine Übersetzung in die heutige Welt bzw. Sprache notwendig wird. Die Kirche und die Gläubigen müssen sich darum bemühen, das Evangelium besser zu verstehen.³¹³ Diese Sätze sind „bahnbrechend, formulieren sie doch – soweit uns bekannt ist – zum ersten Mal im katholischen Raum mit großer Präzision das so genannte hermeneutische Problem“.³¹⁴

Bremond entgeht in diesen Jahren nicht, dass Loisys Beschreiten neuer Wege von-seiten der kirchlichen Obrigkeit kritisch beäugt wird und so übernimmt er die Rolle des Beschützers, wenn er im Vorlesungssaal nach vermeintlichen „Spitzeln“ Ausschau hält.³¹⁵ Loisy beschreibt im Gegenzug seinen Freund Bremond als jemanden, der von einer gewissen Hoffnung, die Zukunft der Theologie betreffend, getragen wird. Dies mag der Grund gewesen sein, weshalb er – so Loisy – auf die Repression der kirchlichen Hierarchie nicht vorbereitet gewesen zu sein scheint.³¹⁶ Klingt auch hier wieder an, dass Bremond von seinem Umfeld nicht selten als naiv wahrgenommen wird?³¹⁷ Die Repression, die als Reaktion auf Loisys Schriften erfolgt, erlebt er jedenfalls hautnah mit: Zunächst die Indizierung seiner Werke im Jahr 1903 und dann den Höhepunkt der Repression im Jahr 1907: Das Dekret *Lamentabili sane exitu* verurteilt die Bücher Loisys ebenso wie die Enzyklika *Pascendi*. Gerade bei letzterer sind – wenn auch nicht ausdrücklich genannt – Loisy und Tyrrell im Visier.³¹⁸ Schließlich wird Loisy nach der Publikation der *simples réflexions*³¹⁹ über zwei päpstliche Schreiben exkommuniziert. Loisy steht nun als vitandus außerhalb dieser Gesellschaft, die er zu verändern bestrebt war.

³¹² Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus, 72.

³¹³ Loisy, Autour d'un petit livre, 155 f.

³¹⁴ Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität, 300.

³¹⁵ So beschrieben in einem Brief an von Hügel vom 14. November 1901: «J'ai essayé de voir – dans la salle – si je n'apercevais pas les fagots d'un inquisiteur. Je n'ai rien vu», zitiert nach: Poulat, Histoire, dogme et critique, 136.

³¹⁶ Loisy, George Tyrrell et Henri Bremond, 7.

³¹⁷ Aussagen über Bremonds vermeintliche Naivität finden sich auch in jenen Schreiben, mit denen sich Bremonds Fürsprecher in Rom für eine Aufhebung des Suspens‘ einsetzen, siehe Laffay, L'abbé Bremond suspendu a divinis, 24.

³¹⁸ Neuner, Vor 100 Jahren, 3.

³¹⁹ Loisy, A., Simples réflexions sur le Décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu et sur l'Encyclique Pascendi dominici gregis, Ceffonds 1908.

Bremond lässt Loisy nicht fallen und manifestiert seine Freundschaft durch mehrere Solidaritätsbekundungen: Zum einen widmet er ihm seine *Sainte Chantal* mit den Worten „I, vitande, ad vitandum“.³²⁰ Damit nicht genug, verfasst Bremond im Jahr 1931 unter dem Pseudonym Silvain Leblanc eine Verteidigungsschrift.³²¹ Der programmatische Titel *Alfred Loisy. Un clerc, qui n'a pas trahi*³²² verkörpert Bremonds Ansicht, nach der Loisy weiterhin der katholischen Kirche zuzurechnen ist. Dies geschieht zu einem Zeitpunkt, als Loisy selbst bereits zum christlichen Glauben auf Distanz gegangen ist. Dennoch darf dieses Buch nicht nur als ein bewusst kalkuliertes Kompromittieren um des Freundes willen verstanden werden. Denn auch dieses Buch hat einen Inhalt, der die rein freundschaftliche Ebene transzendierte und somit eine Stellungnahme der Sache nach freilegt.³²³ Und Bremond schrekt auch nicht davor zurück, seiner Leserschaft zu verraten, dass Loisy für ihn der *Modernist par excellence*, der personifizierte *Modernismus* ist.³²⁴ Was Loisy und Bremond vereint, ist eine gemeinsame Konzeption der Mystik. Diese Konzeption wird vonseiten Bremonds in *Alfred Loisy. Un clerc qui n'a pas trahi* vorgestellt. Loisy hingegen legt in dem nach Bremonds Tod veröffentlichten Buch *George Tyrrell et Henri Bremond* aus seiner Sicht Gemeinsamkeiten ihres Mystikverständnisses offen. Es ist dieses Buch, das die Frage, ob Bremond den *Modernisten* zuzurechnen ist oder nicht, neu entflammt hat. Der Inhalt der beiden Bücher kommt in Form einer Relecture im zweiten Teil der Arbeit zur Sprache. Interessant ist, dass Bremond im letzten Kapitel ausdrücklich zum *Modernismus* Stellung nimmt. Er äußert Verständnis dafür, dass die *Modernisten* verurteilt worden sind, weil sie von der offiziellen Lehrmeinung abweichen. Die Art und Weise, wie die Verurteilung vonstatten gegangen ist und der Verdacht der Konspiration, der damit einhergeht, wird von ihm jedoch kritisiert.³²⁵ Unter den *modernistischen* Ideen selbst, die im Umlauf sind, fänden sich letztendlich sehr wenige oder kaum häretische Tendenzen, so lautet Bremonds Fazit.³²⁶ Um

³²⁰ Poulat, E., Bremond et le modernisme, in: *Entretiens sur Henri Bremond*, 69–98, hier 98, im Folgenden abgekürzt mit: Poulat, Bremond et le modernisme.

³²¹ Gerüchte, wer sich hinter dem Namen Sylvain Leblanc verbergen könnte, waren schon lange im Umlauf. Erst 1966 wurde daraus Gewissheit, dass es sich um Henri Bremond handelt, vgl. Aubert, *Henri Bremond et la crise moderniste*, 344. Trémolières zufolge wurde das Geheimnis erst durch Emile Poulat im Jahr 1972 gelüftet: *Trémolières, Un état de la question*, 190.

³²² „Ein Priester, der keinen Verrat begangen hat“.

³²³ Zur inhaltlichen Stellungnahme siehe Kapitel 6 im *zweiten Teil* der Arbeit.

³²⁴ *Un clerc qui n'a pas trahi*, 169: «Il a été moderniste. On peut même dire qu'il a été le moderniste par excellence, ou le modernisme fait homme».

³²⁵ Ebd., 169.

³²⁶ Ebd., 172.

seine Kritik zu untermauern, zitiert er einen Brief Loisys, indem Loisy sich über die brachiale Agitation vonseiten Roms seinen Büchern gegenüber äußert. Durch dieses Vorgehen habe Rom dazu beigetragen, dass der Inhalt seiner Bücher und die damit einhergehende Diskussion weit über den ursprünglich angedachten Adressatenkreis hinausgegangen seien, und Rom somit an der Vehemenz der Krise selbst schuld sei und eine angemessenere und überlegtere Reaktion die *Modernismuskrise* an sich hätte verhindern können.³²⁷

³²⁷ Ebd., 170: «S'ils avaient pris le ton d'une controverse honnête, discutaient ailleurs que dans les journaux quotidiens les problèmes qui ne se posaient encore que pour les croyants les plus instruits, la crise moderniste aurait été moins violente, moins dangereuse pour l'Église elle-même, et peut-être ne se serait-elle pas produite».

4 «ça y est, le livre est condamné»³²⁸ – Die Indizierung der *Sainte Chantal*

Bremond bewegt sich in einem *modernistischen* Netzwerk,³²⁹ ja mehr noch, er ist mit einem Großteil derjenigen, die *Pascendi* im Visier hat, eng befreundet. Und: Er setzt sich für sie ein. Das ist aber nicht alles. Neben den Personen, die er frequentiert, den *modernistischen* Ideen, die er hautnah mitbekommt und über die er mit seinen Freunden in einem regen Gedankenaustausch steht, ist es das konsequente Festhalten und Einstehen für einen Freund, sein konkretes Handeln, welches von römischer Seite missbilligt wird. Aber nicht nur seine freundschaftlichen Beziehungen und sein Handeln führen dazu, dass er zu den Verdächtigen gezählt wird. Das Klima des Misstrauens und das Unbehagen, das sich von *antimodernistischer* Seite gegenüber allen Neuerungen ausbreitet, erstreckt sich auch auf jenen Bereich, den man *literarischen Modernismus*³³⁰ nennt: Dessen Verurteilung beginnt mit der

³²⁸ „Es ist soweit! Das Buch ist verurteilt.“ So äußert sich Bremond in einem nicht datierten Brief an Maurice Barrès, der vermutlich im Mai 1913 geschrieben worden ist, zitiert nach: Blanchet, *Histoire d'une mise à l'Index*, 96: «Cher ami, ça y est, le livre est condamné. On n'est jamais sûr de tous les diables qu'on garde dans sa boîte, mais je suis pour l'instant dans une sérénité parfaite (...).»

³²⁹ Und dieses Netzwerk ist international: Neben den Kontakten nach England und Frankreich pflegt Henri Bremond auch Kontakte nach Italien und Deutschland: Auf eine persönliche Begegnung mit Antonio Fogazzaro und einen regen Austausch, verbunden mit persönlichen Begegnungen, mit dem Freiburger Theologen Joseph Sauer (1872–1949) hat Claus Arnold aufmerksam gemacht: Vermittelt durch Baron von Hügel reist Bremond, nachdem er den Jesuitenorden verlassen hat, 1904 nach Deutschland, genauer in den Schwarzwald, zu Jospeh Sauer. Dieser nimmt ihn als einen amüsanten und interessanten Menschen wahr und würdigt seinen scharfen Verstand, vgl. im Folgenden Arnold, *Katholizismus als Kulturmacht*, 173–183. Durch den anregenden Austausch mit Sauer kommt der Franzose Bremond mit der deutschen, nicht neuscholastischen Theologie, u. a. mit Johann Baptist Hirscher, Alban Stolz und Joseph Deutinger in Berührung. Von Letzterem ist Bremond entzückt, und plant, diese Freiburger Schule, wie er sie nennt, auch in seinem geplanten Band „*Skizzen zu einem Handbuch der religiösen Psychologie*“ zu berücksichtigen.

³³⁰ Der Begriff wurde von Caspar Descurtins konstruiert, der das Etikett *Modernismus* auf die Romane von Enrica Handel-Mazzetti ausweitet, vgl. dazu Weiß, O., *Kultuskatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur (1900–1933)*, Regensburg 2014, 60 f.; und Busemann, J.D., *Katholische Laienemanzipation. Die Indexkongregation in Literatur-, Gewerkschafts- und Zentrumsstreit*, Paderborn 2017, 110, im Folgenden abgekürzt mit: Busemann, *Katholische Laienemanzipation*, ergänzt: „Weil die Enzyklika ‚den Modernismus‘ als ‚Sammelbecken aller Häresien‘ bezeichnet und den Modernisten vorgeworfen hatte, ihre Lehren nie offen und systematisch zu vertreten, war eine Ausweitung über den Bereich von Theologie und Philosophie hinaus bereits grundsätzlich in der Enzyklika angelegt.“ Sowie Trémolières, F., *Note sur Henri Bremond et le „modernisme littéraire“*, in: *Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond*, 103–144, im Folgenden abgekürzt mit: Trémolières, *Note sur Henri Bremond*. Laut Peter Neuner gehört neben Handel-Mazzetti und Fogazzaro auch *Die Armsünderin* von Nancy Lambrecht zu den Romanen, an denen sich aufgrund der Abdrucke im *Hochland* die Kontroverse entzündet: vgl. Neuner, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, 51 f. und Busemann, J.D., „*Haec pugna verum ipsam reli-*

Indizierung des Romans *Il Santo*³³¹ von Antonio Fogazzaro. „Die Sorge, dass mit der schönen Literatur ein Bereich bestand, auf den die Kirche nur wenig Einfluss zu nehmen vermochte“³³² und Laien somit sich so emanzipieren, dass sie einen Raum eröffnen, in dem sie ihren kritischen Blick kundtun und ihre eigenen Erfahrungen ins Zentrum ihrer Überlegungen stellen können, wird Motor der Indizierungen und Publikationsverbote. Auch die Zeitschriften, für die Bremond schreibt, bleiben nicht verschont: Zu ihnen zählen die *Annales de Philosophie chrétienne*,³³³ die Wochenzeitung *Demain* und das *Bulletin de la Semaine*,³³⁴ zu dessen Vorstand Bremond zählt. Diese Ereignisse sind dem Fall Tyrrell und der Verwarnung, die er 1907 für die Publikationen zu Kardinal Newman erhalten hat, größtenteils vorgelagert. Die Verwarnung ist ein Vorgang, der erst spät ans Licht kommt. Aufgrund dessen mangelt es auch an einer Erklärung für diese Verurteilung. Es bleibt zu vermuten, dass allein der Tatbestand, sich mit Newman auseinanderzusetzen, genügt, um verwarnt zu werden.³³⁵ In der Zeit, in der sie erfolgte, kann bereits die bloße Tatsache, sich mit

gionem tangit“. Römische Indexkongregation und deutscher Literaturstreit, in: „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“, 289 – 310.

³³¹ Antonio Fogazzaro (1842–1911), italienischer Schriftsteller, dessen 1905 erschienenes Werk *Il Santo* 1906 auf den Index gesetzt wurde. Das Werk erfreut sich einer breiten Resonanz im katholischen Publikum: 30000 Exemplare werden in Italien im ersten Jahr verkauft und in den Nachbarländern Deutschland und Frankreich geht das Buch in die 10. Auflage. Mit der Indizierung verstummt das positive Echo auf das Werk, welches das Wirken und Leben eines modernen Heiligen mit Namen Piero Maironi vorstellt, der sich darum bemüht, die Kirche von ihren Wirrungen und Verirrungen zu befreien, vgl. Fogazzaro, A., *Il Santo*, Mailand 1905; Marangon, P., *Antonio Fogazzaro e il modernismo*, Vicenza 2003; Arnold, C., Katholische «Gegenintellektuelle» und kirchlicher Antimodernismus vor 1914, in: Graf, W. (Hg.), *Intellektuellen-Götter: Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne* (Schriften des historischen Kollegs 66), München 2009, 21–37, hier 24. Als eine dieser Verirrungen skizziert der Roman jene bei den Gläubigen und im Klerus vorherrschende Haltung, dass „Religion nicht hauptsächlich Zustimmung des Verstandes zu gewissen Formeln der Wahrheit ist, sondern daß sie hauptsächlich Handeln und Leben nach dieser Wahrheit ist (...)\", zitiert nach Neuner, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, 259, der an dieser Stelle einen Auszug der deutschen Übersetzung von *Il Santo* von Maria Gagliardi wiedergibt.

³³² Busemann, *Katholische Laienemanzipation*, 110.

³³³ Die *Annales de Philosophie chrétienne* sind eine 1830 durch Augustin Bonnetty entstandene Monatszeitschrift, die 1905 von Maurice Blondel aufgekauft und unter der Leitung von Lucien Laberthonnière herausgegeben wurde. Neben Henri Bremond schreiben auch andere bekannte Namen des internationalen modernistischen Netzwerkes für die Zeitschrift, u. a. Friedrich von Hügel, George Tyrrell, Antonio Fogazzaro und Édouard le Roy. So verwundert es nicht, dass die Zeitschrift von anderen Zeitungsorganen, wie beispielsweise dem *L'Echo de Paris* schnell in dem Ruf steht, *modernistisches* Gedankengut zu verbreiten. Daran kann auch der freiwillige Rückzug George Tyrrells aus dem Kreis der Autoren nichts mehr ändern, und so wurden am 5. Mai 1913 alle Ausgaben, die unter der Ägide von Blondel und Laberthonnière herausgegeben wurden, auf den Index gesetzt, siehe dazu ausführlich Beillevert, Laberthonnière, *L'homme et l'œuvre*.

³³⁴ Diese Zeitschrift besteht von 1905–1907.

³³⁵ Vgl. im Folgenden, Trémolières, Note sur Henri Bremond, 103–144.

dem Werk des englischen Kardinals zu beschäftigen, ein Hinweis sein, dass man im Begriff ist, sich in die *modernistische* Kontroverse einzuschalten.³³⁶

Es scheint, dass Bremond sowohl auf persönlicher als auch auf der schriftstellerischen Ebene vom *antimodernistischen* Klima touchiert wird. Es ändert allerdings nichts an seiner Einstellung zur *Catholica*. Selbige zu verlassen, steht für ihn außer Frage.

Er konstatiert nur schelmisch, da er nun definitiv zum Kreis der Verdächtigen zähle, könne er seine Arbeit unbefangener fortsetzen.³³⁷

1913 erfolgt die Indizierung der *Sainte Chantal*, des ersten und einzigen Werkes Bremonds, das auf den Index gesetzt wird. Das Votum hierfür, so wissen wir heute, wird durch Joseph Lemius erreicht, einem der führenden Köpfe des *Antimodernismus*.³³⁸ Zu bemerken ist, dass Lemius im Falle Bremonds zunächst nicht agiert, sondern vielmehr reagiert, und zwar auf eine Denunziation der Visitantinnen, die diesbezüglich in Rom intervenieren.³³⁹ Weshalb? Weil Bremond in seinem Buch ihrer Meinung nach die Beziehung von Jeanne de Chantal und Franz von Sales „naturalisiere“,³⁴⁰ ein Umstand, der ihrer spirituellen Vorstellung von der Art und Weise der Beziehung der beiden Heiligen widerstrebt. So

³³⁶ Poulat, Bremond et le modernisme, 78: «Qu'on le veuille ou non, quelle que soit la position qu'on adopte à l'égard de Newman, la façon dont en on parle et le seul fait d'en parler c'était intervenir dans le camp des conflits (...).»

³³⁷ So in einem Brief an G. Letourneau, dem Pfarrer von Saint-Sulpice, zitiert nach: Boland, Art. «Modernisme», 1431: «Je ne me révolterai jamais contre l'église, mais, définitivement rangé parmi les suspects, je continuerai mes travaux avec plus de liberté.» Maurice Blondel formuliert diese Einsicht in einem Brief an Henri Bremond vom 13. Oktober 1902 auf einer spirituellen Ebene noch ein wenig markanter, indem er sagt, dass alle diese Ungerechtigkeiten und Bedrängnisse schließlich für die Leidtragenden das Lösegeld für neue Gnaden und Erleuchtungen gewesen seien: «Que de fois il m'a semblé voir, avec une clarté perçante, que le spectacle et la souffrance des injustices ecclésiastiques, des misères officielles, étaient pour nous la rançon d'autres grâces et d'autres lumières.», zitiert nach: Bremond, H., *Sainte Chantal. Présentation de D.-M. Proton*, Paris 2011, 9. Im Folgenden abgekürzt mit: *Sainte Chantal*.

³³⁸ Er wird als einer der Hauptredakteure von *Pascendi* angesehen, vgl. Trémolières, Note sur Henri Bremond, 104.

³³⁹ So schreibt die Oberin des Mutterklosters der Visitantinnen von Annecy in einem Brief an Bremond vom 15. Juli 1912, zitiert nach *Sainte Chantal*, 19: «J'ose vous écrire en toute franchise et confiance que je proteste contre bien des propositions erronées, contre bien des faits de la vie de nos deux Saints mal compris et mal éclairés.» Diese Kritik zieht Kreise, bis sie schließlich in Rom landet. Bremond erreichen auf anderen Wegen Gerüchte über eine bevorstehende Indizierung, so geschehen in einem Brief von Dom Thibault an Henri Bremond vom 18. April 1911, zitiert nach Blanchet, *L'histoire d'une mise à l'Index*, 81: «Un de mes amis me communique une nouvelle qui m'a atterré. Il serait tout simplement question de condamner à Rome votre *Sainte Chantal*. Je n'ose n'y croire et pense à un poisson d'avril fantastique – mon ami est ordinairement bien informé (...). Je me perds en conjectures sur les motifs. On n'en peut trouver un, j'imagine, dans le ton du livre, qui n'a rien du style pompadé qu'on vous sert en hagiographie depuis tant d'années; à mes yeux, c'est plutôt un mérite; pour d'autres, c'est sans doute un péché?»

³⁴⁰ Trémolières, Note sur Bremond, 104.

ist es auch weniger der Inhalt, als vielmehr der Tenor und der Stil seines Werkes, die Bremond zum Verhängnis werden: Lemius kritisiert den mondänen Ton Bremonds.³⁴¹ Etwas genuin Verdammungswürdiges findet sich nicht,³⁴² es ist die Ästhetik, die literarische Qualität des Buches, die auf dem Prüfstand steht.³⁴³

Geht es nun bei der Indizierung um die Verurteilung des Autors oder ist wirklich das Werk gemeint? Lange Zeit ist angenommen worden, dass Bremond als Autor im Visier ist.³⁴⁴ Zweifelsfrei kann angenommen werden, dass Bremond beim Schreiben seiner *Sainte Chantal* das Ziel, die Hagiographie selbst modernisieren zu wollen,³⁴⁵ im Blick hat; ein Vorgang, der dem scharfen Auge seiner Leser und dem Urteil Lemius‘ nicht entgangen zu sein scheint. Gerade diese literarische Qualität ist es, die ihn verdächtig macht. Der literarische *Modernismus*, so kann festgehalten werden, beinhaltet eine Allianz von Doktrin und Ästhetik, wobei bei Bremond die Ästhetik weit ausschlaggebender ist als die Doktrin.³⁴⁶ Diese Ästhetik oder das, was Bremond sich selbst von seinem eigenen literarischen Talent verspricht, steht für ihn in enger Verbindung zur Methode der Religionspsychologie.³⁴⁷ Letztendlich ist für ihn Geschichte und Literatur ein und dieselbe Unternehmung, eine Differenzierung nimmt er nicht vor,³⁴⁸ sondern begnügt sich mit dem Amateurstatus.³⁴⁹ Die Gestalt des Romans, in der sich Fogazzaro versucht hat, wurde indiziert. In eine ähnliche Richtung scheint auch die Verurteilung der *Sainte Chantal* zu laufen, wenn ihr bescheinigt wird, dass sie Passagen enthalte, die in einer Fabel bzw. einem Roman besser aufgehoben wären.³⁵⁰ Durch den Zugang zu weiteren Dokumenten des vatikanischen Archivs kann die Annahme, man habe lediglich den Autor treffen wollen, so nicht stehen gelassen werden. Das Votum von Joseph Lemius lässt erkennen, dass die Kritikpunkte tatsächlich auf das Buch gerichtet sind und nicht allein auf den Autor selbst. So verurteilt er die Vorrangstellung, die Bremond der religiösen Erfahrung zu-

³⁴¹ Ebd., 105.

³⁴² Vgl. Blanchet, L’abbé Henri Bremond, 39 f.

³⁴³ Trémolières, Note sur Bremond, 109.

³⁴⁴ Die Geschichte dieser Indizierung ist detailliert aufgearbeitet bei Blanchet, L’histoire d’une mise à l’Index.

³⁴⁵ Trémolières, Note sur Bremond, 108.

³⁴⁶ Nur das Prinzip der Ästhetik erklärt, weshalb Bremond wenig später große Teile seiner *Sainte Chantal* in den ersten Teil seiner *HL* integrieren kann, ohne dass diese indiziert wurde, ebd., 108.

³⁴⁷ Ebd., 110.

³⁴⁸ Ebd., 113.

³⁴⁹ Ebd., 115.

³⁵⁰ So die Worte von I. Donzella, einem italienischen Benediktiner, der für die Untersuchung französischer Werke vor allem im Umfeld des *Modernismus* tätig war, Trémolières, Un état de la question, 193.

kommen lässt, was zulasten der Autorität und der Tradition geht.³⁵¹ Auf dieser Feststellung aufbauend konstruiert Lemius seine Kritik, die schließlich Bremonds *Sainte Chantal* als den Prototyp *modernistischer* Hagiographie erscheinen lässt.³⁵² Diejenigen, die sein Urteil unterstützen, sind sich darin einig, dass das Werk einen Angriff für fromme Ohren darstelle.³⁵³ Dieser Angriff ereignet sich durch einen Stil und eine Ästhetik, die man so für eine Hagiographie nicht zu billigen bereit war. Dass es gerade das Feld des so genannten *literarischen Modernismus* ist, auf dem Bremond getroffen wird, ist insofern nicht erstaunlich, als Bremond aufgrund seiner Kontakte nach Deutschland in direkten Kontakt mit dem *literarischen Modernismus* kommt³⁵⁴: Von dem Werk von Enrica Handel-Mazzetti ist er begeistert, dem folgen ein Briefkontakt und eine Besprechung ihres Werkes in *La Quinzaine*.³⁵⁵

Die Indizierung der *Sainte Chantal* erfolgt gemeinsam mit den *Annales de Philosophie chrétienne*. Bremond ist erschüttert, als er davon erfährt. Diese Ereignisse bringen ihn jedoch nicht davon ab, an der Kirche festzuhalten, die er für ihre unzähligen Heiligen liebt.³⁵⁶

³⁵¹ Ebd., 193.

³⁵² Ebd., 193.

³⁵³ Ebd., 194.

³⁵⁴ So kommt Bremond „wie kein anderer französischer Theologe in Berührung mit der als später ‚Modernismus litterarius‘ apostrophierten Bewegung in der deutschsprachigen katholischen Literatur“, Arnold, Katholizismus als Kulturmacht, 180.

³⁵⁵ Ebd., 179. In brieflichem Kontakt mit Enrica Handel-Mazzetti selbst stehend, sieht Bremond in ihr eine „katholische George Eliot“, er ist von ihrem Werk und dem darin bekundeten Einfühlungsvermögen angetan und veröffentlicht am 1. September 1905 einen Artikel in *La Quinzaine* mit dem Titel *Un romancier catholique: la baronne de Handel-Mazzetti*.

³⁵⁶ So äußert sich Bremond in einem nicht datierten Brief an Maurice Barrès, der vermutlich im Mai 1913 geschrieben worden ist, zitiert nach: Blanchet, *Histoire d'une mise à l'Index*, 96: «Pour moi, ces choses-là ne me détachent pas – même d'un chaînon – de l'Église, que j'aime pour ces saints innombrables».

5 «à la marge de la société catholique»³⁵⁷ – Standortbestimmung am Rand der Catholica

Wie gezeigt worden ist, rangiert Bremond während der *modernistischen* Krise in Frankreich eindeutig unter den Verdächtigen. Er ist im Visier. Bremonds eigene Äußerungen zu dieser Thematik sind eher kryptisch: Zwar weiß er, dass er zu den Verdächtigen zählt. Gleichzeitig bekräftigt er in seiner privaten Korrespondenz immer wieder, dass er nie *Modernist* gewesen sei und meint damit, dass nicht eine von ihm publizierte Linie die *modernistischen* Ideen unterstützt habe. Schriftsteller würden nur nach ihren Werken beurteilt werden, was er in seinem Inneren denke, gehe niemanden etwas an.³⁵⁸

Aus seiner Korrespondenz ist sehr wohl ersichtlich, dass er unter der Atmosphäre der Verleumdung und des Verdachts leidet und am Schicksal seiner Freunde Anteil nimmt. Wenn er an anderer Stelle sagt, er hätte „zu wenig Glauben, um *Modernist* zu sein“,³⁵⁹ so könnte sich diese Äußerung auf die Tatsache beziehen, dass er nicht bereit war, dafür den gleichen Preis zu zahlen, den Laberthonnière, Loisy und Tyrrell bezahlt haben. In dieser Hinsicht ähnelt er mehr Friedrich von Hügel und dessen „Verschleierungstaktik“.³⁶⁰ Er befindet sich zwar am Rand der Catholica, aber eben am Rand, und nicht draußen.³⁶¹

Aus seinen Taten geht hervor, dass er sich vorbehaltlos für seine Freunde einsetzt und sie verteidigt, auch wenn ihm diese Handlungsweise Probleme einbringt. So erfolgt sein Agieren im „Fall Tyrrell“ ohne böse Absicht. Es ist seinem Instinkt, vielleicht auch seiner Naivität geschuldet, es geht dabei nicht um den *Modernismus*,³⁶² sondern leitend ist für ihn dabei die Nächstenliebe, der er sich als Mensch und Freund verpflichtet weiß. Dennoch versucht er solchen Unannehmlichkeiten aus dem Weg zu gehen, warum sonst war es

³⁵⁷ „Am Rand der katholischen Gesellschaft“, so lautet das Fazit von A. Laffay zu Bremond im Fall Tyrrell, siehe Anmerkung 361.

³⁵⁸ Zitiert nach Poulat, *Une grande amitié*, 71–72: «Quand je dis: je ne suis pas, je n'ai jamais été moderniste, cela veut dire d'abord que pas une ligne imprimée de moi ne soutient (...) les idées modernistes. Ce que je pense à part moi ne regarde personne. On ne juge un écrivain que sur ses écrits.»

³⁵⁹ Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 296: «Trop peu de foi pour être moderniste».

³⁶⁰ Neuner, *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung*, 69.

³⁶¹ Laffay, *L'abbé Bremond suspendu a divinis*, 48: «Bremond se situe donc à la marge de la société catholique. À la marge, mais à l'intérieur».

³⁶² Ebd., 32.

notwendig, *Alfred Loisy. Un clerc qui n'a pas trahi* unter einem Pseudonym zu veröffentlichen?

Im Kreis der *Modernisten* bescheinigt man Bremond, kein *Modernist* zu sein, an *modernistischen* Fragestellungen nicht interessiert zu sein, sondern die Menschen im Blick zu haben. Er wird als Helfer in der Not dargestellt, der denen, die zur Zielscheibe geworden sind, beisteht.³⁶³ Es scheint, als stimmte die Selbsteinschätzung Bremonds mit der Fremdeinschätzung seiner Freunde großenteils darin überein, dass sie Bremond nicht als *Modernisten* sehen. Insgesamt treffen sie sich in der Zuschreibung einer eher marginalen Rolle Bremonds innerhalb dieser Bewegung.

Sowohl das Statement Bremonds als auch die Aussagen seiner Freunde müssen jedoch aufgrund der vorherrschenden Atmosphäre des Misstrauens und der Verfolgung nochmals kritisch hinterfragt werden. Legt man die Definition der Enzyklika *Pascendi* zugrunde, so war Bremond wohl eher kein *Modernist*, viele andere, wie gezeigt worden ist, allerdings auch nicht. Zieht man weitere Äußerungen Bremonds sowie seine literarischen Unternehmungen heran, so lässt sich klar zeigen, dass er sich von der Neuscholastik abgewendet und sich gemeinsam mit seinen *modernistischen* Freunden diesbezüglich auf der Suche sieht. Diese Suche wurde bei ihm ausgelöst von der in Kapitel 1 beschriebenen Erfahrung der Gottesferne, die gepaart ist mit dem Erleben einer fragilen französischen Kirche und dem in seinem Umfeld vorherrschenden Neuaufbruch. Diese Neuaufbrüche seiner Freunde sind zweifellos Anlass und integraler Bestandteil der freundschaftlichen Beziehungen, da ja auch ein Austausch auf intellektueller Ebene in den Briefen zu verzeichnen ist. Die Annahme, Bremond sei an *modernistischen* Ideen nicht interessiert gewesen, kann jedenfalls aufgrund seiner Korrespondenz nicht bestätigt werden. Dies gilt in besonderem Maße für das Feld des *literarischen Modernismus*; für seine *Sainte Chantal* haben ihm die Kenntnis der Werke von Antonio Fogazzaro und Enrica Handel-Mazzetti sicherlich Pate gestanden. Zwar ist Henri Bremond nicht einer der Hauptakteure, aber diese Krise hat sein Werk in der Tiefe geprägt und beeinflusst.³⁶⁴

³⁶³ M. Petres Äußerung ist hier ein stellvertretendes Beispiel. Für sie ist Bremond kein *Modernist*, auch nicht wirklich einer, der an *modernistischen* Fragestellungen interessiert ist. In ihren Augen ist er vor allem Schriftsteller mit einer stark religiösen Neigung, so zu finden bei Poulat, *Entretiens sur Henri Bremond*, 84.

³⁶⁴ Trémolières, *Approches de l'indicible*, 7.

Anlass für die Verurteilung seiner *Sainte Chantal* ist der Versuch einer Synthese von Hagiographie und Psychologie. Ist dies die Brille, unter der man sich auch seinem großen Opus, der *Histoire Littéraire du sentiment religieux en France* annähern muss? Inwiefern vollzieht er in seinem Werk einen Neuaufbruch? Und welche Rolle spielt dabei der Begriff der religiösen Erfahrung? Dies ist der Skopus, der der Relecture seines Werkes, die im nächsten Teil erfolgt, zugrunde liegt.

**ZWEITER TEIL: SPIRITUALITÄT IN ZEITEN
DES ÜBERGANGS –
LITERARISCH GEWENDET**

1 «l'action implicite du Christ³⁶⁵» – Auf den Spuren der Religionspsychologie

Anhand der Standortbestimmung zu Beginn der Arbeit konnte gezeigt werden, dass sich auf dem Feld der Mystik und Spiritualität Transformationsprozesse abspielen, die als Indikatoren für den Übergang angesehen werden können. Die Analyse des biographischen Kontextes im ersten Teil der Arbeit macht zum einen das Vorhandensein dieser Umwälzung in der Biographie Bremonds sichtbar, zum anderen bringt sie ihn in Zusammenhang mit den so genannten *Modernisten* und deren Ansätzen zu Mystik und Erfahrung.

Im zweiten Teil der Arbeit geht es um die Frage, wie Bremond diesen unterschiedlichen Brüchen, die im Zuge der so genannten *modernistischen* Krise auftauchen, diesen Übergang literarisch durchbuchstabiert und wie die von ihm vorgestellten Inhalte wiederum Indikatoren für eine Theologie des Übergangs sind.

Die folgend getroffene Auswahl aus Bremonds umfangreichen literarischen Schaffen beschränkt sich auf diejenigen Schriften, die aufgrund ihrer Thematik und Perspektive einen wichtigen Beitrag für die Thematik des Übergangs versprechen und die in ihrer Zusammenschau eine Aussage zur Spiritualität im Werk des ehemaligen Jesuiten zulassen. Bremonds essayistischem Stil Rechnung tragend, besteht die Vorgehensweise des vorliegenden Kapitels in einer chronologischen *Relecture*, die jenen Spuren folgt, die von Bremonds Ringen mit seiner eigenen Erfahrung und den Erfahrungen jener Personen, die seinem Werk zugrunde liegen, Zeugnis ablegen.

Ausgehend von einer eingehenden Beleuchtung von Bremonds Frühwerk, wird besonders sein Hauptwerk, die *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*,³⁶⁶ Gegenstand des Interesses sein.³⁶⁷ Eine *Relecture* der einzelnen Schriften erweist sich insofern als unerlässlich, als es Bremonds erklärt Ziel ist, durch sie eine spirituelle Atmosphäre zu

³⁶⁵ Bremond, H., *L'Inquiétude religieuse. Aubes et lendemains de conversions*, Paris 2¹903, 337: „Das implizite Handeln Christi“, im Folgenden abgekürzt mit: *Inquiétude*.

³⁶⁶ Im Folgenden abgekürzt mit: *HL*.

³⁶⁷ Besonders eingegangen wird an dieser Stelle auf die beiden Bände der *HL*, die den Titel *La Métaphysique des Saints* tragen, die Bände VII und VIII der Originalausgabe.

erzeugen, die es dem Leser ermöglichen soll, selbst Erfahrungen zu machen. Dabei fließen an den entsprechenden Stellen relevante Aussagen zum Thema der religiösen Erfahrung aus Bremonds Korrespondenz mit ein.

Auf die Analyse der *HL* folgt eine Auseinandersetzung mit jenen Schriften Bremonds, mit denen er eine Verbindung zwischen der Poesie auf der einen und dem Gebet auf der anderen Seite zu schlagen versucht. Es handelt sich um Bremonds Rede *La poésie pure*³⁶⁸ und die kurze Zeit später folgenden Erklärungen, die in *Prière et Poésie*³⁶⁹ zusammengefasst wurden.

Berücksichtigung finden auch Gemeinsamkeiten in Bezug auf den Erfahrungsbe- griff, die sich in den Werken Bremonds und jenen seines Freundes, Alfred Loisy, finden lassen. Dies geschieht anhand Bremonds Verteidigungsschrift *Un clerc qui n'a pas trahi*³⁷⁰ und dem von Alfred Loisy verfassten Buch *George Tyrrell et Henri Bremond*.³⁷¹

Das Buch *L'Inquiétude religieuse*³⁷² (1903) gehört Bremonds Frühwerk an. Leitfa- den dieses Buches ist das Problem der Konversion, das Bremond hauptsächlich an der Per- son John Henry Newmans sowie den Protagonisten der Oxfordbewegung durchbuchsta- biert. Ausgangspunkt ist für ihn das Gefühl der *religiösen Unruhe*, die seiner Meinung nach jeder Konversion vorausgeht.

In dem Buch findet sich eine Zusammenstellung von essayartigen Artikeln, die sich allesamt dem religionspsychologischen Denken verpflichtet wissen, als deren Vertreter sich Bremond mit seiner Artikelsammlung zu erkennen gibt.³⁷³ Welches Verständnis von Reli- gionspsychologie ihn dabei leitet und welches Handwerkszeug er dafür verwendet, darüber klärt Bremond den Leser nicht auf, weshalb im Folgenden ein kleiner religionspsychologi- scher Exkurs dabei behilflich sein soll, Bremonds Anliegen besser einordnen zu können.

³⁶⁸ Bremond, H., *La poésie pure. Avec un débat sur la poésie* par R. de Souza, Paris 1926. Im Folgenden abgekürzt mit: *Poésie pure*.

³⁶⁹ Bremond, H., *Prière et Poésie*, Paris 1926, im Folgenden wiedergegeben mit: *Prière et Poésie*.

³⁷⁰ *Un clerc qui n'a pas trahi*, siehe Anmerkung 68.

³⁷¹ Siehe Anmerkung 61.

³⁷² Der Untertitel *Morgendämmerungen und folgende Tage der Konversion* verweist bereits darauf, dass es Bremond um das implizite Handeln Christi in den Seelen der einzelnen Gläubigen geht und darum, wie sich dieses Handeln im Leben der Gläubigen nach der Konversion manifestiert.

³⁷³ Vgl. *Inquiétude*, VII: «On a essayé ici l'étude de ces problèmes de psychologie religieuse et pour ne pas risquer de théories ou se perdre dans l'abstraction, on s'est borné à regarder vivre quelques âmes, à l'aube ou au lendemain de leur conversion».

1.1 «La psychologie religieuse ne fait que naître³⁷⁴» – Die Anfänge der Religionspsychologie

Mit dem Bekenntnis zu den Problemen der Religionspsychologie reiht sich Bremond in die ersten tastenden Versuche auf diesem Gebiet ein, dessen Anfänge im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert liegen.³⁷⁵ Ihr Entstehen verdankt die Religionspsychologie der Ausdifferenzierung der Disziplinen: Innerhalb der Medizin bilden sich die Fächer Physiologie, Neurologie und Psychiatrie heraus, von der Philosophie emanzipieren sich die neuen Einzelwissenschaften Psychologie und Religionswissenschaft.³⁷⁶ Aus diesen beiden Einzelwissenschaften, denen „ein großes Interesse für Religion als menschliches Phänomen, welches man auf rein immanentem Grund erforschen konnte“³⁷⁷ gemeinsam ist, entwickelt sich die Religionspsychologie.

Den größten Bekanntheitsgrad auf diesem Gebiet erlangt der an der Harvard University unterrichtende Religionspsychologe William James (1842–1910).³⁷⁸ Sein Werk *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung*³⁷⁹ erscheint 1901/2 und erreicht bereits im Jahr 1907 die 14. englische Auflage. Dieses Werk und seine Übersetzungen in französischer und deutscher Sprache liefern für die Entwicklung der Religionspsychologie einen entscheidenden Impuls. James interessiert sich für die religiöse Erfahrung als subjektiv-innere Erlebnisqualität. Jenseits von Institution und Moral geht es ihm um die Erfahrung selbst, die er als innerpsychischen Prozess versteht. Sein Doktorand, der Amerikaner Granville Stanley

³⁷⁴ *Inquiétude*, 315: „Die Religionspsychologie ist gerade erst im Entstehen“.

³⁷⁵ Bereits 1881 kommt in den USA die erste Zeitschrift für Religionspsychologie, *The Journal of Religious Psychology*, heraus, das deutsche Pendant folgt 1907.

³⁷⁶ Henning, C./Murken, S./Nestler, E. (Hg.), Einführung in die Religionspsychologie, Paderborn 2003, 15.

³⁷⁷ Holm, N.G., Historische Einführung, in: C. Henning/E. Nestler (Hg.), Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie, Bad Boller Beiträge zur Religionspsychologie (Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie Bd. 1), Frankfurt a. M. 1998, 15–26, hier 16, im Folgenden abgekürzt mit: Henning, Einführung in die Religionspsychologie.

³⁷⁸ Der amerikanische Psychologe und Philosoph William James (1842–1910) gilt als Begründer der amerikanischen Psychologie und als einer der Mitbegründer des amerikanischen Pragmatismus. In seiner Religionsphänomenologie geht es ihm um die Auswirkungen von Religion im alltäglichen Leben der Menschen. Die Annahme, dass der Glaube somit eine Möglichkeit darstellt, unserem Leben eine Ausrichtung zu geben und – angetrieben von ihm – die Welt zu gestalten, hat viele Denker nach ihm, unter anderem Bremond, inspiriert und beeinflusst, vgl. Oehler, K., Art. „William James“, in: RGG 4, Tübingen⁴2000, 367 und Raters-Mohr, M.-L., Art. „William James“, in: LThK 5, Freiburg³1996, 737.

³⁷⁹ James, W., Die Vielfalt der religiösen Erfahrung. Mit einem Vorwort von P. Sloterdijk, Frankfurt a. M. – Leipzig 1997, im Folgenden abgekürzt mit: James, Vielfalt der religiösen Erfahrung. Das Original erschien 1901/2 unter dem Titel *The Varieties of Religious Experience*.

Hall³⁸⁰ (1846–1924) gilt als Begründer der Religionspsychologie und des angloamerikanischen Traditionstrangs, zu dessen Vertretern Edwin Diller Starbuck³⁸¹ (1866–1947) und James Henry Leuba³⁸² (1868–1946) zählen. Für diese aus der empirischen Psychologie und pragmatistischen Philosophie stammenden Pioniere auf religionspsychologischem Terrain „stand wegen seiner kulturtypischen Dominanz vor allem das Studium von Phänomenen der Bekehrung im Mittelpunkt des Interesses“.³⁸³ Die Konversionsforschung ist quasi die Geburtsstunde der angloamerikanischen Religionspsychologie.

William James geht im Gegensatz zur Hallschule weniger empirisch vor.³⁸⁴ Das Studium der „Existenzbedingungen von Religion“³⁸⁵ ist Gegenstand seines Interesses. James illustriert die religiöse Erfahrung anhand von christlichen Selbstzeugnissen, deren Autoren eine außergewöhnliche religiöse Begabung und Empfänglichkeit aufweisen.³⁸⁶ Denn gerade diese „ausgezeichneten Fälle“³⁸⁷ offenbaren für ihn das Wesen und die Eigenart von Religion. Dabei ist für James der Begriff Religion eine Sammelbezeichnung, da er davon ausgeht, dass er bei seinen Untersuchungen kein Wesen der Religion finden wird, sondern

³⁸⁰ Granville Stanley Hall (1844–1924) studiert in Bonn, Berlin und Hamburg Theologie und bestimmt die Psychologie zu seinem Lebenswerk. Als Dozent an der Harvard University legt er bei William James seine Doktorprüfung ab. Er entdeckt den Wert der Fragebögen für die psychologische Forschung. Sein besonderes Interesse gilt der religiösen Erfahrung und den Bekehrungserlebnissen. Edwin Diller Starbuck war sein Schüler, vgl. Schlauch, C.R., Art. „Granville Stanley Hall“, in: RGG Tübingen ⁴2000, 1391.

³⁸¹ Edwin Diller Starbuck (1866–1947), ebenfalls Student von William James an der Harvard University und Schüler von Granville Stanley Hall. Als Pionierarbeit auf dem Gebiet der empirischen Religionspsychologie gilt seine 1899 veröffentlichte Dissertation, in der er mit Fragebögen zur Bekehrung arbeitet, vgl. Huxel, K., Art. „Edwin Diller Starbuck“, in: RGG 7, Tübingen ⁴2000, 1687.

³⁸² James Henry Leuba (1868–1946), ebenfalls ein Hall-Schüler, schreibt 1895 eine Studie zur Bekehrung an der Clark University in den USA, die zu den Pionierarbeiten der Religionspsychologie zählt. Die empirische Ausrichtung der Religionspsychologie hat er mitgeprägt, vgl. Huxel, K., Art. „James H. Leuba“, in: RGG 5 Tübingen ⁴2000, 288.

³⁸³ Heimbrock, G., Art. „Religionspsychologie“. II. Praktisch-theologisch, in: TRE XXXIX, Berlin 1998, 7–19, 7, im Folgenden abgekürzt mit: Heimbrock, Art. Religionspsychologie.

³⁸⁴ Hier ist die von Edwin Diller Starbuck in seiner 1899 veröffentlichten Dissertation *The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness* zu nennen. Er geht der Religiosität von Jugendlichen nach, dabei kamen erstmals Fragebögen und Interviews zum Einsatz.

³⁸⁵ James, Vielfalt der religiösen Erfahrung, 44.

³⁸⁶ So beschreibt er beispielsweise am Fall von Leo Tolstoi den Vereinigungsprozess von Geist und Fleisch, jenen zwei Seelen, die jeder Mensch in der Brust trägt. Findet dieser Vereinigungsprozess im Menschen statt und ist dieser in eine religiöse Form gegossen, so macht sich im Menschen eine Art Erleichterung breit, die es ihm ermöglicht, beispielsweise extreme Traurigkeit zu überwinden. Tolstoi beschreibt dies als „das, wodurch die Menschen leben; und genau das ist es auch: ein Reiz, eine Erregung, ein Glaube, eine Kraft, die den positiven Willen zum Leben wieder neu einflößt“. James, Vielfalt der religiösen Erfahrung, 207.

³⁸⁷ Koepf, W., Einführung in das Studium der Religionspsychologie, Tübingen 1920, 16, im Folgenden abgekürzt mit: Koepf, Einführung in das Studium der Religionspsychologie.

viele Charakterzüge, die auf ihre Art gleichbedeutend sein können.³⁸⁸ James unterscheidet dabei die institutionelle und die persönliche Religion.³⁸⁹ Bei der persönlichen Religion stehen die geistigen Dispositionen des Menschen im Zentrum des Interesses: sein Gewissen, seine Verdienste, seine Hilflosigkeit und Unvollkommenheit. Die Beziehung des Menschen zu Gott verläuft dabei direkt und ohne Umweg über die kirchliche Organisation. Die persönliche Religion erweist sich für ihn als grundlegender, da seiner Meinung nach jede institutionelle Religion ihre Existenz der persönlichen Religion verdankt. Religion ist für ihn somit die „Gesamtreaktion eines Menschen auf das Leben“,³⁹⁰ die sich aus den Gefühlen, Handlungen und Erfahrungen der Beziehung zum Göttlichen speist. Für die Auswertung des biographischen und autobiographischen Materials wählt James „deskriptive Verfahren wie Introspektion, empathische Beobachtung und Interpretation“.³⁹¹

1.1.1 «Explorer cette terre vierge³⁹²» – Der Beginn der Religionspsychologie in Frankreich

Im frankophonen Raum wird William James vor allen von Théodore Flournoy³⁹³ rezipiert. Der Schweizer Psychologe, Arzt und Philosoph, Schüler des Begründers der physiologischen Psychologie, Wilhelm Wundt,³⁹⁴ ruft selbst die Genfer Schule der Religionspsychologie ins Leben, zu deren Schüler wiederum Jean Piaget³⁹⁵ zählt. Seine These vom Ausschluss der Transzendenz ist für die Religionspsychologie methodologisch relevant, geht sie doch davon aus, dass der Religionspsychologe sein Augenmerk auf die religiösen Erfahrungen der Menschen zu richten habe, was unabhängig von der Existenz des Auslösers

³⁸⁸ James, Vielfalt der religiösen Erfahrung, 59.

³⁸⁹ Ebd., 61.

³⁹⁰ Ebd., 67.

³⁹¹ Heimbrock, Art. Religionspsychologie, 8.

³⁹² *Inquiétude*, 314: „Diese jungfräuliche Erde erkunden“.

³⁹³ Théodore Flournoy fordert als erster, bei der religionspsychologischen Forschung die Transzendenz auszuschließen, Flournoy, Th., *Les principes de la psychologie religieuse*. Archives de Psychologie 2 (1903), 33–57 sowie Henning, Einführung in die Religionspsychologie, 47 f. und Utsch, M., Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick, Stuttgart – Berlin – Köln, 1998, 131.

³⁹⁴ Wilhelm Wundt (1832–1920) ist die Entstehung des weltweit ersten Instituts für experimentelle Psychologie zu verdanken.

³⁹⁵ Jean Piaget (1896–1980), übernimmt 1940 die Leitung des Jean-Jacques Rousseau-Instituts in Genf. Von seinen Forschungen gehen wichtige Impulse für die Religionspsychologie aus, so beispielsweise die Frage, ob und inwiefern sich Stufen der religiösen Entwicklung feststellen lassen und wie man diese beschreiben und kategorisieren kann, vgl. Henning, Einführung in die Religionspsychologie, 49 f.

dieser Erfahrungen zu erfolgen habe, da dieses Aufweisen oder Infragestellen eines religiösen Objektes außerhalb des Zuständigkeitsbereiches des Religionspsychologen läge.³⁹⁶

Für diese frankophone Nebenlinie ist kennzeichnend, dass sie im Gegensatz zur Hall-Schule, die erstmals mit Fragebögen arbeitet, eher allgemein beschreibend vorgeht.

Der eigentliche französische Traditionstrang konzentriert sich hauptsächlich auf den psychopathologischen Bereich: Seine Vertreter, Jean Martin Charcot³⁹⁷ (1825–1893), Théodule-Armand Ribot (1839–1916) und Ernst Menusier (1867–1903) fokussieren ihre Untersuchungen auf die Zusammenhänge zwischen außergewöhnlichen religiösen und krankhaft seelischen Zuständen. Gemeinsam ist ihnen der unter Absehung von Transzendenz eingenommene empirische Standpunkt.³⁹⁸

1.1.2 «William James poussé dans le concret³⁹⁹» – Der Gegenstand der Religionspsychologie

Henri Bremond ist das Werk von William James bekannt. Abgesehen von dem geäußerten Wunsch, James im Konkreten umzusetzen, was er jedoch auch nicht genauer erläutert, findet keine tiefer gehende Auseinandersetzung mit dem James'schen Ansatz statt. Können „im breiteren Sinne die subjektive Religiosität von Menschen in ihren kognitiven und affektiven Elementen (...), weiterhin religiöse Erfahrung und ihre Ausdrucksformen“⁴⁰⁰ als Gegenstand der Religionspsychologie gelten, erweist sich eine umfassende Definition des religionspsychologischen Erkenntnisinteresses aufgrund der unterschiedlichen nationalen Traditionstränge und der Eigentümlichkeiten der unterschiedlichen Schule als kaum möglich. So kann auch eine Einordnung des Bremond'schen Vorhabens nur ansatzhaft erfolgen. Sicher wurde der Begriff zu Beginn des 20. Jahrhunderts „sehr viel weiter gefasst und umschrieb jede intellektuelle Beschäftigung mit dem psychischen Hintergrund religiöser Phänomene“,⁴⁰¹ was eine methodische Unschärfe mit sich bringt. Für die ersten Versuche auf

³⁹⁶ Ebd., 17.

³⁹⁷ Auf den französischen Pathologen und Neurologen Jean Martin Charcot geht der französische Zweig der Religionspsychologie zurück, vgl. ebd., 17.

³⁹⁸ Hoheisel, K., Art. „Religionspsychologie“, I. Religionswissenschaftlich, in: TRE XXXIX, Berlin 1998, 1–7, hier 2, im Folgenden abgekürzt mit: Hoheisel, Religionspsychologie.

³⁹⁹ „William James ins Konkrete umgesetzt“, Goichot, Historien du sentiment religieux, 49.

⁴⁰⁰ Heimbrock, Religionspsychologie, hier 8.

⁴⁰¹ Henning, Einführung in die Religionspsychologie, 9.

religionspsychologischem Gebiet ist es daher zutreffender von einem religionspsychologischen Denken als von einer Methode zu sprechen,⁴⁰² was auch von Bremond gesagt werden kann. Gerade bei konfessionell geprägten Autoren geht es vordringlich um ein prosaisches Einfühlen und ein Reproduzieren der vorliegenden Zeugnisse des religiösen Lebens, wobei methodische Genauigkeit und Überprüfbarkeit in den Hintergrund treten.⁴⁰³ Diese methodische Unzulänglichkeit bringt es mit sich, dass die ersten religionspsychologischen Versuche argwöhnisch beäugt werden, da man die auf Introspektion ausgerichtete Methode als unwissenschaftlich betrachtet.⁴⁰⁴

Im theologischen Bereich etabliert sich der Begriff der Religionspsychologie als Gegenbegriff zu und in Absetzung vom neuscholastischen Ansatz: Er steht für eine Situierung der Religion im Bereich des Übernatürlichen und gegen eine Überbetonung des Rationalen, dem gegenüber die Erfahrung, das Subjektive und das Mystische unterstrichen werden.

Neben der Konzentration auf das Individuum und seine religiöse Lebensführung ist bei den theologisch motivierten religionspsychologischen Bemühungen auch ein apologisches Interesse auszumachen. Die Religionspsychologie scheint methodologisch in der Lage zu sein, die Wirklichkeitsferne der Theologie zu überwinden und eine Antwort auf die Frage zu liefern, auf welcher Wirklichkeit religiöse Systeme letztendlich beruhen. Die Existenzbedingungen von Religion gründen in religionspsychologischer Perspektive in den Gefühlen, Handlungen und Erfahrungen einzelner Menschen, die von sich glauben, dass sie in einer bestimmten Beziehung zu einer göttlichen Realität stehen.⁴⁰⁵ In diesen Erfahrungen, und nicht in der Welt der Dogmatik, liege der Keim zur Lösung aller Rätsel der religiösen Wirklichkeit.⁴⁰⁶ Wie nun diese Erfassung der seelischen Zustände erreicht werden soll, darüber gibt es verschiedene Ansichten. Gemeinsam ist allen in dieser Zeit entstandenen religionspsychologischen Schriften eine neue Weise, die Dinge zu sehen. Sie manifestiert sich in der empirischen Tendenz und der Abzielung auf die Erfassung der eigentlich faktisch vorliegenden religiös-seelischen Tatbestände.⁴⁰⁷ Das Neue an dieser Sichtweise ist der Versuch einer maximalen Berührung mit der Wirklichkeit, sowie der Aufweis des religiösen

⁴⁰² Hoheisel, Religionspsychologie, 1069.

⁴⁰³ Ein Vorgehen, zu dem sich auch Bremond bekennt, vgl. Anmerkung 9.

⁴⁰⁴ Vgl. Heimbrock, Religionspsychologie, 8.

⁴⁰⁵ Vgl. James, Vielfalt der religiösen Erfahrung, 63–64.

⁴⁰⁶ Koepp, Einführung in das Studium der Religionspsychologie, 4.

⁴⁰⁷ Ebd., 45.

Lebens selber, dessen einfache Beschreibung und Aufnahme weite Teile der Schriften füllt. Der Grund, weshalb autobiographische und biographische Texte in den Darstellungen einen großen Raum einnehmen, liegt darin, dass die Erzählung selbst als primäres Medium gesehen wird, durch das religiös begabte Menschen ihren Erfahrungen und Handlungen Sinn und Bedeutung verleihen. Deshalb sind die psychologischen Analysen, die dem religiösen Leben auf die Spur kommen wollen, als Erzählanalysen konzipiert.

Diese empirisch-induktive Tendenz speist sich aus dem Hunger nach den Tatsachen an sich bzw. auf dem religiösen Feld aus dem Hunger nach seelischen Tatbeständen. Dabei wird sie dem Ideal einer rein empirischen Vorgehensweise nur insofern gerecht, als sie historische und systematische Färbungen bei der Beschreibung auszuschließen versucht; die Beobachtung und Auswertung des Erfahrungsstoffes geschieht jedoch – dies gilt besonders für konfessionell motivierte Schriften – nicht voraussetzungslos.

1.2 «C'est tout un volume de psychologie religieuse qui nous manque⁴⁰⁸» – Henri Bremond und sein religionspsychologisches Anliegen

Henri Bremonds religionspsychologische Versuche lassen bestimmte Voraussetzungen nicht verleugnen. Das, was in seinen Artikeln aufscheint, ist weniger ein Schritt in Richtung Religionspsychologie als die Einführung religionspsychologischen Denkens in das Gebiet der Frömmigkeits- und Spiritualitätsgeschichte. Denn Bremonds Suche nach den reinen Tatsachen auf religiösem Gebiet verfolgt ein ganz bestimmtes Ziel: Es geht ihm gerade nicht darum, seinen religiösen Gegenstand mit religionspsychologischen Mitteln zu durchleuchten, was ihn als Religionspsychologen ausweisen würde, sondern um die Darstellung, wie Christus in den Seelen der Gläubigen lebt.⁴⁰⁹ Dabei verwendet er einen narrativen Stil, um so ganz nah an den Zeugnissen der Personen zu sein, die er vorstellt, und um durch das Medium der Erzählung die gemachten Erfahrungen greifbar zu machen. Die Beobachtung der göttlichen Aktion im Menschen ist für ihn von besonderem Interesse. Denn neben der dogmengeschichtlichen Entwicklung gibt es für ihn noch eine parallele Bewegung, die im

⁴⁰⁸ *Inquiétude*, 337: „Es fehlt ein ganzer Band Religionspsychologie“.

⁴⁰⁹ Ebd., 314.

Seelenleben der Gläubigen stattfindet⁴¹⁰ und die für ihn das eigentliche Herz der Religion darstellt. Deswegen interessiert ihn die Frage, ob Christus im Leben der Gläubigen wirklich das Zentrum, das Herz und die Leidenschaft ihres Lebens darstellt.⁴¹¹

Für ihn vollendet sich das wahre Reich Christi diskret und versteckt in den Seelen der Gläubigen. Er lebt und spricht in unserer Mitte, ohne dass die meisten Menschen sich dieser Präsenz gewahr werden. Es fehle, so Bremond, „(...) ein Traktat über die Präsenz und die implizite Aktion Christi, über die fast unbewusste Liebe der Gläubigen für ihn, und über dieses obskure Wunder eines Gottes, der zugleich so nah und so entfernt von uns sein kann“.⁴¹²

Die heute weitgehend akzeptierte religionspsychologische Grundvoraussetzung, keine transzendenten Größen vorauszusetzen oder zu begründen, kann jedenfalls für Bremonds Ansatz nicht geltend gemacht werden. Die Vorgehensweise der Religionspsychologie bietet ihm jedoch die Möglichkeit, sein Vorhaben zu realisieren. Es geht ihm darum, die Wirklichkeitsferne der Theologie zu überwinden: „(...) Die Kirche ist nichts anderes als die handelnde Präsenz Christi inmitten der Seelen (...“⁴¹³ so konstatiert er. Diese Präsenz will er sichtbar machen.

1.2.1 «l'*histoire intime de l'âme*»⁴¹⁴ – Das Phänomen der *Inquiétude religieuse*⁴¹⁵

Mit seiner Frühschrift *L'Inquiétude religieuse* reiht sich Bremond in die ersten tastenden Versuche auf dem Gebiet der Religionspsychologie ein, die gerade dem Phänomen der Konversion besondere Aufmerksamkeit schenken. Er schreibt:

„Nichts ist mysteriöser und wenige Dinge sind interessanter als die intime Geschichte der Seele, die zur Religion kommt oder zu ihr zurückkommt. Sie kennt gewöhnlich selbst nicht den Weg, den sie gegangen ist und geht fehl, ganz offensichtlich übrigens, wenn sie versucht, anderen die rationalen Motive ihrer Bestim-

⁴¹⁰ Ebd., 313: «Christus vivit. Le Christ n'est-il pas, en effet, le centre de cette vie doctrinale, charitable et conquérante de l'Eglise? Hiérarchie, formules dogmatiques, institutions d'apostolat ou de bienfaisance: que tout cela nous toucherait peu, si nous ne devinions, sous ces multiples apparences, l'épanouissement d'un même principe de vie?»

⁴¹¹ Es geht ihm um eine «étude expérimentale de la vie du Christ dans les âmes», ebd., 340.

⁴¹² Ebd., 337: «(...) un traité sur la présence et l'action implicite du Christ, sur l'amour presque inconscient des âmes pour lui, et sur cette obscure merveille d'un Dieu qui peut être à la fois si près et si loin de nous».

⁴¹³ Ebd., 313: «(...) L'Eglise n'est pas autre chose que la présence agissante du Christ au milieu des âmes (...».

⁴¹⁴ Ebd., VIII: „Die intime Geschichte der Seele“.

⁴¹⁵ „Die religiöse Unruhe“. Im Folgenden wird der französische Begriff verwendet.

mung aufzuzeigen. Das Mysterium umhüllt auch oft die der Konversion folgenden Tage. Die Schwelle der Wahrheit überschritten, schweigen die wahrhaft Konvertierten größtenteils, aber die Neugierigen (...) möchten wissen, was sie denken. Haben sie den totalen Frieden gefunden und haben sich alle ihre Sorgen gelegt?“⁴¹⁶

Bremond versucht in den ersten Kapiteln seiner Frühschrift eine narrative Umschreibung dieses Phänomens. Als Hintergrundfolie fungiert dabei die Gegenüberstellung eines lebendigen Glaubens, der auf der Suche nach Gott ist und das Leben nach ihm ausrichtet, und eines Glaubens, der bereits mit der Muttermilch aufgesogen wurde und zu einer falschen Sicherheit verführt. Dieser Selbstzufriedenheit wird die *Inquiétude religieuse* gegenübergestellt, die für Bremond die Grundvoraussetzung für ein wahrhaft religiöses Bewusstsein ist. Wenn auch der Titel eine Beschäftigung mit dem Phänomen der Konversion suggeriert, geht es in den verschiedenen Artikeln weniger um eine Analyse der Bekehrung einzelner Persönlichkeiten, als vielmehr um eine Gegenüberstellung von Sicherheit und Unruhe in Bezug auf das religiöse Leben.⁴¹⁷ Die in seinen Augen falsche Glaubenssicherheit hat ihren Ursprung nicht im Bereich des Emotionalen oder des Temperaments, sondern ist in einer Krankheit des Geistes zu suchen, die für ihn die Frucht eines reinen Dogmatismus ist. Bremond erwähnt in diesem Zusammenhang ein Buch mit dem Titel *One Poor Scuple*.⁴¹⁸ Darin wird das Leben der englischen Katholiken beschrieben. Die Wahrheit des Buches bestehe Bremond zufolge gerade in der Beobachtung, auch hier wird die narrative Analyse angewandt. Bremond schenkt dem Roman Beachtung, weil er darin die falsche Sicherheit der Mehrheit der katholischen Gläubigen beschrieben findet: Der „Skandal kommt nicht von der großen Menge an Sündern, sondern von der bürgerlichen Sicherheit der Gerechten“.⁴¹⁹ Für Bremond verweist der Inhalt des Buches über seine eigentliche Geschichte hinaus auf

⁴¹⁶ *Inquiétude*, VIII: «Rien n'est plus mystérieux – et peu de choses sont plus attachantes – que l'histoire intime de l'âme qui vient ou qui revient à la religion. Elle même ne sait pas d'ordinaire le chemin qu'elle a parcouru et se trompe, très sincèrement d'ailleurs, quand elle essaie de formuler à d'autres les motifs rationnels de sa détermination. Le mystère enveloppe aussi souvent les lendemains de conversion. Le seuil de la vérité franchi, les vrais convertis se taisent pour la plupart, mais les curieux (...) voudraient savoir ce qu'ils pensent. Ont-ils trouvé la paix complète et toutes leurs inquiétudes sont-elles calmées?»

⁴¹⁷ Anhand bestimmter Vertreter der religiösen Bewegung in England, z. B. Sydney Smith und Eduard Bovery Pusey, zeichnet Bremond ein Bild dieser falschen Sicherheit, die er jener Geisteshaltung gegenüberstellt, die er Newman und seinen Mitkonvertierten zuschreibt. Pusey, ein anglikanischer Theologe, wird nach der Konversion Newmans das Haupt der Oxfordbewegung, die sich unter seiner Führung stabilisiert und den Geist der anglikanischen Kirche verändert, vgl. hierzu Siebenrock, R., Art. „Edward Bovery Pusey“, in: LThK 8, Freiburg ³1993, 742–743.

⁴¹⁸ Ward, J., *Three novels....Out of Due Time, One Poor Scuple, The Job Secretary*, London 1933.

⁴¹⁹ *Inquiétude*, 257: «[le] (...) scandale ne vient pas de la multitude des pêcheurs, mais de la sécurité bourgeoise des justes».

das Problem der *Inquiétude religieuse*. In der Art und Weise, wie die Figuren präsentiert werden, wolle der Roman die Anwesenheit der Kirche in einer gewöhnlichen Seele veranschaulichen,⁴²⁰ wie das Beispiel von Marie Riversdale zeige, „eine von der göttlichen Liebe verfolgte Seele“.⁴²¹ Bremond prangert in diesem Zusammenhang eine falsche Vorstellung von Berufung an, die davon ausgehe, dass diese wie ein Blitzschlag eintreffe.⁴²² Es sei vielmehr die *Inquiétude religieuse*, deren Same – bewirkt durch die Gnade – langsam in der Seele aufgehe und die sozusagen am Beginn des ganzen Prozesses stehe. Diesen Entwicklungsgedanken findet er in der Person von Marie Riversdale wieder, deren Ordensberufung als schleichender Prozess geschildert wird: Sie verspürt zunächst immer weniger Geschmack an weltlichen Dingen, eine Entwicklung, für die sie jedoch selbst keine Erklärung hat und wendet sich dann – nach einer aufwühlenden Predigt – in einem Gebet während der Messe an Jesus im Tabernakel, von dem sie die Aufforderung erhält, alles zu verkaufen und ihm nachzufolgen. Doch selbst nach dieser Ansage erfolgt nicht die unmittelbare Umsetzung. Vielmehr vergeht bis zu dem Tag, an dem sich Marie ihrem Vater erklärt, wiederum einige Zeit, in der sie sich selbst über ihre Berufung klar werden und anderen ihre Berufung eingestehen muss.⁴²³

Bei der *Inquiétude religieuse* handelt es sich um eine bereits biblisch bezeugte Erfahrung, die sowohl im Alten als auch im Neuen Testament als Konstante menschlichen Lebens gesehen wird.⁴²⁴ Im Gegensatz zu einer negativen Prägung der religiösen Unruhe als *divertissement*⁴²⁵ und *plus grand mal*,⁴²⁶ wie sie bei Franz von Sales und Pascal Erwähnung finden,⁴²⁷ ist sie bei Bremond positiv konnotiert. Seiner Konzeption zufolge ermöglicht sie es dem Menschen, sich ganz auf Gott hin zu öffnen. Die erhaltene Taufgnade wird nicht als falsche Sicherheit oder Heilsgewissheit missverstanden, sondern man bleibt sich trotz oder gerade wegen der Gnade der eigenen Schwachheit bewusst, ohne deswegen an der Allmacht Gottes zu zweifeln oder selbst zu verzweifeln. Letztendlich ist es die Span-

⁴²⁰ Ebd., 259.

⁴²¹ Ebd., 294: «(...) une âme poursuivie par l'amour divin.»

⁴²² Ebd., 295.

⁴²³ Ebd., 296 f.

⁴²⁴ Vgl. die biblischen Belegstellen dieses Gefühls bei Bussini, F., Art. «*Inquiétude*», in: DSp Bd. 7/2, Paris 1971, 1776–1791, hier 1776–1782, im Folgenden abgekürzt mit: Bussini, *Inquiétude*.

⁴²⁵ „Vergnügen, Unterhaltung“.

⁴²⁶ „Größeres Übel“.

⁴²⁷ Vgl., Bussini, *Inquiétude*, 1787.

nung zwischen menschlicher Freiheit und der Gnade, zwischen Sünde und Vergebung, das vorweggenommene Schon und das zurücknehmende Nochnicht, welches im Menschen dieses Gefühl hervorruft. Sie ist das Zeichen eines Seins, das unvollendet ist und ein Modus, sich auszusagen und sich selbst zu konstituieren, um sich selbst werden zu können.⁴²⁸

Die *Inquiétude religieuse* zielt auf unsere Heiligung, aus diesem Grund ist sie für ein wahrhaft christliches Leben konstitutiv. So ist es nicht verwunderlich, dass Bremond sie zum Inhalt einer Predigt an Allerheiligen macht, von der uns ein Auszug erhalten ist. Sie ist an seine Schüler gerichtet. Im Gedenken dieses Festes müsse, so Bremond, sich jeder Christ die Frage stellen, ob er eines Tages unter dieser Schar der Heiligen sein wird oder nicht. Dabei stellt er fest, dass es gerade für die Zufriedenen, also jene, die die Verzweiflung nicht gekannt haben, besonders schwierig ist, die Unruhe zu empfinden.⁴²⁹ In dieser Predigt erzählt Bremond von seiner Furcht, was derjenige, der im Tabernakel wohnt, von ihm halten möge.⁴³⁰ Gleichzeitig betont er, dass diese Furcht allein noch kein Garant für den Stand der Heiligkeit sei, jedoch aus seiner Sicht stellt sie das Minimum dar, um in den Kreis jener gelangen zu können, die die Unruhe verspüren.⁴³¹

Bremonds Interesse an der *Inquiétude religieuse* versteht sich als Teil eines Gegenkonzeptes, das er in Absetzung zur Neuscholastik zu konzipieren im Begriff ist. Er wendet sich damit erfahrungsbegründet gegen jene Glaubensauffassung, die sich auf Rationalität und Begriffe stützt und der auch die von ihm kritisierten Haltungen des Dogmatismus und der falschen Sicherheit zuzuschreiben sind. Wie gezeigt werden konnte, folgt das religionspsychologische Anliegen bei Henri Bremond ganz klaren Prämissen: Die religiösen Erfahrungen, denen das Buch nachzugehen bemüht ist, werden nicht unvoreingenommen untersucht. Vielmehr liegt die These, dass diese Erfahrungen von der Präsenz Christi in der Welt Zeugnis ablegen, der Untersuchung schon *a priori* zugrunde. Diese der Religionspsychologie entlehnte Vorgehensweise stellt jedoch für das Gebiet der Frömmigkeits- und Spiritualitätsgeschichte neue Möglichkeiten dar, sich eingehender mit den verschiedenen Formen von religiösen Erfahrungen auseinanderzusetzen:

⁴²⁸ Ebd., 1776: «L'inquiétude est le fait d'un être inachevé qui doit prendre le temps de se faire et de se dire afin de s'achever et de se connaître. A ce titre, il est le lot de tout homme».

⁴²⁹ Auszüge aus dieser Predigt, die sich in einem alten Heft von Bremond fanden, werden bei Goichot, *Histoires du sentiment religieux*, 33 zitiert.

⁴³⁰ Ebd., 34.

⁴³¹ Ebd., 34.

„Anstatt uns darauf zu beschränken, diese Präsenz und dieses Wirken in ihren äußerlichen Konsequenzen zu studieren, warum versuchen wir nicht, sie direkt und in sich selbst zu betrachten, den Aufstieg oder den Niedergang der christlichen Seelen im Verlauf dieses Jahrhunderts zu verfolgen?“⁴³²

Gerade für den Bereich der Frömmigkeitsgeschichte stellt das religionspsychologische Denken neue Möglichkeiten bereit. Diese bestehen in der Beobachtung des religiösen Lebens selbst. Das Studium des religiösen Lebens gibt Antwort auf die Frage, wie Christus in diesen Seelen agiert,⁴³³ wobei das „Dass“ dieser Aktion bereits vorausgesetzt wird. Folgt die Frömmigkeitsgeschichte dieser Stoßrichtung, so kommt ihr die neue Aufgabe zu, den Blick auf das zu richten, worauf sich Kirche eigentlich gründet. Für Bremond liegt der Daseinsgrund der Kirche im Wirken Christi, das sich in ihr manifestiert. Kirche, wie sie Bremond versteht, muss darum zu einer Schule der Heiligkeit werden,⁴³⁴ an der man ablesen können sollte, in welcher Weise Christus im Leben der Gläubigen das Zentrum und die Leidenschaft ihres Lebens darstellt. Er ist der Überzeugung, dass die Untersuchung des religiösen Lebens zeigen wird, „dass niemand in der Welt, auch in unseren Tagen, so geliebt wird wie Jesus Christus“.⁴³⁵

Bei Bremonds Suche nach Wegen und Mitteln, der Neuscholastik etwas anderes gegenüberzustellen, bietet sich die Psychologie als Zwischenstation an. Leben doch er und seine Freunde zu einer Zeit, in der eine Gegenüberstellung von Ontologie und Psychologie in unbeholfener Manier erfolgte. „Wenn man nicht bestimmte neothomistische Konzeptionen des Realen zu akzeptieren bereit war, schloss man sich in die Subjektivität des Psychologen ein“.⁴³⁶ Dieser Satz kennzeichnet Bremonds persönliche Situation in besonderer Weise. Er begibt sich, seinen *modernistischen* Freunden folgend, auf die Suche nach alternativen Konzepten. Dabei ist er sich darüber im Klaren, das ihm in intellektueller Hinsicht bestimmte Gebiete verschlossen bleiben, zu denen auch die Philosophie zu zählen

⁴³² *Inquiétude*, 314: «Or cette présence et ce travail, au lieu de nous borner à les étudier dans leurs conséquences extérieures, pourquoi n'essaierions-nous pas de les contempler directement et en eux-mêmes, d'en suivre au cours de ce siècle, dans les âmes chrétiennes, le progrès ou la décadence?»

⁴³³ Ebd., 314.

⁴³⁴ Eine Auffassung, die sich auch bei Newman findet.

⁴³⁵ *Inquiétude*, 322: «que personne au monde n'est aimé, même dans nos jours, comme Jésus-Christ».

⁴³⁶ Nédoncelle, M., Newman selon Bremond ou le procès d'un procès, in: *Entretiens sur Henri Bremond*, 43–68, 63: «Bremond et ses amis ont vécu à une époque où l'on opposait psychologie et ontologie sans intermédiaire et d'une façon parfois maladroite. Si l'on n'acceptait pas certaines conceptions néothomistes du réel, on s'enfermait dans la psychologie du psychologue.» Maurice Nédoncelle fügt an, dass man heute aufgrund der Phänomenologie nicht mehr so denken könne. Im Folgenden abgekürzt mit: Nédoncelle, Newman selon Bremond.

ist.⁴³⁷ Was liegt näher, als sich auf dem Gebiet der Religionspsychologie zu versuchen? In der von mir gesichteten Sekundärliteratur, die sich mit der *modernistischen* Bewegung befasst, konnte ich keine expliziten Hinweise finden, die zeigen, wie sehr sich das Anliegen der *Modernisten* mit derjenigen der Religionspsychologen treffen, obwohl Gemeinsamkeiten auf der Hand liegen. Eine Untersuchung, die sich mit etwaigen Übereinstimmungen des *modernistischen* Anliegens und der sich etablierenden Disziplin der Religionspsychologie beschäftigt, wäre meines Erachtens ein wichtiges Forschungsdesiderat.

In den Ausführungen von *L'Inquiétude religieuse* klingt ein Vorhaben durch, das erst mit der *HL* voll entfaltet werden wird. Das religionspsychologische Denken ist dabei wegweisend, für Bremond ist dieses sowohl bei der *HL* als auch bei seinem über Newman verfassten *essai de biographie psychologique* leitend.⁴³⁸ Gerade diese seine Hinwendung zum Phänomen der Konversion könnte ein Hinweis darauf sein, dass Bremond aufgrund seiner Englischkenntnisse über die neusten Entwicklungen auf dem Gebiet der Religionspsychologie informiert war, und sich vielleicht damit stärker auseinandergesetzt hat, als die hier und da eingestreuten Bemerkungen zur Religionspsychologie zunächst vermuten lassen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass neben den tastenden Versuchen der Einführung religionspsychologischen Denkens auf das Gebiet der Frömmigkeit der Stellenwert, der dem Gefühl der *Inquiétude religieuse* beigemessen wird, sowohl für Bremonds Erfahrungsbegriff als auch für seine Theologie des Übergangs kennzeichnend ist; stellt doch diese Unruhe quasi den Vorabend der Bekehrung dar. Sie geht der eigentlichen Hinwendung des Menschen zu Gott voraus.

Im Gegensatz zu William James, der zwischen der Religion des gesunden Geistes und ihren Ausprägungen bei kranken Seelen unterscheidet und damit aufzeigt, dass unterschiedliche Charaktere jeweils andere Empfindungen und Zugangsweisen für das Religiöse haben,⁴³⁹ scheint sich bei Bremond alles an der *Inquiétude religieuse* festzumachen. Wenn er es auch nicht direkt sagt, so drängt sich doch der Eindruck auf, dass es sich dabei um eine Art Wahrheitskriterium bzw. um die *conditio sine qua non* für die Echtheit einer religiösen Erfahrung handelt.

⁴³⁷ Ebd., 60.

⁴³⁸ Bremond führt auch hier diese Denkweise ein, ohne genauer zu definieren, was er eigentlich unter Religionspsychologie versteht.

⁴³⁹ Vgl. James, Vielfalt der religiösen Erfahrung, Vorlesungen IV–VII.

2 «sonder une âme»⁴⁴⁰ – Auf neuen Wegen zu den Fundamenten der Theologie

Wie die Ausführungen im vorangegangenen Kapitel deutlich gemacht haben, steht am Anfang des Glaubensweges, wie Bremond ihn beschreibt, nicht eine Reflexion, sondern ein Gefühl. Im Gegensatz zur Vorgehensweise der Neuscholastik, die auf rationaler Ebene nach Gründen sucht, um die von Gott geoffenbarten Wahrheiten einsichtig zu machen, und somit den Glauben mit der Messlatte der Vernunft konfrontiert, kommt es Bremond weniger auf die Rechtfertigung des Glaubensinhaltes an, sondern es ist der Glaube als persönlicher Akt, dem sein Interesse gilt. Daher ist es nicht verwunderlich, dass sich Bremond mit seinem Anliegen in der Person und dem Werk John Henry Newmans wieder findet. Er stößt während seiner Zeit in England auf das Werk des Kardinals, eine Begegnung, die sich folgenreich auf sein eigenes Schaffen auswirkt. Davon zeugt schon die Verbreitung der Newman'schen Ideen in Frankreich, derer sich Bremond annimmt.⁴⁴¹ Seine Sprachkenntnisse machen ihn so zu einem der Pioniere der französischen Newmanrezeption.

Dass der Beginn der Newmanstudien in Frankreich auch durch Henri Bremond motiviert wurde,⁴⁴² ist insofern interessant, als die Ideen Newmans für die *modernistische* Bewegung eine eminente Bedeutung haben, schienen sie doch in der Lage zu sein, eine Antwort auf jene Problemkomplexe zu bieten, die Bremond und seine Freunde beschäftigten. Alfred Loisy legt in *L'Evangile et l'Eglise*⁴⁴³ ein beredtes Zeugnis davon ab, wenn er mit Hilfe der Lehren des Kardinals sich um den Entwicklungsgedanken des Dogmas bemüht.

⁴⁴⁰ Bremond, H., Newman. *Essai de biographie psychologique*, Paris 1906, V: „Eine Seele ergründen“. Im Folgenden abgekürzt mit: *Newman*.

⁴⁴¹ Bremond, H., *The mystery of Newman*, London 1906.

⁴⁴² Moisan, Henri Bremond et la poésie pure, 25.

⁴⁴³ Loisy, *L'Evangile et l'Église*. Zu seiner Newmanrezeption siehe Kapitel V *Le dogme chrétien*.

2.1 «On ne comprend bien que ce que l'on aime»⁴⁴⁴ – Inhalt und Absicht der Newmanbiographie

Bremond macht sich jedoch nicht nur als Herausgeber der Schriften Newmans einen Namen, er setzt sich auch mit Leben und Werk des Kardinals auseinander. 1906 entsteht sein *Essai de biographie psychologique*.⁴⁴⁵ Er ist nicht nur die Frucht eines intensiven Newmanstudiums vonseiten Bremonds, sondern auch das Resultat einer tiefen Sympathie, die in einem Verwandtschaftsgefühl gründet, welches Bremond Newman gegenüber sowohl in inhaltlicher als auch in spiritueller Hinsicht empfunden hat. Dies reicht sogar so weit, dass Maurice Nédoncelle die Frage stellt, ob sich Bremond nicht in das Bild, das er von Newman zeichnet, selbst hinein projiziert hat.⁴⁴⁶

Kritik hat das Buch schon zu Lebzeiten Bremonds hervorgerufen. Auf diese antwortet er 1907 mit der *Apologie pour les newmanistes français*.⁴⁴⁷ Die Diskussion dreht sich hauptsächlich um die Rolle des Gewissens. Sicher ist, dass Bremonds Studie mehrere falsche Details enthält.⁴⁴⁸ Sowohl diesen als auch der Kritik kann an dieser Stelle nicht nachgegangen werden. Von Interesse für die vorliegende Untersuchung ist Bremonds tiefe Sympathie für den englischen Theologen, die sich in einem feinen Gespür für das Leben und die religiöse Entwicklung Newmans äußert. Dieser auf die Person selbst gerichtete Blickwinkel ist, wie Bremond selbst sagt, nur aufgrund dieser tiefen Zuneigung, die er dem Engländer gegenüber empfindet, möglich:

„Die Tiefen einer Seele, die ich verstehen will, ähneln nicht im Geringsten diesen Dingen, die uns von außen auferlegt sind, wie die Wahrheit eines Lehrsatzes oder der Sinn einer Inschrift. Weder die Lebenden noch die Toten geben ihr Geheimnis jemals der kalten Neugierde eines Richters preis, sondern sie tun es schlicht aufgrund der herzlichen Bitte des Anhängers oder des Freunden.“⁴⁴⁹

⁴⁴⁴ Bremond hat diese Zeilen in Bezug auf Fénelon geschrieben, als er diesbezüglich seine „psychologische Methode“ erklärte, zitiert nach Moisan, Henri Bremond et la poésie pure, 26: „Man versteht nur das gut, was man liebt“.

⁴⁴⁵ Siehe Anmerkung 440.

⁴⁴⁶ Siehe Nédoncelle, Newman selon Bremond, 47.

⁴⁴⁷ Sie erscheint 1907 in der *Revue pratique d'apologétique*, vgl. ebd., 43.

⁴⁴⁸ Ebd., 45: «L'étude de Bremond contient plusieurs détails erronés.» Als Beispiel erwähnt Nédoncelle, dass Bremond Newman eine jüdische Herkunft nachsagt, was nicht zutrifft.

⁴⁴⁹ Moisan, Henri Bremond et la poésie pure, 26: «Les profondeurs d'une âme que je veux comprendre ne ressemblent aucunement à ces objets qui nous sont imposés du dehors, comme la vérité d'un théorème ou

Bei diesem liebenden Blick geht es „(...) weder darum, eine Theorie zu konstruieren, noch sie zu diskutieren, sondern darum, eine Seele auszuloten“.⁴⁵⁰ So skizziert Bremond die religiöse Entwicklung des Kardinals immer auf der Suche nach dem *je ne sais quoi*⁴⁵¹ seiner Person, dabei die Spur verfolgend, die die religiöse Entwicklung in seinem Leben gezeichnet hat. Im Leben und Werk Newmans würde laut Bremond erkennbar, „dass der Glaube immer triumphiert“.⁴⁵² In der Einführung, die mit den Worten „Das Geheimnis von Newman“ überschrieben ist, nennt er den Grund, weshalb er sich so ausführlich mit dem Leben des Kardinals auseinandersetzt:

„Die gesamte affektive, intellektuelle und literarische Geschichte Newmans ist eigentlich nichts anderes als die Geschichte seiner persönlichen Beziehungen mit Gott. Wer diese Wahrheit begriffen hat, ist nicht weit davon entfernt, am Geheimnis dieses großen Mannes teilzuhaben. Er hält den Schlüssel für die Widersprüche in der Hand, die beim ersten Zugang das Mysterium seiner Bücher und seines Lebens so unzugänglich machen.“⁴⁵³

Für Bremond besteht der einzige Weg, die Religionsphilosophie Newmans adäquat darzustellen, in dem Umweg über sein Leben und damit seine religiöse Entwicklung.⁴⁵⁴ Die ersten vier Kapitel sind als Praeambula für den letzten Teil des Buches zu verstehen, in dem er auf Newmans Religionsphilosophie zu sprechen kommt. Dabei geht er von der Behauptung aus, dass die intellektuelle Aktivität bei Newman nichts anderes als den Versuch darstelle, seine persönlichen moralischen und religiösen Erfahrungen zu verarbeiten und zu erklären. Für Newman sei das Gewissen, die christliche Erfahrung und deren Umsetzung

le sens d'une inscription. Ni les vivants ni les morts ne livrent jamais leur secret à la froide curiosité d'un juge, mais simplement aux instances cordiales du disciple ou de l'ami».

⁴⁵⁰ Bremond, *Newman*, V: «Il ne s'agit ni de construire, ni de discuter une théorie (...).»

⁴⁵¹ Mit *je ne sais quoi*, dem Ich-weiß-nicht-was, meint Bremond mehr als eine Sache, die er nicht wirklich ausdrücken bzw. definieren kann; mit *je ne sais quoi* betitelt er den Effekt, den die Beschäftigung mit Newmans Person beim Leser auslöst. Es geht an dieser Stelle um eine Erfahrung mit der Erfahrung, die sich bei der Beschäftigung mit Newman beim Leser ereignet, vgl. hierzu in analoger Weise die Verwendung von *je ne sais quoi* in Bremonds Auseinandersetzung mit der reinen Dichtung: Moisan, Henri Bremond et la poésie pure, 136 f.

⁴⁵² *Newman*, V: «(...) que la foi triomphe toujours.»

⁴⁵³ Ebd., XXXV: «Toute l'histoire affective, intellectuelle, littéraire de Newman n'est, en effet, pas autre chose que l'histoire de ses relations personnelles avec Dieu. Qui a réalisé cette vérité n'est pas loin de tenir le secret de ce grand homme, la clef des contradictions, qui rendent au premier abord si impénétrable le mystère de ses livres et de sa vie».

⁴⁵⁴ Ebd., 323.

im Tun das Fundament des religiösen Gebäudes.⁴⁵⁵ Für Newman ruhe das religiöse Gebäude auf dem Gewissen auf, darin unterscheide er sich stark von vielen anderen christlichen Denkern, die von der Religion erwarteten, dass sie das Gewissen begründen.⁴⁵⁶ Das Gewissen stelle die erste Säule seiner Religionsphilosophie dar. Ziel der *Zustimmungslehre* sei es, so Bremond, zu zeigen, dass das Gewissen das einzige Mittel ist, sich die religiösen Wahrheiten anzueignen.

Bremond betont, dass für Newman das moralische Gewissen, das Erkennen des Guten nichts anderes sei als das religiöse Gefühl, eine christliche Erfahrung, eine *Realisierung* der christlichen Dogmen.⁴⁵⁷ Die Stimme des Gewissens sei für Newman nichts anderes als die Stimme des Gottes der Offenbarung. Die folgenden Zeilen können als eine Art Konklusion begriffen werden, die Bremond aus diesem Ansatz zieht:

„Religiöses Gefühl, christliche Erfahrung, christlicher Realismus, tausend Nuancen, von denen mir keine geringfügig erscheint, unterscheiden die verschiedenen Phänomene des Gewissens, die diese ärmlichen Worte zu übersetzen versuchen. Nichtsdestoweniger wird niemand Schwierigkeiten machen, wenn es darum geht, zwischen ihnen eine Art tief greifende Einheit zu erkennen.“⁴⁵⁸

Diese Äußerung Bremonds gilt es im Hinterkopf zu behalten, wenn im folgenden Kapitel die *HL* und die darin enthaltende Konzeption des religiösen Gefühls zur Sprache kommen.

Die Gemeinschaft der Heiligen ist nach Bremond die zweite Säule in Newmans religionsphilosophischem Gebäude. Die Hinwendung Newmans zur katholischen Kirche sei erfolgt, weil sie seiner Meinung nach am nächsten an Tradition und Evangelium geblieben sei und die Idee der Urkirche am besten verkörpere. Bremond zufolge ist es besonders die

⁴⁵⁵ An dieser Stelle rückt er den Newman'schen Ansatz in die Nähe Schleiermachers, und wenige Zeilen weiter bringt er ein Zitat von Herder. Dieses In-Beziehung-Setzen der Newman'schen Theorie mit anderen Ansätzen zeigt, dass Bremond sich intensiv und über den französischen Kontext hinaus mit dem Problem der religiösen Erfahrung und dem Gefühl auseinandersetzt hat und dass er mit den unterschiedlichen philosophisch-theologischen Strömungen vertraut ist. Davon zeugt wenige Zeilen weiter auch die Bemerkung, dass sich die Newman'sche Psychologie des Glaubens wie eine Einführung zur *Philosophie der Aktion* lese, ebd., 326 f.

⁴⁵⁶ Ebd., 327.

⁴⁵⁷ Ebd., 328.

⁴⁵⁸ Ebd., 326: «Sentiment religieux, expérience chrétienne, réalisme chrétien, mille nuances dont aucune ne me paraît négligeable, distinguent les différents phénomènes de conscience que ces pauvres mots tâchent de traduire. Personne néanmoins ne fera difficulté de reconnaître entre eux une sorte d'identité foncière.»

Idee der Heiligkeit, die Newman bei den Kirchenvätern wieder finde und die für ihn die Substanz des Evangeliums ausmache.⁴⁵⁹

Als dritte Säule nennt Bremond den Glauben, der für Newman „noch mal ein anderer Name für das Gewissen“⁴⁶⁰ sei. Dieses Glaubensverständnis bildet den Ausgangspunkt für eine neue Art eines Denkens, das heute als ‚fundamentaltheologisch‘ charakterisiert wird, auf die Bremond im Folgenden ausführlich eingeht.⁴⁶¹ Er beschreibt sie dabei als Gegenkonzept zur traditionellen Apologetik. Letztere als traditionell zu klassifizieren findet er jedoch voreilig, da sie nicht älter als der *Discours de la méthode* von Descartes sei. Er spricht deshalb von derjenigen Apologetik, die in der Schultheologie praktiziert und die auch von renommierten Theologen gutgeheißen wird.⁴⁶² Allerdings sei von dem Tag an, an dem sich die christliche Apologetik mit dem Rationalismus messen musste, ein neuer, spezieller Literaturtypus entstanden, der sich das Aufzeigen der Göttlichkeit des Christentums zur Aufgabe gemacht habe. Bremond kritisiert hierbei den Anspruch, sich nur an die Vernunft zu richten. Das heißt, dass die Verfasser dieser Schriften in seinen Augen gerade nicht von dem Zeugnis ablegen, was sie glauben, da die Intention dieser Methode ja darin bestehe, den Gegner von der rationalen Einsichtigkeit des christlichen Glaubens zu überzeugen, die dann im Idealfall in eine Konversion des Gegners mündet. Der Disput, der auf literarischer Ebene stattfindet, ist philosophischer und nicht theologischer Natur. Quasi losgelöst vom Glauben, wird alles dem Primat der Logik unterstellt, so dass in diesen Diskursen weder die Spitzenerlebnisse eines Mystikers, noch die Erfahrung eines religiösen Menschen und schon gar nicht das Glaubenszeugnis des Verfassers Raum haben.

Newmans Schriften haben, so Bremond weiter, diese soeben beschriebene Gattung apologetischer Texte nicht um eine Seite bereichert. Vielmehr habe Newman Bremond zu folge sich der Bewusstseinsspaltung, die der klassische Apologet vollziehen muss, verweigert. Bei Newman spreche allen voran ein gläubiger Mensch. Bei ihm erfolge eine Beschreibung seines Glaubens. Denn, so fragt Bremond, wo würde er ein solideres Zeugnis finden als das seiner eigenen Augen? Bei Newman war es eine erinnerungswürdige Erfahrung sei-

⁴⁵⁹ Ebd., 346.

⁴⁶⁰ Ebd., 347: «(...) encore un autre nom de la conscience.»

⁴⁶¹ Ebd., 348 f.

⁴⁶² Bei der Beschreibung dieser klassischen Form von Apologetik merkt Bremond noch an, es sei auch diejenige Form, der alle beizupflichten hätten, auch diejenigen, die normalerweise die Nützlichkeit dieser Methode in Zweifel ziehen würden.

ner Jugend, die in ihm eine Gewissheit von der Existenz Gottes, des Gottes in drei Personen, bewirkt habe. „Die Erinnerung dieser Erfahrung animiert, unterstützt und legitimiert seine gesamte Glaubensphilosophie.“⁴⁶³ Durch den Versuch, seine Eindrücke zu analysieren und zu erklären, nimmt er den eigenen Glauben zum Ausgangspunkt, wobei er gleichzeitig beim Rezipienten seiner Ausführungen ähnliche Erfahrungen voraussetzt, es ist das *je ne sais quoi*⁴⁶⁴ des Lesers, an das er sich richtet. Gemeint sind somit Leser, die analoge Eindrücke empfunden haben oder in der Lage sind, die Empfindungen des Autors nachzuvollziehen. Mit der Beschränkung auf diesen engen Personenkreis wird aber gleichzeitig in Kauf genommen, dass das Buch nicht für jedermann verständlich ist. Genau von dieser Tatsache gehe Newman aus; die Erklärungsversuche für seine Konversion können nur von solchen Personen nachvollzogen werden, in deren Leben sich eine Spur von einer analogen religiösen Erfahrung findet.

Diese neue Form des Apologietreibens macht für Bremond eine psychologische Herangehensweise an Newmans Biographie erforderlich. Bei einem traditionellen Apologeten hätte eine solche Vorgehensweise keinen Sinn ergeben, da sein Diskurs per definitiōnem unpersönlich bleiben muss und für die Frage, wie sich dieser Glaube spirituell bei ihm ausgestaltet, kein Platz ist.⁴⁶⁵

2.2 «Elle repousse ceux qui se trompent de porte»⁴⁶⁶ – Glaubenserfahrung als Ausgangspunkt

Es ist der Ausgangspunkt bei den Glaubenserfahrungen des einzelnen Individuums, der für Bremond selbst zentral wird und in dem für ihn die Stärke der Newman'schen Apologetik liegt:

„Die Gründe eines Scholastikers sind unpersönlich. Der Glaube von Newman beruht letztendlich auf einer persönlichen, direkten, intimen, tiefen Erfahrung der übernatürlichen Realitäten.“⁴⁶⁷

⁴⁶³ Newman, 350: «Le souvenir de cette expérience anime, soutient, légitime toute sa philosophie de la foi.»

⁴⁶⁴ Siehe Anmerkung 451.

⁴⁶⁵ Vgl. Newman, 351.

⁴⁶⁶ Ebd., 351: „Sie stößt diejenigen zurück, die sich in der Tür geirrt haben“.

⁴⁶⁷ Ebd., 115: «Les raisons d'un scolastique sont impersonnelles. La foi de Newman repose, en dernière analyse, sur une expérience personnelle, directe, intime, profonde des réalités surnaturelles».

Dabei geht es nicht um den Gegensatz einer subjektiven Religion auf der einen und einer institutionalisierten Religion auf der anderen Seite. Vielmehr ist Kirche, verstanden als Gemeinschaft der Heiligen, immer schon mitgedacht, denn erst durch und innerhalb dieser Gemeinschaft wird der einzelne Gläubige oder Mystiker zu dem, was er ist. Somit wird die religiöse Erfahrung des Einzelnen nicht per se gegen die Institution ausgespielt, sondern es steht die Frage zur Debatte, auf welche Säulen sich diese Gemeinschaft stützt. Das Ideal einer lebendigen Kirche, welches sich bei Newman findet, ist die Bedingung der Möglichkeit für echte Glaubenserfahrungen. Die Heiligkeit fungiert bei der Suche nach der wahren Kirche als Wahrheitskriterium. Es scheint, dass Bremond für seine eigene Konzeption dieses Kennzeichen von wahrer Kirche insofern übernimmt, als diejenigen Personen, die er in seiner *HL* auftreten lässt, den Heiligenstatus für ihre Person teilweise schon offiziell zugesprochen bekommen haben und ihren Aussagen somit per se ein Wahrheitsgehalt inhärent ist. Die Bände VII und VIII der *HL* stellen den Versuch dar, diesen Wahrheitsgehalt in Form einer Philosophie zugänglich zu machen.

Das Kriterium der Heiligkeit stellt gleichzeitig das einende Band dar, welches sich zwischen dem Apologeten im Newman'schen Sinne und seiner Leserschaft spannt. Setzt doch die Newman'sche Apologetik Bremond zufolge sowohl bei demjenigen, der spricht, als auch bei demjenigen, der zuhört, einen Hauch von Heiligkeit voraus.⁴⁶⁸ Darin sieht Bremond die Größe dieser Methode begründet, die dabei gleichzeitig ihre Grenze darstelle. Wie auch immer man zu dieser neuen Form stehe, man könne ihr zumindest nicht vorwerfen, dass sie sich aufdränge. In diesem Sinn handele es sich um eine schwache Apologetik, die diejenigen abweist, die von ihr etwas erwarten, was sie nicht leisten könne.⁴⁶⁹ Denn der religiös Suchende kann immer nur für sich selbst sprechen: „Wenn es, wie er glaubt und sicher ist, wahr ist, wird es sich auch bei anderen Geltung verschaffen.“⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ Bremond meint damit, dass die betreffenden Personen das, was sie als wahr erfahren haben, auch existenziell nachvollziehen; d. h. es wird eine Gotteserfahrung in irgendeiner Form vorausgesetzt, die schließlich das bewirkt, was Newman mit dem Verb *realize* umschrieben hat.

⁴⁶⁹ Newman, 351.

⁴⁷⁰ Newman, J.H., Entwurf einer Zustimmungslehre, in: Becker, W./ Laros M. u. a. (Hg.), John Henry Newman. Ausgewählte Werke, Bd. 7, Mainz 1961, 270. Diese Überzeugung redet nicht einem vernunftfeindlichen Fideismus das Wort. Newman kritisiert allerdings die Vernunftreligion, da hier seiner Meinung nach über Dinge spekuliert werde, zu deren Phänomenen man keinen Zugang habe, siehe Ricken, F., Religionsphilosophie (Grundkurs Philosophie 17), Stuttgart 2003, 112, im Folgenden abgekürzt mit: Ricken, Religionsphilosophie.

In Newmans Fußspuren tretend, sucht Henri Bremond jenseits der rationalen Ebene nach Möglichkeiten, den Glauben zu begründen.⁴⁷¹ Seinen Vernunftbegriff hat er dabei jedoch nicht thematisiert. Wenn er Glaube bzw. Empfindung und Vernunft gegeneinander ausspielt, möchte Bremond der großen Menge derjenigen, die einfach glauben und dafür keine Gründe angeben können, eine Stimme geben und diese Stimme gegen eine rationalistisch verstandene Zustimmung zum Glauben erheben. Die Mehrzahl der Gläubigen glaubt nicht aufgrund einer eingehenden Prüfung der Gründe, sondern „weil sie in einer bestimmten Weise disponiert sind“.⁴⁷² Dieser Gedanke einer prinzipiellen Disponiertheit aller Menschen für den Glauben ist zweifellos eine Gemeinsamkeit, die Bremond bei sich und Newman wahrnimmt. Gerade die *HL* kann als ein Konzept verstanden werden, das sich gegen ein rationalistisches Glaubensverständnis wehrt und dabei die Auffassung vertritt, dass es sich im Grunde bei allen Menschen um Mystiker handele, d. h. Glaubensbegründung geschieht wesentlich durch die Beschreibung der Spiritualität des Mystikers und seiner Beziehung mit Gott, durch die im Leser etwas zum Klingen kommt. Hier wird Glaube als eine Art Instinkt begriffen, eine Vorstellung, die sich auch bei Newman findet.⁴⁷³ Worauf es beiden ankommt, ist „nicht der *Glaube dass*, sondern der *Glaube an* (...), nicht der Glaube, dass ein Gott existiert, dass es einen Erlöser gibt, sondern nur der Glaube an Gott, an einen Erlöser“.⁴⁷⁴ Deswegen sieht Bremond ihr gemeinsames Interesse an persönlichen Glaubenszeugnissen, alle Fakten werden hinsichtlich der religiösen Entwicklung, die es zu enthüllen gilt, interpretiert. Es handelt sich dabei um eine ganz besondere Gabe, die Bremond für sich durch Newman und Sainte-Beuve entdeckt hat:

„Newman bei den Engländern und Sainte-Beuve bei uns haben einer anderen Methode zu Ansehen verholfen, die mehr noch moralischer und religiöser als literarischer Natur ist (...). Ihr erklärtes Ziel ist es, das religiöse Geheimnis der Seelen und die besonderen Nuancen eines solchen Geheimnisses zu durchdringen (...).“⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Newmans Anliegen darf dabei jedoch nicht als ein vernunftfeindliches begriffen werden. Vielmehr hat er einen sehr engen Vernunftbegriff, der in Opposition zum Glauben und den sittlichen Qualitäten steht, vgl. Newman, Glaubenslehre, 52.

⁴⁷² Ebd., 174.

⁴⁷³ Vgl. Ricken, Religionsphilosophie, 117.

⁴⁷⁴ Ebd., 138.

⁴⁷⁵ *HL* I, in: Histoire littéraire du sentiment religieux en France Bd. 1, V–VI: «Newman chez les anglais et Sainte-Beuve chez nous ont mis en honneur une autre méthode, morale et religieuse plus encore que littéraire (...). Leur objet direct est de pénétrer le secret religieux des âmes (...), et les nuances particulières d'un pareil secret.» Im Folgenden wiedergegeben mit: *HL* I.

Den Fußspuren Newmans und Sainte-Beuves folgend, verschreibt sich der französische Jesuit dieser Methode, da sie seinem eigenen Suchen und Fragen am besten entspricht und ihm das Handwerkszeug liefert, um das *je ne sais quoi* in der Biographie eines religiös begabten Menschen ans Licht zu bringen:

„Unter hundert Menschen, die in einer Kirche das Credo singen (...) gibt es nicht zwei, die wirklich dasselbe sagen. Das Nachplappern, die Lauheit und die Heiligkeit benutzen dieselben Formulierungen und unter diesen Ähnlichkeiten der Oberfläche müssen wir das unfassbare und nicht kommunizierbare ‚je ne sais quoi‘ erraten, der Ton, der Sinn, die Farbe, die Wärme der Seele.“⁴⁷⁶

Leitend für seine Untersuchungen ist dabei zweifellos die von Newman in der *Grammatik der Zustimmungslehre* getroffene Unterscheidung zwischen der begrifflichen und der realen Zustimmung. Während unter der Ersteren die Zustimmung zu bestimmten Begriffen gemeint ist, geht es bei der zweiten um die Zustimmung zu Dingen, die aufgrund bestimmter Bilder und Gegenstände erfolgt. Diese hängen jeweils von der persönlichen Erfahrung ab. Zentral ist der individuelle Charakter der realen Zustimmung, der einen direkten Einfluss auf das Handeln hat.⁴⁷⁷ So meint die Konnotation des Verbes *realize* im Newman'schen Ansatz das der konkreten Wahrheit des Glaubens entsprechende Verhalten. Es geht um die Verwirklichung dessen, was als wahr empfunden wird, die Wahrheit muss in ein Tun münden.⁴⁷⁸ Gerade die Betonung des individuellen Charakters der realen Zustimmung ist bei Bremond auf fruchtbaren Boden gefallen, beschreibt er in der *HL* doch nichts anderes als die Verwirklichung dieser Zustimmung bei den Mystikern. Sie vollbringen diese Zustimmung im Innersten ihrer Seele, indem sie Gott anhaften. Es handelt sich dabei um eine Erfahrung, die sich außerhalb der rationalen Erkenntnis vollzieht. Man hat Bremond den übermäßigen Gebrauch des Wortes *réaliser* in dem Sinn, den Newman ihm gibt, vorgeworfen.⁴⁷⁹ Dieses häufige Bezugnehmen zeigt jedoch, wie sehr ihm die Unterscheidung von begrifflicher und realer Zustimmung eingeleuchtet haben muss. Er ist auch derjenige, der das Newman'sche *realize* mit dem Schauen der Mystiker in Verbindung bringt, dieses *réali-*

⁴⁷⁶ Nédoncelle, Newman selon Bremond, 59, der hier eine Bemerkung Bremonds zitiert von der er an dieser Stelle sagt, dass es nichts gibt, was in treffenderer Weise Bremonds Anliegen zusammenfasse: «Je ne sache rien qui résume mieux Bremond».

⁴⁷⁷ Ricken, Religionsphilosophie, 134 f.

⁴⁷⁸ Fries, H., John Henry Newman, in: A. Biesinger/W. Tzscheitzsch (Hg.), Das Geheimnis ertspüren, zum Glauben anstreben. Für Günter Biemer, Freiburg 1984, 78–84, hier 80.

⁴⁷⁹ Moisan, Newman et la psychologie religieuse, 28.

ser bedeutet für ihn nichts anderes als Lieben, Einswerden im tiefsten Sinne des Wortes.⁴⁸⁰ Newmans Anliegen trifft sich in Bremonds Augen voll und ganz mit dem seinen und die von ihm vorgelegte Methode ermöglicht es ihm, eine literarische Geschichte des religiösen Gefühls schreiben zu können.⁴⁸¹ Inspiriert von Newman konzentriert sich Bremond auf jenes persönliche Drama, welches sich im Grunde aller tiefen Erfahrungen des Mystikers, des Poeten, des Helden findet. Im Kontakt mit Newman habe er gelernt, dass es keine objektiven und unpersönlichen Wahrheiten gebe, um den Glauben zu rechtfertigen und dass man sich vergeblich an eine Art des wissenschaftlichen Wettbewerbs auslieferne, um sich selbst oder die anderen zu überzeugen.⁴⁸²

Im Gegensatz zu Newman, der seine eigenen Glaubenserfahrungen zum Ausgangspunkt nimmt, lässt Bremond andere an seiner Stelle sprechen. Es geht nicht um die Erläuterung abstrakter Begriffe, sondern der Skopus der Untersuchung richtet sich auf die gefühlsmäßigen Erlebnisinhalte des gläubigen Individuums. Bremond bemüht sich um eine Ergründung des wahrhaft Humanen in seiner Beziehung zum Göttlichen. Weil mit dieser Methode keine Glaubensreflexion angestrebt wird, sind die aus ihr resultierenden Erkenntnisgewinne nur approximativ zu begreifen. Ein Aufweisen des Glaubens als Glaube soll erreicht werden. Dies erfordert eine besondere Vorgehensweise, deren Anfangspunkt nicht die Reflexion sein kann. Letztere tritt erst in einem späteren Stadium auf den Plan. Denn das, was von der Seele instinktiv erfasst wird, kann zwar aufgearbeitet, aber nicht durch die Vernunft fundiert werden.⁴⁸³ Somit kann auch eine Glaubensbegründung auf wissenschaftlicher Ebene „(...) die verborgenen Gründe, welche den einzelnen Menschen bestimmen, den Glauben anzunehmen oder abzulehnen, nicht analysieren und darstellen“.⁴⁸⁴

Eine Methode, die sowohl von Newman in seiner *Apologia pro vita sua* als auch von Bremond in seinem elfbändigen Hauptwerk verwendet wird, auf das wir nun zu sprechen kommen.

⁴⁸⁰ Ebd., 28–29.

⁴⁸¹ Ebd., 41.

⁴⁸² Ebd., 41.

⁴⁸³ Ricken, Religionsphilosophie, 118.

⁴⁸⁴ Ebd., 122.

3 «Dieu vit en nous»⁴⁸⁵ – Frömmigkeitsgeschichte als narrative Analyse

Das Vorhaben, die Entstehung und Titelfindung der *HL* sowie eine Kurzcharakterisierung der einzelnen Bände sind Gegenstand dieses Kapitels. Es ist eine Landkarte des religiösen Gefühls, die der Autor dem Leser unterbreitet. Das Lesen dieser Landkarte erzeugt beim Leser eine Resonanz; davon ist Bremond überzeugt, da er diese Erfahrung selbst gemacht hat. D. h. ein Blick auf seine Vorgehensweise, genauer auf seinen Schreibstil, durch den er eine spirituelle Atmosphäre erzeugt, ist für das Verständnis der *HL* unerlässlich. Die knappe inhaltliche Vorstellung der einzelnen Kapitel erfolgt aufgrund der Tatsache, dass die *HL* bis heute nicht in deutscher Übersetzung vorliegt und es soll hiermit dem deutschen Leser eine inhaltliche Übersicht über die Themen bzw. Personen, die in der *HL* vorkommen, gegeben werden.

3.1 «A montrer le mysticisme⁴⁸⁶» – Die Genese der *Histoire littéraire*

Das Vorhaben, das schließlich zur *HL*⁴⁸⁷ geführt hat, ist in Bremond über mehrere Jahre gereift. Ursprünglich geplant als Doktorarbeit über die Mystiker des 17. Jahrhunderts, kündigt er in einem Brief an Friedrich von Hügel vom 19. Februar 1904 an, dass er davon träumt, ein kleines Buch über die christliche Erfahrung zu schreiben. Das Handbuch der Religionspsychologie⁴⁸⁸ ist eine Idee, die durch die Lektüre von William James Werk *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung* inspiriert wurde. Anzeichen, die zum Entstehen der *HL* geführt haben, sind bereits in seinem Frühwerk präsent. Bremond schildert darin, dass es für ihn kein spannenderes Untersuchungsfeld gäbe als jenes, zu überprüfen, dass es sich mit der Aussage, dass Gott in uns lebt, nicht nur um eine Metapher handelt. Wenn diese Aus-

⁴⁸⁵ *Inquiétude*, 314: „Gott lebt in uns“.

⁴⁸⁶ Bremond in einem Brief an Friedrich von Hügel vom 15. Mai 1905, zitiert nach: Goichot, Historien du sentiment religieux, 49: „Um die Mystik zu zeigen“.

⁴⁸⁷ Im Folgenden wird nach der Ausgabe von F. Trémolières zitiert.

⁴⁸⁸ Goichot, Historien du sentiment religieux, 48.

sage stimmt, dann muss sie im Leben eines jeden Gläubigen Spuren hinterlassen, die sichtbar gemacht werden können.⁴⁸⁹

Den Faden, den er in *Inquiétude religieuse* und dem *Essai de biographie psychologique* ausgeworfen hat, spinnt er nun weiter, indem er versucht, eine Art Synthese, eine Theorie zu kreieren. Seine früheren Ausführungen fungieren dabei als eine Art Prolegomena, wie er selbst gegenüber Don Giuseppe de Luca⁴⁹⁰ erklärt. Dabei benennt Bremond an dieser Stelle jene Herausforderung, die sich durch die gesamte *HL* zieht: Das Bemühen um Einheit, um eine Art Essenz all der von ihm vorgestellten Zeugnisse, die ihm zufolge um die eine zentrale Frage kreisen: Was heißt beten?⁴⁹¹

Als Quellenmaterial, auf dessen Grundlage der Jesuit dieser Frage nachgeht, dienen ihm dabei

„Gebete, Frömmigkeitseifer, das Empfangen der Sakramente, Berufungen und Eintritte in ein Kloster, gute Werke, dies alles hat eine menschliche Seite, die man wissenschaftlich beschreiben kann, und alle diese Handlungen durchlaufen, in einem Land und in einem Jahrhundert, eine Kurve, die der Historiker zeichnen kann.“⁴⁹²

Das Zeichnen dieser Kurve erfolgt unter der Annahme, dass sie dazu führen müsse, die „unbewusste, stumme und taube, aber reale Mystik zu zeigen“.⁴⁹³ Hatte Bremond für die konkrete Ausführung dieser Kurve zunächst an Dokumente aus dem englischen Raum gedacht, lässt er von diesem Vorhaben wieder ab und konzentriert sich auf französische Quellen. Im Juni 1908 finden sich erstmals Aufzeichnungen, in denen Bremond sein Projekt konkretisiert, er spricht er von einer „Geschichte der religiösen Literatur in Frankreich“.⁴⁹⁴

⁴⁸⁹ *Inquiétude*, 314: «Connaît-on au monde un problème plus passionnant que celui-là – catéchismes et sermons répètent que Dieu vit en nous. Ne serait-ce pas là simplement une pieuse métaphore, et peut-on savoir quelle somme de réalité répond à ces mots étranges: „Dieu vit en nous, nous sommes greffés sur le Christ?“ Si cela est sérieusement vrai, je dois pouvoir observer de près, dans chaque âme chrétienne, les prodiges de cette vie».

⁴⁹⁰ Don Giuseppe de Luca (1898–1962) ist ein italienischer Priester, Autor und Intellektueller, der mit Henri Bremond in brieflichem Kontakt steht, vgl. Anmerkung 34.

⁴⁹¹ Don Giuseppe de Luca et l'abbé Bremond, 137.

⁴⁹² *Inquiétude*, 335: «Prières, pratiques de piété, réception des sacrements, vocations et départs pour le cloître, œuvres de zèle, tout cela a un côté humain que l'on peut décrire scientifiquement, et toutes ces actions parcourrent, dans un pays et dans un siècle, une courbe que l'historien peut dessiner.»

⁴⁹³ Bremond in einem Brief an Friedrich von Hügel vom 15. Mai 1905, zitiert nach: Goichot, Historien du sentiment religieux, 49: «(...) à montrer le mysticisme, inconscient, muet et sourd, mais réel».

⁴⁹⁴ Ebd., 62.

3.2 «il ne s'agit pas de littérature religieuse⁴⁹⁵» – Die Titelfindung

Bevor er sein Werk der Öffentlichkeit präsentiert, diskutiert er mit Personen seines Vertrauens den Titel. Diese Diskussion ist insofern aufschlussreich, als sie hilft, Intentionen des Werkes im Vorfeld zu sondieren und nicht eventuellen Missverständnissen, die der Titel suggeriert, aufzuliegen.

So schlägt ihm sein Verleger, André Pératé, *Histoire de la Dévotion dans la littérature française* vor, da seiner Meinung nach bei Bremonds Vorhaben nicht die religiöse Literatur, sondern die Frömmigkeit im Vordergrund stünde.⁴⁹⁶ In der Tat spiegelt sich in diesem Vorschlag die doppelte Intention des Werkes wieder: Einerseits ist die religiöse Literatur als Ausgangspunkt der Untersuchung präsent, andererseits wird die Aufmerksamkeit auf die gelebte Religion, auf das religiöse Faktum, welches in der Literatur aufscheint, gelegt. Dabei ist der Begriff *dévotion* wesentlich neutraler, traditioneller und weniger anstößig als die im Zuge des *Modernismus* negativ besetzten Begriffe des religiösen Gefühls oder der Erfahrung. Der vorgeschlagene Titel holt das ein, worum es Bremond letztlich geht: die Suche nach den Spuren des religiösen Lebens, nach der Frömmigkeit in den Lebenszeugnissen der Mystiker und Mystikerinnen.

1913 ist Bremond mit seinen Forschungen so weit fortgeschritten, dass sein Werk kurz vor der Publikation steht, weshalb er sich erneut mit der Frage des Titels auseinandersetzt. In einem Brief an Pératé vom 15. September 1913 stellt er selbst mehrere Titel zur Auswahl: *Histoire littéraire du mysticisme français pendant le XVII siècle*, was ihm jedoch langweilig erscheint, *Grandeur et décadence du mysticisme français*; dies wirkt auf ihn sehr gestelzt und *Histoire de la renaissance religieuse en France au XVII siècle*.⁴⁹⁷ Die ersten beiden Vorschläge weisen darauf hin, dass er mit dem später gewählten Begriff *sentiment* das Mystische meint.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ André Pératé stellt in einem Brief an Henri Bremond vom 18. November 1908 seine Überlegung zum zukünftigen Titel der *HL* vor, zitiert nach Goichot, *Histoirien du sentiment religieux*, 63: „Es handelt sich nicht um religiöse Literatur“.

⁴⁹⁶ André Pératé in einem Brief an Henri Bremond vom 18. November 1908, zitiert nach: Ebd., 63: «Rappelez-vous qu'il ne s'agit pas de *littérature religieuse*, mais de *dévotion*».

⁴⁹⁷ Die Angaben sind entnommen aus ebd., 70.

⁴⁹⁸ Siehe dazu Houdard, *Humanisme dévot*, 27.

Was letztlich den Ausschlag für den uns heute vorliegenden Titel, *Literarische Geschichte des religiösen Gefühls in Frankreich von den Religionskriegen bis zum heutigen Tag* gegeben hat, kann nicht bis ins Detail nachvollzogen werden. Bremond liefert keine Erklärung, weshalb er sich gerade für den Ausdruck *sentiment* und nicht für *expérience* oder *dévotion* entschieden hat. Die Wahl kann auch durch den Verlag beeinflusst worden sein,⁴⁹⁹ Dokumente zur eindeutigen Klärung der Frage sind nicht vorhanden.

Es handelt sich um einen Titel, der an Schleiermacher denken lässt.⁵⁰⁰ Diese Ansicht teilt auch Émile Goichot, wenn er annimmt, dass Benjamin Constant mit seinem Buch *De la religion* das Interesse Bremonds am religiösen Gefühl geweckt hat.⁵⁰¹ Bremond ist auch nicht der Einzige, der sich für dieses Thema interessiert. Auf Constants Werk folgen zahlreiche Publikationen zu diesem Thema, so beispielsweise das 1903 veröffentlichte Werk von Lucien Arréat *Le sentiment religieux en France*.⁵⁰²

Was Bremond anbelangt, so ist der Begriff *sentiment*⁵⁰³ in seinem Sprachgebrauch kein Novum. Er findet sich schon 1894 in einer persönlichen Notiz.⁵⁰⁴ Die Frage ist nun, ob sich hinter dieser Wortwahl reine Vorsicht verbirgt, die sich darin zeigt, dass er nicht den stärker belasteten Begriff *expérience* verwendet, oder ob der Begriff *sentiment* bewusst gewählt worden ist. Ist Letzteres der Fall, dann schließt sich Bremond mit seinem Werk denjenigen Untersuchungen an, die sich zu dieser Zeit mit dem *sentiment religieux* auseinandersetzen. Diese Studien zur Geschichte des religiösen Gefühls entstehen entweder durch Analyse außergewöhnlicher Persönlichkeiten der Spiritualitätsgeschichte oder durch Erforschung wichtiger Ereignisse, wie beispielsweise die Bewegung von Port Royal.⁵⁰⁵

⁴⁹⁹ Goichot vermutet, dass Francisque Gay bei der Titelfindung eine entscheidende Rolle gespielt haben könnte, Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 72.

⁵⁰⁰ Balthasar, H.U., *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, München 1969, 32, im Folgenden abgekürzt mit: Balthasar, *Einfaltungen*.

⁵⁰¹ Benjamin Constant, ein frankophoner Schriftsteller, Politiker und Staatstheoretiker, der 1824–1831 die vierbändige religionswissenschaftliche Abhandlung *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, (texte intégral présenté par T. Todorov et É. Hofmann), Paris 1999, schreibt.

⁵⁰² Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 73.

⁵⁰³ *Sentiment* kann im Deutschen sowohl mit Gefühl als auch mit Empfindung wiedergegeben werden. Wie das deutsche Wort Gefühl enthält auch der Begriff *sentiment* eine Vielzahl von Bedeutungsnuancen. Angesichts der Tatsache, dass Bremond zeitlebens unter dem Gefühl der Absenz Gottes und seiner Unfähigkeit, Gott zu fühlen, gelitten, und dieses Leiden ihn dazu veranlasst hat, auf literarischer Ebene nach einer Antwort zu suchen, wird der Begriff *sentiment* innerhalb der Arbeit mit Gefühl wiedergegeben.

⁵⁰⁴ Blanchet, Henri Bremond, 67.

⁵⁰⁵ Taveneaux, R., *Préface pour une réédition*, in: Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Bd.1, Paris 1967, [A].

Dabei liegt der Akzent meist auf dem Literarischen, während der religiöse Gehalt der Texte nicht der eigentliche Gegenstand der Untersuchung ist.⁵⁰⁶

Bremond interessiert sich für diese Untersuchungen, da sie seiner Meinung nach die Religionspsychologie als ein Mittel christlicher Apologetik aufwerten.⁵⁰⁷ Es ist nicht auszuschließen, dass sich Bremond mit der Wahl des Titels bewusst in diese religionspsychologische Richtung einreicht und sich dadurch auf dem theologisch zunächst harmlos erscheinenden Feld der Frömmigkeitsgeschichte positioniert. Somit würde der Titel etwas suggerieren, was jedoch weit hinter Bremonds Intentionen zurückbleibt und den Leser zunächst auf eine falsche Fährte führt.⁵⁰⁸ Freilich eine Fährte, die der schlaue Bremond bewusst gelegt haben könnte, um vor theologischen Anfeindungen gefeit zu sein, weist der Titel doch ganz klar auf das Feld der Literatur und zeichnet den Autor auf den ersten Blick als einen *homme des lettres* aus.

Andererseits spielt der Begriff *sentiment*, wie wir bereits gesehen haben, innerhalb der *modernistischen* Bewegung eine zentrale Rolle.⁵⁰⁹ Verbirgt sich hinter der Wahl des Titels doch ein Bekenntnis? Zufällig hat er sich für den Begriff sicher nicht entschieden. Als Priester, Freund von Blondel und Laberthonnière und Mitarbeiter der *Annales de Philosophie chrétienne* befindet sich Bremond in der heißen Phase des *Post-Pascendi*. Die Phase der Beschuldigungen und Verdächtigungen ist in vollem Gange. Gleichzeitig ist das Wissen darum, dass mit *Pascendi* das Gefühl als Prinzip der religiösen Immanenz verurteilt

⁵⁰⁶ Eine Ausnahme bildet hier das Werk von Sainte-Beuve, wie Bremond in *HL* V, in: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* Bd. 2, selbst feststellt. Im Folgenden wiedergegeben mit: *HL* V.

⁵⁰⁷ Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 73. Goichot geht noch weiter, wenn er die Frage stellt, ob es sich bei der *HL* um die einzige *modernistische* Unternehmung gehandelt hat, die erfolgreich gewesen ist, ebd., 308. Durch die Konzentration auf den mystischen Diskurs innerhalb des katholischen Binnenraums umgeht Bremond dogmatische Fragestellungen, genauso wie sein Verständnis von Geschichte ihm dazu verhilft, sich nicht pointiert historischen Fragestellungen zuzuwenden; gleichzeitig birgt die *HL* einen kaschierten Drang nach Reform in sich; möchte Bremond mit seinem Zeugnis geben doch nichts anderes als ein vor Augen führen dessen, was fehlt, das seinen Lesern dazu verhelfen soll, nach spirituellen Möglichkeiten zu suchen, dieses Fehlen zu erklären bzw. zu füllen.

⁵⁰⁸ Könnte es nicht sein, dass Bremond, der sich für unfassbar erklärt, sich nicht explizit positioniert, sondern seine Meinung auf Umwegen und über Hintertürchen zum Ausdruck bringt? Die Wahl des Titels könnte also als ein Manöver verstanden werden, um das Versteckspiel weiter spielen zu können.

⁵⁰⁹ Vielleicht ist Bremond gerade aufgrund der Enzyklika nur in maskierter Form unterwegs, bewegt sich auf strikt katholischem Boden, hält sich mit eindeutigen Definitionen der Wörter Gefühl und Erfahrung, die bisweilen gleichgesetzt werden, zurück; diese Vermutung findet sich auch bei Houdard, S., *Henri Bremond et la psychologie du sentiment religieux, l'impossible histoire d'un «vide mystérieux»*, in: *Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond*, 123–139, hier 129–130, im Folgenden abgekürzt mit: *Houdard, Bremond et la psychologie du sentiment religieux*.

wurde, noch allzu lebendig.⁵¹⁰ Eine Verurteilung seiner *HL* war sicher nicht das, was Bremond befürchtet, fällt doch ihr Entstehungsdatum mit dem Abklingen der *modernistischen* Krise zusammen. Dennoch legt sich die Frage nahe, ob sie nicht als *postmodernistischer* Versuch gesehen werden könnte, nach dem Scheitern des *Modernismus* etwas von dessen ursprünglicher Ambition zu retten?⁵¹¹

Somit könnte die Wahl des Titels auch als Entscheidung gewertet werden, mit der Bremond sich bewusst in die Tradition der *modernistischen* Bewegung stellt. Denn Bremonds Absichten gehen über eine Sammlung unterschiedlicher Manifestationen des religiösen Gefühls hinaus. Für ihn bildet das religiöse Gefühl das Fundament, auf dessen Rücken er seine Theorie aufbaut. Eine Theorie, die zunächst nicht als solche in Erscheinung tritt, weil der Jesuit die Absichtserklärung, eine Geschichte bestehend aus Literatur zu schreiben, in den Vordergrund rückt. Bei dieser Literatur handelt es sich um Biographien, Frömmigkeitsbücher und fromme Essays, die sowohl mystagogischer als auch asketischer Natur sein können:

„*Histoire littéraire* will vor allem sagen, dass ich mich nur an Dokumente dieser Art hielt, da ich weder den Mut noch die Mittel dazu hatte, die immense Untersuchung über die Zahl der Kommunionen, der Pilgerreisen usw. durchzuführen, dafür bräuchte man drei Leben.“⁵¹²

Diese Erläuterung Bremonds ist wichtig in Bezug darauf, worüber der erste Teil des Titels eigentlich Auskunft gibt: Er bestimmt die Quellen, aus denen er schöpft, gibt aber nicht Auskunft über das, was er mit seiner Untersuchung eigentlich bezieht.⁵¹³ Er versucht, eine Art Landkarte des religiösen Gefühls vorzulegen. Denn er ist der Ansicht, dass er eine

⁵¹⁰ Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 74.

⁵¹¹ Vgl. ebd., 296. Der Höhepunkt der *modernistischen* Krise ließ nur die Möglichkeit zu, sich zu unterwerfen, was Bremond, wie bei der *causa Tyrrell* zu sehen war, getan hat. Oder eben die katholische Kirche zu verlassen, was im Fall von Alfred Loisy geschehen ist. Ist es Bremond mit der *HL* gelungen, auf einem Terrain, das sich nicht im kirchlichen Visier befunden hat, seine *modernistischen* Ambitionen weiterzuverfolgen? Der Anspruch der *HL* legt zumindest die Vermutung nahe, dass er den Gedanken der Reform, den Wunsch nach Erneuerung und Veränderung nie aufgegeben hat: So Trémolières, F., *L'histoire littéraire du sentiment religieux de l'abbé Bremond*: «l'unique exception d'une entreprise „moderniste“ qui ait réussi ?», in: *Approches de l'indicible*, 109–120, hier 117 f., im Folgenden abgekürzt mit: Trémolières, *L'histoire littéraire du sentiment religieux de l'abbé Bremond*.

⁵¹² Bremond in einem Brief an Monbrun vom 18. September 1913, zitiert nach Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 75: «*Histoire littéraire* voulait surtout dire que je m'en tenais aux seuls documents de cet ordre, n'ayant ni le courage, ni les moyens d'aborder l'immense enquête sur le chiffre des communions, les pèlerinages etc., à quoi il faudrait trois vies».

⁵¹³ Vgl. Venard, *Histoire littéraire et sociologie historique*, 76.

Fülle von Quellen benötigt, da ihm ein einziger Text als Zeugnis für *das je ne sais quoi* nicht ausreicht:

„Robinson Crusoe allein reicht nicht aus, um mich von der Existenz dieser Insel zu überzeugen; wenn aber viel zahlreichere Schriftsteller, die nicht voneinander abschreiben, mir die gleichen Details über die Insel liefern, dann wirft dies vielleicht ein Licht auf die wirkliche Existenz dieser Insel.“⁵¹⁴

Diese Landkarte setzt sich aus den unterschiedlichen Texten zusammen und führt so zu einem Wissen von Gott, das sich mosaiksteinartig aus den verschiedenen Zeugnissen herausbildet. Damit ist die doppelte Intention des Werkes durch den Titel eingeholt:

„Daher ein zweifaches Interesse, zunächst *religios*, dann literarisch und historisch (diese beiden letzten Worte sind für mich nur eines). Dies ist es, was der Titel ausdrücken versucht: *Histoire littéraire du sentiment religieux*. Wir beschäftigen uns zweifellos nur mit Dokumenten literarischer Natur (Biographien, Autobiographien, Abhandlungen), aber, was wir in diesen Dokumenten vor allem aufzudecken versuchen, ist der religiöse Wert, das Zeugnis, welches der Schriftsteller von der unsichtbaren Welt gibt.“⁵¹⁵

Dieses Zeugnis geben wird durch die Anfügung „von den Religionskriegen bis zum heutigen Tag“ präzisiert. Sie gibt eindeutig zu erkennen, dass Bremond seine Untersuchung nicht ausschließlich auf das 17. Jahrhundert beschränken, sondern bis in seine Zeit weiterführen wollte. Aufgrund des umfangreichen Materials ist er jedoch nur bis zur Zeit des *Ancien Régime* vorgestoßen. Seine Krankheit hat ihm nicht mehr erlaubt sein Vorhaben durchzuführen.

⁵¹⁴ Bremond 1917 an Ernest Lavisse, zitiert nach Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 75: «Le seul Robinson Crusoé ne suffit pas à me convaincre de l'existence de cette île; mais si de très nombreux écrivains, et qui ne se copient pas les uns les autres, me donnent les mêmes détails sur l'île, peut-être arriverons-nous à des lueurs sur l'existence réelle de cette île.»

⁵¹⁵ Bremond 1917 an Ernest Lavisse, zitiert nach ebd., 75: «Donc une double curiosité, *religieuse* d'abord, ensuite littéraire et historique (ces deux dernières pour moi ne font qu'un). C'est ce que tâche d'exprimer le titre: *histoire littéraire du sentiment religieux*. On ne s'occupera sans doute que des documents d'ordre littéraire (biographies, autobiographies, traités), mais, dans ces documents, ce qu'on cherchera surtout à dégager, c'est la valeur religieuse, le témoignage rendu par l'écrivain au monde invisible».

3.3 «récréer une atmosphère spirituelle»⁵¹⁶ – Die Vorgehensweise

Bremond gibt sich in seinen Erläuterungen zum Projekt seiner *HL* als ein Schüler von Newman und Sainte-Beuve zu erkennen.⁵¹⁷ Hier steht die Religion selbst im Zentrum des Interesses, es ist der Versuch, in das religiöse Geheimnis der gläubigen *Seelen*⁵¹⁸ einzudringen. Erkundigt werden soll, was sich im Leben, im Gebet, in der persönlichen Erfahrung eines religiösen Menschen abspielt. Spiritualitätsgeschichte wird hier verstanden als eine Geschichte, die sich aus Texten zusammensetzt. Dabei sind diese Texte einerseits die Bedingung der Möglichkeit, dass wir überhaupt einen Zugang zur religiösen Erfahrung anderer Menschen haben, andererseits haben die Texte selbst eine Bedeutung für ihre Leser und für die Gemeinschaft der Gläubigen:

„Ein frommes Buch hat in der intimen Geschichte der christlichen Gemeinschaft eine Nachwirkung, die natürlich mit dem Erfolg und der Verbreitung des Buches variiert, und umgekehrt erbaut das Leben eines Heiligen nicht nur diejenigen, die es lesen, sondern modifiziert sogar, färbt in gewisser Weise die Intelligenz und die religiöse Vorstellung derselben. Die Lehre bringt Wunder hervor und die Wunder bereichern die Lehre. Daraus folgt, dass der Historiker des religiösen Lebens, so wie ich ihn verstehe, ständig und ununterbrochen das eine durch das andere kontrollieren muss, diese beiden Arme der religiösen Literatur.“⁵¹⁹

Die Theorie, die Bremond hier entfaltet, besagt, dass religiöse Literatur den persönlichen Glauben beeinflussen kann. Dies setzt eine Art Erkenntnisgewinn auf Seiten der Leser voraus. Vertreten wird die These, auch von fremden Erfahrungen lernen zu können, durch die Erfahrung anderer eigene Erfahrungen zu machen. Um diesen Übertragungsprozess zu ermöglichen, sieht Bremond seine Aufgabe vor allem darin, eine „spirituelle Atmosphäre“⁵²⁰ zu

⁵¹⁶ *HL* IX, in: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* Bd. 4, 291: „Eine spirituelle Atmosphäre erzeugen“, im Folgenden wiedergegeben mit: *HL* IX.

⁵¹⁷ *HL* V. Eine andere Vorgehensweise zeigen jene Autoren, denen es lediglich um eine Sammlung der zentralen Schriftstücke einer bestimmten Epoche oder eines bestimmten Landes geht.

⁵¹⁸ Immer wieder taucht bei Bremond das Wort *âme* als Synonym für den religiösen Menschen auf. Der Sinn wird am besten durch das deutsche Wort „Seele“ wiedergegeben. *Âme* kann ferner mit Gemüt, Herz, Psyche, Geist und Leben übersetzt werden.

⁵¹⁹ *HL* I, XIV: «Un livre dévot a, dans l’histoire intime de la communauté chrétienne, une répercussion qui varie naturellement avec le succès et la diffusion de ce livre, et inversement, la vie d’un saint non seulement édifie ceux qui la lisent, mais encore modifie, colore en quelque façon l’intelligence et l’imagination religieuse de ceux-ci. La doctrine produit les miracles et les miracles enrichissent la doctrine. D’où il suit que l’historien de la vie religieuse, tel que je le comprends, devrait rapprocher constamment et contrôler l’une par l’autre, ces deux branches de la littérature religieuse.»

⁵²⁰ *HL* IX, 291: «Je dois avouer (...) une fois de plus l’insuffisance de ma méthode. Elle n’apporte pas de statistiques; elle tâche de récréer une atmosphère spirituelle.»

schaffen, was sowohl den teilweise lyrischen Charakter der *HL* als auch die Tatsache, dass ihm an Objektivität wenig gelegen ist, erklärt. Er will kein Lexikon der religiösen Literatur verfassen, sondern in bestimmter Absicht eine Geschichte schreiben.⁵²¹ Diese Entscheidung, eine Art Roman der Geschichte zu schreiben, muss jedoch auch vor dem Hintergrund der *modernistischen* Krise gesehen werden, bot die Wahl einer narrativen Geschichtsschreibung doch die Möglichkeit, sich der laufenden Debatte vordergründig zu entziehen.⁵²²

Wie schon sein Frühwerk, so ist auch die *HL* durchweg in essayistischer Manier verfasst; in Wirklichkeit handelt es sich um viele kleine Artikel, die jeweils zu einem Band zusammengefasst sind, wodurch sich auch die unterschiedliche Art und Weise, wie die einzelnen Personen in der *HL* präsentiert sind, erklärt. Bremond ist sich darüber im Klaren, dass er mit seiner Vorgehensweise auf Kritik stößt und er bestimmte Erwartungen, die der Titel verspricht, nicht erfüllt.⁵²³

Charakteristisch für seinen Stil sind die seitenlangen Zitate, die seine Artikel durchweben. Er hält sie für notwendig, weil seiner Meinung nach die Quellen durch ein Zusammenfassen der Aussagen verfälscht würden.⁵²⁴ Auch begründet er sein Vorgehen damit, dass ein Großteil der Dokumente, die er in seiner *HL* präsentiert, den Lesern unbekannt ist und sie somit einem größeren Publikum zugänglich gemacht werden können.

Geleitet von der Grundannahme, dass die Mystiker und Mystikerinnen uns ähnlicher und näher sind,⁵²⁵ als wir uns vorstellen können, legt Bremond den Geist der religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts frei, in dem „die Welt und das Kloster sich berühren und sich sozusagen auf allen Gebieten durchdringen.“⁵²⁶ Sein Interesse gilt dem religiösen Genie, welches sich hinter den Texten verbirgt. Nicht der Literatur selbst, sondern dem Innenleben des Autors will er auf die Spur kommen, d. h. sein Interesse gilt nicht der mystischen Er-

⁵²¹ *HL* I, XVI.

⁵²² Houdard, *Humanisme dévot*, 35–36.

⁵²³ *HL* IX, 291.

⁵²⁴ *HL* I, XX.

⁵²⁵ Diese Annahme veranschaulicht Bremond mittels eines Gleichnisses: Er erzählt in seinem Vorwort die Geschichte eines Missionars, der sich nach Siam begibt. Er lernt dort Sprache, Kultur und Religion des fremden Landes kennen. Ein siamesischer Mönch teilt ihm daraufhin mit, dass der Grund, weshalb er sich so für die Mythen dieser Religion interessiere, darin liege, dass er selbst einmal in einem früheren Leben ein siamesischer Mönch gewesen sei. In ähnlicher Weise sei es bei uns, wenn uns die Texte und Erfahrungen der Mystiker ansprechen, d. h. dass wir ihnen ähnlicher sind, als wir denken, Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 308.

⁵²⁶ *HL* I, XVII: «Le monde et le cloître se touchent et se pénètrent pour ainsi dire de toutes parts.»

fahrung an sich, sondern dem mystischen Leben. Er sieht sich als Historiker des religiösen Gefühls mit der Aufgabe betraut, dem Aufscheinen des religiösen Lebens in der Geschichte und den Schriften der Mystiker nachzugehen.⁵²⁷ Dabei sieht es Bremond als großen Verdienst dieser Mystiker an, dass sie durch ihren Einfluss die Entwicklung unserer Zivilisation vorangebracht haben, was besonders für die Bereiche Sprache und Literatur gilt. Die Erfahrung der Mystiker selbst ist für ihn unaussprechlich; anders verhält es sich mit den Ideen, Vorstellungen und Gefühlen, die aus ihr entstehen. Gerade sie finden sich in der Sprache der religiösen Literatur wieder.

3.4 «la vie mystique»⁵²⁸ - Der Inhalt

Inhaltlich bewegt sich die *HL* ausschließlich auf katholischem Gebiet.⁵²⁹ Werke von Autoren anderer Konfessionen und Religionen werden von Bremond nicht berücksichtigt. Jede von ihm vorgestellte fromme oder heilige Person ist für ihn in der ihr eigenen Weise beispielhaft: Entweder durch das, was sie schreibt, durch die Art und Weise, wie ihre Tugend durch das Geschriebene durchscheint oder durch den besonderen Einfluss, den sie durch ihr Leben ausgeübt bzw. mit dem sie auf eine bestimmte Epoche eingewirkt hat. Dabei beschränkt er sich nicht nur auf die bekannten Persönlichkeiten des 17. Jahrhunderts in Frankreich wie Franz von Sales,⁵³⁰ Jacques Bénigne Bossuet⁵³¹ oder François

⁵²⁷ Ebd., XXI: «Ce qui nous intéresse présentement, ce n'est pas l'expérience mystique elle-même, mais *la vie mystique*. Au théologien, au psychologue d'analyser cette expérience, à nous d'en suivre le rayonnement dans l'histoire et dans les écrits des mystiques.»

⁵²⁸ Ebd., XXI: „Das mystische Leben“.

⁵²⁹ Ebd., XIII.

⁵³⁰ Franz von Sales (1567–1622), Ordensgründer der Salesianer und einer der bedeutendsten christlichen Mystiker des 17. Jahrhunderts. Mit seinem 1608 veröffentlichten Werk *Introduction à la vie dévote* (zu deutsch Philothea) entwickelt er den Ansatz einer alltagsnahen Mystik, die er in bis heute erhaltenen Briefen an Jeanne de Chantal, mit der er eine spirituelle Freundschaft pflegt, weiter ausführt. Seine Mystik, und hier deckt sich sein Ansatz mit jenem Bremonds, dem zufolge wir alle Mystiker sind, ist geleitet von dem Gedanken, dass Frömmigkeit als Ausdruck wahrer Gottesliebe in jedem Stand und Beruf umgesetzt und realisiert werden kann, vgl. von Sales, F., *Introduction à la vie dévote mise en français contemporain. Une initiation pratique à la vie spirituelle*. Édition établie par D.-M. Proton, Paris 2007 und Frank, K.S., Art. „Franz von Sales“ in: LThK 4, Freiburg ³1995, 52–54, Mellinghoff-Bourgerie, V., Art. „Franz von Sales“, in: RGG 3, Tübingen ⁴2000, 247–248.

⁵³¹ Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704), französischer Bischof und Autor, der bei der Bekämpfung des im Frankreich des 17. Jahrhunderts aufkommenden Quietismus zum Gegenspieler von François Fénelon wird und eine heftige Auseinandersetzung um die *pur amour* auslöst. An der Mystik zunächst nicht sehr interessiert, wird er mit der Begutachtung der Schriften von Jeanne Marie de Guyon beauftragt. Dem Berufen auf die eigene Erfahrung und der Vorrangstellung der *pur amour* hält Bossuet die dogmatischen Lehren entgegen, denen sich seiner Meinung nach die Mystik zu unterwerfen habe. Mystik ist seinem

Fénelon,⁵³² sondern macht es sich zur Aufgabe – und damit betritt er Neuland in der Frömmigkeitsgeschichte – unbekannte Mystiker und Mystikerinnen, die aus dem kollektiven katholischen Gedächtnis verschwunden sind, wieder neu auszugraben und ihre Bedeutung in Erinnerung zu rufen. Seiner Meinung nach haben weniger bekannte Mystiker wie z. B. Louis Richeôme,⁵³³ Yves de Paris⁵³⁴ oder Benoît de Canfield⁵³⁵ das 17. Jahrhundert entscheidend mitgeprägt. Warum fällt Bremonds Wahl auf das 17. Jahrhundert? In seinem Frühwerk hat er die religiöse Unruhe als das Nadelöhr beschrieben, das am Beginn der Konversion zu stehen scheint. Er findet sie wieder in der mystischen Literatur des 17. Jahr-

Verständnis nach nicht etwas, zu dem alle Gläubigen Zugang haben, sondern eine Ausnahmeerscheinung. Fénelon, sein Gegenspieler, ist jedoch der Meinung, dass die *pur amour* von allen Menschen gelebt werden könne. Die so genannten *Modernisten* sehen in Bossuet vielfach einen strengen Moralisten, der es aufgrund seiner theologischen Starrheit nicht vermag, die Größe von Fénelons Gedanken zu sehen. So verwundert es nicht, dass Bremond gerade in dieser Auseinandersetzung die Weichenstellung erkennt, die die Probleme heraufbeschworen haben, die er bei sich selbst und der französischen Kirche seiner Zeit wahrnimmt, vgl. Dudon, P., Art., «Jacques Bénigne Bossuet», in: DSp 1, Paris 1937, 1874–1883; Le Brun, J., Art. „Jacques Bénigne Bossuet“, in: TRE 7, Berlin 1981, 1818–93 und Ders., Art. „Jacques Bénigne Bossuet“ in: LThK 2, Freiburg³1994, 612–613.

⁵³² François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651–1715) lernt Madame Guyon, eine Vertreterin des Quietismus, kennen, und versucht, diese gegen Bossuet zu verteidigen und in die Nähe zur katholischen Lehre zu rücken, vgl. von Brockhusen, G., Art. „François Fénelon de Salignac de la Mothe“ in: LThK 3, Freiburg³1995, 1231–1232. In den Jahren 1697–1699 entwickelt sich zwischen Bossuet und Fénelon eine heftige theologische Auseinandersetzung, deren Folge die Verbannung Fénelons bei Hofe nach sich zieht. Sein Unterfangen wird jedoch als Semiquietismus verurteilt und Bossuet siegt somit aus Bremonds Sicht und in den Augen der so genannten *Modernisten* für die französische Theologie folgenreich über Fénelon, der die Ansicht vertritt, die Mystik sei eine normale Entfaltung der Auswirkungen der Gnade. Der Vorwurf an ihm lautet, dass sich in seinem Werk quietistische Tendenzen fänden. Die Theologie Fénelons, und hier zeigt sich Bremonds Interesse, kann als rein theozentrisch charakterisiert werden. Wie auch bei Bremond selbst tritt hier Christus als Gegenüber in den Hintergrund. Zentral für Fénelon ist die freudige Hingabe an Gott, das Herzstück seiner Theologie ist die Lehre von der *pur amour*, die reine Liebe, die diese Hingabe an Gott ermöglicht. Aus dieser Hingabe, so Fénelon, resultiere ein Glücksgefühl, das durch das beständige stille Aufhalten bei Gott entstehe. Interessiert sich Bremond vielleicht deswegen so sehr für Fénelon, weil dieser das Entstehen eines Gefühls behauptet, das sich beim Praktizieren der *pur amour* einstellt? Sucht er hier Antwort auf seine innere Leere? Vgl. von Brockhusen, G., Art. „François Fénelon de Salignac de la Mothe“ in: LThK 3, Freiburg³1995, 1231–1232.

⁵³³ Louis Richeôme (1544–1625), Jesuit, Schriftsteller und christlicher Humanist; er gilt als früher Vertreter des christlichen Humanismus (*humanisme dévot*), vgl. Kurrus, Th., Art. „Louis Richeôme“, in: LThK 8, Freiburg 1963, 1298.

⁵³⁴ Yves de Paris (1588–1678). Von Interesse für Bremond sind bei diesem französischen Kapuziner als spirituellem Autor seine Werke *Traité de l'indifférence* (1638) und *Les progrès de l'amour divin* (1642), in denen er die totale Unterwerfung unter den Willen Gottes als Schlüssel zur menschlichen Glückseligkeit entfaltet. Die darin proklamierte Indifferenz kann als eine Vorstufe dessen angesehen werden, was dann in der Auseinandersetzung mit dem so genannten Quietismus verhandelt wurde. Vgl. Chédozeau, B., Art. «Yves de Paris», in: DSp 16, Paris 1994, 1566–1576.

⁵³⁵ Benoît de Canfield (1562–1611), ein Kapuziner der minderen Brüder englischer Provenienz, der zum Katholizismus konvertiert. Sein bekanntestes Werk, die *Règle de Perfection*, Paris 16621–1622, dem später quietistische Tendenzen nachgesagt wurden, kreist um die Vorstellung und Möglichkeiten des Anhafens an Gott und die damit einhergehende Selbstverleugnung vgl. Orcibal, J. (publiée et annotée par), Benoît de Canfield. *La règle de perfection*, Paris 1982.

hunderts. Mystische Rede ist hier die jeweils singuläre Manifestation dessen, was eigentlich nicht gesagt werden kann, von dem man aber zutiefst ergriffen ist. Gerade darin liegt die innovative Stärke der von Bremond vorgestellten Mystiker und Mystikerinnen. Sie suchen, ohne es zu artikulieren, nach neuen Wegen für den christlichen Glauben. Es ist jene Unruhe, jene Erfahrung der Abwesenheit, deren Spuren in die Moderne führen. Deshalb sind die Grundlage der Bremond'schen Theologie eben jene Texte, die von dieser Erfahrung Zeugnis geben.

3.4.1 «tenir sa modeste part dans le concert»⁵³⁶ – Das 17. Jahrhundert mit neuen Augen sehen

Bremonds Selbstverständnis als Historiker der Spiritualität kollidiert mit seinem Umgang der von ihm verwendeten Quellen: Ob diese von den Mystiker und Mystikerinnen selbst stammen oder aber aus der Feder von deren Biographen, spielt für ihn keine Rolle. Auch ist das Ergebnis, zu dem diese Quellen führen sollen, quasi schon vorweggenommen: Bremond erhofft sich, ausgehend von den leidvollen Erfahrungen mit der Kirche seiner Zeit, in seinen Quellen Antworten auf seine Fragen zu finden, die er jedoch nicht aus den Texten selbst entwickelt, sondern die er in diese hineinträgt. Auf der persönlichen Ebene verbirgt sich hinter der *HL* das Bemühen, den Freunden Blondel, von Hügel, Laberthonnière und Tyrrell in intellektueller Hinsicht in nichts nachzustehen. Einerseits empfindet Bremond sich ihnen gegenüber als philosophisch ungenügend,⁵³⁷ andererseits will er nicht darauf verzichten, „seinen bescheidenen Teil in dem Konzert zu spielen.“⁵³⁸

Die *HL* stellt insofern einen Meilenstein in der französischen Spiritualitätsgeschichte dar, als es sich bei ihr um die größte historische Unternehmung, die das 17. Jahrhundert zum Gegenstand hat, handelt. Lange Zeit ist für diese Epoche das Werk *Port Royal* von Sainte-Beuve das Standardwerk,⁵³⁹ welches, wie der Titel bereits vermuten lässt, das 17. Jahrhundert vorwiegend mit der Bewegung von Port Royal identifiziert. Bremond gelingt nun mit seinem Werk ein völlig neuer Blick auf diese Periode der französischen Spi-

⁵³⁶ „Seinen bescheidenen Teil in dem Konzert zu spielen.“ Bremond in einem Brief an von Hügel vom Juni 1926, zitiert nach Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 48.

⁵³⁷ Bremond leidet zeit seines Lebens an seiner «incapacité métaphysique», siehe Anmerkung 648.

⁵³⁸ Siehe Anmerkung 536.

⁵³⁹ Sainte-Beuve, Ch.-A., *Port Royal*. Texte présenté et annoté par M. Leroy, 3 Bde., Paris 1953–1955.

ritualitätsgeschichte. Er kann aufweisen, dass sich die entscheidenden Vorgänge in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ereignen, in der so genannten Periode der Gründungen. Dieser Moment stellt einen Einschnitt von großer Reichweite für die französische Spiritualitätsgeschichte dar, da alle Institute, die zeitlich nach dem Konzil von Trient entstehen und französischen Ursprungs sind, in dieser Zeit gegründet wurden.⁵⁴⁰ Bremond macht auf das Aufblühen der Spiritualität in diesem Jahrhundert aufmerksam, das über die Bewegung von Port Royal weit hinausreicht.

Diese neue Sicht des 17. Jahrhunderts durch Henri Bremond entsteht innerhalb eines Aufschwungs der Spiritualitätsgeschichte im 20. Jahrhundert in Frankreich. Diese befindet sich in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts fast ausschließlich in den Händen von Geistlichen und Ordensleuten.⁵⁴¹ Ein Beispiel hierfür ist das 1932 entstandene *Dictionnaire de la spiritualité*, das ebenso wie die bereits 1920 erschienene *Revue d'ascétique et de mystique*⁵⁴² jesuitischer Provenienz ist. Adressaten dieser vorwiegend an der Spiritualität der Vertreter des eigenen Ordens ausgerichteten Spiritualitätsgeschichte sind folglich auch nicht die Laien, sondern die eigenen Ordensangehörigen bzw. der Klerus.

Gleichzeitig gibt es zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Frankreich einige Historiker, die eine Erneuerung auf dem Gebiet der Spiritualitätsgeschichte anstreben. Als prominentestes Beispiel sei die Arbeit von Jean Baruzi über Johannes vom Kreuz erwähnt.⁵⁴³ Sie ist vorwiegend philologisch ausgerichtet, eine Spur, der Jahrzehnte später u. a. Michel de Certeau folgen wird.

Das Werk Bremonds lässt sich also in den Kontext einer konfessionell-klerikal geprägten Spiritualitätsgeschichte einreihen. Allerdings gelingt es Bremond, diesen Rahmen insofern zu durchstoßen, als er seine aus den Archiven zusammengetragene Literatur bewusst einer breiten Öffentlichkeit, zugänglich macht. Sie ist das Zeugnis, und darin besteht ein besonderer Wert der *HL*, des von Bremond eingeleiteten Perspektivenwechsels.⁵⁴⁴ Mit

⁵⁴⁰ Dagens, J., De Saint François de Sales à Bossuet, in: *Entretiens sur Henri Bremond*, 151–166, hier 152.

⁵⁴¹ Die folgenden Ausführungen sind dem Artikel von Jacques le Brun, Michel de Certeau, *Historien de la Spiritualité*, in: *RSR* 91 (2003), 535–552, entnommen, im Folgenden abgekürzt mit: Le Brun, Michel de Certeau, *Historien de la Spiritualité*.

⁵⁴² Vgl. Anmerkung 197.

⁵⁴³ Baruzi, J., *Saint-Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Édition revue et corrigée avec les deux préfaces de J. Baruzi (1924–1931), Paris 1999.

⁵⁴⁴ Vgl. Gouhier, H., *Conclusions*, in: *Entretiens sur Henri Bremond*, 215–22, hier 217 f., im Folgenden abgekürzt mit: Gouhier, *Conclusions*.

Port Royal ist die Frage der Gnade gleichsam als Schlussstein des theologischen und spirituellen Gebäudes des 17. Jahrhunderts gesetzt. Dies Fokussierung auf Port Royal als prägendes spirituelles Zentrum des 17. Jahrhunderts führt zu einem Bild des Christentums, in dessen Zentrum das anthropologische Problem des individuellen Heiles steht. In der *HL* werden nun die historische Auseinandersetzung über die Gnade und die damit einhergehende theologische Bedeutung des individuellen Heiles nicht heruntergespielt, aber Bremond bringt noch einen anderen Pol des religiösen Denkens des 17. Jahrhunderts zum Vorschein: die so genannte *pur amour*, eine Theorie, die bereits kurz nach dem Tod von Franz von Sales zur Quelle heftiger Auseinandersetzungen wurde.⁵⁴⁵ Der spirituelle Reichtum und die Vielfalt des religiösen Lebens in dieser Epoche, die er aufscheinen lässt, zeugen von einer wahren Revolution innerhalb der französischen Spiritualitätsgeschichte, die in der theozentrischen Haltung, die aus der *pur amour* erwächst, zusammengefasst werden kann. Dass dieser Perspektivenwechsel überhaupt möglich wurde, ist eine Frucht von Bremonds *HL*.

3.4.2 «La déchirure mystique»⁵⁴⁶ – Die Option für das 17. Jahrhundert

In dieser mystischen Literatur, die das 17. Jahrhundert in Frankreich hervorgebracht hat, treten die Reibungspunkte, die die Trennung von dogmatischer und spiritueller Theologie hervorgerufen hat,⁵⁴⁷ offen zutage. Sichtbares Zeichen ist hierfür das Aufblühen eines literarischen Genres, das den Focus auf das geistliche Leben legt. Es beschreibt das Seelenleben in allen Nuancen und generiert damit ein der Theologie und der Literatur gemeinsames Themenfeld, für dessen Erschließung und Systematisierung Bremond mit seiner *HL* eine erste Spur gelegt hat.⁵⁴⁸ Aus literaturwissenschaftlicher Sicht besteht das Novum dieses

⁵⁴⁵ Ebd., 218.

⁵⁴⁶ Dosse, F., *Le marcheur blessé*, Paris 2002, 292: „Der mystische Riss“, im Folgenden abgekürzt mit: Dosse, *Le marcheur blessé*.

⁵⁴⁷ Vgl. Balthasar, *Einfaltungen*, 32–33: „Seltsamer ist, dass die so genannte affektive Theologie des Barock, die der Sache nach bereits das ist, was das 19. Jahrhundert ‚Spiritualität‘ nennen wird, dieses biblische Zentrum ebenso verfehlt und (...), mystisch‘ statt eschatologisch, introvertiert statt weltoffen, und vor allem anthropozentrisch statt wahrhaft soteriologisch vorgeht. Das gilt bei näherem Zusehen auch von größten Namen wie Franz von Sales, Bérulle, Fénelon, bei denen es doch – bei allem bleibend Wertvollen, das wir ihnen heute noch verdanken müssen – wesentlich um das Fortkommen des frommen gottseligen Ich, die ‚Philothea‘ geht; Henri Bremond konnte die ganze großartige und doch verborgen tragische Geschichte dieses Zeitalters zusammenfassen unter dem schrecklichen, im Grunde schleiermacherischen Titel einer ‚Histoire du sentiment religieux en France‘ (...).“

⁵⁴⁸ Houdard, *Humanisme dévot*, 30.

neuen Genres in seinem theologischen Sitz im Leben,⁵⁴⁹ besonders jedoch in der Tatsache, dass die extreme Gespanntheit und Polarität dieses Jahrhunderts in den Erfahrungen des Subjekts aufscheinen, wovon die Texte Zeugnis ablegen. Es ist der Begriff der Erfahrung, der in den Vordergrund tritt, wenn sich Mystiker und Mystikerinnen fortan auf eben diese berufen. Ein Vorgang, der als Geburtsstunde der spirituellen Theologie angesehen werden kann. Diese Zeugnisse sind die Grundlage für die Systematisierung der in ihnen eingeschriebenen Erfahrung.⁵⁵⁰ An dieser Stelle sind die quasikanonischen Texte zu erwähnen, die sich innerhalb der spirituellen Theologie etablieren, wie beispielsweise die Exerzitien des Ignatius von Loyola⁵⁵¹ und die autobiographischen Schriften der Teresa von Avila.⁵⁵² Ihnen gemeinsam ist die Schilderung des geistlichen Lebens in Form eines Weges, der eine tiefe Gotteserfahrung zugrunde liegt. Aufgrund des Buchdrucks bleibt diese Literatur nicht allein den Ordensleuten vorbehalten, sondern erreicht ein weitläufigeres Publikum, das zu dieser Zeit darauf brennt, eine Anleitung zum religiösen Leben zu erhalten. In Frankreich wird dieses Phänomen vor allem ausgelöst durch die Biographie der Teresa von Avila, die 1601 in französischer Sprache veröffentlicht wird.⁵⁵³

Der Ursprung dieser neuen literarischen Gattung kommt bereits im 16. Jahrhundert in Form von Gebets- bzw. Meditationsbüchern auf. Ihre Verbreitung, wie Bremond anhand der Anzahl der publizierten Gebete feststellt, schießt im 17. Jahrhundert explosionsartig in die Höhe.⁵⁵⁴ Diese Tendenz lässt sich dadurch erklären, dass innerhalb der spirituellen Theologie das Gebet mit der inneren Erfahrung gleichgesetzt und der intellektuellen Reflexion entgegengestellt wurde. Bremond ist dieser inneren Erfahrung auf der Spur, deshalb ist die religiöse Literatur dieses Jahrhunderts für ihn von besonderem Interesse. In ihr spiegelt sich eine mystische Frömmigkeit, die in diesem Jahrhundert zu einer Art Modeerscheinung

⁵⁴⁹ Vgl. hierzu S. Robic de Baecque, «Romans et dévotions au XVIIè siècle», in: *Littératures classiques* 39 (Frühjahr 2000). *Littérature et religion*, hg. von G. Ferreyrolles, 29–49, hier 30.

⁵⁵⁰ Le Brun, J., *Expérience religieuse et expérience littéraire*, in: M. Tietz/V. Kapp (Hg.), *La pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVIIè siècle en France. Actes du colloque de Bamberg*, Paris-Seattle-Tübingen 1984, 123–146, hier 127, im Folgenden abgekürzt mit: Le Brun, *Expérience*.

⁵⁵¹ Die *ejercicios espirituales* erscheinen 1548.

⁵⁵² Teresas *Libro de la vida* wird 1565 fertig gestellt.

⁵⁵³ *Le livre de la vie*, 1601.

⁵⁵⁴ Siehe dazu Le Brun, J., *Le grand siècle de la spiritualité française et ses lendemains*, in: *Histoire spirituelle de la France*, Bd. 5, Paris 1964, 227–285.

avanciert.⁵⁵⁵ Ein Indiz dafür ist das Aufkommen des Substantivs *la mystique*⁵⁵⁶ in diesem Jahrhundert, Ausdruck der „Eroberung der Innerlichkeit“,⁵⁵⁷ die von den Mystikern beansprucht wird. Diese Konzentration auf das eigene Ich, die persönliche Frömmigkeit und die individuelle Erfahrung stehen als *par pro toto* für die Religion in diesem Jahrhundert. Wissend um das Schwinden ihrer Vorrangstellung angesichts der aufkommenden Rationalität, dem Erstarken der Bürger und Händler, bäumt sich die Religion „gleichsam vor den Anzeichen ihres Entschwindens noch einmal auf, inszeniert sich auf unerhörte, außerordentliche Weise und greift auf ebenso ekstatisch-exotische Mittel zurück, weil sie sich gefährdet sieht“.⁵⁵⁸ Gleichzeitig manifestiert sich in dieser Innerlichkeit eine Entfremdung des Individuums von der Institution dergestalt, dass die Heiligen nicht mehr wie noch zu Zeiten der Alten Kirche als Dogmatiker sprechen, sondern als Mystiker, indem sie nicht mehr an der Auslegung des Dogmas mitarbeiten, sondern zu Lyrikern werden, die eine undogmatische, religiöse Sprache ausbilden.⁵⁵⁹ Letztere lässt als Ausdruck religiöser Erfahrung die Subjektivierung des Glaubens erstarken. Begünstigt wird diese Entwicklung durch die spirituelle Renaissance, die durch charismatische Persönlichkeiten wie Franz von Sales und durch Gründungen zahlreicher neuer Orden⁵⁶⁰ und Institute begünstigt wird. Die Orden befinden sich zu dieser Zeit im Aufschwung und erfreuen sich einer großen Anziehungskraft innerhalb der gesellschaftlichen Elite Frankreichs, die bei den Kapuzinern, den Visitantinnen und in den Karmel eintritt.⁵⁶¹

Der Rückzug in das Feld der Mystik, das Aufkommen des Quietismus,⁵⁶² die Entstehung einer eigenen Sprache und der Rekurs auf die individuelle Erfahrung verweisen

⁵⁵⁵ Ebd., 275.

⁵⁵⁶ Vgl. hierzu Certeau, M., *Mystique au XVIIè siècle: Le problème du „langage mystique“*, in: *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière*, Lyon 1963, 267–291, im Folgenden abgekürzt mit: Certeau, *Mystique*.

⁵⁵⁷ Salman, E., Perücke und Kniefall. Denk- und Darstellungsweisen des Barock, in: *Theologie und Glaube* 95 (2005), 347–354, hier 351, im Folgenden abgekürzt mit: Salman, Perücke und Kniefall.

⁵⁵⁸ Ebd., 350.

⁵⁵⁹ Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, 204 und 207.

⁵⁶⁰ So fällt beispielsweise die Gründung des weiblichen Zweigs des Karmeliterordens in Frankreich in das 17. Jahrhundert.

⁵⁶¹ Vgl. Le Brun, *Le grand siècle*, 240.

⁵⁶² Die Kernaussage dieser Strömung, die von den spanischen *Alumbrados* nach Frankreich gekommen ist, lautet, dass der Mensch sein Ich völlig aufgeben und sich voll und ganz Gott übergeben müsse, um danach in völliger Ruhe und Gleichmut zu leben. Eine bedeutende Vertreterin ist Jeanne Marie Guyon de Chesnoy, genannt Madame Guyon (1648–1717), die aufgrund ihrer Schriften und ihrer visionären Erfahrungen mit der katholischen Kirche in Konflikt gerät. Als Bossuet den so genannten Quietismusstreit entfacht, indem er in den Werken von Madame Guyon mehr als 30 Irrtümer feststellt, verfasst Fénelon,

darauf, dass sich innerhalb der traditionellen Theologie ein Vakuum aufgetan hat, das die Mystiker und Mystikerinnen zu füllen im Begriff sind. In diesem Sinne ist die Mystik auch ein Anzeichen für eine schleichende Krise des Individuums in seinem Verhältnis zur Kirche. Gleichzeitig ist die Mystik auch eine Antwort auf die Problematik in diesem Jahrhundert, in dem Glaube und Unglaube, Mystik und *ratio* aufeinanderprallen und die Kirche erstmals an Boden verliert. Mit dem Rekurs auf die Erfahrung wird versucht, das auszudrücken, was man eigentlich nicht ausdrücken kann. Es findet in gewisser Weise eine *reductio in mysterium* statt, die aber dabei nicht stehen bleibt, sondern in der Erfahrung selbst, wie noch gezeigt werden wird, das Tor zur Moderne öffnet.

3.4.3 «Le moment d'une rupture»⁵⁶³ – Das 17. Jahrhundert als Spiegel für das 19. Jahrhundert?

Ist es die Exzentrik des Ausweges, den die Mystiker und Mystikerinnen in dieser Situation wählen, worauf Bremond ein besonderes Auge geworfen hat? Jedenfalls hat er erkannt, dass die ihn persönlich und die Kirche seiner Zeit kennzeichnende Spannung zwischen religiöser Erfahrung auf der einen und kirchlicher Glaubenssprache auf der anderen Seite ihren Ursprung in diesem Jahrhundert hat. Somit ist Bremonds historisches Interesse an diesem Jahrhundert beeinflusst durch die Probleme der Kirche seiner Zeit. Sie sind Motivation dafür, dass er sich mit diesem Jahrhundert so eingehend beschäftigt, dass er auf dem Gebiet der französischen Geschichtswissenschaft gerade für dieses Jahrhundert neue Erkenntnisse zutage gefördert hat. Das subjektive Interesse Bremonds gründet auf einer Erfahrung, von der er selbst Zeuge ist und die er bei den Mystikern des 17. Jahrhunderts wieder findet, nämlich einen Bruch zwischen den Erfahrungen des Einzelnen und der Glaubenssprache der Institution Kirche und der Theologie.⁵⁶⁴ Im 17. Jahrhundert entdeckt er nun eine Span-

der von ihr tief beeindruckt ist, die Verteidigungsschrift *Explication des Maximes des Saints*. Dennoch fällt sie in Ungnade und widerruft gehorsam, nicht zuletzt, weil sich Bossuet auch an den Papst wendet, vgl. Lautenschläger, G., Art. „Jeanne-Marie Bouvière de la Mothe Guyon“, in: LThK 4, Freiburg 1995, 122 und Beaude, J./Bourgeois, H. u. a. (Hg.), Madame Guyon, Lyon 1997.

⁵⁶³ Le Brun, J., *Le secret d'un travail*, in: Giard, L. (Hg.), *Le voyage mystique*. Michel de Certeau, Paris 1988, 77–91, hier 86: "Der Moment eines Bruchs", im Folgenden abgekürzt mit: Le Brun, *Le secret d'un travail*.

⁵⁶⁴ Vgl. ebd., 86–87: «Il est couramment admis aujourd’hui que les XVI–XVII^e siècles furent le moment d'une rupture, le passage d'une cosmologie et d'une théologie à un monde de l'expérience subjective, le progrès spirituel n'étant plus de l'ordre du cosmos mais ,l'itinéraire du sujet vers son centre'; mais ce qu'a senti intimement et est arrivé à articuler avec rigueur Michel de Certeau, c'est que nous vivons au XX^e siècle une rupture différente mais tout aussi fondamentale, une rupture que Bremond n'exprimait

nung gleichen Typs, eine stille Krise, die gerade in der spirituellen Theologie sichtbar wird. Sie zeigt sich konkret am Zerfall des Referenzrahmens, der die christliche Welt bislang zusammengehalten hat.⁵⁶⁵ Dieser Zerfall löst einen Drang zu Neuem aus, der sich auf religiösem Sektor in den Neugründungen verschiedener Orden, Schulen und Institutionen manifestiert. Dabei handelt es sich um Projekte von bestimmten religiösen Gruppierungen, deren Erneuerungsbestreben unter dem Sammelnamen Mystik gefasst wird, die hier zunächst als soziales Phänomen in den Blick kommt. Für diese Gruppen ist das Interesse leitend, das entstehende Vakuum zu füllen, d. h. konkret jene Leerstellen, die sich mit dem Zerfall sozialer, geistiger und religiöser Formationen auftun und die sie selbst im Modus der Erfahrung erleiden.

Die Mystiker und Mystikerinnen erleben eine innere Zerrissenheit, sie diagnostizieren bei der Institution ein Sprechen, das nicht mehr mit einem Tun korrespondiert. Der mystische Bruch ist ein eindringliches Signal der Unzufriedenheit mit der vorhandenen Institution.⁵⁶⁶ Zentrales Anliegen ist das Hörbarmachen einer Stimme, die dabei ist, zu verstummen. Ausgehend von dieser grundlegenden Zäsur im 17. Jahrhundert ist „die Mystik (...) die privilegierte Gestalt dieses Übergangs zwischen einer Welt, die aufhört und einer anderen, die auftaucht, ein Funkeln, das die Verwirklichung eines Seinswunsches ist und gleichzeitig eine Trauerarbeit ausdrückt“.⁵⁶⁷

Mystik wird in diesem Sinne definiert als Unstimmigkeit zwischen einem Individuum und einer Gruppe, es handelt sich um ein „Unbehagen in der Gesellschaft“.⁵⁶⁸ Dieses Unbehagen historisch fassbar zu machen, ist das Anliegen von Bremonds Werk. Er versucht, Aufkommen und Verfall der Mystik in Frankreich zu historisieren; dabei zeigt sich sein feines Gespür für die Symptome, die den Aufstieg und den Niedergang der Mystik

qu'en se référant au sentiment, à un état d'âme, mais qui est de bien plus grande portée et qui n'a cessé d'être approchée par Michel de Certeau dans tous ces textes qui confrontent psychanalyse et mystique.»

⁵⁶⁵ Bogner, D., *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002, 156 f. Ein Beispiel für diesen Zerfall ist die Kirchenspaltung, die sich in diesem Jahrhundert ereignet.

⁵⁶⁶ Dosse, *Le marcheur blessé*, 292: «Ces mystiques vivent une division intérieure, un véritable clivage interne entre les formes de la modernité sociale et un dire qui ne correspond plus à un faire. C'est de cette scission que la déchirure mystique se donne à voir et s'exprime comme exigence nouvelle, insatisfaite devant les institutions en place et les débordant de toutes parts.»

⁵⁶⁷ Ebd., 546: «La mystique (...), la figure privilégiée de ce passage entre un monde finissant et un autre qui surgit, une fulgurance qui exprime la cristallisation d'un désir d'être et en même temps d'un travail de deuil».

⁵⁶⁸ Certeau, *Mystique*, 522.

begünstigt haben.⁵⁶⁹ Auf die Fakten und Personen, die man bisher ignoriert hat, wirft er ein neues Licht. Sie alle werden zu Zeugen dieses Unbehagens in der Gesellschaft und deuten die Geburtswehen jener Gegensätze an, die auch noch zu Bremonds Zeiten einer Vermittlung harren. Augenscheinlich werden diese Gegensätze in den Biographien der Mystiker und Mystikerinnen, „das Drama um Gott und Wirklichkeit verlagert sich in den nackten Glauben, (...) bis hin zum Wahnsinn, in welchem die Fremdheit Gottes wie des Glaubens in dieser Welt an Leib und Seele der Mystiker ausgetragen und ansichtig wird“.⁵⁷⁰

Allerdings bleibt Bremond nicht bei der soziologisch-historischen Analyse des 17. Jahrhunderts stehen, sondern lässt sich durch sein existenziell motiviertes theologisches Interesse leiten. Die spirituelle Theologie ist für ihn eine Pflanze, deren Extrakt auch für die Nöte seiner Zeit Heilung verspricht. Dabei ist Bremond nicht der Einzige, der sich auf die Heilkraft dieser Pflanze besinnt. Sein Anliegen wird von Vertretern anderer Ordensgemeinschaften geteilt: In einer Vielzahl von Konvikten und Seminaren werden gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Zöglinge in die Spiritualität der *École française* eingewiesen.⁵⁷¹ Unterstützt wurde diese Form der Ausbildung von dem Bestreben der Ordensgemeinschaften, ihre eigenen spirituellen Traditionen zu erforschen und zu vertiefen. Ein Bemühen, an dessen Ende das Aufkommen einer neuen literarischen Gattung, der religiösen Biographie steht, die sowohl das Interesse von Ordensangehörigen als auch von Laien auf sich zieht. Während ein Teil der Autoren dieser spirituellen Werke mehr die Praktikabilität der einzelnen spirituellen Richtungen vor Augen haben, geht es anderen um das Elaborieren einer Art Synthese der spirituellen Theologie. Bremond ist als ein herausragender Vertreter der zweiten Gruppe anzusehen.

⁵⁶⁹ Houdard, *Humanisme dévot*, 29.

⁵⁷⁰ Salman, *Perücke und Kniefall*, 351.

⁵⁷¹ Siehe hierzu Winling, R., Art. «Théologie», in: DSp 15, Paris 1991, 485–500, hier 489 f. Die *École française de spiritualité*, wie Bremond die auf den Kardinal Pierre de Bérulle (1575–1629) zurückgehende Schule bezeichnet, stellt auf einem asketischen Weg die Betrachtung der Menschwerdung Gottes in den Mittelpunkt. Diese Schule übt großen Einfluss auf die französische Spiritualität, insbesondere den Klerus, auch der folgenden Jahrhunderte aus. Bedeutende Vertreter waren Vinzenz von Paul, Charles de Condren und Jean-Jacques Olier. Vgl. De Gensac, H., Art. „École française“, in LThK 3, Freiburg ³1995, 448–449. Bremonds Verdienst ist es, diese spirituelle Strömung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hervorgehoben zu haben, ihr einen eigentümlichen französischen Charakter zuzugestehen, ohne diesen auf seine vielleicht außerhalb Frankreichs liegenden Ursprünge zu befragen, so Krumenacker, Henri Bremond et L’École française de spiritualité. Siehe Anmerkung 75.

Von besonderem Interesse für uns ist nun die Frage, aus welchen Extrakten sich seine Essenz der spirituellen Theologie zusammensetzt. Ein Blick in den Duktus der *HL* kann dafür erste Hinweise liefern.

3.5 «Pourquoi ne pas tout ramener à cette présence de Dieu rayonnante»⁵⁷² – Der Duktus der *HL*

Was den Aufbau der *HL* anbelangt, so kann schon vorab gesagt werden, dass man für Auswahl und Anordnung der Personen sowie die Ausführlichkeit, mit der sie präsentiert werden, vergeblich nach einer Begründung suchen wird. Die teilweise in ein und demselben Band sehr unterschiedliche Art der Darstellung ist zurückzuführen auf Bremonds essayistischen Stil und die Tatsache, dass die Bände teilweise Zusammenfassungen bereits geschriebener Artikel zu diesem Thema darstellen.

Eine kurze inhaltliche Wiedergabe besonders derjenigen Bände, auf die im Folgenden nicht näher eingegangen werden kann, erscheint insofern unerlässlich, als dieses Werk in deutscher Sprache bislang nicht vorliegt. Dem Leser soll zumindest ansatzweise die Möglichkeit gegeben werden, sich ein Bild von der Fülle der aufgeführten Personen und Themen zu machen.

3.5.1 «Échelle mystique»⁵⁷³ – Das Vorwort

Dass es Bremond bei seinem Unterfangen um die Genese einer Theorie geht, ist eindeutig. Ein Hinweis ist der in der Neuauflage der *HL* als Anhang veröffentlichte Text *Échelle mystique*.⁵⁷⁴ Bremond hat vor der Veröffentlichung des ersten Bands diesen Text, der ursprünglich als Vorwort zu seiner *HL* gedacht war, zurückgezogen, nicht jedoch ohne ihn zuvor unter seinen Freunden von Hügel, Blondel und Monbrun mit der Bitte um Rückmeldung zirkulieren zu lassen.⁵⁷⁵ Es sind drei Versionen dieser Einleitung erhalten geblieben; zwei

⁵⁷² „Warum nicht alles auf die strahlende Präsenz Gottes zurückführen“, Zitat von Bremond aus einem Brief an L. Laberthonnière vom 6. September 1912, in: Perrin, Laberthonnière et ses amis, 232.

⁵⁷³ *HL* II, in: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* Bd. 1, 829–872: „Die mystische Leiter“. Im Folgenden wiedergegeben mit: *HL* II.

⁵⁷⁴ *Annexe Échelle mystique*, in: Ebd., 829–872.

⁵⁷⁵ Vgl. im Folgenden ebd., 827 f.

davon tragen die Überschrift *Échelle mystique*, während eine weitere den von Friedrich von Hügel handschriftlich beigefügten Titel *Poésie, devotion, extase* trägt. Sowohl von Hügel als auch Blondel nehmen zu dem Text ausführlich Stellung; was Bremond die Schwierigkeit seines Unterfangens aufzeigt, da sich die beiden Freunde in ihren Anliegen durchaus widersprechen.⁵⁷⁶ Einem Rat seines Freundes Monbrun folgend entschließt sich Bremond, den Text nicht als Einleitung, sondern vielmehr als Anhang beizufügen.

3.5.2 «Une doctrine de la vie intérieure»⁵⁷⁷ – Die Bände I–IV

Die Bände I–IV sind der ersten Periode des 17. Jahrhunderts gewidmet. Zwischen Dechristianisierung⁵⁷⁸ und Säkularisation spielt sich ein Prozess der mystischen Erneuerung ab.⁵⁷⁹ Er hinterlässt seine Spuren in einer spirituellen Literatur, die Bremond zufolge das *instrumentum falsificationis* darstellt, an dem sich der dogmatische Kurs zu messen hat.

Mit seinen Texten will Bremond den Charakter der spirituellen Renaissance aufzeigen. Dieser zeigt sich für ihn darin, dass die Literatur nicht nur als fromm, sondern als mystisch bezeichnet werden muss, wovon die Titel der Bände II–IV *Invasion mystique*,⁵⁸⁰ *Conquête mystique*⁵⁸¹ und *La Retraite des mystiques*⁵⁸² Zeugnis ablegen. Dieses Aufblühen der Mystik beginnt für ihn 1622 mit dem Tod von Franz von Sales und endet 1661 mit der Übernahme der Regierungsgewalt von Louis XIV. Während dieser Periode geht die Zahl der Mystiker explosionsartig in die Höhe, was sich sowohl innerhalb des Klerus als auch bei den Frauenorden nachweisen lässt. Auf dieses Faktum habe bisher, so Bremond, noch niemand aufmerksam gemacht.⁵⁸³

⁵⁷⁶ Vgl. hierzu Goichot, Henri Bremond, 87 f.

⁵⁷⁷ „Eine Lehre des inneren Lebens“, Aussage von Bremond, herausgenommen aus einem Text, den Bremond vor der Veröffentlichung des ersten Bandes unter seinen Freunden zirkulieren ließ, in: *HL I*, 827.

⁵⁷⁸ Der Begriff Dechristianisierung ist dem französischen Begriff *déchristianisation* entlehnt. Entstanden ist er, genauso wie das Verb *déchristianiser*, im Kontext der Französischen Revolution und bezeichnet hier zunächst gewalttätige Handlungen bürgerlicher Akteure gegen Kirche und Klerus. Schließlich dient er dazu, den im Zuge der Französischen Revolution entstandenen Vernunftkult zu verteidigen, vgl. Graf, F. W., *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 71. Der hier anachronistisch verwendete Begriff macht darauf aufmerksam, dass das, was später Entkirchlichung oder Entchristlichung genannt wird, bereits im inneren der Catholica selbst seinen Anfang nimmt.

⁵⁷⁹ Vgl. im Folgenden Houdard, *Humanisme dévot*, 24 f.

⁵⁸⁰ „Mystische Invasion“.

⁵⁸¹ „Mystische Eroberung“.

⁵⁸² „Der Rückzug der Mystiker“.

⁵⁸³ *HL I*, XVIII.

Band I spricht vom Vormarsch der Mystik, Bremond betitelt ihn mit *Humanisme dévot*.⁵⁸⁴ Diese Wortschöpfung stammt von ihm selbst und hat einen doppelten Sinn⁵⁸⁵: Zum einen bezieht er sich damit auf die antike Kultur, der die spirituellen Autoren Rechnung tragen. Zum anderen wird der Terminus verwendet für eine besondere Tendenz, die sich bei den Mystikern und Mystikerinnen des 17. Jahrhunderts herauskristallisiert, nämlich Gott als Anfang und Ende der Schöpfung anzubeten. Der Mensch, der Gott in sich und in der Schöpfung präsent weiß, hat zur Aufgabe, sich mit diesem Gott in Beziehung zu setzen. Wenn auch die Sünde diese Harmonie zwischen Gott, Mensch und der Schöpfung zerstört hat, so überwiegt doch in den Schriften der Mystiker und Mystikerinnen die Gnade, um sie wieder zusammenzuführen. Somit ist der Humanismus in seiner Substanz heilig und religiös, er bleibt dies jedoch nur dann, wenn er sich zugunsten eines reinen sich an Gott Ausrichtens selbst transzendierte. So stellt dieser Begriff für Bremond auch ein Hilfsmittel dar, eine bis zu diesem Zeitpunkt vernachlässigte Literatur ans Licht zu bringen.⁵⁸⁶ In historischer Perspektive gesehen hat es ihm dieser Begriff überdies ermöglicht, den Fokus des Interesses von der zweiten Hälfte hin zur ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zu lenken.⁵⁸⁷ Wenn auch diese Neuschöpfung und die damit einhergehende Neuinterpretation Bremonds durchaus gewürdigt worden sind, hat diese Sichtweise auch Kritik hervorgerufen, da man Bremond anlastet, bestimmte „antihumanistische“ Spiritualitätsformen, die in diesem Jahrhundert auch zutage treten, zugunsten eines *humanisme dévot* auszublenden.⁵⁸⁸

Band I mit dem Titel *Humanisme dévot* beschreibt ausgehend von Franz von Sales und seiner Schule die Ursprünge und Tendenzen des frommen Humanismus. Ihm und seiner Schule ist der erste Teil des Bandes gewidmet. Die weitere Entwicklung dieser Bewegung ist Gegenstand von Teil II; als Anschauungsmaterial verwendet Bremond dabei Lieder und Hymnen sowie Frömmigkeitsliteratur, Hagiographien und Romane. Ives de Paris, einem meisterhaften Vertreter dieses Humanismus,⁵⁸⁹ ist der dritte Teil gewidmet.

⁵⁸⁴ „Frommer Humanismus“.

⁵⁸⁵ Vgl. im Folgenden: Le Brun, *Le grand siècle*, 238 f.

⁵⁸⁶ Houdard, *Humanisme dévot*, 49.

⁵⁸⁷ Ebd., 50.

⁵⁸⁸ Henri Bremond hat bei seiner Wortschöpfung vor allem jene Strömungen dieses Jahrhunderts im Blick, die das Gutsein des Menschen betonen, als bedeutendsten Repräsentanten sieht er hierbei Ives de Paris, dem er wohl aus diesem Grund einen ganzen Band widmet, siehe auch: Weismayer, J., Art. „Humanisme dévot“, in: LThK 5, Freiburg³1996, 319.

⁵⁸⁹ *HL* I, XXI.

Im 1916 erschienenen Band *L'invasion mystique*⁵⁹⁰ wird das Leben derjenigen Mystiker und Mystikerinnen nachgezeichnet, die Bremond als personifizierte Übergänge zwischen dem 16. und dem 17. Jahrhundert ansieht. Alle Mystiker und Mystikerinnen, von denen dieser Band berichtet, sind im 16. Jahrhundert geboren und haben somit biographisch den Wechsel vom 16. zum 17. Jahrhundert vollzogen; gleichzeitig ist ihr Leben und Wirken ein lebendiges Zeugnis für den Neubeginn, der sich im 17. Jahrhundert ereignet. Dies gilt auch für jene Frauengestalten, denen sich dieser Band widmet: Marie de Valence,⁵⁹¹ Madame Acarie,⁵⁹² Madeleine de Saint-Joseph⁵⁹³ sowie die bedeutenden Äbtissinnen Marie de Beauvilliers,⁵⁹⁴ Marguerite d'Abrouze⁵⁹⁵ und Jeanne de Chantal,⁵⁹⁶ denen jeweils ein Ka-

⁵⁹⁰ „Die mystische Invasion“.

⁵⁹¹ Marie Aymar de Teyssonnier (1576–1648), bekannt unter dem Namen Marie de Valence, gehört zu jenen Mystikerinnen, die die spirituelle Erneuerung im 17. Jahrhundert in Frankreich vorangetrieben haben. Als junge Frau vom Calvinismus zum Katholizismus konvertiert, führt sie nach dem Tod ihres Mannes ein Leben der Entzagung, des Gebetes und der Zuwendung zum Nächsten. P. Coton, der spätere Vertraute von Henri IV. und dessen Beichtvater, wird ihr Beichtvater und bestätigt sie darin, ihrem Drang nach einem kontemplativen Leben Raum zu geben. Bekannt in der gesamten Stadt Valence, in der sie Zeit ihres Lebens bleibt, verwandelt sich ihr Haus alsbald in eine Art Pilgerstätte, die von Laien und Klerikern zum gemeinsamen Gebet aufgesucht wird. Aber nicht nur in Valence kennt man sie; darüber hinaus pflegt sie Kontakte zu Bérulle, Condren und Vinzenz von Paul. In den von ihr hinterlassenen Schriften ist der Einfluss von P. Coton spürbar: so in der starken Betonung der pur amour und in der totalen Verleugnung des eigenen Willens bis hin zur totalen Selbstaufgabe bzw. Unterwerfung unter den Willen Gottes, siehe auch: Darricau, R., Art. «Marie Teyssonnier», in: DSp 15, Paris 1990, 317–320.

⁵⁹² Barbe Acarie (1566–1618), bekannt unter dem Namen Madame Acarie bzw. Maria von der Menschwerdung, ist zunächst verheiratet und Mutter von vier Kindern. Aufgrund ihrer einflussreichen Familie, ihrer Frömmigkeit und ihren mystischen Erlebnissen wird sie bei Hofe geschätzt. Sie holt einen Zweig von Teresas unbeschuhnten Karmelitinnen nach Frankreich, deren erste Gründung in Paris im Jahr 1604 erfolgt. Nach dem Tod ihres Mannes tritt sie selbst in den Karmel ein. In ihrer Wohnung in Paris, die als «Hôtel Acarie» bekannt wird, treffen Persönlichkeiten wie Pierre Bérulle und Franz von Sales aufeinander, vgl. Mesters, G., Art. „Barbe Acarie“, in: LThK 1, Freiburg 1957, 103, und De Saint Joseph, M.-Th., Art. «Marie de l'Incarnation», in: DSp 10, Paris 1980, 486–487.

⁵⁹³ Madeleine de Saint-Joseph (1578–1637), erste Priorin des ersten, von Madame Acarie mit ins Leben gerufenen Karmelitinnenklosters des Zweigs der unbeschuhten Karmelitinnen der heiligen Teresa von Avila in Paris. Als spirituelle Tochter Bérulles, als die sie gesehen wird, lebt sie eine theozentrische Form der Mystik und empfiehlt ihren Mitschwestern und Novizinnen das innere Anhaftens an Gott, das sich vor allem auf den Willen bezieht, vgl. Serouet, P., Art. «Madeleine de Saint-Joseph», in: DSp 10, Paris 1980, 57–60.

⁵⁹⁴ Marie-Catherine de Beauvilliers (1574–1656) ist Äbtissin des Konvents am Montmartre und bedeutende Reformerin. Beeinflusst von Franz von Sales und Madame Acarie, findet Bremond in ihr eine weitere Verfechterin des Anhaftens des eigenen Willens an den Willen Gottes, siehe hierzu Heurtebize, B., Art. «Marie de Beauvilliers», in: DSp 1, Paris 1937, 1320–1322.

⁵⁹⁵ Marguerite d'Abrouze (1580–1626), französische Benedikinerin, Äbtissin des Klosters Val-de-Grâce, zählt zu jenen Persönlichkeiten, die für die benediktinische Erneuerung im 17. Jahrhundert in Frankreich stehen.

⁵⁹⁶ Jeanne Françoise Frémyot de Chantal (1572–1641), ist Mutter von sechs Kindern und Ehefrau von Christophe Rabutin de Chantal. Nach dessen Tod im Jahr 1601 lernt sie Franz von Sales kennen. Zwischen beiden entwickelt sich eine geistige Freundschaft, von der ein teilweise heute noch erhaltenen Briefwechsel Zeugnis ablegt. Gemeinsam mit Franz von Sales gründet sie 1610 den Ordre de la Visitation Beatae

pitel gewidmet ist. Marie de Valence bildet dabei das Haupt dieser frommen Versammlung. Anhand ihres Lebens will Bremond die Bedingungen, die die mystische Bewegung zwar nicht hervorgerufen, aber dennoch unterstützt haben, untersuchen. In der Person von Marie de Valence, die keine Institution begründet und keiner Gemeinschaft angehört hat, sieht er alle Zugangsmöglichkeiten zu seinem eigentlichen Thema versammelt.

Mit *Conquête mystique*⁵⁹⁷ betitelt Bremond Leben, Werk und Einfluss von Pierre de Bérulle,⁵⁹⁸ der Gegenstand des ersten Teils des dritten Bandes ist. Besonders ausführlich stellt er dessen Lehre, den Theozentrismus,⁵⁹⁹ dar, der sich mit Bremonds theologischen Intentionen deckt. Der zweite Teil des Bandes beschäftigt sich mit der von ihm so genannten *École française*,⁶⁰⁰ die laut Bremond auf Pierre de Bérulle zurückgeht. Repräsentiert wird sie durch Charles de Condren⁶⁰¹ und Jean-Jacques Olier.⁶⁰² Dieser Band ist insofern von Interesse, als Bremond durch ihn das Zentrum der Aufmerksamkeit verschiebt, in dem er den Fokus von Port Royal weg auf die *École française* legt, ein Faktum, das vielfach Anerkennung und Beachtung gefunden hat.⁶⁰³ Während seiner ersten Ausbildungsjahre hat

Mariae Virginis, auch Orden der Salesianerinnen oder auch Visitantinnen genannt, vgl. Waach, H., Art. „Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal“, in: LThK 2, Freiburg 1958, 1014.

⁵⁹⁷ „Mystische Eroberung“.

⁵⁹⁸ Pierre de Bérulle (1575–1629), Kardinal und erster Generalsuperior des französischen Oratoriums, führernder Kopf der Gegenreformation in Frankreich, führt zusammen mit Barbe Acarie den von Teresia von Avila begründeten Zweig der unbeschuhten Karmelitinnen in Frankreich ein und stiftet 1611, dem Vorbild Filippo Neris folgend, eine Kongregation von Weltpriestern zur Pflege der Seelsorge und Wissenschaft, das französische Oratorium. Durch seine asketische und christozentrische Theologie legte er den Grundstein für die *École française de spiritualité* (die Französische Schule der Spiritualität). Zu seinen Schülern gehören Charles de Condren und Jean-Jacques Olier. Vgl. Tans, J.A.G., Art. „Pierre Bérulle“, in: LThK 2, Freiburg 1958, 285–286 und Molien, A., Art. «Cardinal Pierre de Bérulle» in: DSp I, Paris 1937, 1539–1581.

⁵⁹⁹ Zu Bremonds Rezeption der Bérull'schen Lehre siehe F. Marxer, L'École française, Anmerkung 80.

⁶⁰⁰ F. Marxer macht in seinem Artikel auf die Problematik dieses Begriffes aufmerksam, die jedoch von Bremond nicht reflektiert wird, ebd., 885 f. In diesem Artikel weist Marxer auch darauf hin, dass Bremond sowohl bei der Analyse des Bérull'schen Opus als auch bei der Gegenüberstellung von Bérulle auf der einen und Ignatius von Loyola auf der anderen Seite zu Vereinfachungen neigt, auf die hier jedoch nicht näher eingegangen werden kann: Die Schwierigkeit des Begriffs zeigt sich darin, dass der Terminus École nicht problematisiert wird. Eine Schule vorauszusetzen bedeutet jedoch eine homogene Gruppe anzunehmen, die sich auf einen Gründer bezieht, was hier nicht der Fall sei, da der Begriff eher als symbolische Tragweite, in Form eines Ortes der Erinnerung fungiert, ebd., 890 f.

⁶⁰¹ Charles de Condren (1588–1641) ist Nachfolger von Pierre de Bérulle als Generalsuperior des französischen Oratoriums und führt dessen christozentrische Spiritualität weiter. Sein Hauptwerk *L'Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ* zählt zu einem der wichtigsten Werke der *École française* und erscheint 1691 in Paris. Er ist Beichtvater von Jean-Jacques Olier und führt diesen in die Spiritualität der Schule ein, vgl. Fonk, P., Art. „Charles de Condren“, in: LThK 2, Freiburg 1994, 1292.

⁶⁰² Jean-Jacques Olier (1608–1657) ist Gründer des Ordens der Sulpizianer und des Priesterseminars Saint Sulpice, das unter seiner Leitung zu einem Zentrum der *École française* wird.

⁶⁰³ Krumenacker, Henri Bremond et l'école de spiritualité française, 116 f.

sich Bremond nach den englischen Autoren der französischen spirituellen Literatur zugewendet; er ist von der Intensität der darin bezeugten Erfahrungen beeindruckt.⁶⁰⁴ Bremond ist es gelungen, zu zeigen, dass auf spirituellem Gebiet mit der von ihm konstatierten mystischen Eroberung bzw. Invasion in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf spiritueller Ebene entscheidende Impulse ausgegangen sind. Dieser von ihm hervorgerufene Paradigmenwechsel ist nicht zuletzt seiner religionspsychologischen Vorgehensweise geschuldet, die es ihm ermöglicht, die Spiritualität dieser Zeit in den Blick zu nehmen.⁶⁰⁵ Ob der Begriff von Bremond wirklich erfunden, übernommen oder seinem nicht zu leugnenden Nationalismus geschuldet ist, darüber kann man nur spekulieren.⁶⁰⁶ Sicher ist, dass er ihn entscheidend geprägt und er ihm letztlich als Mittel zum Zweck gedient hat, die Bedeutung von Pierre Bérulle und seiner Schule hervorzuheben.

Die Bewegung von *Port Royal*⁶⁰⁷ ist Gegenstand des vierten Bandes. Sie dominiert bis zu Bremonds Darstellung die Frömmigkeitshistoriographie des 17. Jahrhunderts. Bei Henri Bremond ist sie lediglich eine Bewegung unter vielen, die dieses Jahrhundert geprägt haben. Im Gegensatz zu den Analysen Sainte-Beuves,⁶⁰⁸ für den das Christentum einen Lehrkorpus und ein sittliches Regelwerk darstellt, zielt Bremonds *Selecture* der Bewegung auf diejenigen Persönlichkeiten, die unter Religion den sublimen Umgang der Seele mit Gott⁶⁰⁹ verstehen. Aus diesem Blickwinkel heraus verspricht sich Bremond von der Ge-

⁶⁰⁴ *Inquiétude*, 329: «Aucun siècle n'a eu peut-être une dévotion plus intense et plus tendre au Verbe incarné que celui de Bérulle et de Condren (...).»

⁶⁰⁵ Krumenacker, Henri Bremond et l'école de spiritualité française, 118. Dies führt jedoch auch dazu, dass er den Sitz im Leben dieser Spiritualität nicht historisch oder gesellschaftlich verankert.

⁶⁰⁶ Ebd., 122.

⁶⁰⁷ Das Zisterzienserinnenkloster Port Royal bei Paris ist die Hochburg jansenistischen Gedankenguts im 17. Jahrhundert und ein streng katholisches Zentrum, das die monastische Buße und Askese betont. Zu den Anhängern der Bewegung zählen neben dem Abt von Saint Cyran, Jean Duvergier de Hauranne, Blaise Pascal, Antoine Arnaud und Pierre Nicole. Besondere Aufmerksamkeit erfährt die Bewegung durch den so genannten Jansenismusstreit. Die Thesen des belgischen Bischofs Cornelius Jansen zum so genannten Gnadenstreit stoßen in Port Royal auf Zustimmung. Der sich daraus entwickelnde Konflikt mit Papst und Krone führt schließlich zur vollständigen Zerstörung von Port Royal, vgl. Hentze, B., Art. „Port Royal“ in: LThK 8, Freiburg 1998, 431–432. Zu Bremonds Analyse von Port Royal sei an dieser Stelle hingewiesen auf die Artikel von A. Cantillon, Détruire et sauver Port Royal, in: Histoire littéraire du sentiment religieux en France Bd. 2, 9–21; L. Cognet, Bremond et Port Royal, in: Entretiens sur Henri Bremond, 99–108; Mesnard, J., Bremond et Port Royal, in: Actes du colloque d'Aix, 95–106; Weaver, F.E., Art. «Port Royal», in: DSp 12, Paris 1985, 1931–1952.

⁶⁰⁸ Charles-Augustin de Sainte-Beuve (1804–1869), ein französischer Essayist, dessen Anliegen es ist, den Stellenwert der Literatur in der französischen Geschichte herauszuarbeiten, vgl. Stierle, K., L'homme et l'œuvre. Sainte-Beuves Literaturkritik, in: W. Barner (Hg.), Literaturkritik – Anspruch und Wirklichkeit, Stuttgart 1989, 185–196.

⁶⁰⁹ *HL IV*, in: Histoire littéraire du sentiment religieux en France Bd. 2, I: «sublime commerce de l'âme avec Dieu». Im Folgenden wiedergegeben mit: *HL IV*.

schichte des Jansenismus⁶¹⁰ einige Überraschungen.⁶¹¹ Gleichzeitig weist er jedoch darauf hin, dass diese Bewegung die anderen Bewegungen des 17. Jahrhunderts in keiner Weise überragt, weil sie nichts Neues bringt und somit nicht als Schule im strengen Sinn des Wortes verstanden werden kann. Die literarische, moralische und politische Geschichte von *Port Royal* als bekannt voraussetzend, legt Bremond bei seiner Untersuchung den Akzent auf die Spiritualität des frühen *Port Royal* und zieht die Bewegung damit aus dem von Sainte Beuve vorgegebenen Schema heraus und stellt sie in ein neues Licht, bei ihm handelt es sich nicht um diesen herausragenden Ort, den Sainte Beuve der Bewegung zugesteht.⁶¹² Allerdings wird man Bremond auch nicht gerecht, wenn man ihn als einen einfachen Gegner Sainte-Beuves stilisiert, denn an manchen Stellen wird Sainte-Beuves Sicht durch Bremond auch rehabilitiert, bisweilen wird er sogar zum Komplizen.⁶¹³

3.5.3 «nous atteignons les plus hauts sommets de la mystique»⁶¹⁴ – Die Bände V–VI

Die Bände V–VI stellen teilweise eine Weiterführung der *Conquête mystique* dar. Der Band V ist der Schule von Louis Lallement⁶¹⁵ und der mystischen Tradition innerhalb des Jesuitenordens gewidmet, Band VI behandelt größtenteils das Leben der Ursuline Marie de l’Incarnation.⁶¹⁶

⁶¹⁰ Die sich im 17. Jahrhundert etablierende, abwertende Bezeichnung für die Anhänger der Thesen des belgischen Bischofs Cornelius Jansen.

⁶¹¹ *HL*, IV, II.

⁶¹² Auf diesen Aspekt hat besonders L. Thirouin hingewiesen: *Deux visions de Port Royal: Sainte Beuve et Bremond*, in: *Histoire et littérature chez Henri Bremond*, 61–101, besonders 64 f., im Folgenden abgekürzt mit: Thirouin, *Deux visions de Port Royal*.

⁶¹³ *Ebd.*, 100, in Bezug auf die Demystifizierung, die beide Autoren mit Blick auf die Bewegung leisten.

⁶¹⁴ *HL* V, I: „Wir erreichen die höchsten Gipfel der Mystik“.

⁶¹⁵ Louis Lallement (1578–1635), französischer Jesuit und Vertreter der asketischen Schule innerhalb des Jesuitenordens. Er legt eine Synthese der ignatianischen Spiritualität vor, die Bremond als einer der Ersten in Augenschein nimmt: *De Gensac*, H., Art. „Louis Lallement“, in: *LThK* 6, Freiburg³ 1997, 614.

⁶¹⁶ Marie de l’Incarnation (1599–1672), eine französische Mystikerin und Ordensfrau, die als Mutter der katholischen Kirche in Kanada gilt, da sie als Missionarin dort gewirkt hat. Bekannt für ihre Visionen und ihren Hang zur Mystik stellt Bremond sie als bedeutendste Mystikerin Frankreichs vor und holt sie somit aus der Vergessenheit, in die sie kurz nach ihrem Tod geraten ist. Das, was Marie de l’Incarnation an Schriften hinterlassen hat, gibt Zeugnis von ihrer eigenen Erfahrung. Diese Erfahrung besteht darin, und dies macht sie für Bremond besonders interessant, dass die Seele, die sich mit Gott vereinigt, sich darin fügt, sich permanent nach ihm auszurichten. Zwar spricht die Ursuline an dieser Stelle von einer dauerhaften Ausrichtung der Seele, letztendlich ist ihre Erfahrung sehr nahe an dem, was Bremond später mit Anhaften an Gott meint, siehe auch: Oury, G.-M., Art. «Marie de l’Incarnation», in: *DSp10*, Paris 1980, 487–507.

Dieser fünfte Band *L'École du P. Lallemant et la tradition mystique dans la compagnie de Jésus*,⁶¹⁷ dessen Titel zugleich eine Inhaltsangabe darstellt, erscheint 1920. Er enthält kein Vorwort, sondern stellt uns gleich im ersten Kapitel das Werk von Louis Lallemant vor. Es geht bei Lallemant um eine christlich bestimmte Lebensführung, die sich dadurch auszeichnet, dass sie an den guten Willen geknüpft ist.⁶¹⁸ Als die beiden Grundelemente eines frommen Lebens nennt Lallemant die Reinigung des Herzens und das Geführt werden durch den Heiligen Geist. Diese beiden Pole sind für ihn die Grundpfeiler der christlichen Spiritualität.⁶¹⁹ Während es in Kapitel 1 um Person und Lehre Lallemands geht, sprechen die folgenden Kapitel von dem Einfluss, den er auf seine Umgebung ausgeübt hat. So ist beispielsweise in Kapitel vier, fünf und sechs von Jean-Joseph Surin⁶²⁰ die Rede, der ein Anhänger Lallemands war.⁶²¹

Der Band VI *Marie de l'Incarnation*⁶²² – *Turba magna* widmet sich im ersten Teil ausschließlich der Ursuline Marie de l'Incarnation. Mit ihr, so Bremond, erreiche man die höchsten Gipfel der Mystik.⁶²³ Marie de l'Incarnation soll den Leser in das Geheimnis ihres Lebens selbst einführen. Deshalb lässt Bremond die Mystikerin in den ersten fünf Kapiteln des Bandes ausführlich zu Wort kommen. Er zitiert lange Passagen der von ihr verfassten Texte und Briefe. Bremond hofft, auf diese Weise den Leser am Wissen der Mystiker und Mystikerinnen teilhaben zu lassen, da

⁶¹⁷ „Die Schule von Vater Lallemant und die mystische Tradition in der Gesellschaft Jesu“.

⁶¹⁸ Vgl. *HL* V, 17.

⁶¹⁹ Vgl. *ebd.*, 36.

⁶²⁰ Jean-Joseph Surin (1600–1665), französischer Jesuit und Mystiker, der nach dem Eintritt in den Jesuitenorden im Alter von 12 Jahren Schüler von Louis Lallemant in Rouen wird. Als Exorzist wird er nach Loudun geschickt, um besessene Ursulinen zu exorzieren. Danach sei er selbst lange Zeit besessen gewesen. Als Vertreter einer neuzeitlichen, auf die subjektive Erfahrungsdimension ausgerichtete Form christlicher Mystik, ist er nicht nur für Bremond, sondern auch für seinen späteren Ordensbruder Michel de Certeau von Interesse, vgl. Dupuy, M., Art. „Jean-Joseph Surin“, in: *LThK* 9, Freiburg³2000, 1139 und Ders., «Jean-Joseph Surin», in: *DSp* 14, Paris 1990, 1311–1325, im Folgenden abgekürzt mit: Dupuy, Jean-Joseph Surin.

⁶²¹ Zur École Lallemant und ihrer Schüler siehe den Artikel von Guyon, Henri Bremond et la spiritualité ignatienne, besonders 414–420.

⁶²² Siehe Anmerkung 616.

⁶²³ Anmerkung 614.

„(...) ihr Wissen nichts mit unserem abstrakten, begrifflichen und hoffnungslos indirekten Wissen gemeinsam hat; es [ihr Wissen, S.F.] ist unmittelbare Erfahrung, Eindruck, Kontakt, Gefühl der Präsenz, Intuition.“⁶²⁴

Als Beweis für seine These zitiert Bremond einen Brief von William James, in dem dieser sagt, dass ihn die Aussagen der Mystiker derart überwältigen, dass er sich ihnen nicht entziehen kann. James gehe davon aus, dass er in sich selbst einen mystischen Keim habe, der ihn dazu anrege, die Mystiker zu bewundern bzw. ihnen zu antworten.⁶²⁵ Bremond entdeckt in den James'schen Ausführungen eine große Übereinstimmung mit seiner eigenen Überzeugung, die lautet:

„Tatsächlich sind wir zumindest potentiell alle Mystiker, so wie wir aus dem gleichen Grund alle Dichter sind.“⁶²⁶

Den zweiten Teil des Bandes beschreibt Bremond selbst als seltsam zusammengestellt, so dass er ihm einige Worte der Erklärung vorausschickt, wobei er gleichzeitig lobend die Geduld des Lesers hervorhebt, der gezwungen ist, sich durch seine Schrift durchzuwinden und seinen verschlungenen Wegen zu folgen.⁶²⁷ Im selben Atemzug betont er seine Unschuld, da er in Form der ihm vorliegenden immensen Stoffsammlung einen Gegner vor sich habe, der eine klare Strukturierung seiner Ideen verhindere. Sein Problem bestehe in der Aufgabe, die Fülle der unterschiedlichen Zeugnisse zusammenzufassen und diese dem Leser so zu präsentieren, dass sie nicht als tote Texte längst vergangener Zeiten erschienen, sondern dass sie unter den Augen des Lesers zu neuem Leben erwachten.⁶²⁸

Für dieses Vorhaben wären allein schon fünf Bände notwendig. Dennoch fürchtet er, Wichtiges ungesagt zu lassen, wenn er die literarischen Zeugnisse einfach übergehen würde. Um allen gerecht zu werden, ist der zweite Teil des Bandes weniger bekannten, aber für Bremond nicht minder wichtigen Mystikern und Mystikerinnen gewidmet. Als ein Bei-

⁶²⁴ *HL* VI, I-II: « (...) leur „connaissance“ n'a rien de commun avec notre connaissance à nous, abstraite, conceptuelle et désespérément médiate; elle est expérience immédiate, impression, contact, sentiment de présence, intuition ...».

⁶²⁵ Ebd., II-III.

⁶²⁶ Ebd., III: «En effet, nous sommes tous mystiques, au moins en puissance, comme nous sommes tous poètes, et pour la même raison.»

⁶²⁷ Ebd., III.

⁶²⁸ Ebd., IV-V: «Comment cristalliser cette nuée de témoignages, comment rendre la vie à cette poussière de saints?»

spiel ist das dritte Kapitel des zweiten Teils zu nennen, welches mit *La France mystique*⁶²⁹ überschrieben ist und in dem für Frankreich bekannte Persönlichkeiten wie Marguerite-Marie Alacoque⁶³⁰ erwähnt werden.

3.5.4 «La grande synthèse»⁶³¹ – Band VII und VIII

Die Bände VII und VIII nehmen innerhalb der *HL* eine Sonderstellung ein. Sie entstehen im Jahr 1928 nach einer mehrjährigen Pause zu den vorherigen Bänden,⁶³² die mit seiner Wahl in die Académie Française und der Auseinandersetzung um die *Poésie pure* zusammenhängen.⁶³³ Bremond legt mit ihnen den Versuch einer Synthese vor, indem er eine Art Metaphysik aus den Schriften der Heiligen zu erstellen versucht. Es geht ihm darum, diese Heiligen als Zeugen einer ihnen gemeinsamen Philosophie des Gebetes zu präsentieren. Neben berühmten Autoren wie Franz von Sales und Pierre de Bérulle finden auch solche Autoren Erwähnung, die Bremond bislang noch nicht vorgestellt hat, wie beispielsweise die Dominikaner Jean François Louis Chardon⁶³⁴ und Alexandre Piny.⁶³⁵ Da die Bände VII

⁶²⁹ „Das mystische Frankreich“.

⁶³⁰ Marguerite-Marie Alacoque (1674–1690), französische Ordensfrau und Mystikerin, ist die Begründerin der Herz-Jesu-Verehrung. Ihre Biographie ist ein wichtiger Bestandteil der französischen Mystik und ist von Franz von Sales und Pierre de Bérulle beeinflusst, vgl. Le Brun, J., Art. „Marguerite Marie Alacoque“, in: LThK 1, Freiburg, ³1993, 313.

⁶³¹ „Die große Synthese“, Untertitel des VII. Bandes, der als Klammer für die gesamte *Méaphysique des Saints* gelesen werden kann.

⁶³² Trémolières, *L’histoire littéraire du sentiment religieux de l’abbé Bremond*, 113.

⁶³³ Siehe hierzu Kapitel 5 des zweiten Teiles dieser Arbeit.

⁶³⁴ Jean François Louis Chardon (1595–1651) ist ein französischer Dominikaner, mystischer Theologe und spiritueller Autor. Sein bekanntestes Werk *La Croix de Jésus où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctifiante sont établies* erscheint 1647, es wurde zwischenzeitlich von den Dominikanern neu herausgegeben, vgl. *La Croix de Jésus, où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctifiante sont établies*, Paris 2004.

⁶³⁵ Alexandre Piny (1638–1709), französischer Dominikaner, lehrt in seinen Werken die *pur amour*, vgl. im Folgenden, Raffin, P., Art. «Alexandre Piny», in: DSp12, Paris 1985, 1779–1785. Seine Aufmerksamkeit richtet sich auf die Einstimmung des individuellen Willens in den Willen Gottes. Dabei unterscheidet er drei Stufen: Das zu wollen, was Gott will, nur das zu wollen, was Gott will, alles, was es auch sei, zu wollen, weil Gott es will. Der Schlüssel der *pur amour* besteht darin, sich selbst loszuwerden, sich aufzugeben: Piny, A., *La clef du pur amour*, Paris 1681, 99–102. Dieser Zustand, nichts anderes mehr und alles zu wollen, was Gott will, wird Piny zufolge durch die Praxis des Machen-Lassens (*laisser faire*) erreicht: Dies geschieht nicht durch das Absolvieren frommer Werke, sondern vielmehr durch den beständigen Wunsch und das Bestreben, Gott anhaftend zu wollen. Dabei hat dieser zunächst passiv erscheinende Akt des Machen-Lassens durchaus eine aktive Komponente, die darin besteht, dass es eine Anstrengung des eigenen Willens ist, der dieses Anhaftend wollen vollzieht. Es ist eine beständige Einübung des Willens. Es handelt sich um ein freies Wollen, welches um das Wirken Gottes in der Seele eines jeden Gläubigen weiß. Der Wille nimmt somit in seiner Gebetslehre eine herausragende Stellung ein. Man muss beten wollen, um wahrhaft zu beten. Es ist nicht zufällig, dass Bremond Piny im Zusammenhang mit Louis Chardon erwähnt: Er attestiert beiden eine gemeinsame Ausgangsbasis ihrer Werke. Diese besteht

und VIII in Kapitel vier ausführlich behandelt werden, erfolgt an dieser Stelle keine Kurzbeschreibung des Inhalts.

3.5.5 «s'entraîner (...) à bien, à mieux vivre»⁶³⁶ – Die Bände IX–XI

Die letzten drei Bände der *HL* erscheinen in den Jahren 1932–1933.⁶³⁷ Sie sind dem christlichen Leben unter dem *Ancien Régime* gewidmet. Bei der Fertigstellung des letzten Bandes war Bremond bereits sehr geschwächt und er erlebt dessen Veröffentlichung selbst nicht mehr.

In neunten Band *La vie chrétienne sous l'Ancien régime*⁶³⁸ gräbt Bremond längst vergessene Texte aus. Als Grund für seine Bemühungen gibt er an:

„Man hätte sie nicht in dem Maße gekauft, gelesen, wieder gelesen, wenn man nicht gehofft hätte, durch sie auf die eine oder andere Weise angeleitet zu werden, gut und besser zu leben. Sie waren für Millionen von Christen Freunde, Begleiter, Ideengeber (...).“⁶³⁹

Auch dieser Band ist ein Versuch, dem Leser nichts Wesentliches aus diesem Zeitalter vorzuenthalten. Dennoch gesteht Bremond bereits im Vorwort ein, dass er nicht alle Versprechen, die der Titel des Bandes suggeriert, erfüllen kann.⁶⁴⁰ Denn das christliche Leben, von dem er im Titel spricht, behandelt in nur fünf Kapiteln die Taufe, die Eucharistie, die Marienverehrung, das Verständnis des Sakramentes der Ehe und die Kunst des Sterbens in der damaligen Zeit.

darin, den Seelen, die Gott suchen, einen Weg und eine Praxis aufzuzeigen, wie dies gelingen kann. Chardon illustriert bei diesem Weg die Seite Gottes, Piny geht es um die Seele des einzelnen Gläubigen, er nimmt ihn quasi bei der Hand und zeigt ihm den Weg der *pur amour*. Der Weg, den Piny die Seele führt, verdankt sich seinen Erfahrungen als Seelenführer und Beichtvater.

⁶³⁶ *HL* IX, II: „Angeleitet werden, um gut, um besser zu leben“.

⁶³⁷ Eine ausführliche Besprechung der Bände IX und X der *HL* liefert P.-A. Fabre, *Le temps de prier*, in: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* Bd. 4, 9–24, im Folgenden abgekürzt mit: Fabre, *Le temps de prier*, und Venard, *Histoire littéraire et sociologie historique*, 75–86.

⁶³⁸ „Das christliche Leben unter dem Ancien Régime“.

⁶³⁹ *HL* IX, II: «On ne les aurait pas tant achetés, lus, relus si, d'une manière ou d'une autre, on n'avait espéré s'entraîner par eux, à bien, à mieux vivre. Ils ont été pour des millions de chrétiens, des amis, des compagnons, des inspirateurs (...).».

⁶⁴⁰ Ebd., II.

Eine groß angelegte Sammlung christlicher Gebete und Hymnen aus der Zeit des *Ancien Régime* und Erklärungen zur Liturgie der damaligen Zeit findet sich in Band X, der den Titel *La prière des prières sous l'Ancien Régime*⁶⁴¹ trägt.

Der letzte Band der *HL, Le Procès des mystiques*,⁶⁴² erscheint posthum. Inhalt dieses Bandes, wie der Titel bereits andeutet, sind die Prozesse der so genannten Iluminados.⁶⁴³ Mit der Schilderung dieser Prozesse beschreibt Bremond das Ende dieses mystischen Zeitalters. Er markiert dieses durch die Verfolgung der Iluminados in Spanien und Frankreich einerseits und den Angriffen auf die *pur amour* und die *quiétude* andererseits, beides Topoi,⁶⁴⁴ auf die er in diesem letzten Band ausführlich eingeht.

Der rote Faden der letzten drei Bände wird nach wie vor durch die Frage nach dem Gebet markiert.⁶⁴⁵ Diese letzten Bände sind als ein Appell zu verstehen, sich auf die Suche nach einer Renaissance des Christlichen zu begeben, und stellen somit eine Ausgestaltung und Konkretisierung der *Métaphysique des Saints* dar.

⁶⁴¹ „Das Gebet der Gebete unter dem Ancien Régime“.

⁶⁴² „Der Prozess der Mystiker“.

⁶⁴³ Unter den Alumbrados oder Illuminados versteht man eine Gruppierung, die im 16. und 17. Jahrhundert in Spanien, vorwiegend in Kastilien und Andalusien, auftraten. Diese Gruppen, die teilweise sehr unterschiedliche Ausprägungen haben, zeichnen sich durch ein Leben in der Zurückgezogenheit und des so genannten illuminierten Gebets, dem die Gruppierung ihren Namen verdankt, aus. In diesen Gruppierungen finden sich Elemente einer Ablehnung der kirchlichen Hierarchie sowie der sakramentalen Vermittlungsgestalt der Kirche, weshalb die Alumbrados, nicht zuletzt wegen einer der Inquisition verdächtigen subjektiven Frömmigkeit und einer Überbetonung der persönlichen Erfahrung, als häretisch verurteilt wurden. Bedeutende Persönlichkeiten wie beispielsweise Ignatius von Loyola sahen sich teilweise im Verdacht des Illuminismus, siehe auch Juan-Tous, P., Art. „Alumbrados“, in: P. Dinzelbacher (Hg.), Wörterbuch der Mystik, Stuttgart 1998, 15–16.

⁶⁴⁴ Zu den Begriffen *quiétude* und *pur amour* siehe Kapitel 4.3.1 in diesem Teil der Arbeit.

⁶⁴⁵ Fabre, *Le temps de prier*, 22 f.

4 «La Méthaphysique des Saints»⁶⁴⁶ – Die Metaphysik der Heiligen

Der Titel *Méthaphysique des Saints* überrascht aus der Sicht eines Mannes, dem einerseits das Etikett eines literarischen Historikers angehaftet wird⁶⁴⁷ und der andererseits offen seine „metaphysische Unfähigkeit“⁶⁴⁸ beklagt. Die Bände VII und VIII der *HL*, die Bremond unter diesem Titel zusammenfasst, können als das Herzstück seines Werkes begriffen werden, da sie versuchen, das bisher Gesagte zu systematisieren. Hier findet eine Bündelung statt, deren Ziel es ist, eine Lehre, eine Synthese zu entwickeln, „eine Theorie, eine Metaphysik des christlichen Gebetes“,⁶⁴⁹ wie Bremond selbst in der Einleitung der Bände ankündigt. Die Zielbestimmung wird begleitet von der koketten Anmerkung, dass dies ursprünglich gar nicht die Absicht des Autors gewesen sei, ja dass er nicht einmal im Traum an eine solche Unternehmung gedacht habe. Vielmehr habe sich das Elaborieren einer Metaphysik sich ihm geradezu aufgedrängt.⁶⁵⁰

Dass diese Synthese jedoch alles andere als ein Zufallsprodukt ist, darauf hat Bremond selbst in seiner Korrespondenz und in seinem Frühwerk mehrfach hingewiesen: Zu nennen sind an dieser Stelle u. a. der Artikel *Christus vivit*, in dem sein Wunsch, eine christliche Gebetslehre zu entwickeln, bereits angedacht wird. Bremonds Interesse kreist dabei um die Frage, inwiefern die Geschichte der Gnade, die im Menschen wirksam ist, sich im Gebet widerspiegelt. Es ist die Frage nach dem Wesen des Gebetes, die ihn seit Langem umtreibt und die ihn nicht in Ruhe lässt. Denn für den französischen Priester hat die

⁶⁴⁶ „Die Metaphysik der Heiligen“, Titel der Bände VII und VIII der *HL*, in: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* Bd. 3, im Folgenden wiedergegeben mit: *HL* VII und *HL* VIII.

⁶⁴⁷ Trémolières, F., *L'amour des Lettres et le désir de Dieu: Henri Bremond, historien littéraire*, in: *Histoire et littérature chez Henri Bremond*, 103–119, 113, der Bremond in der Konzeption seines historisierenden Erzählens die Genese einer modernen Hagiographie bescheinigt, ja sogar, eines modernen Heiligen, in dessen Vita er die Spuren der Gnade herauszuarbeiten bemüht ist. Im Folgenden abgekürzt mit: Trémolières, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*.

⁶⁴⁸ Goichot, Henri Bremond, 36: «incapacité métaphysique».

⁶⁴⁹ *HL* VII, 33: «une théorie, une métaphysique de la prière chrétienne».

⁶⁵⁰ Bremond beschreibt die Synthese an dieser Stelle mit dem Bild einer Frucht. Sie besteht aus den Aussagen jener Autoren, als deren Anwalt er sich in seiner *HL* versteht. Dadurch dass Bremond dieser Frucht gewahr geworden ist, obliegt ihm nur noch, sie zu pflücken.

Antwort auf die Fragen „Was heißt beten? Betet man?“⁶⁵¹ weitreichende Konsequenzen. Sie betreffen das Verhältnis von Spiritualität und Dogmatik, sie ermöglichen das Etablieren einer Ekklesiologie, die die Mystiker und Mystikerinnen nicht als Störenfriede empfindet, sondern ihre Erfahrungen als konstitutiv für das Wesen der Kirche begreift. Das Gebet ist für ihn ein religiöser Akt, der religiöse Akt schlechthin, der Mikrokosmos, an dem die Gnade wirksam ist. In diesem Sinne kann das Gebet als der Garant dafür angesehen werden, dass sich die Offenbarung in den einzelnen Gläubigen ereignet und dass der Geist in den einzelnen Gliedern wirkt. So hofft Bremond mit der Darlegung seiner Metaphysik die Zahl derjenigen, die wirklich beten, erhöhen zu können,⁶⁵² geht es ihm doch um das Sichtbarmachen des Handelns Gottes im Menschen. Im Zentrum seiner Metaphysik stehen die Erfahrungen der Mystiker und Mystikerinnen; ihre Texte sind dabei gleichzeitig diejenigen Dokumente, die die Erfahrung einerseits bezeugen und andererseits konstituieren.⁶⁵³

Wer nun aufgrund des Titels auf eine Abhandlung hofft, wird herb enttäuscht; vielmehr wird der essayistische Stil weitergeführt, indem Bremond den Mystikern und Mystikerinnen ein Forum bietet. Die einzelnen Zeugen treten vor und legen so Zeugnis ab für ein und dieselbe Sache.⁶⁵⁴ Denn was, so Bremond, könnte noch beeindruckender sein, als eine derart vor Augen geführte Einstimmigkeit der Aussagen?⁶⁵⁵

Dem Band VII vorangestellt sind mehrere Mottos,⁶⁵⁶ die den Kern der von Bremond angestrebten Synthese bereits im Vorfeld herausschälen. Sie geben einen Vorgeschmack auf Bremonds Vorstellung vom Wesen des Gebetes, sie kennzeichnen es als den Erhabensten aller Akte schlechthin. Das Besondere an diesem Akt liegt darin, dass er ohne große Anstrengung vollzogen werden kann, indem sich der Mensch Gott mit seinem ganzen Wesen zuwendet.⁶⁵⁷ In der Voraussetzungslosigkeit dieser Zuwendung bahnt sich für Bremond

⁶⁵¹ Bremond in einem Brief an Don Giuseppe de Luca, in: Don Giuseppe de Luca et l'abbé Bremond, 137.

⁶⁵² *Inquiétude*, 340. Hinter dem Wort „wirklich“ verbirgt sich das Newman'sche „real“, das auch in diesem Sinne begriffen werden muss: Es geht um das Gebet als Glaubensakt, es soll die Bedingung der Möglichkeit ausgeführt werden, dass der Geist in seiner Kirche bzw. in den einzelnen Gläubigen am Werk ist.

⁶⁵³ Le Brun, Henri Bremond et la métaphysique des Saints, 10.

⁶⁵⁴ *HL* VII, 33.

⁶⁵⁵ Ebd., 33.

⁶⁵⁶ Es handelt sich u. a. um Zitate aus den Werken von Newman und Bossuet, die in ihren Aussagen bereits darauf hinweisen, dass es sich beim Gebet um etwas handelt, das sich „im innersten des Herzens abspielt“ und dass es in der Lage ist, die Seele „auf eine himmlische Art und Weise“ in Bewegung zu setzen, ebd., 34.

⁶⁵⁷ Und Bremond charakterisiert in paradigmatischer Weise den Zustand des *adhérer à Dieu*, das Anhaften an Gott folgendermaßen, vgl. ebd., 34: «Quand quelque fois même vous vous trouvez à l'oraison sans pouvoir produire une seule bonne pensée, comme une souche, comme une bête devant Dieu: qu'importe?

eine Antwort auf jene spirituelle Trockenheit an, unter der er selbst jahrelang beim Gebet gelitten hat. Es drängt sich der Eindruck auf, dass Bremond hier auf literarischem Gebiet nach einer Arznei für seine Unfähigkeit, Gott zu fühlen, sucht.⁶⁵⁸

Es wäre aber zu kurz gegriffen, die Genese der *HL* ausschließlich auf ein individuell-spirituelles Manko zurückzuführen. Bremond verfolgt mit der Abfassung seiner *HL* mehrere Zielsetzungen⁶⁵⁹: Da ist zum einen der bereits skizzierte Wunsch, eine Theorie des christlichen Gebetes freizulegen, die zeigt, wie Christus in den Seelen der Mystiker und Mystikerinnen am Werk ist. Bremond will jenen Ort aufzusuchen, an dem sich Beziehung ereignet, an dem die spröde Neuscholastik überwunden und sich ein Christsein anbahnt, das aus der Tiefe jener Gottesbeziehung lebt, um die Bremond selbst so sehr ringt, weil er um sie weiß, ohne sie zu spüren. Darüber hinaus begreift er seine *HL* als Möglichkeit, den Schatz mystischer Literatur über den katholischen Kontext hinaus einem breiten Publikum nicht nur zugänglich, sondern dabei gleichzeitig auf die kulturelle, literarische und anthropologische Konstante der christlichen Literatur aufmerksam zu machen.⁶⁶⁰ Unter dem Blickwinkel der *modernistischen* Querelen kann die *HL* als der Versuch begriffen werden, sich aus dem stark umkämpften Feld der Apologetik in jenen der Literatur zurückzuziehen und still, heimlich und leise jenes Vorhaben umzusetzen, bei dem die Begriffe *Gefühl*, *Seele* und *Tiefen-Ich*, die er hierfür kreiert,⁶⁶¹ vielleicht mehr verschleiern als erhellen, was aber im Gesamten als der Versuch gesehen werden kann, auf literarischer Ebene ein *postmodernistisches*⁶⁶² Manifest zu sein? Und kann man der *HL*, die sich zeitlich zwischen der *Inquiétude religieuse* und Bremonds Auseinandersetzung um die *Poésie pure*⁶⁶³ einordnen lässt, nicht die Intention bescheinigen, einerseits das Gespür für diese Unruhe aufrecht-

Il n'y a alors qu'à consentir et à adhérer à la vérité de l'être de Dieu ... adhérer à la vérité, consentir à la vérité, c'est mettre Dieu en possession du droit qu'il a sur nous. Cet acte comprend seul tous les actes, c'est le plus grand, le plus élevé que nous puissions faire ... cet acte est grand, il est parfait; mais en même temps, je dis qu'il doit être fait tout simplement sans effort, par un retour de tout le cœur vers Dieu.»

⁶⁵⁸ Und dass dem so ist, hat er selbst immer wieder betont, vgl. Anmerkung 114.

⁶⁵⁹ Vgl. im Folgenden Jossua, J.-P., En relisant Bremond, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 98 (2014), 733–754, im Folgenden abgekürzt mit: Jossua, En relisant Bremond.

⁶⁶⁰ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts sind die Hauptvertreter der christlich-spirituellen Literatur in Frankreich, d. h. Pascal, Bossuet und Fénelon noch im kulturellen Gedächtnis der Franzosen eingeschrieben, so dass Bremond mit seiner *HL* deren Aktualität zeigen, und gleichzeitig dafür sorgen kann, dass diese nicht in Vergessenheit geraten, vgl. ebd., 734.

⁶⁶¹ Zu den Begriffen siehe Kapitel 4.1 im *zweiten Teil* der Arbeit.

⁶⁶² Man könnte an dieser Stelle auch schon fragen: Und vielleicht auch ein postmodernes Unterfangen zu sein?

⁶⁶³ Vgl. Kapitel 6 des *zweiten Teiles* dieser Arbeit.

erhalten zu wollen, indem sie anhand der Biographie von Mystiker und Mystikerinnen als Konstante sichtbar gemacht und zur Sprache gebracht wird und andererseits jene Synthese vorbereitet, die Bremond in *Prière et poésie* ausdifferenziert, nämlich dass mystische und poetische Erfahrung sich durch ein Empfangen des Unsagbaren gleichen.⁶⁶⁴

Die Annahme, mit der *HL* einen Rechtfertigungsversuch beeindruckenden Ausmaßes vor uns zu haben, mit dem Bremond versucht, das fehlende *Gefühl* der Präsenz Gott insofern zu kompensieren, als dieser Zustand nun als das wahrhafte Gebet schlechthin legitimiert wird, greift folglich zu kurz. Gleichzeitig ist es offensichtlich, mit welch großem Interesse und mit welcher Präzision sich Bremond ans Werk macht, um das Innenleben der Seelen, das Innenleben der Mystiker und Mystikerinnen aufzuzeigen. Bremond wählt diesen Zugang, um jenes Fundament freizulegen, auf dem seine Gebetslehre aufruht.

Im Folgenden soll dieses Fundament vorgestellt werden, indem zunächst einmal herausgearbeitet werden soll, was das Wesen des Gebetes für Bremond ist; dem schließt sich in Form einer via negationis die Untersuchung der einzelnen Pfeiler an, auf denen sein Gebäude aufruht und in einem letzten Schritt wird die Bremond'sche Konzeption von Spiritualität anhand der zwei Bände der *Métaphysique des Saints* in den Blick genommen.

4.1 «Ce je ne sais quoi»⁶⁶⁵ – Die theozentrische Ausrichtung des Gebetes

Im Zentrum von Bremonds Gebetstheorie steht das, was er mit *Gefühl*, dem *real* im Newman'schen Sinn umschreibt. Der Anspruch, das Wesen des Gebetes freizulegen, ist hoch und erfordert einen genaueren Blick auf die Bestandteile, die seine Theorie konstituieren.

Das Gebet, so nähert sich Bremond der Thematik an, ist Spekulation, Musik, Poesie und Tanz zugleich.⁶⁶⁶ Durch diese Aussage wird die Universalität des Gebetes mehr postuliert als verifiziert. Dennoch wird er nicht müde, in immer neuen Anläufen das zu präzisie-

⁶⁶⁴ Jossua, En relisant Bremond, 735.

⁶⁶⁵ „Dieses ich weiß nicht was“, *HL* VII, 36.

⁶⁶⁶ Ebd., 36: «elle est (...) spéculation, poésie, musique, danse même».

ren, wonach er sucht, nämlich jenes *Ich weiß nicht was*, das aus einem Gebet ein Gebet macht.⁶⁶⁷

Bremond sucht dieses *je ne sais quoi* zunächst in Anlehnung an die katholische Tradition zu bestimmen.⁶⁶⁸ Als die zwei geläufigsten Definitionen des Gebetes innerhalb der Catholica nennt er die Erhebung der Seele zu Gott und die Bitte an Gott um Beistand und Hilfe. Es erstaunt nicht, wenn Bremond im weiteren Verlauf seiner Ausführungen erklärt, dass aus theologischer und metaphysischer Sicht nur die erstgenannte Definition, also die theozentrische, an das Wesen des Gebetes heranreicht. Denn wäre die Bitte ein konstitutives Element des Gebetes, so könnte man das Sanctus oder die Doxologien nicht mit Recht als Gebet bezeichnen.⁶⁶⁹ Er reiht eine Vielzahl von Gebetsdefinitionen berühmter Mystiker und Mystikerinnen aneinander und kommt zu dem Schluss, dass die Gemeinsamkeit in der Erhebung der Seele zu Gott besteht. Folglich treffen für ihn Anbetung und Ehrerbietung das Wesen des Gebets, während die Bitte nur eine additive Funktion übernimmt. Das Bittgebet selbst ist nur dann wirklich Gebet, wenn es gleichzeitig auch Anbetung ist.⁶⁷⁰ Diese Anbetung kann nur dann vollzogen werden, wenn der Glaube an einen Gott, der Person ist, als Bedingung der Möglichkeit des Gebetes gegeben ist, und somit der Glaube an die unmittelbare Anwesenheit Gottes im Gebet impliziert ist. Antwort auf die Präsenz Gottes ist das religiöse *Gefühl*, das dabei im Betenden entsteht.⁶⁷¹ Solch ein Zustand muss sich jedoch beim Gebet nicht zwingend einstellen. Gleiches gilt für den Wunsch, sich beim Gebet seiner schlechten Eigenschaften zu entledigen. Dies kann eine Folge des Gebetes sein, jedoch nicht das eigentliche Ziel. Der Wunsch nach Perfektion röhre daher, dem Geliebten gefallen zu wollen, so Bremond. Um seinetwillen, nicht um unseretwillen streben wir die Perfektionierung des eigenen Ichs an.⁶⁷² Die Initiative liege bei Gott, da aufgrund seiner Präsenz ein religiöses *Gefühl*, welcher Art auch immer, erst ermöglicht wird; eine Position, die sich

⁶⁶⁷ Ebd., 36: «Mais ici nous étudierons presque uniquement l'essence même de la prière, et de la prière chrétienne, ce je n'ai sais quoi qui fait qu'une prière est prière, et qu'elle est prière chrétienne».

⁶⁶⁸ Ebd., 36 f.

⁶⁶⁹ Ebd., 36.

⁶⁷⁰ Ebd., 38. So auch Werwick, J., In Gottes Ohr? Notizen zu Bittgebet, Theodizee und zum Dialogcharakter des Betens, in: Striet, M. (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg-Basel-Wien 2010, 31–57, hier 41. Werwick betont an dieser Stelle, dass es auch beim Bittgebet um ein Sich lösen, um ein Entzagen geht und dass sich der frei Gebende einem anderen übergibt. In diesem Sinne soll auch das Bittgebet in die Anbetung führen.

⁶⁷¹ HL VII, 43.

⁶⁷² Ebd., 62.

Bremond zufolge auch im zentralen christlichen Gebet, dem *Vaterunser*, widerspiegeln. Dessen Beginn verweist auf die absichtslose Ausgerichtetetheit auf Gott, den Vater: Der Gläubige erhebt sich mit den Formeln *Dein Name*, *Dein Wille*, *Dein Reich* zunächst zu Gott empor, erst danach erfolgt die auf ihn selbst gerichtete Perspektive mit den Worten *unser Brot, vergib uns unsere Schuld*; das „Dein“ kommt vor dem „Uns“.⁶⁷³ Deshalb fasst er das hier skizzierte Fundament des Gebetes auch mit dem Begriff *Theozentrismus*⁶⁷⁴ zusammen, das die völlige Ausgerichtetetheit auf Gott betont und für ihn die angemessene Form des christlichen Gebetes darstellt.

4.2 «théocentrisme», «ascétisme», «panhédonisme», «anthropocentrisme»⁶⁷⁵ – Ein erstes Abstecken des Terrains

Um den *Theozentrismus* von anderen Gebetsvorstellungen abzugrenzen, steckt Bremond sein Feld klar ab, indem er in Form von Ismen einige Grenzpfiler anführt, die sich von der Essenz seiner Gebetslehre unterscheiden und in ihrer Andersartigkeit seine eigene Position klarer hervortreten lassen. Der Theozentrismus, so führt er aus, ist für ihn jene spirituelle Lehre, die den Vorrang des Gebetes vor der Askese kennzeichnet.⁶⁷⁶ Die Bewegung, die er dabei kennzeichnet, geht vom Schöpfer auf die Geschöpfe.⁶⁷⁷

Für Bremond ist Beten gerade nicht das, was er unter der Bezeichnung *Anthropozentrismus* subsumiert. Damit meint er jene Auffassungen, die sich vom Gebet entweder ein göttliches Wohlgefallen oder ein Fortkommen auf dem Weg der Heiligkeit erhoffen.⁶⁷⁸ Den *Anthropozentrismus* unterteilt er dabei in zwei Strömungen: Die erste betitelt Bremond mit *Panhedonismus* und ordnet ihr als Vertreter Pascal, Nicole und Bossuet zu; die zweite bezeichnet er als *Asketismus*, ein von ihm kreierter Neologismus, zu dessen Vertretern er eine Vielzahl Jesuiten zählt, besonders diejenigen Jesuiten, die Lallement und seine Schule

⁶⁷³ Ebd., 41.

⁶⁷⁴ Le *théocentrisme*, vgl. ebd., 57.

⁶⁷⁵ „Theozentrismus“, „Asketismus“, „Panhedonismus“, „Anthropozentrismus“. Mit diesen Begriffen skizziert Bremond verschiedene Strömungen, die ihm dabei helfen, seine eigene Spiritualität des Gebetes klarer hervortreten zu lassen, vgl. ebd., Kapitel II–IV.

⁶⁷⁶ Während der Anthropozentrismus für ihn dadurch gekennzeichnet ist, dass er die Askese über das Gebet stellt.

⁶⁷⁷ Marxer, L’École française, 892. Der Christozentrismus, der in der modernen Mystik keine so dominante Rolle spielt, nimmt hingegen seinen Ausgang von den Geschöpfen, die dann auf den Schöpfer verweisen.

⁶⁷⁸ HL VII, 42–43.

ablehnen.⁶⁷⁹ Seine Formel für die *panhedonistische* Richtung lautet: „Kein Wohlgefallen, kein Gebet“.⁶⁸⁰ Dahinter verberge sich die verbreitete Gleichsetzung der Frömmigkeit mit Sensibilität, Affektivität und Emotionalität, die auch von der noch im Entstehen begriffenen Disziplin der Religionsphilosophie vertreten werde. Ihre Analysen legten auf die Bedeutung des Gefühls besonderen Wert.

Das Wesen des Gebetes von falschen Konventionen zu befreien, ist Bremonds Ziel. Und so ist für ihn die Vorliebe für eine bestimmte Form des Gebetes, für eine bestimmte geistliche Übung selbst schon *Anthropozentrismus*.⁶⁸¹

Mit Hilfe des Begriffes *Asketimus* warnt Bremond vor einer Gleichsetzung von Religion und Moral. Diese Gefahr glaubt er in dem Buch *François de Sales Directeur d'âmes. L'Education de la volonté*,⁶⁸² eine Dissertation von F. Vincent, die 1923 bei Beauchesne erscheint, zu erkennen. Erfolg und Verbreitung dieses Werkes verdanken sich der Tatsache, dass es auf den spirituellen Zeitgeist zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu antworten vermag.⁶⁸³ Dieser besteht, wie Vincent selbst zu Beginn seiner Dissertation ausführt, in dem Interesse der französischen Öffentlichkeit an Anweisungen zur Willens- und Charakterformung. Vincent gibt nun diesem Bedürfnis Nahrung, indem er aufzeigt, dass kein anderer als Franz von Sales selbst in diese Kunst eingewiesen hat, indem er sich auf das eigene Ich konzentrierte. Bremond bemängelt an dieser Interpretation, dass die Kultivierung des eigenen Ichs das zum Vergessen bringe, was für das Christentum zentral sei,⁶⁸⁴ und stellt als Beweis dem Leser eine Zusammenfassung der Thesen Vincents vor: Religion bestünde für ihn wesentlich in moralischer Vervollkommnung, das Christentum sei für ihn mit moralischem Fortschritt gleichzusetzen. Kein Wunder, dass Bremond durch die Veröffentlichung des Werkes aufgewühlt ist. Er beschreibt seine Gefühle folgendermaßen:

„Die Philosophie, welche das Rückgrat meiner literarischen Geschichte darstellt, wurde vom Sockel gestoßen, schwankte wie ein betrunkener Mann. Der Band über

⁶⁷⁹ Ebd., 43.

⁶⁸⁰ Ebd., 43.

⁶⁸¹ Ebd., 60.

⁶⁸² Vincent, F., François de Sales Directeur d'âmes. *L'Education de la volonté*, Paris 1923. Bremond hat den Titel des Werkes in seiner *HL* mit *François de Sales directeur d'âmes et éducateur de la volonté* nicht exakt wiedergegeben, vgl. *HL* VII, 27. Zur ungenauen Wiedergabe des Titels siehe auch: Le Brun, Henri Bremond et la Métaphysique des Saints, hier Anmerkung 12.

⁶⁸³ Vgl. ebd., 11.

⁶⁸⁴ *HL* VII, 59.

die *Ecole française* löste sich vollständig auf. Ich hatte von Franz von Sales nichts verstanden.“⁶⁸⁵

Diese kritisch wirkende Selbsteinschätzung wird jedoch wenige Seiten später in einer Randbemerkung widerlegt, die zeigt, dass Bremond keineswegs der Meinung ist, von Franz von Sales nichts verstanden zu haben:

„Jetzt wird es verständlich, warum ich mich so lange mit der Doktorarbeit von Herrn Vincent aufhalte. Sie drückt auf das Wunderbarste das Gegenteil von dem aus, was ich denke, so dass ich nur die tausend Formulierungen umkehren muss, um, frisch und anschaulich, die angemessene Übersetzung meiner eigenen Gedanken zu finden.“⁶⁸⁶

Der Fehler Vincents besteht in Bremonds Augen darin, dass er durch die Identifikation von Moral und Religion die Idee der Religion selbst verändert. Bei Vincent erhält selbst die Liturgie einen moralischen Charakter, der Akt des Gebetes einen moralischen Anstrich. Quelle und Ziel der moralischen Vervollkommnung ist die Besinnung auf sich selbst.⁶⁸⁷ Vincents Überlegungen gipfeln in der Aussage, dass Franz von Sales diese Identifikation von Religion und Selbstbesinnung angepriesen habe, und fordern Bremond dazu heraus, darauf aufbauend seinen Gegenentwurf vorzustellen.

Der Weg, auf den Bremond seine Leser führen will, ist die Ablehnung all jener Gebetspraktiken, die der Realisierung der reinen Liebe, der *pur amour*, entgegenstehen könnten.⁶⁸⁸ Denn die Askese ist für ihn nur eine Vorbereitung auf die Liebe und daher nur ein

⁶⁸⁵ Ebd., 51: «La philosophie qui fait l'épine dorsale de mon histoire littéraire se disloquait, chancelait comme un homme pris de vin. Le volume sur l'*Ecole française* s'effondrait tout entier. Je n'avais rien compris à François de Sales».

⁶⁸⁶ Ebd., 52, Anmerkung 2: «On comprend maintenant pourquoi je m'attarde à la thèse de M. Vincent. Elle exprime avec tant de bonheur le contraire de ce que je pense que je n'ai qu'à en prendre à rebours les mille formules pour trouver, lumineuse et pittoresque, la traduction adéquate de ma propre pensée».

⁶⁸⁷ Ebd., 55.

⁶⁸⁸ Denn, so Bremond, die Pointe in der Realisierung der *pur amour* besteht gerade darin, dass in ihr das Machen und das Wollen ineinanderfließen. So ist die *pur amour* in seiner Interpretation der Schriften von Alexandre Piny jene Tugend, in der Wollen und Machen eine Einheit bilden: Der Gläubige kann – wenn er die *pur amour* praktiziert, gar nicht anders als dem Wollen ein Machen folgen zu lassen. Wollen und Machen verschmelzen bei der *pur amour*, vgl. HL VIII, 378. Diese Aussage ist insofern wichtig, als sonst leicht der Eindruck entstehen könnte, dass Bremond die Askese an sich ablehnt, was jedoch nicht der Fall ist, wie er in ebd., VIII, 378 schreibt: «Eh quoi! L'ascèse commune nous dispenserait-elle du ‚vouloir‘? Non, certes. Elle condamme violemment le psittacisme moral, tout ‚faire‘ qui ne serait pas commandé et animé par un ‚vouloir‘, mais elle est avant tout la discipline du ‚faire‘. Aucune des vertus qu'elle nous façonne à pratiquer ne peut se contenter du ‚vouloir‘, chacune d'elle exige impérieusement le ‚faire‘».

Mittel, während die Liebe selbst als Ziel substanziell zum Gebet gehört.⁶⁸⁹ Als Hindernisse auf dem Weg zum wahren Gebet gelten für ihn der Wunsch nach religiösen Gefühlen, nach Tröstung sowie die Festlegung auf bestimmte asketische Praktiken und Frömmigkeitsübungen; Tendenzen, die er mit den Begriffen *Panhedonismus* und *Asketismus* einzufangen versucht. Für ihn hat das asketische Gebet die moralische Bereicherung der Seele zum Ziel.⁶⁹⁰ Diese asketische Tendenz habe den theozentrischen Charakter des Gebetes aufgrund des Kreisens um das eigene Ich verdunkelt. Als Essenz des Gebetes galt fortan, so konstatiert Bremond, dass sich das Ich aktiv um seine Tugenden bemüht.⁶⁹¹ An dieser Entwicklung kritisiert er, dass das Gebet in sich selbst noch keine asketische Übung ist.⁶⁹²

4.3 «La fine pointe»⁶⁹³ – Die Verortung des *Theozentrismus* in der *Seelenspitze*

Gott anhaften zu wollen, ist für Bremond zentral. Im Menschen gibt es einen ganz bestimmten Ort, an dem sich die Verschränkung von Gottes Präsenz in uns und unser Einstimmen in diese Präsenz ereignet. Es ist, und an dieser Stelle treffen seine Ausführungen auf mystische Traditionen, die *fine pointe*, die Seelenspitze. Sie ist der Sockel, auf dem seine Gospelslehre aufbaut. Gestützt wird dieser Sockel dadurch, dass Bremond die heiligmachende Gnade in der Seelenspitze beheimatet sieht. Dies ist das theologisch-philosophische Grundgerüst, welches auf die Ortsbestimmung *Seelenspitze* folgt.⁶⁹⁴

Zur Veranschaulichung dieses Ortes schickt er die Unterscheidung zwischen *Animus* und *Anima*, Oberflächen-Ich und Tiefen-Ich⁶⁹⁵ voraus, und beruft sich bei dieser Unterscheidung u. a. auf Paul Claudel und Teresa von Avila.⁶⁹⁶ Bremond stimmt mit ihnen

⁶⁸⁹ *HL* VII, 60: «L’ascèse n’est qu’une préparation à l’amour, et donc un moyen; la prière est l’amour même, est donc une fin.» Bremond spricht dem Asketismus an dieser Stelle ab, ein angemessener Zugang zur *pur amour* zu sein, da er in ihm die Gefahr sieht, dass das Ich die vollbrachten Übungen sich selbst zuschreibt.

⁶⁹⁰ *HL* VIII, 476.

⁶⁹¹ *Ebd.*, 477.

⁶⁹² *Ebd.*, 480: «Bien plus efficace, la prière n’est que prière.»

⁶⁹³ „Die Seelenspitze“, *HL* VII, 63.

⁶⁹⁴ Vgl. Le Brun, Henri Bremond et la métaphysique des Saints, 17.

⁶⁹⁵ Siehe dazu ausführlich Kapitel 5 des zweiten *Teils* der Arbeit.

⁶⁹⁶ *HL* VII, 64: «Ceci vous paraîtra peut-être une extravagance, disait sainte Thérèse à ses filles, et cependant rien de plus réel ... Certains effets intérieurs donnent la certitude qu’il y a une je ne sais quelle différence, mais très réelle, entre l’âme et l’esprit».

darin überein, dass in jedem Menschen Seele und Verstand koexistieren. Während der Verstand an der Oberfläche bleibt und sich von Begrifflichkeiten nährt, ist die Seele der Tempel Gottes und somit jener Ort im Menschen, in dem er Gottes fähig werden kann, weil er nur hier, an diesem Ort, „Gottes voll“ werden kann.⁶⁹⁷ Dieser Ort wird von Augustinus und Pascal *Herz*, von den Mystikern dagegen *Seelenfunklein* oder *Seelenspitze* genannt. Bremond schließt sich der Terminologie Franz' von Sales an und verwendet für diesen Ort ebenfalls den Begriff *Seelenspitze*. Die Unterscheidung dieser zwei Ichs scheint ihm wichtig, da gerade das Tiefen-Ich in seiner Bedeutung von Philosophen und Theologen verkannt worden sei. Dabei sei es gerade diese Unterscheidung der beiden Ichs gewesen, auf deren Rücken eine Theorie des christlichen Gebetes überhaupt habe entstehen können.⁶⁹⁸

Entwickelt wurde sie vor allem von den mittelalterlichen Mystiker und Mystikerinnen⁶⁹⁹ und von der spirituellen Avantgarde des 17. Jahrhunderts. Bei Letzterer hat Bremond primär die salesianische Gebetsphilosophie im Blick, für die seiner Interpretation zufolge *Lieben* oder *Beten* nichts anderes ist als das Anhaften an das Mysterium der heiligmachenden Gnade.⁷⁰⁰ „Wir lieben und wir beten, indem wir uns so wollen wie wir sind, das heißt, durch Christus verbunden mit Gott.“⁷⁰¹ An dieser Stelle beruft sich Bremond auf die heiligmachende Gnade, jenen Gnadenzustand, der bereits bei einem getauften Kind vorzufinden und folglich in jedem getauften Menschen vorhanden ist.⁷⁰² Diese in jedem Christen vorhandene Gnade wird nun insofern zum Gebet, als der Christ durch seinen freien Willen dieser Gnade zustimmt, in sie einstimmmt. Dieser Akt der Zustimmung ist für Bremond der religiöse Akt schlechthin.⁷⁰³ Er ist für ihn nichts anderes als die Ausformulierung des paulinischen Satzes in Gal 2,20: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ Damit Christus wirklich in der Seele leben kann, ist ein Akt der Zustimmung nötig. Es ist ein

⁶⁹⁷ Ebd., 65.

⁶⁹⁸ Ebd., 65.

⁶⁹⁹ An dieser Stelle erwähnt Bremond den Einfluss von Richard von Sankt Viktor auf die rheinisch-niederländische Mystik, und geht dabei auf unterschiedliche, auch deutsche Bezeichnungen von *Seelenspitze*, wie beispielsweise „in unserm Innigsten ... Das Fünkell der Seele“ bei Eckhart und das „Gemüt“ bei Tauler ein, ebd., 63–64, Anmerkung 1.

⁷⁰⁰ Ebd., 70.

⁷⁰¹ Ebd., 70.

⁷⁰² Ebd., 70.

⁷⁰³ Ebd., 72. Bremond verwendet an dieser Stelle erneut die Wörter *acquiescement* und *adhérence*, die für ihn aber ein – und dasselbe bedeuten: Das Einstimmen, Zulassen, Geschehen-Lassen, Anhaften an der Tatsache, dass Gott bereits in uns ist und in uns wirkt: «Cette adhérence (...) est le terme de notre activité religieuse, l'acte religieux en soi.»

aktives Anhaften an die passive, d. h. von uns zunächst unbemerkte Tatsache, dass Christus in uns betet.⁷⁰⁴ Der Wunsch, dem göttlichen Willen anhaften zu wollen, ist Bremond zu folge nichts anderes als Beten. Deswegen gibt es für ihn folglich keinen Unterschied mehr zwischen *Vita activa* und *Vita contemplativa*, da jegliche wahrhaft christliche Handlung bereits Kontemplation ist. Kontemplation und Anhaften sind ein und dieselbe Sache.⁷⁰⁵

Worin besteht nun bei diesem Vorgang die Aktivität des Menschen? Die einzige menschliche Aktivität in diesem Prozess besteht in der Reaktion der *Seelenspitze* auf die Präsenz Gottes. Bremond kritisiert an dieser Stelle erneut die Konzentration auf den menschlichen Willen, der für ihn besonders beim *Asketismus* vorherrschend erscheint. Denn die tatsächlichen menschlichen Aktivitäten, die bei diesem Zusammenspiel in der Seelenspitze ablaufen, sind sehr gering, da es letztendlich der Geist ist, der sie bewirkt. Sie sind also nicht menschengemacht, und damit ist die Beschäftigung mit dem eigenen Ich und dem menschlichen Willen beim Gebet für Bremond ad absurdum geführt.⁷⁰⁶ Folglich ist es der Heilige Geist, der uns handeln lässt.⁷⁰⁷ Die heiligmachende Gnade ist für Bremond nichts anderes als die Weiterführung des Gedankens, dass Christus in uns lebt; es sind die Erfahrungen der Mystiker und Mystikerinnen, die davon Zeugnis geben.⁷⁰⁸

Gott lebt in uns. Das Einstimmen in diese Tatsache, ist, so Bremond, die eigentliche Aktivität der *Seelenspitze*.⁷⁰⁹ Diese beiden Prämissen, die *Seelenspitze*, deren Aktivität er

⁷⁰⁴ Ebd., 72: «Le Christ vit en nous, il prie, il gémit, il adore en nous (...).»

⁷⁰⁵ Ebd., 77.

⁷⁰⁶ Ebd., 78.

⁷⁰⁷ Ebd., 70, Anmerkung I.

⁷⁰⁸ Bei seinem Rückgriff auf die heiligmachende Gnade, auf der seine Gebetslehre aufruht, handelt es sich um eine Waghalsigkeit Bremonds, die Diskussionen hervorgerufen hat. Ist die Waghalsigkeit dergestalt, dass sie das Gebäude ins Wanken bringt? Soll sie von der eigentlichen Theorie ablenken bzw. diese theologisch absichern? Neben dem Bemühen, möglichst unangreifbar zu bleiben, eröffnet das Rekurrieren auf die heiligmachende Gnade eine theologische Facette, die zumindest erwähnt werden sollte: Es geht Bremond um die Bedingung der Möglichkeit, Dogma und Seele, oder anders gesagt, kollektive und individuelle Erfahrung miteinander zu verknüpfen. Den Phänomenen der Ekstase oder der *unio mystica*, die das mystische Gebet kennzeichnen, wird lediglich zugestanden, die volle Realisation der heiligmachenden Gnade zu sein, sie sind jedoch kein konstitutives Moment des mystischen Gebetes, siehe hierzu auch Le Brun, Henri Bremond et la métaphysique des Saints, 17 f.

⁷⁰⁹ Marxer, L'École française, 904 weist darauf hin, dass Bremonds Erfahrungsbegriff eine Reduktion der christologischen Komponente mit sich bringt: Christus wird in gewisser Weise zum Modell degradiert, eine Tendenz, die Marxer zufolge auch der modernen Mystik anhaftet. Dies ist die notwendige Folge seiner Unternehmung, die spezifisch christliche Spiritualität universalisieren zu wollen. Christlich bleibt sie jedoch in der Weise, in der Bremond am Begriff «sacrifice» festhält, der auf das Kreuz verweist: Opfer in dem Sinn, dass das Zunichtewerden des eigenen Willens erforderlich ist, und die Spiritualität der Bre-

hier psychologisch auslegt, und die heiligmachende Gnade, welche die theologische Prämissee darstellt, sind für ihn die Säulen, auf denen er seine Gebetslehre aufbaut.⁷¹⁰

Allerdings spüren wir diese Präsenz nicht, wir werden ihrer nur selten gewahr. Bremond macht mit den Worten Franz‘ von Sales darauf aufmerksam, dass häufig kein Unterschied zwischen Gott und dem *Gefühl* von Gott gemacht wird.⁷¹¹ An dieser Stelle wird deutlich, was Bremond wirklich unter *Gefühl* versteht: Es geht nicht um Emotionen, sondern um ein Sich-gewahr-Werden der fundamentalen Verwiesenheit der menschlichen *Seele* auf Gott, sowie der Aufforderung, dieser Abhängigkeit durch ein Anhaften an Gottes Willen zu entsprechen. Die Vereinigung zwischen Gott und dem Menschen, die sich in der *Seelenspitze* ereignet, ist Bremonds Theorie zufolge gerade nicht ein göttliches Wohlgefühl, wie es vielfach behauptet wird.⁷¹² In dieser Äußerung klingt die versteckte Kritik an, dass die Religionspsychologie sich zu stark auf das religiöse *Gefühl* und zu wenig auf den religiösen Akt konzentriert hat. Denn dieser ereignet sich unbewusst in unserer *Seele*, und für dieses Geheimnis, die nicht gefühlte Handlung Gottes im Menschen, gibt es in der christlichen Sprache ein altes Wort: nämlich mystisch.⁷¹³ Für Bremond sind Gebet und mystische Theologie ein und dieselbe Sache.⁷¹⁴ Während die spekulative Theologie die Erkenntnis Gottes zum Gegenstand hat, gehe es der mystischen Theologie um die Liebe Gottes. Diese Theologie wird mystisch genannt, weil ihr etwas Geheimnisvolles und Unsagbares anhaftet.

Bei dem von Bremond postulierten Anhaften an die Gnade Gottes, dem Vollzug der *pur amour*,⁷¹⁵ handelt es sich um einen weiteren Begriff, der ihm dabei hilft, das Wesen des Gebetes genauer zu erfassen. Es geht ihm um die Darstellung eines Sachverhaltes; nicht um die Vorstellung einer Methode. Das Verlangen nach einer Methode lässt – so Bremond – vielmehr erkennen, dass jemand die beiden Teile der Seele noch nicht zu unterscheiden gelernt hat.⁷¹⁶ Denn eine Methode richtet sich an unsere eigenen Fähigkeiten; aber es wäre

mond’schen Gebetslehre darauf zielt, ein Akt des Willens zu sein, der ein Geheimnis beinhaltet: Fabre, *Le temps de prier*, 23.

⁷¹⁰ *HL* VII, 70: «Ces deux fondements posés, l’un psychologique – description de la fine pointe –; l’autre métaphysique et théologique – la fine pointe, ,demeure‘ de la grâce sanctifiante – voyons l’édifice».

⁷¹¹ *Ebd.*, 78.

⁷¹² *Ebd.*, 79.

⁷¹³ *Ebd.*, 86: «(...) la langue chrétienne a un vieux mot pour exprimer ces obscures merveilles: elles les appelle mystiques.»

⁷¹⁴ *Ebd.*, 86: «L’oraison et la théologie mystique ne sont qu’une même chose ...»

⁷¹⁵ Zu diesem Begriff siehe Kapitel 4.8 des *zweiten Teiles* der Arbeit.

⁷¹⁶ *HL* VII, 94.

absurd, von einer Kunst, Gott zu lieben, sprechen zu wollen, da der Wille nur dann liebt, wenn er zu lieben wünscht. Die Gottesliebe kann jedoch durch keine Methode der Welt erreicht werden.⁷¹⁷ Vor allem, weil diese Liebe zunächst noch nicht einmal gespürt wird.

Worauf also zielt der ehemalige Jesuit mit seiner Gebetslehre? Es handelt sich, wie er selbst sagt, um eine *surméthode*,⁷¹⁸ eine Didaktik des Gebetes; denn wenn Lieben darin besteht, lieben zu wollen, dann muss man sich so verhalten, als ob man lieben wolle und muss sich dies durch ein ständiges „Ich will“ vor Augen führen.⁷¹⁹ Das bedeutet, dass für Bremond das „Ich will“ mit dem „Ich fühle“ identisch ist, da seiner Definition zufolge das Fühlen ja gerade darin besteht, dem göttlichen Willen anhaftend zu wollen.

Das Interessante an dieser Didaktik ist nun, dass Bremond sie dem klerikal-monastischen Kontext entwindet und allen Gläubigen zugänglich machen will. Dieses Bedürfnis zeigt sich anhand der angeführten Unterscheidung zwischen *théologie mystique* und *vie mystique*⁷²⁰: Während Erstere eine besondere Kunst ist, ist das mystische Leben jedem zugänglich. Mit anderen Worten: Die mystische Theologie ist eine Art Geheimwissenschaft von Gott, während das mystische Leben das Prinzip des Ruhens in Gott ist.⁷²¹ Die mystische Theologie hat die Erkenntnis Gottes zum Ziel, das mystische Leben die Formung des Willens. Während die Gabe der Kontemplation nicht bei jedem Gläubigen gleich stark ausgeprägt ist, geht es beim mystischen Leben um die Heiligkeit der Handlungen, die all jenen eigen ist, die den Willen Gottes tun.⁷²² Ausgangspunkt der mystischen Theologie ist das mystische Leben, ohne das sie nicht existieren würde. Anders verhält es sich jedoch beim mystischen Leben, weil es auch ohne mystische Theologie bestehen kann. Denn, so Bremond, man könne Gott auch lieben, ohne die Gabe der Kontemplation zu besitzen.⁷²³ Denn die Gnade, die auf die Mystiker und Mystikerinnen ausgegossen wurde, bestehe gerade nicht in einer heroisch-kontemplativen Fähigkeit. Mystisches Leben meint weder Kontemplation noch Meditation, sondern Abtötung des eigenen Willens. Letzteres geschieht aber

⁷¹⁷ Ebd., 94.

⁷¹⁸ Ebd., 94: «C'est là, pour ainsi dire, une surméthode. Puisque aimer c'est vouloir aimer, il n'y a qu'à se conduire comme si l'on voulait aimer».

⁷¹⁹ Ebd., 94.

⁷²⁰ Ebd., 210: „Mystische Theologie und mystisches Leben“.

⁷²¹ Ebd., 210.

⁷²² Ebd., 210.

⁷²³ Ebd., 211.

gerade nicht durch asketische Übungen, sondern durch das Anhaften an den Willen Gottes.⁷²⁴

Bremond will mit seinen Ausführungen also einsichtig machen, dass die mystische Karriere keine Leiter darstellt, die nur von einer bestimmten Elite erklimmen werden kann; vielmehr handelt es sich um einen Weg, der allen Gläubigen offen steht.⁷²⁵ Denn der Kern des mystischen Lebens besteht seiner Theorie nach im Anhaften an den göttlichen Willen, ein Akt, der von jedem Gläubigen vollzogen werden kann. In der Vermehrung dieser Akte wird ein Zustand erreicht, der in sich selbst bereits das mystische Leben ist und der durch die Gnade erhalten werden kann.⁷²⁶ Die eigentliche Kontemplation kann sich in diesem Zustand einstellen, wenn dies Gott gefällt; sie ist für das mystische Leben an sich jedoch nicht zwingend erforderlich.⁷²⁷

Man könnte hier also von dem Versuch Bremonds sprechen, eine Art Laienspiritualität entwickeln zu wollen.⁷²⁸ Dieses besondere Anliegen Bremonds könnte auf ein Vakuum hinweisen, das er bei den Gläubigen seiner Zeit wahrnimmt und das vonseiten der offiziellen Theologie nicht gefüllt wird. Es ist die Sehnsucht nach einem Leben aus dem Gebet, das sich hier Bahn bricht. Und es ist gerade diese Erfahrung mit dem Gebet, die Zeugen ermächtigt, als spirituelle Lehrer in Erscheinung zu treten.⁷²⁹

Zentrales Schlüsselwort der Gebetslehre Bremonds ist die *pur amour*. Darunter wird in der mystischen Literatur des *siecle classique* verstanden, sich ganz Gott hinzugeben und den eigenen Willen aufzugeben.⁷³⁰ Kennzeichen der *pur amour* ist nach Bremond, dass sie nicht berechnend ist oder spekuliert. Sie wird dem nicht reflexiven Bereich zugeordnet.⁷³¹ Zwar hat es an dieser Stelle den Anschein, Bremond mache sich für eine bestimmte Methodik des

⁷²⁴ Ebd., 211–212.

⁷²⁵ Ebd., 212: «Ainsi la carrière mystique est largement ouverte à tous les fidèles».

⁷²⁶ Ebd., 212.

⁷²⁷ Ebd., 211.

⁷²⁸ Für diese Annahme spricht die Tatsache, dass Bremond bei seinen Ausführungen zu François de Clugny (1637–1694) besonders dessen Ausrichtung am dritten Stand lobt, siehe ebd., 220.

⁷²⁹ Vgl. ebd., 257. An dieser Stelle schreibt Bremond über das Werk J. Aumonts: «Mais cette œuvre est évidemment le fruit de méditations infinies, d'une expérience déjà vieille».

⁷³⁰ Bremond stellt in *HL VIII* das Konzept der *reinen Liebe* vor: Dabei bezieht er sich auf die Werke von Alexandre Piny, denen zufolge Bremond die reine Liebe als ein Anhaften, Einstimmen, Zustimmen, Anbinden des menschlichen Willens an den Willen Gottes darstellt, vgl. Anmerkung 635.

⁷³¹ *HL VIII*, 394.

Gebetes stark. Bei genauerem Hinsehen merkt man jedoch, dass es um die Freilegung der Aktivität der *pur amour* in der Seele geht:

„Um es genau zu sagen, gibt es weder eine Kunst des Gebets, noch eine poetische Kunst, und zwar aus dem einfachen Grund, dass keine praktische Methode, keine Sammlung von Anweisungen oder Rezepten an die tiefe Zone herankommt, wo die Inspiration des Dichters entsteht, und wo sich der Kontakt zwischen den zwei grundlegenden Aktivitäten des Gebetes ereignet, die Gnade, will ich sagen, und die Seelenspitze.“⁷³²

Der latent vorhandene *Quietismus*⁷³³ dabei ist dadurch bedingt, dass Bremond die Empfangsbereitschaft der *Seele* mit der *pur amour* in Verbindung bringt. Der Zustand, in dem die *Seele* sich befindet, wird mit einer Art Passivität umschrieben; indem sie sich selbst abstirbt, wird sie in vollem Sinne vergötlicht. Es geht um das Sterben des alten Menschen, damit Gott selbst in der *Seele* leben kann. Dies geschieht, indem der Mensch diesem Geschehen zustimmt.⁷³⁴ Dieses Geschehen ist jedoch nicht gleichzusetzen mit einem Nichtstun vonseiten des Menschen, so als ob dieser die göttliche Gnade lediglich in sich wirken lassen müsste. Vielmehr zeichnet sich dieser Zustand durch ein Lossagen von der Eigenliebe aus, die unsere Handlungen gewöhnlich bestimmt.⁷³⁵

⁷³² *HL* VII, 260: «A proprement parler, il n'y a pas d'art de prier, pas plus qu'il n'y a d'art poétique, et pour la simple raison, que nulle méthode pratique, nul ensemble de directions ou de recettes ne peut atteindre jusqu'à la zone profonde, où naît l'inspiration du poète, et où il s'établit le contact entre les deux activités principales de la prière, la grâce, veux-je dire, et la fine pointe.»

⁷³³ Vgl. hierzu Kapitel 3.4. im *ersten Teil* der Arbeit. Der Begriff umschreibt einen Weg christlicher Mystik, bei der die Vereinigung mit Gott durch die Grundhaltung der Hingabe und Passivität zu erreichen versucht wird. Dieser Zustand wird erreicht durch das Praktizieren des inneren Gebetes, andere asketische Praktiken und Übungen der Frömmigkeit wurden für das Erreichen dieses Zustandes bisweilen als schädlich angesehen; teilweise gehen die Aussagen dem *Quietismus* zugerechneter Autoren sogar so weit, dass sich in diesem Zustand befindliche Person für ihr unmoralisches Tun nicht verantwortlich gemacht werden können. Diese Vorwürfe bzw. Abweichungen tauchen auch im Prozess mit Molinos auf, der zur Genese dieses Begriffes geführt hat. Im Zuge dieses Prozesses gerät auch die Gebetslehre von Madame Guyon und ihr Verteidiger Fénelon in den Verdacht des *Quietismus*, vgl. hierzu Weismayer, J., Art. „Quietismus“, in: P. Dinzelbacher (Hg.), *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart²1998, 431–432.

⁷³⁴ Vgl. *HL* VIII, 349.

⁷³⁵ Hier zeigt sich eine weitere Facette von Bremonds Lehre von der heiligmachenden Gnade: Sie erlaubt es ihm, den Vorwürfen des *Quietismus* zu entrinnen. Freilich kann er von einer vorhandenen Aktivität sprechen; diese Aktivität versucht Bremond begrifflich durch die Wörter «adhérence», bzw. «abandon à la volonté de Dieu» zu charakterisieren. Dieser Wille wird dadurch charakterisiert, dass eben der göttliche Wille, der durch die Gnade repräsentiert wird, den menschlichen Willen zum Erlöschen bringt, indem sie sich gegenseitig aufopfern, vgl. *HL* VII, 80. Die initiale Passivität auf Seiten des Betenden verdankt sich der Gnade selbst, während die Aktivität des Willens ihr dadurch folgt, Gott anhängen zu wollen. Dieser Aktivität wiederum schließt sich eine finale Passivität an, die der Zustand des Gebetes ist, vgl. ebd., 110.

Bremond rekurriert auf das Konzept der *pur amour*, da in seinen Augen die mystische Theologie für ihre Verbreitung und Verteidigung verantwortlich ist. Es findet durch sie ein Verwehren einer asketischen Herangehensweise statt, bei der das Gebet einer athletischen Anstrengung gleichkommt. Die Haltungen, die aus der *pur amour* resultieren, bestehen in Leiden, Tragen und Erdulden, mit dem Ziel zu empfangen. Mit einem Wort: Die *pur amour* verlangt ein Geschehen lassen, während die asketische Richtung ein Machen wollen impliziert. Ersteres ist gekennzeichnet durch „permanente Verfügbarkeit, ein Zustand des Anhaftens, der reinen Liebe, des Gebetes“.⁷³⁶ Dabei ist das Wollen, das dabei vollzogen wird, wesentlich mystisch, weniger aktiv als passiv.⁷³⁷ Es handelt sich um einen Zustand, mit dem zunächst kein emotional-affektiver Inhalt verknüpft sei.⁷³⁸ Denn Kennzeichen des religiösen *Gefühls* ist nach Bremond gerade nicht die affektive Komponente, sondern der Wille, Gott anhaften zu wollen, dem Göttlichen auf der Spur zu bleiben, den göttlichen Funken in uns zu finden und am Leben zu halten.⁷³⁹

4.4 «L’expérience seule nous ouvre l’accès»⁷⁴⁰ – Die Erfahrung der Mystiker und Mystikerinnen

Bremonds Analyse der von ihm vorgestellten Autoren bringt zum Vorschein, dass die Essenz des Gebetes in einem Gemisch aus Aktivität und Passivität besteht: Der Mensch, der sich von der göttlichen Gnade umfangen weiß, hat die Aufgabe, im Gebet als dem eigentlichen religiösen Akt in diese Gnade einzustimmen, ihr anzuhängen. Die Gnade geht dabei allen seinen Aktivitäten und Anstrengungen voraus, und auch der Akt des Gebetes selbst gründet letztlich in der Passivität, die in der vorausgehenden Aktivität Gottes ihre Wurzeln hat. Dieses *Anhaften* ist weniger Methode als vielmehr Grundvollzug des Menschen. Dabei ist es für Bremond eine „sehr seltsame Sache, dass unter so vielen Personen, die das Gebet praktizieren, es so wenige gibt, die darin Erfolg haben oder wenigstens glauben, Erfolg zu

Allerdings gibt auch Bremond in einem Brief an Wehrle zu, dass sein Werk nicht ganz frei von „Semi-quietismus“ ist: Blanchet, Correspondances III, 365.

⁷³⁶ *HL* VII, 97: «une disposition permanente, un état d’adhésion, de pur amour, de prière.»

⁷³⁷ Ebd., 110.

⁷³⁸ Vgl. *HL* VIII, 396.

⁷³⁹ Ebd., 396.

⁷⁴⁰ „Allein die Erfahrung eröffnet uns den Zugang“. Vgl. Anmerkung 650.

haben“.⁷⁴¹ Bremond hat diese Erfahrung am eigenen Leib gemacht und ist durch die Lektüre der religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts zu dem Schluss gekommen, dass er von falschen Vorstellungen über das Beten ausgegangen ist. Das Leidvolle, das er dabei erfahren hat, wird nicht durch das Gebet selbst ausgelöst, sondern von den falschen Erwartungen, mit denen man an das Gebet herangeht.⁷⁴²

Das Wesen des Gebetes hat sich Bremond bei der Lektüre von Franz von Sales und Pierre de Bérulle erschlossen, deren Maxime lautet, dass es in der Vereinigung mit und dem Anhaften an das Mysterium besteht.⁷⁴³ Mit dieser Definition von Gebet hofft Bremond gleichzeitig, die Angst zu mindern, die durch falsche Vorstellungen über das Gebet ausgelöst werden kann und die sein eigenes geistliches Leben lange Zeit begleitet haben.⁷⁴⁴ Nicht menschliche Bemühungen ermöglichen das wahre Gebet, sondern Gott selbst ist es, der in uns betet. Begriffe, Bilder und Gefühle, die bei diesem Vorgang auftreten, sind an sich nichts Schlechtes, sie gehören jedoch nicht automatisch zum wahren Gebet hinzu; es handelt sich lediglich um akzidentielle Nebenerscheinungen.

Dass die Erfahrung eine Wissensquelle ist, zeigt sich daran, dass gerade die «minores»,⁷⁴⁵ d. h. die weniger bekannten Autoren, in ihren Ausführungen mit Autoritäten wie Franz von Sales übereinstimmen.⁷⁴⁶ Bremond konstatiert bei „seinen“ Mystikern und Mystikerinnen das Aufbrechen einer Erfahrung des schweigenden Gottes, die sich von der positiven Glaubenssprache der Kirche stark abgrenzt. So bescheinigt er beispielsweise dem Dominikaner Chardon ein großes Mitleid mit all jenen, die unter Gottes Schweigen leiden.⁷⁴⁷ Die Folge dieser Erfahrung ist in der spirituellen Praxis häufig ein Ineinssetzen von Schweigen Gottes und Absenz Gottes. Gegen dieses Gleichsetzen gibt es nun Bremond zufolge ein Heilmittel, welches lautet: „Nicht Schweigen und Absenz, sondern Schweigen

⁷⁴¹ *HL* VII, 106.

⁷⁴² Oder auch mit einer Art Scham, darüber zu sprechen, dass die Quelle des eigenen Glaubens ausgetrocknet ist, in: Ordenskorrespondenz 2010 (1), 1, Vorwort von H. Böller.

⁷⁴³ *HL* VII, Kapitel 3.

⁷⁴⁴ Ebd., 118.

⁷⁴⁵ Le Brun, *La métaphysique des Saints*, 22. An dieser Stelle ist von Herculs, Aumont, Clugny und Lagny die Rede.

⁷⁴⁶ *HL* VIII, 332.

⁷⁴⁷ Ebd., 325.

und Präsenz Gottes sind miteinander zu identifizieren, denn Gott sei gerade in seinem Schweigen besonders präsent.“⁷⁴⁸

Diese Erfahrung, von der Chardons Schrift *Zeugnis* ablegt, beschreibt Bremond als genial und vertraut⁷⁴⁹; vertraut ist sie dabei nicht nur ihm, sondern einer ganzen Reihe anderer Mystiker und Mystikerinnen. Chardon bietet ein Heilmittel an, welches das Schweigen Gottes für den Betenden aushaltbar macht. Er stellt diesem Leiden das Prinzip der Freude gegenüber, das die Gnade im Menschen auslöst.⁷⁵⁰ Der Sieg der Freude über das Leiden ist der Triumph, der die Erfahrung des Leidens umkehrt. Bedingung der Möglichkeit dieser Erfahrung ist wiederum Christus, dem wir die Gnade in uns verdanken.

4.5 «insaissable»⁷⁵¹ – Bremond entzieht sich

Wie gezeigt worden ist, geht es Bremond um die Frage, ob es sich bei der Mystik nicht um etwas handelt, zu dem wir über die Erfahrung Zugang erhalten,⁷⁵² im Falle seiner Gebetslehre besteht die mystische Komponente in der Zustimmung der Seelenspitze, im Anhaften an Gott. Es ist diese Essenz einer christlichen Spiritualität, die Bremond mit Hilfe der religiösen Literatur einzufangen versucht.⁷⁵³ Grundlegend für diese Essenz sind die zwei Grundbewegungen des Gebetes: einerseits die Anwesenheit Gottes in uns, also der göttliche Bereich. Andererseits die Aktivität der Seelenspitze, die auf diese Anwesenheit antwortet,

⁷⁴⁸ Ebd., 325: «Dieu n'est jamais plus présent, il ne vous enveloppe, ne vous possède jamais plus intimement que lorsqu'il se tait».

⁷⁴⁹ Ebd., 325. Bremond findet sich folglich mit seiner persönlichen Erfahrung in den von Chardon beschriebenen Erfahrungen wieder. Somit ist die Gemeinsamkeit von Bremond und Chardon ein Mikrokosmos jener Erfahrung, die sich im Zusammenspiel des einzelnen Gläubigen mit seiner individuellen Erfahrung und dem Glaubensschatz der Kirche ereignet. Mit anderen Worten: Es ist die gleiche Bewegung, die zwischen dem Haupt und den Gliedern stattfindet und für die die spirituelle Theologie eine Zeugin der Kontinuität der Erfahrungen des Geistes und der Gnade ist.

⁷⁵⁰ Ebd., 332.

⁷⁵¹ „Unfassbar“, so wird Bremond in einem Interview von F. Lebreton charakterisiert: «On a dit que vous étiez insaissable et déconcertant». Die Antwort Bremonds «Tout le monde est insaissable» zeugt von einer Selbstkenntnis, die darum weiß, dass er für seine Botschaft unterschiedliche Kanäle verwendet und dass es gerade diese unterschiedlichen Herangehensweisen sind, die ihm ein Gespür für das Unerreichbare, das nicht Sagbare geben, zitiert nach: Lefèvre, F., *Une heure avec...*, 3^e série, 5^e édition, Paris 1925, 27.

⁷⁵² *HL* VIII, 418: «On dit souvent que la mystique est une science expérimentale. Ne serait-elle pas plutôt une vraie métaphysique, mais dont l'expérience seule nous ouvre l'accès ?»

⁷⁵³ So zu sehen in Band VIII der *HL*, in dem Bremond den Dominikanern Louis Chardon und Alexandre Piny ihr Bemühen anerkennt, sich auf die fundamentalen Prinzipien einer christlichen Spiritualität zurückzubesinnen, ebd., 311.

worin er sozusagen die menschliche Komponente des Gebetes sieht. Dabei ist gerade die Einwohnung Gottes in der Seele für die Konzeption einer mystisch-spirituellen Theologie unverzichtbar.⁷⁵⁴

Was nun die Differenzierung der häufig gewählten Termini „Präsenz Gottes in uns“ und „heiligmachende Gnade“ angeht, so sind beide für Bremond in Anlehnung an Chardon ein und dasselbe.⁷⁵⁵ Dabei meint „Präsenz Gottes in uns“ in Anlehnung an Chardon eine doppelte Anwesenheit: Christus in uns und die drei göttlichen Personen in uns.⁷⁵⁶ Die Erfahrung des „Christus lebt in mir“ wird nicht einigen wenigen hochbegabten Heiligen zuteil, sondern – davon ist Bremond überzeugt – sie stellt das Fundament einer christlichen Spiritualität überhaupt dar.⁷⁵⁷ Diese Wahrheit bedeutet auch, dass, wenn Gott in mir ist, ich mir diesen Gott nicht mehr herbeisehnen oder im Gebet herbeirufen muss.

Nach der Relecture der *Méaphysique des Saints* scheint sich Bremonds Selbsteinschätzung, unfassbar zu sein, zu bewahrheiten. Man kann ihn und seine Absicht schwer greifen, da er sich zum einen an den Aussagen bestimmter Autoren orientiert und diese analysiert,⁷⁵⁸ dabei zugleich die individuelle Andersartigkeit der Autoren, die Verschiedenheit der Gattungen oder ihre unterschiedlichen Lebensläufe auszuklammern scheint bzw. diese Unterschiede für ihn nicht von Bedeutung sind. Während einige Kritiker den theologischen Impetus der *HL* nicht gesehen und sie nur unter historischen Gesichtspunkten bewertet haben,⁷⁵⁹ sehen andere darin durchaus die theologische Position, halten sie aber für fragwürdig; dabei spielen sie auf Bremonds Aussagen zur Gnadentheologie an.⁷⁶⁰ Beide Betrachtungsweisen scheinen die Tatsache zu vergessen, dass Bremond, wenn auch in der *postmodernistischen* Zeit schreibend, darauf bedacht ist, keinen Verdacht zu erregen und unangreifbar zu bleiben. Deshalb erfolgt die Synthese seiner Gedanken nicht offensichtlich,

⁷⁵⁴ Ebd., 315.

⁷⁵⁵ Ebd., 322.

⁷⁵⁶ Ebd., 325.

⁷⁵⁷ Ebd., 337.

⁷⁵⁸ Vgl. im Folgenden: Thibaudet, A., Autour de la *Méaphysique des Saints*, in: *Revue de Paris* vom 1. Januar 1929, 72–98, 78, im Folgenden abgekürzt mit: Thibaudet, *Autour de la MdS*.

⁷⁵⁹ Zur Kritik von historischer Seite durch Lucien Fevre und Marc Venard: Marxer, F., *L'abbé Bremond ou la subjectivité entre histoire et métaphysique*, in: *Histoire et littérature chez Henri Bremond*, 14–46, hier 40, der ihnen aber auch bescheinigt, dass sie mit ihrer Kritik Bremonds Geschichtsbegriff einseitig sehen, da Bremond sich nicht an Begriffen festhalte, sondern uns einfach seine Porträts präsentieren wolle. Im Folgenden abgekürzt mit: Marxer, *L'abbé Bremond ou la subjectivité*.

⁷⁶⁰ Marxer, *L'École française*, 898. Die heiligmachende Gnade fungiert quasi als «*Deus ex machina*», was Bremonds Konzept in gewisser Weise unangreifbar macht.

sondern versteckt. Er gehört somit zu jenen Autoren, die ihren Gedanken nur implizit Ausdruck verleihen konnten; er ist daher gewissermaßen auf Schatzsucher angewiesen, die sich auf die Suche nach verborgenen Schätzen in seinem Opus machen.⁷⁶¹ Die von ihm bewusst gesetzten theologischen Aussagen sind die Pfeiler, mit denen er seinen theologischen Entwurf vor Angriffen schützen will. Diese Pfeiler, Schemata oder Raster sind der *humanisme dévot* sowie die antithetischen Paare Theozentrismus-Anthropozentrismus, Mystizismus-Aszetismus und Animus-Anima. Dass diese teilweise holzschnittartig wirken und auf wackeligen Beinen stehen, führt vielleicht gerade dazu, dass Bremond sein eigentliches Ziel besser verfolgen kann, weil nur der, der ihn bis zum Schluss begleitet und sich nicht an Begrifflichkeiten festbeißt, den Sinn seiner *Métaphysique* erfassen kann. Bremond hat entdeckt, dass in der religiösen Literatur durch die Jahrhunderte und die einzelnen Autoren hindurch etwas aufscheint, durch das er sich aufgefordert fühlt, aus der Geschichte eine Theologie, eine Metaphysik⁷⁶² zu entwickeln.⁷⁶³

Sowohl Émile Goichot als auch Jacques le Brun haben bei ihren Untersuchungen darauf hingewiesen, dass Bremond an der Erarbeitung einer Religionsphilosophie interessiert ist.⁷⁶⁴ Diese Absicht Bremonds zeigt sich in Form einer gezielten Systematisierung: Mit Hilfe der Geschichte konstruiert er eine literarische Struktur, die auf dem Auftreten bestimmter Personen fußt, die jeweils eine identische Rolle zu spielen scheinen. Ihnen kommt die gemeinsame Funktion zu, das Wesen des Gebets freizulegen, welches für Bremond die Essenz der Religionen und damit die Grundvoraussetzung der religiösen Erfahrung ist. Gleichzeitig zwingt die literarische Struktur dem Leser Bremonds Sichtweise auf, die durch seine theologischen Positionen bestimmt ist. Denn was Bremond wirklich interessiert, ist die Kirche seiner Zeit, die Kirche des 20. Jahrhunderts. Es sind die Sorgen eines Kirchenmannes, die ihn bewegen; es sind Fragen eines Theologen, der in der Geschichte nach Antworten sucht. Für Bremond beinhaltet Glauben die Pflicht des „réaliser“,⁷⁶⁵ der

⁷⁶¹ Le Brun, Henri Bremond et la métaphysique des Saints, 10.

⁷⁶² Dieser Anspruch wird besonders in den Bänden VII und VIII der *HL* deutlich, die den Titel *La Métaphysique des Saints* tragen.

⁷⁶³ Certeau, *La Métaphysique des Saints*, 24.

⁷⁶⁴ Diese These wird sowohl von Goichot, Henri Bremond, 13, als auch von Le Brun, Henri Bremond et la métaphysique des Saints, 9, gleich zu Beginn ihrer Untersuchungen vertreten und im weiteren Verlauf ihrer Ausführungen belegt.

⁷⁶⁵ Zur häufigen Verwendung des Wortes und seiner Bedeutung innerhalb der Struktur der *HL* siehe Blanchemet, L'abbé Henri Bremond, hier 28.

Verbindung von Theorie und Praxis. Der geglaubte Inhalt muss sich im Leben der Christen widerspiegeln. Aus dieser Annahme heraus erklärt sich auch die Unruhe, die von ihm als eine Art Nadelöhr der spirituellen Erfahrung postuliert wird: Sie ist die Tür zu dieser Erfahrung, zum unsichtbaren Realen, mit dem das Gebet sich verbindet, einen Kontakt herstellt.⁷⁶⁶ Somit birgt diese Unruhe eine ontologische Komponente in sich, löst sie doch in dem, der sie empfindet, die Wahrnehmung einer Einladung, eines Angezogen-Werdens, aus.⁷⁶⁷

Aus diesem Grund widmet sich Bremond dem Studium der Lebensgeschichten der Mystiker und Mystikerinnen und schöpft aus meist unbekannten Quellen, die er seinem Lesepublikum des 20. Jahrhunderts zugänglich macht. In der religiösen Literatur, im Leben dieser Christen wird deutlich, dass sie keine Distanz zwischen dem erlaubt haben, was sie sagen, und dem, was sie leben. Ihr Gebet ist somit ihr Leben; dies ist es, was Bremond zeigen will. Als Raster dienen ihm dabei Gegensatzpaare bestimmter Frömmigkeitstypen. Ein immer wieder vorkommendes Gegensatzpaar ist die Gegenüberstellung von Mystiker und Dogmatiker, was sich anhand von Bossuet und Fénelon in Band 3 der *HL* zeigen lässt; sieht sich doch eine Erfahrung, die den Glaubensinhalt verlebendigt, immer wieder mit asketischen und dogmatisierenden Tendenzen konfrontiert.

Im Fokus seines Interesses ist dabei das religiöse *Gefühl*. Die ganze *Métaphysique des Saints* konzentriert sich auf die Frage, wie das 17. Jahrhundert mit diesem Gott in Beziehung getreten ist. Für Bremond sind die Antworten, die seine Autoren geben, von existentieller Bedeutung für die Fragen, die sich ihm im eigenen Leben gestellt haben. Die Protagonisten seiner literarischen Geschichte sind für ihn in erster Linie Ärzte, die eine Medizin für die unter göttlicher Absenz leidende Seele gefunden haben, und erst in zweiter Linie Theologen, die in seinem Werk einen gemeinsamen Lobgesang auf eine bestimmte Form des Gebets anstimmen. Auf einer sehr persönlichen Ebene könnte man also sagen, Bremond sucht bei diesen Autoren Balsam für seine Seele.⁷⁶⁸ Aber ist das bereits eine ausreichende Erklärung für die Tatsache, dass jemand elf Bände zu diesem Thema verfasst?

⁷⁶⁶ Marixer, *L'abbé Bremond ou la subjectivité*, 36.

⁷⁶⁷ Trémolières, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, 118 f. Dieses „réel“, welches er vor unseren Augen entstehen lässt, ist für uns nun die Schrift, der Buchstabe. Wir verdanken Bremond, das Augenmerk auf die Schrift gerichtet zu haben, auch wenn wir inzwischen einen anderen Zugang als den seinen haben.

⁷⁶⁸ Diese Meinung vertritt auch Thibaudet, *Autour de la MdS*, 80.

Bremond wäre nicht Bremond, wenn die Antwort auf diese Frage allein auf der subjektiven Ebene zu finden wäre. Dazu hat seine *HL* auf dem Gebiet der Spiritualitätsgeschichte zu viel Neues gebracht und Weichenstellungen vorgenommen. Die bereits angesprochene Schwerpunktverlagerung von Port Royal hin zu Franz von Sales veranschaulicht die Akzentverschiebung weg von der Gnadenethematik hin zur Gottesliebe. Diese mystische Tradition lässt Bremond mit Hilfe unterschiedlicher Autoren wieder auferstehen und zeigt somit, dass für ihn die wahre französische Schule des 17. Jahrhunderts nicht Port Royal, sondern die Schule der Mystiker und Mystikerinnen ist.⁷⁶⁹ Die Hauptgedanken dieser Schule kreisen um das Gebet. Die Essenz des religiösen Lebens findet sich im religiösen Akt des Betens. Beten ist Bremond zufolge der religiöse Akt *par excellence*. Die Frage ist nun, ob das Gebet ein Mittel ist, das unserer eigenen Vervollkommnung dient oder ob das Gebet ein Ziel in sich selbst hat, nämlich dergestalt, dass es auf Anbetung, Lob und die Vereinigung mit Gott hinzielt.⁷⁷⁰ Während die erste Möglichkeit das Individuum im Blick hat und damit anthropozentrisch ausgerichtet ist, spiegelt die zweite Möglichkeit die theozentrische Perspektive wieder. Dass er den Theozentrismus favorisiert, ist bei der Relecture der *Méta physique des Saints* deutlich geworden. Sein Werk steht und fällt mit dem Theozentrismus. Sollte sich diese These als nicht haltbar erweisen, so zerfällt sein gesamtes literarisches Werk und die Wahrhaftigkeit der Aussagen der Mystiker und Mystikerinnen müsste seiner Meinung nach angezweifelt werden. Aber nicht nur sein Lebenswerk steht auf dem Spiel, für ihn ist es das Christentum selbst, um dessen wahre Gestalt hier gerungen wird.⁷⁷¹ Bremonds Ziel ist es, der Mystik, wie er sie versteht, zum Durchbruch zu verhelfen. Dies zeigt sich neben der *HL* auch an seiner Bewertung der ignatianischen Exerzitien, die seiner Interpretation zufolge als eine Anleitung zum mystischen Leben verstanden werden müssen. Damit löst er eine Querele innerhalb der SJ aus.⁷⁷² Die Gegnerschaft P. Cavalleras zeigt, welche Kräfte innerhalb der SJ bei diesem Thema aufeinandertreffen.

⁷⁶⁹ Ebd., 90.

⁷⁷⁰ Ebd., 93.

⁷⁷¹ Ebd., 94.

⁷⁷² Ebd., 96.

4.6 Exkurs: «Ascèse ou prière?»⁷⁷³ – Bremonds Interpretation der ignatianischen Exerzitien

Bremonds Ausführungen zu den Exerzitien entwickeln sich parallel zu seiner *HL*.⁷⁷⁴ Die Genese seiner Gedanken zur ignatianischen Spiritualität ist zunächst dokumentiert durch die öffentliche Auseinandersetzung mit den Jesuiten aus Toulouse, den Redakteuren der Zeitschrift *Revue d'ascétisme et de mystique*, die im Jahr 1922 stattfindet.⁷⁷⁵ Des Weiteren liegt ein Kommentar Bremonds zu den Exerzitien vor, der nie eigenständig veröffentlicht wurde, von dem Teile jedoch am Rande seines 11-bändigen Opus veröffentlicht worden sind, was die Polemik erneut angestachelt hat,⁷⁷⁶ und schließlich autobiographische Notizen, die hauptsächlich von A. Blanchet und E. Goichot veröffentlicht wurden und das Bild komplementieren.

Bremonds Gedanken zu diesem Thema können ferner anhand von drei Textreihen nachvollzogen werden, die sich über einen Zeitraum von zehn Jahren erstrecken: Die einen gruppieren sich um den Band „École française“ (1921–1922) der *HL* herum, weitere um „L'article de Strasbourg“ und „La Métaphysique des Saints“ (1927–1928) und schließlich diejenigen, die denen in „La vie spirituelle. Supplément“ (1929–1930) publizierten Artikel zuzuordnen sind.⁷⁷⁷

Angelehnt an den Inhalt der ersten Bände stellt er der Berull'schen Mystik den *Anthropozentrismus* entgegen, den er hauptsächlich bei der ignatianischen Spiritualität am Werke sieht.⁷⁷⁸ Diese These löst dann auch auf jesuitischer Seite eine Reihe von Reaktionen aus, besonders jene von P. Cavallera,⁷⁷⁹ der in der *Revue d'ascétisme et de mystique* Bre-

⁷⁷³ „Akese oder Gebet?“ Mit dieser Frage beginnt ein Artikel Bremonds, in dem er seine Neuinterpretation der ignatianischen Exerzitien vorstellt: Bremond, H., *Ascèse ou Prière? Note sur la crise des Exercices de Saint Ignace*, in: *Revue des sciences religieuses* 7 (1927), 226–261, 402–428, 579–599. Darin werden die Exerzitien als eine asketische Methode beschrieben. Der Artikel wurde mit einigen Hinzufügungen in der *Introduction à la philosophie de la prière* aufgenommen.

⁷⁷⁴ Bremonds Interesse für die Exerzitien ist in einem Brief an den Pater Cavallera vom 25. November 1924 dokumentiert, in dem er sich nach Alternativen zu der bisher im Orden allgemein anerkannten literarischen Interpretation der Exerzitien erkundigt, welche der Pater Roothaan 1835 veröffentlicht hat.

⁷⁷⁵ Goujon, Henri Bremond et la spiritualité ignatienne, 413.

⁷⁷⁶ So finden sich in Bremonds *Introduction à la philosophie de la prière*, die in der Ausgabe von F. Trémolières im 3. Band der *HL* abgedruckt ist, Auszüge des Kommentars sowie der Polemik, die er hervorgerufen hat.

⁷⁷⁷ Zur Genese dieser Textreihen siehe: Goichot, Henri Bremond, 179–213.

⁷⁷⁸ Zu den Bremond'schen Terminologien *Theozentrismus* und *Anthropozentrismus* siehe Kapitel 4.2 des zweiten Teiles dieser Arbeit.

⁷⁷⁹ Ferdinand Cavallera (1875–1954), französischer Jesuit und Professor am Institut Catholique von Toulouse, widmet sich vorrangig der Patristik, ist jedoch auch Autor zahlreicher Artikel zum Thema Spi-

monds These entschieden zurückweist,⁷⁸⁰ indem er den ignatianischen Einfluss auf die Berull'sche Theologie aufzeigt und gleichzeitig den ignatianischen Grundsatz „Ad maiorem dei gloriam“ ins Spiel bringt, der seiner Meinung nach eine theozentrische Stoßrichtung aufweise. Darüber hinaus zeige die Einladung zur Kontemplation des Lebens Jesu, die die Exerzitien durchziehe, eine christozentrische Ausrichtung.

Im Zuge dieser Auseinandersetzung mit P. Cavallera, aber auch aufgrund der Arbeit an der *Méta physique des Saints* bringt Bremond den *Asketismus* ins Spiel; mit dem er fortan die ignatianische Spiritualität brandmarkt und der die Kontroverse weiter anstachelt.⁷⁸¹ Hinter diesem Terminus verbirgt sich die von Bremond mit Vehemenz vertretene Auffassung, dass er für ihn die Umschreibung einer alten Häresie darstellt, die darin besteht, das wahre Gebet durch ein asketisches Bemühen zu ersetzen.⁷⁸² Das aufkommende Interesse an Bremonds Neuinterpretation der ignatianischen Exerzitien besteht nun aber weder in der Schaffung diesen neuen – Ismus, in diesem Fall dem *Asketismus*, noch in der Auseinandersetzung zwischen Bremond und seinen ehemaligen jesuitischen Mitbrüdern,⁷⁸³ auch nicht in den vielfältigen Reaktionen jener Männer, die Bremond wohlgesonnen und seiner Interpretation gegenüber aufgeschlossen sind,⁷⁸⁴ sondern im Wiederfinden einer theozentrischen Ausrichtung, die Bremond an einer bestimmten Stelle der aus seiner Sicht tendenziell asketisch orientierten Exerzitien ausmacht. Diese soll im Folgenden skizziert werden.

Bremond stellt bei seiner Interpretation Askese und Gebet gegenüber. Während mit Gebet natürlich das wahre Gebet gemeint ist, dass mit den Worten, Ruhe, Zunichtewerden und Leere umschrieben werden kann, wird mit Askese eine Aktivität seitens des Betenden beschrieben, die laut Bremond zu Unrecht mit dem wahren Gebet vermischt worden ist. Während das wahre Gebet in die Ruhe führt, mündet die Askese in eine Aktion, wozu Bremond auch die Meditation zählt.⁷⁸⁵ Dabei wendet er sich mit diesem Begriff gegen jedweden religiösen Moralismus. Bremond sieht die Exerzitien als eine Möglichkeit, sich selbst

ritualität, so dass sich von daher die Auseinandersetzung mit Bremond erklärt, diese wird ausführlich dargestellt bei Fabre, *Le temps de prier*, 12 f.

⁷⁸⁰ Die Rezension findet sich in der der Juliausgabe des Jahres 1922, auf den Seiten 301–311.

⁷⁸¹ Goujon, Henri Bremond et la spiritualité ignatienne, 424.

⁷⁸² Vgl. Anmerkung 691.

⁷⁸³ Diese wird bei Goujon, Henri Bremond et la spiritualité ignatienne, ausführlich besprochen.

⁷⁸⁴ Vgl. hierzu den Artikel von Bernard-Maitre, H., *Les exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola interprétés par l'abbé Henri Bremond*, in: *Actes du colloque d'Aix*, 167–179.

⁷⁸⁵ Goujon, Henri Bremond et la spiritualité ignatienne, 424 f.

zu besiegen; aus diesem Grund handelt es sich für ihn dabei zunächst nicht um eine Einführung ins Gebet, sondern um eine asketische Methode.

Gleichzeitig liefert der ehemalige Jesuit die Begründung, weshalb der *Asketismus* in seinen Augen eine Häresie darstellt und aus dem wahren Gebet zu entfernen ist: Es ist die in der Taufe durch Christus erhaltene Gnade. Bremond kritisiert, dass viele Theologen bei der Definition des Gebetes auf die aktuelle Gnade rekurrieren,⁷⁸⁶ und nicht erkennen, dass die Bedingung der Möglichkeit für jedes Gebet das Dogma der habituellen Gnade sei.⁷⁸⁷

Bremonds Kritik an der asketischen Tendenz der Exerzitien geht einher mit der Aussage, dass sie der Ausdruck der persönlichen Erfahrung ihres Verfassers, Ignatius von Loyola darstellt.⁷⁸⁸ In diesem Sinne ist Ignatius auch derjenige, der die Exerzitien wirklich durchlebt hat. Das, was die ignatianische Erfahrung auszeichnet, ist Bremond zufolge „la mystique d'élection“, die Auswahlmystik. Derzufolge sind die Exerzitien weniger ein Manual, das der Vervollkommnung dient als vielmehr ein Manual, welches der Auswahl dient.⁷⁸⁹ Dabei betont er, dass für ihn die Besonderheit der ignatianischen Erfahrung in dem Moment der Tröstung besteht, welche als Zeichen verstanden wird, dass es sich hier um einen Weg handelt, den der Suchende zu wählen hat. Diese göttliche Tröstung ist eine klare Antwort auf die vom Suchenden gestellte Frage.⁷⁹⁰ Was den Exerzitanten in diesem Moment auszeichnet, ist, dass er sich bereits entschlossen hat, den Willen Gottes zu tun, so dass es sich bei der Wahl, die er zu treffen hat, nur noch um eine Formalität handelt, die er zu erfüllen hat. Was passiert aber, wenn sich diese Tröstung, wie Bremond bei seinen eigenen Exerzitien feststellen muss, eben nicht einstellt? Wenn sich bei dem Suchenden nichts regt und es folglich auch nichts zu unterscheiden gibt? Genau an dieser Stelle kommt für

⁷⁸⁶ Ebd., 425.

⁷⁸⁷ Goujon und Salin machen dabei gleichzeitig darauf aufmerksam, dass Bremond an dieser Stelle den Stand der Gnade und den Stand des Gebetes gegeneinander ausspielt. Man kann authentisch beten, ohne sich im Zustand der Gnade zu befinden, und der Stand der Gnade kann auch bei asketischen Bemühungen vorhanden sein. Sie bezeichnen es als vergeblich, diese beiden Dinge trennen zu wollen, in: Henri Bremond et la spiritualité ignatienne, 427.

⁷⁸⁸ Bremonds Sicht der ignatianischen Exerzitien bekommt neue Impulse durch das Erscheinen des Buches von H. Bernard, *L'Essai historique sur les Exercices spirituels de saint Ignace*, Louvain 1926. Dieses Buch wird von der Ordensleitung schnell aus dem Verkehr gezogen, eröffnet es doch einen neuen Blickwinkel, der Bremond sehr beeindruckt hat, wie die zweite Version seines Vorwortes zu den Exerzitien zeigt, die in der bereits erwähnten Zeitschrift *Vie spirituelle* im Frühjahr 1929 erschienen ist: Bremond, H., Saint Ignace et les Exercices, in: *Vie spirituelle*, Suppl. avril 1929, 1–47 und mai, 73–111. Im Folgenden abgekürzt mit: *Saint Ignace et les Exercices*.

⁷⁸⁹ Ebd., 26.

⁷⁹⁰ Ebd., 30.

ihn das Mystische ins Spiel.⁷⁹¹ Tritt dieser Zustand ein, geht es nun nicht mehr darum, den Willen Gottes zu suchen, sondern das Einzige, was dem Suchenden bleibt, ist, den Willen Gottes tun zu wollen. Für Bremond besteht gerade in diesem Moment die wahre Natur der Exerzitien.⁷⁹² Der Suchende kann sich gerade nicht auf ein von Gott empfangenes Zeichen berufen, sondern ihm bleibt nur, im reinen Willen, und das heißt letztlich der *pur amour* zu verharren. Aus dem Manual der Askese wird in dieser Neuinterpretation der Exerzitien ein Manual der *pur amour*.⁷⁹³

Dieser Neuinterpretation liegen eindeutig Bremonds eigene Exerzitienerfahrung zugrunde, die gerade darin bestand, dass ihm keine Tröstung zuteil wird.⁷⁹⁴ Mit dieser Analyse verabschiedet sich Bremond aus der Kontroverse, während von jesuitischer Seite die Reaktionen auch auf diese Neuinterpretation nicht ausbleiben.⁷⁹⁵

4.7 «qui nous retire au fond de nous-mêmes»⁷⁹⁶ – Die Quintessenz der *Métaphysique des Saints*

Die Berichte und Hagiographien erzählen eine Geschichte, die durch ihre Zeitlosigkeit auch für die heutigen Gläubigen Gültigkeit besitzt. Gerade dieses Dossier religiöser Erfahrungen, das die *HL* darstellt, liefert ein aus Bremonds Blickwinkel notwendiges Supplementum zum gängigen Glaubensverständnis seiner Zeit. Die *HL* versucht, zu erfassen, wie der gemeinsame Glaube in den Lebensvollzug eines Menschen integrierbar ist und wie er das Handeln beeinflusst. Es geht um einen Zugang zur Subjektivität eines glaubenden Menschen. In die-

⁷⁹¹ Ebd., 31.

⁷⁹² Goujon, Henri Bremond et la spiritualité ignatienne, 434.

⁷⁹³ Ebd., 434.

⁷⁹⁴ So beschrieben bei Blanchet, Henri Bremond, 30–33 und Goichot, Henri Bremond et le sentiment religieux, 183–185. Sicher ist, dass Bremond während seiner Ausbildung sich häufig den Exerzitien unterzogen hat und dabei auch auf Ausbilder stößt, die diese Spiritualität mit großer Überzeugung an die Junggesuiten weiterzugeben versuchen, vgl., Guy, Henri Bremond et son commentaire des exercices, 192. Bremond wird nie eine wie auch immer geartete Tröstung zuteil, vielmehr sind seine Exerzitienerfahrungen durch eine „immense Langeweile“ gekennzeichnet: «En dehors de cela, un immense ennui», so beschrieben in den Papieren Bremonds, Exercices spirituels. Es handelt sich hier um das Zitat aus einem Manuskript, das als Fußnote für die Einleitung vorgesehen ist, in dieser jedoch nie auftaucht, siehe ebd., 193, Anmerkung 5.

⁷⁹⁵ Goujon, Henri Bremond et la spiritualité ignatienne, 435, der hier als Beispiel die Reaktion des P. Cavallera anführt, der Bremonds Neuinterpretation mit den Worten „Phantasiererei“ kritisiert.

⁷⁹⁶ „Der uns tief im Inneren unseres Selbst hervorzieht“, aus: H. Bremond «Le simple regard dans la littérature profane (1926), unveröffentlichter Essai, zitiert nach: Goichot, E., Henri Bremond, historien de la «Faim de Dieu». Choix de textes et prés. par F. Trémolières, Grenoble 2006, 90.

sem Sinne kann man die Vorgehensweise Bremonds als eine Vorstufe dessen begreifen, was heute in der Biographieforschung stattfindet. Den eigentlichen Ausgangspunkt seiner Untersuchungen bildet dabei seine eigene Biographie, die von der Frage bestimmt ist, ob man wirklich fühlen muss, um zu glauben. Die Stille, das keine Antwort bekommen, nichts zu fühlen, all das, so hat er herausgefunden, sind keine singulären Phänomene, die nur ihm widerfahren. Im Beichtstuhl ist er immer wieder Zeuge davon geworden, dass die Erfahrung der spirituellen Trockenheit vielen widerfährt, so dass gerade die seelsorgerliche Komponente seines Unterfangens nicht unterschätzt werden darf.⁷⁹⁷ Davon will er Zeugnis geben, sie inspirieren ihn dazu, sich auf die Suche zu begeben, nach neuen Wegen zu suchen, so denkt er über eine Art Psychologie des Gebetes nach, die sich auf das stützt, was sich auf dem literarischen Feld über die Mystiker und Mystikerinnen erfahren lässt, einen Versuch, den er mit der *Méaphysique des Saints* konkretisiert.

Die Lehre der Mystiker und Mystikerinnen ist ein Produkt ihrer Erfahrungen.⁷⁹⁸ Sie sind ein Zeugnis des „lebendigen Grundes des Christentums“.⁷⁹⁹ Bremond befürchtet eine Verdrängung dieses lebendigen Grundes durch die asketische Strömung und den ihres inhärenten Moralismus. Mit Franz von Sales und gegen diese Tendenz vertritt Bremond die Position, dass das Einstimmen in den göttlichen Willen die Essenz des Gebetes darstellt.⁸⁰⁰

Worin besteht nun die Quintessenz der *Méaphysique des Saints*? Gibt es diese überhaupt oder stellt Bremonds Versuch ein misslungenes Unterfangen dar?

Wenn man nun bei Bremonds Ausführungen von einer Methode, von einer Essenz sprechen kann, dann besteht sie darin, die Seele immer wieder auf Empfangsbereitschaft einzustellen. Dies geschieht innerhalb eines Augenblicks, einer Unterbrechung,

„die Pause selbst ist Gebet, das heißt Anhaften, gefühlt oder nicht (...) an die immer agierende Präsenz Gottes.“⁸⁰¹

⁷⁹⁷ Vgl. hierzu Marxer, *L'abbé Bremond ou la subjectivité*, 36–37.

⁷⁹⁸ *HL* VIII, 540.

⁷⁹⁹ Ebd., 541: «fond vivant du christianisme».

⁸⁰⁰ Ebd., 543.

⁸⁰¹ *HL* VII, 263: «La pause elle-même est prière, c'est à dire adhérence, sentie ou non peu importe (...) à la présence toujours agissante de Dieu».

Die Art und Weise der Begegnung, die sich in den mystischen Schriften des 17. Jahrhunderts findet, ist Bremond zufolge nichts anderes als jene Methode, die, in Form einer kurzen Pause zwischen jedem Psalm, bereits von den Wüstenvätern praktiziert worden ist.⁸⁰² Letztendlich geht es darum, der Aktivität der Seelenspitze in dem Maße zum Durchbruch zu verhelfen, wie die Aktivität der Eigenliebe und die mit ihr verbundenen Kräfte abnehmen. Denn „diese Pausen, die Sie ärgern, will ein Größerer als Sie für Sie“.⁸⁰³ Bremonds Gebetsphilosophie zielt darauf, diesen Pausen eine theologische Legitimation zu verschaffen, sie helfen ihm dabei, sich der immer gleichen Fragen zu stellen, die er im gesamten *siècle classique* aufscheinen sieht: das Problem des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Er ordnet diesem Konflikt zwei Zugangsweisen zu: eine intellektualistisch-spekulative und eine mystisch-affektive. Im Eifer des Gefechts, so lautet sein Resümee, hat der intellektualistisch-spekulative Zweig eine Abwertung der Mystik vorangetrieben, was schließlich zu Auflösung und Zerfall der mystischen Bewegung in Frankreich geführt habe.⁸⁰⁴

Um das Proprium der religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts zu bestimmen, nimmt Bremond den Leser bei der Hand und fragt danach, welche Erfahrungen sich dort einen Raum bahnen. Dabei ist nicht zu vergessen, dass das Interesse an diesem Jahrhundert für den ehemaligen Jesuiten darin besteht, dass sich die Mystik hier zu einem sozialen Phänomen herauskristallisiert.⁸⁰⁵ Das Expandieren der spirituellen Literatur im 17. Jahrhundert ist für ihn ein Zeichen der Ausdehnung des spirituellen Gefühls einer Epoche.⁸⁰⁶ Die immense spirituelle Literatur, die uns von diesem Jahrhundert bleibt, ist für Bremond die Manifestation eines historischen Faktums: Sie existiert, weil das Unsagbare und Unfassbare in

⁸⁰² Ebd., 267.

⁸⁰³ Ebd., 264: «Ces pauses qui vous scandalisent, un plus grand que vous les veut pour vous.»

⁸⁰⁴ Bremond zieht an dieser Stelle die Alumbrados heran. Diese Gruppe ist für ihn nichts anderes als eine Ausprägung der spirituellen Renaissance in Spanien, und er sieht in einem Leben in Zurückgezogenheit zunächst auch nichts verwerfliches, da für ihn mystisches Leben und Leben in Zurückgezogenheit ein und dieselbe Sache sind, *HL VIII*, 435. Wenn Bremond auch hier in seinen Ausführungen teilweise ungenau bleibt und er bei seiner Rechtfertigung der Alumbrados, die er als „Schreckgespenst“ der damaligen Zeit vorstellt, auf eine differenzierte Analyse historischer Quellen verzichtet, so sieht er an dieser Stelle insofern richtig, als das Klima des offiziellen Misstrauens gegen die Mystik mit der Verfolgung der Alumbrados einen Höhepunkt erfährt, der im Laufe der Zeit zu einer grundsätzlichen Skepsis gegenüber der Mystik avanciert. Durch das Auftreten der so genannten pikardischen Illuminaten (1630) und der Besessenheit von Louviers (1634) war der spekulativ-intellektualistischen Bewegung der Nährboden geliefert, auf dem sie die Mystik nach und nach aus dem Bereich der Orthodoxie drängen, vgl. hierzu den Artikel von M. Tietz „Französische Mystik“, in: Wörterbuch der Mystik, 172–175, hier 174 f.

⁸⁰⁵ Houdard, Bremond et la psychologie du sentiment religieux, 126.

⁸⁰⁶ Vgl. im Folgenden: Ribard, D., La belle morte d'une ouvrière: Bremond, l'histoire littéraire, le témoignage, in: Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond, 143–153, 145, im Folgenden abgekürzt mit: Ribard, La belle morte d'une ouvrière.

diesen Texten zum Thema innerhalb der Literatur wurde. Dieses Phänomen schlägt sich nieder in Erfahrungsberichten, die teilweise nicht aus der Feder des Mystikers oder der Mystikerin selbst, sondern von einem Biographen stammen. D. h., es handelt sich um Erfahrungen aus zweiter Hand, die eine implizit vorhandene Interpretation der Person des Mystikers und seiner Erfahrung mit sich bringen.⁸⁰⁷ Dieser Unterschied scheint für Bremond jedoch keine Relevanz zu besitzen, was für ihn zählt, ist das geschriebene Wort: Denn dieses ist das Medium, über das es dem Mystiker oder der Mystikerin gelingt, die eigene Erfahrung allen Lesern und Interessierten zugänglich zu machen.⁸⁰⁸

Tatsache ist, dass Bremond der Versprachlichung des „Christus lebt in mir“ in den mystischen Texten selbst auf der Spur ist. Allerdings versäumt er dabei, die in den Texten vorhandene Sprache bzw. den Modus des Schreibens selbst zu analysieren. Der *linguistic turn* wird von ihm nicht vollzogen und auch Kenntnisse anderer Zugangsweisen zur Mystik, die in seiner Zeit auch außerhalb klerikaler Kreise stattfanden, regen ihn nicht zu einer kritischen Sicht seiner Herangehensweise an.⁸⁰⁹

Sein Ziel ist, jene Essenz, die aus jedem Gebet ein Gebet macht,⁸¹⁰ ans Tageslicht zu bringen und sie jedem Christen zugänglich zu machen. Als conditio sine qua non einer religiösen Erfahrung muss der Christ Gott an die erste Stelle setzen. Dies geschieht im aktiven Vorgang des Anhaftens an den göttlichen Willen. Die Erfahrung der Mystiker und Mystikerinnen zeigt, dass dieses Anhaften, diese Einstimmung in das Gebet von der *unio mystica* fundamental verschieden ist. Während Letztere nur einer kleinen Gruppe zugänglich ist, kann der Akt des Anhaftens von jedem Christen vollzogen werden. Erfahrung entsteht Bremond zufolge dadurch, dass ein anderer in mir will, dass mein Wille aufhört, der

⁸⁰⁷ Vgl. Hours, B., *Les historiens et l’Histoire littéraire du sentiment religieux*, in: *Histoire et littérature chez Henri Bremond*, 183–210, hier 184. Hours betont an dieser Stelle, dass Bremond sein interdisziplinäres Vorhaben mit dem Etikett historisch versieht und auf dem Feld der *histoire littéraire* ansiedelt, was aber nicht darüber hinwegtäuschen soll, dass er in seinem Vorhaben Theologie, Philosophie, Literatur und Geschichte miteinander vermischt.

⁸⁰⁸ Marxer, *L’abbé Bremond ou la subjectivité*, 23: «C’est à tous que l’expérience mystique est possiblement ouverte, et la page imprimée en est le compte rendu ou le médiateur».

⁸⁰⁹ J. le Brun hat in seinem Artikel *Henri Bremond et la métaphysique des Saints*, 24, darauf hingewiesen, dass Bremond das Werk von Jean Baruzi über Johannes vom Kreuz nicht nur gekannt, sondern sogar vor der Drucklegung bereits von Baruzi persönlich ein Exemplar zugesandt bekommen hat. Diese bei Baruzi vollzogene neue Herangehensweise an die Mystik, die darin besteht, nicht nach einer Erfahrung hinter den Texten zu suchen, sondern der Erfahrung in den Texten selbst auf der Spur zu sein, hat bei Bremond augenscheinlich zu keiner Infragestellung seiner eigenen Methode geführt. Vielmehr zeigt er sich Baruzis Ansatz gegenüber sehr skeptisch.

⁸¹⁰ *HL VIII*, 554.

meine zu sein.⁸¹¹ Diese stille Vereinigung mit Gott, die er mit den Begriffen *oraison de quiétude*, *de simplicité* und *pur amour* einzufangen versucht, birgt das Verlieren des eigenen Selbst in sich in Form einer Fusion, in der das Ich seinen Gott berührt.⁸¹² Eine eindeutige Definition der religiösen Erfahrung lässt Bremond dabei vermissen. Die *zone indécise*,⁸¹³ die unklare Zone, in der er sich bewegt, ist die Schwelle zur religiösen Erfahrung. Um diese Schwelle übertreten zu können, muss sich der Mensch darüber klar werden, dass er sein Wollen und sein Bedürfnis nach Gefühlen vor der Schwelle ablegen muss. Das Gleiche gilt auch für den Wunsch nach Perfektionierung des eigenen Selbst. Das sich Einlassen auf und das Gewahrwerden von der Präsenz Gottes in uns ist die Bedingung religiöser Erfahrung, aber nicht mit der religiösen Erfahrung selbst gleichzusetzen, so Bremond.

4.8 «sans rien sentir (...), mais je vais»⁸¹⁴ – Auf der Suche einer gemeinsamen Erfahrung

Die in Kapitel 3 des *zweiten Teiles* skizzierte Genese der *HL* hat gezeigt, dass sich Bremond zwar auf das Feld der Spiritualitätsgeschichte begibt, sein Projekt neben der historischen Perspektive jedoch weitere Aspekte beinhaltet. Ein Indiz dafür ist die Tatsache, dass es sich bei der *HL* nicht um eine reine Faktensammlung handelt, sondern dass aus dieser Faktensammlung eine Theorie, eine „Metaphysik“, entwickelt werden soll. Zwar versteht sich Bremond als Historiker, er spricht aber in historischer Hinsicht selbst vom Ungenügen seiner Methode.⁸¹⁵ Die Art und Weise, mit der er religiöse Biographien und Autobiographien in seiner *HL* einführt, d. h. der unkritische Umgang mit Quellen, lässt sich nur insofern erklären, als es ihm letztlich nicht um die Historizität dieser Quellen geht, sondern sie das Mittel sind, das ihm bei der Schaffung einer spirituellen Atmosphäre hilft. Bremonds Ziel ist es, Zeugnis zu geben⁸¹⁶: Der Historiker Bremond interessiert sich für die Mystik, dem Sprechen von dem, worüber man eigentlich nicht sprechen kann, in publizierter Form, die aufgrund der Publika-

⁸¹¹ Ebd., 560: «IL FAUT QU'UN AUTRE EN MOI VEUILLE, un autre, c'est-à-dire un Dieu...Ma volonté n'est vraiment mienne qu'EN CESSANT D'ÊTRE MIENNE.»

⁸¹² Marxer, L'École française, 881.

⁸¹³ Vgl. den Hinweis bei Houdard, Humanisme dévot, 26: Die *zone indécise* wird gerade durch die Literatur sichtbar, drängt nach außen, verschafft sich Gehör, ohne jedoch ihren Geheimnischarakter dadurch zu verlieren.

⁸¹⁴ „Ohne etwas zu fühlen (...), aber ich schreite voran“, aus den von Blanchet zusammengesammelten Fragmenten, zitiert nach: Marxer, L'abbé Bremond ou la subjectivité, 16.

⁸¹⁵ Siehe Anmerkung 520.

⁸¹⁶ Vgl. im Folgenden Ribard, La belle morte d'une ouvrière, 145 f.

tion für einen breiten Leserkreis sichtbar geworden ist. Diese Literatur, die verschiedene Kategorien wie fromme Abhandlungen, Hagiographien, Auszüge aus Romanen, Anleitungen zum frommen Leben beinhaltet, welche die Spuren einer in ihr eingeschriebenen Erfahrung tragen. Dabei stellt sich die Frage, ob Bremond seine Mystiker und Mystikerinnen aufgrund seiner Sehnsucht nach einer Synthese nicht durch eine beträchtliche Zahl von Stereotypen⁸¹⁷ sieht? Fest steht, dass er auf eine kritische Analyse der ihm vorliegenden Hagiographien und ihrer Hagiographen vollständig verzichtet.⁸¹⁸ Das liegt darin begründet, dass der Priester und ehemalige Jesuit die Literarizität der Texte nicht nach ihrer ästhetischen oder historischen Qualität bemisst, sondern sie als Träger einer Erfahrung ansieht, als ein Ort, an dem sich Ideen generieren, Gefühle artikulieren und weitergegeben werden können.⁸¹⁹ Es geht ihm offensichtlich darum, über die Einzelbiographien hinaus ein Bild der jeweiligen Gesellschaft zu entwerfen, in der sie gelebt haben, wie z. B. das mystische Paris von Madame Acarie.⁸²⁰

Betrachtet man aus heutiger Sicht Bremonds Anspruch, als Historiker aufzutreten, so wird schnell klar, dass er unter dem Begriff Geschichte etwas anderes versteht. Sie definiert sich durch die Aufgabe, „die Vergangenheit zu verlebendigen, durch sie das Alte immer wieder in neuem Licht erscheinen zu lassen und so viel wie möglich zu bewahren.“⁸²¹

Nur aus diesem Bedürfnis heraus, das Alte neu zu sagen, lässt sich erklären, weshalb Bremond vollkommen unkritisch autobiographische Zeugnisse, Hagiographien, Berichte geistlicher Begleiter sowie persönliche Briefe nebeneinander stellt. Ihn interessieren nicht die Zuverlässigkeit und die Authentizität der Quellen, sondern die Geschichte, die sie erzählen. Es geht um den gelebten Glauben, der durch diese Quellen hindurch scheint. Damit schlägt er einen im Gegensatz zur Neuscholastik völlig anderen Weg ein:

„Was ist Objekt des Glaubens? Nicht das historische Phänomen – niemals: Selbst ein Engel würde mich nicht dazu bringen, an die Realität des historischen Phänomens zu

⁸¹⁷ Venard, *Histoire littéraire et sociologie historique*, 80; Marxer, *L’École française*, 883 konstatiert diesbezüglich weitere Schwächen bei Bremond, wenn er ihm bescheinigt, dass er, angestachelt von dem Willen, ein gemeinsames Elixier, eine Synthese zu bilden, zu einer starken Vereinfachung neigt.

⁸¹⁸ Der historisch-soziale Kontext, in dem sich die von ihm vorgestellten Mystiker und Mystikerinnen bewegen, interessiert ihn kaum, an P. Bérulle, Ch. Condren und den anderen interessiert ihn allen voran das, was sie zu sagen haben, ihr Sprechen von dem, worüber man eigentlich nicht sprechen kann, siehe ebd., 879–880.

⁸¹⁹ Ribard, *La belle morte d’une ouvrière*, 153.

⁸²⁰ Venard, *Histoire littéraire et sociologie historique*, 80.

⁸²¹ Persönliche Notizen Bremonds vom 23. März 1908, zitiert nach: Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 60.

glauben (...). Das historische Phänomen ist eine *Vorbedingung* des Glaubens: Die historische Wissenschaft präsentiert der Intelligenz ein historisches Phänomen, das mein Glaube göttlich interpretiert (...). Die Scholastiker schienen zu oft den Glaubensakt auf die Durchdringung eines historischen Phänomens zu reduzieren, indem sie ihre ganze Aktivität um den historischen Beweis herum konzentrieren.“⁸²²

Dieses Zitat ist ein eindeutiges Indiz für die Tendenz, die sich schon in Kapitel 1 des *zweiten Teiles* angedeutet hat: Bremond grenzt sich klar von dem Bestreben der Scholastik und damit der Neuscholastik ab, den Glaubensakt auf ein „Für-wahr-Halten“ von Sätzen zu reduzieren; für ihn ist Glauben etwas, das sich im Leben manifestieren und bewahrheiten muss, das durch die Geschichte hindurch in den existenziellen Lebensberichten der Mystiker und Mystikerinnen aufscheint. So kann man sagen, dass Bremond stets ein Hörender, ein Spürender geblieben ist: Er richtet sein Augenmerk auf das Seelenleben der Mystiker und Mystikerinnen und verfolgt dabei jene Spuren, die von den inneren Bewegungen, ihrem Lassen und ihrem Ein-genommen werden zeugen. Das ist für ihn das Mystische; dieses Ergriffen werden versucht er in seiner *MétaPhysique* einzufangen und allen zugänglich zu machen.

Dabei sucht der ehemalige Jesuit nach diesem gemeinsamen Grund, der allen spirituellen Erfahrungen zugrunde liegt, eingeschlossen seiner eigenen: Deswegen stellt er uns in seiner *HL* eine ganze Galaxie religiöser Porträts vor und nimm den Leser – in Form eines einladenden Spaziergangs – bei der Hand, führt ihn im Ton der Konversation in die Texte ein, die er vorstellt. Dabei kommentiert Bremond sie mit leichtem Ton, während er uns dabei sein Ich offenlegt, indem er quasi en passant die Wirkung, die diese Texte auf ihn haben, offenlegt. Es ist seine Seele, die er dabei offenbart und damit unsere eigene ins Schwingen bringt.⁸²³ Die Texte der Mystiker und Mystikerinnen fungieren dabei als Stimm-gabel, die bei ihm eine Resonanz auslösen. Überzeugt davon und beseelt von der Mission, dass diese Resonanz bei allen Gläubigen ausgelöst werden kann, versteht sich Bremond selbst wiederum als Resonanzgeber, der durch die Präsentation der Porträts und seines Kommentars die Seelen der Leser zum Klingen bringt. Die *pur amour* fungiert dabei als Deutehorizont, als Praxistest seiner Trockenheit.

⁸²² Persönliche Notizen Bremonds vom 23 März 1908, zitiert nach ebd., 61: «*Qu'est-ce qui est objet de la foi?* Ce n'est pas le phénomène historique – jamais: un ange même ne me fera pas croire à la réalité d'un phénomène historique (...), le phénomène historique est une *précondition* de l'acte de foi: la science historique présente à l'intelligence un phénomène historique que *ma foi* interprétera divinement (...) Les scolastiques semblaient souvent réduire l'acte de foi à la perception d'un phénomène historique, concentrant toute leur activité autour de la preuve historique.»

⁸²³ Marxer, L'abbé Bremond ou la subjectivité, 40.

In der *Métaphysique des Saints* erklärt uns ihr Autor, dass das, was er immer gesucht hat, die Erkenntnis ist, dass das Schweigen Gottes nicht unbedingt das Anzeichen seiner Absenz ist. Letzteres haben ihm die Mystiker und Mystikerinnen aufgezeigt. Es scheint, dass sich im Durchgang durch die Schriften der Mystiker und Mystikerinnen Bremonds eigene Erfahrung erhellt, ja eine Kontur bekommt. Dabei hält der Priester, der sich auf dem Feld der Geschichte und der Religionspsychologie sowie Theologie und Literatur bewegt, am Begriff der Geschichte ebenso wie am Begriff des Gefühls fest, ohne sich von beiden unnötig einengen oder festlegen zu lassen: Vom Begriff der Geschichte wendet er sich nicht ab, da in den Augen des Historikers der Literatur, als der er sich begreift, die Geschichte im Erzählen besteht, und er nun mal die Geschichte der Spiritualität erzähle. Gleichzeitig, so betont Bremond, handelt es sich bei der *HL* um ein wahrhaft literarisches Werk.⁸²⁴ Wenn Bremond sein Projekt eine literarische Geschichte nennt, so stellt sich die Frage, ob er mit seiner *Métaphysique des Saints* nicht auf der Suche nach einer verlorenen Zeit ist? Besteht nicht die eigentliche historische Unternehmung darin, eine verlorene historische Zeit festzuhalten und sie dabei gleichzeitig als wiedergefundene Zeit zu präsentieren? Findet der ehemalige Jesuit hier nicht jenes Elixier, das er selbst für den Heilungsprozess seines persönlichen Bruchs benötigt, den er in seinem eigenen Glauben wahrnimmt? Wirkt Bremond bei jenem Spaziergang, auf den er uns mitnimmt, nicht viel glücklicher unter all den Mystikern und Mystikerinnen, bewegt er sich nicht in einer Art *fable de temps*,⁸²⁵ die es erlaubt, eine Verbindung zwischen einer individuellen Erfahrung und der Erfahrung der Mystiker und Mystikerinnen zu kreieren? Handelt es sich dabei nicht um eine Unternehmung, in der eine erste Spur für das gelegt wird, was Michel de Certeau, ebenfalls französischer Jesuit, Jahre später mit *La fable mystique* weiterdenken wird, jene Rede, die die Zeit konfiguriert und wieder neu konfiguriert, indem sie kontempliert?

Bremond sucht das Gemeinsame in all diesen Porträts,⁸²⁶ die er uns vorstellt. Die Essenz liegt neben der Dynamik, die die *pur amour* in der Seelenspitze bewirkt, nämlich dem Wunsch, Gott anhaften zu wollen, in einer ihr eingebundenen Logik des Verlustes.⁸²⁷ Bremond legt seinen Lesern eine Geschichte vor, deren Proprium darin besteht, dass sie uns

⁸²⁴ Ebd., 43.

⁸²⁵ Ausdruck stammt von F. Marxer, der hierbei auf *La fable mystique* von Michel de Certeau anspielt.

⁸²⁶ Und tappt dabei, ohne es zu bemerken, in die Fragestellung der mittelalterlichen Nominalisten: So Marxer, *L'abbé Bremond ou la subjectivité*, 42.

⁸²⁷ Ebd., 43.

das Gebet in Form eines Zugangsweges erschließt: Nämlich Zugang zu dem, was mit *sentiment* gemeint ist.⁸²⁸ Dass er etwas gesehen hat, er einer modernen religiösen Erfahrung auf der Spur ist, hat kein anderer als Michel de Certeau besonders betont wahrgenommen, auf dessen Analyse der *Méthaphysique des Saints* das folgende Kapitel eingeht.

4.9 «tour centrale»⁸²⁹ – Die Analyse der *Méthaphysique des Saints* durch Michel de Certeau

Dass die Fragen, die Henri Bremond an das 17. Jahrhundert heranträgt, gut und recht gestellt sind, fällt auch seinem späteren Ordensbruder Michel de Certeau⁸³⁰ auf: So bescheinigt er Bremond ein historisches Bewusstsein, ist Bremond seiner Ansicht nach doch in der Lage, zwischen seiner Arbeit als Historiker und seiner historischen Situation, in der er sich befindet, zu unterscheiden.

Da es sich bei Michel de Certeau neben Arnulf Rainer und Madeleine Delbrêl um ein weiteres prominentes Beispiel eines Personenkreises handelt, der sich von Henri Bremond hat inspirieren lassen, soll im vorliegenden Kapitel sein Interesse an und seine Analyse von Bremonds *Méthaphysique des Saints* kurz vorgestellt werden.

Michel de Certeau nimmt an den *Entretiens de Cérisy* anlässlich des 100. Geburtstages von Henri Bremond teil mit einem Beitrag, indem er ihn als Historiker, der Zeuge einer modernen Erfahrung ist, beschreibt.⁸³¹ Gleichzeitig stellt er bei seinem ehemaligen Mitbruder fest, dass dieser aufgrund der rigiden, formalisierten theologischen Ausbildung bei den Jesuiten gelitten hat. Michel de Certeaus Interesse gehört mit zwei Artikeln, die Henri Bremond gewidmet sind, genau jener Trockenheit, die aus der Ausbildung zum einen, und dem persönlichen Gebetsleben zum anderen bei Bremond entstanden ist: So wendet sich Michel de Certeau dieser Trockenheit mit der Frage zu, inwiefern diese Spuren einer

⁸²⁸ Cantillon, A., *Les marques du style*, in: *Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond*, 177–194, hier 178–179.

⁸²⁹ „Hauptturm“. Diese Aussage von Michel de Certeau bezieht sich auf die *Méthaphysique des Saints* im Verhältnis zu den restlichen Bänden der *HL*, in: Certeau, *La Méthaphysique des Saints*, Anmerkung 67. Derselbe Artikel erscheint in *Entretiens sur Henri Bremond*, 113–150. Im Folgenden wird jedoch nach RSR zitiert.

⁸³⁰ Trémolières, *L'histoire littéraire du sentiment religieux de l'abbé Bremond*, 119 f.

⁸³¹ Nédoncelle, *Entretiens sur Henri Bremond*, 144: «(...) il y avait chez Bremond l'indice d'une question qu'il avait ressentie en fonction de son époque (...), une question qu'il avait également perçue au XVII^e siècle et qui reste ouverte aujourd'hui.»

modernen religiösen Erfahrung in sich birgt,⁸³² zum anderen ist es gerade die *Méthaphysique des Saints*, die sein Interesse weckt.⁸³³

Ist doch hier die entscheidende Stelle, so konstatiert Michel de Certeau, in dem Bremond sich nicht mehr länger hinter der Stimme seiner Hauptakteure verbirgt, sondern selbst Stellung bezieht.⁸³⁴ So verwundert es nicht, dass diese Beobachtung Michel de Certeau zu der These geführt hat, dass in der *Méthaphysique des Saints* weniger eine Aufarbeitung und eine Präsentation vergangener mystischer oder spiritueller Erzählungen stattfinden, sondern es Bremond vielmehr um die Rechtfertigung einer modernen religiösen Erfahrung geht.⁸³⁵ Das, was aus dieser Erfahrung resultiert, ist von einer intellektualistisch-dogmatischen Theologie weit entfernt, was erklärt, weshalb sich sein früherer Ordensbruder Bremond den Titel *Méthaphysique* gewählt hat. Die Modernität besteht zum einen in der Konzentration auf den Status der *Inquiétude*, durch die Bremond hier den Fokus auf den Moment der Krise legt, die zum Verlust der Erfahrung führen kann. Auf der anderen Seite sucht er Heilung für seine spirituelle Trockenheit in der Negation des Affektiven⁸³⁶ und dem Animus: So treten das Nichtwissen des Geistes und das nicht vorhandene Gefühl ab zugunsten einer Erfahrung, die letzten Endes auch affektiven Typs ist und in einer Erfahrung des Willens gründet; dem zentralen Willen, Gott angehören zu wollen,⁸³⁷ während *Animus* und *sentiment* in der Nacht sind. Die Faszination Bremonds für die *pur amour* ist letzten Endes der Tatsache geschuldet, dass die Reinheit in der Reinheit des Willens und der Erfahrung des Leeren bestehe. Es ist die Kombination von Reinheit und Mystik, welche die Essenz der Bremond'schen Gebetslehre ausmache, so Michel de Certeau.

Die beiden Bände der *Méthaphysique des Saints* stellen für Michel de Certeau, gemeinsam mit der *Introduction à la philosophie de la prière*, den Höhepunkt einer *HL* dar, der er auf literarischer und historischer Ebene ansonsten ein Reüssieren eher abspricht.⁸³⁸

⁸³² Certeau, Henri Bremond historien d'une absence, Anmerkung 94.

⁸³³ Vgl. Anmerkung 829.

⁸³⁴ Vgl. im Folgenden Certeau, La Méthaphysique des Saints, 24 f.

⁸³⁵ Ebd., 26 und 44. Diese moderne Erfahrung besteht im Verschwinden des Objektes des Glaubens; so erstaunt es nicht weiter, wenn Michel de Certeau weiter ausführt, dass es gerade jene objektiven Realitäten sind, die Bremond immer suspekt erschienen sind.

⁸³⁶ *HL* VIII, 325.

⁸³⁷ Certeau, La Méthaphysique des Saints, 40.

⁸³⁸ Certeau, Historien d'une absence, 74.

Hier offenbart sich die Bremond'sche Auseinandersetzung mit der religiösen Erfahrung.⁸³⁹ Denn, so führt der Jesuit seine Gedanken über seinen früheren Ordensbruder weiter aus, die Texte der Mystiker und Mystikerinnen scheinen etwas zur Sprache zu bringen, was Bremond selbst als Frage aufgeworfen hat.⁸⁴⁰ So arbeitet Bremond Michel de Certeau zufolge das bei seinen Autoren heraus, was diese selbst nicht zu sehen imstande waren, und was für ihn doch das Essenzielle ist.⁸⁴¹ Bremonds *Philosophie de la prière* verweist darauf, dass die Erfahrung der *Saints* aus diesen Texten spricht, die sich nicht zuletzt dank seiner *HL* zu der Erfahrung einer Epoche heraus kristallisiert.⁸⁴² Somit handelt es sich bei Bremond um eine Metaphysik, die durch die Geschichte gerechtfertigt ist. Das, was Michel de Certeau an der *HL* interessiert, ist die Implementierung eines wahrhaft spirituellen Erzählens,⁸⁴³ welches dem Ziel dient, eine gemeinsame Essenz aus jedem Gebet, das Bremond vorstellt, herauszuarbeiten.⁸⁴⁴ Dabei begibt sich Bremond auf die Suche nach der Realität der religiösen Erfahrung und geht dabei folgendermaßen vor: Er interessiert sich demnach für diejenigen, die von diesen Erfahrungen berichten und die er als Heilige bezeichnet, und darunter – dem Sprachgebrauch des 17. Jahrhunderts folgend – Mystiker und Mystikerinnen versteht.⁸⁴⁵ Worin besteht für ihn nun das Wesentliche dieser Erfahrungen?

Michel de Certeau bescheinigt seinem früheren Ordensbruder Henri Bremond, dass dieses Wesentliche des Gebetes für ihn in der Entdeckung gelegen hat, dass am Grunde aller be-

⁸³⁹ Und gerade an der Art und Weise, wie diese stattfinden, ist Michel de Certeau an den Arbeiten von Henri Bremond interessiert: So analysiert er die subjektive Herangehensweise des ehemaligen Jesuiten, konstatiert, wie dieser seine eigene Position und seine Parteilichkeit in die Streitigkeiten des 17. Jahrhunderts einführt und wie es Bremond dabei gleichzeitig gelingt, aufzuzeigen, dass die fundamentalen Fragen des 20. Jahrhunderts ihren Ursprung in den Brüchen und Umwälzungen des 17. Jahrhunderts haben, vgl. Le Brun, Michel de Certeau. *Historien de la Spiritualité*. 538.

⁸⁴⁰ Certeau, *Historien d'une absence*, 76.

⁸⁴¹ So erklärt Bremond im Vorwort der zweiten Ausgabe seiner *Inquiétude*, dass er – wenn er alleiniger Meister seines Lebens wäre, dann wäre sein Leben voll und ganz mit der Suche nach einer Antwort auf die Frage beschäftigt, wer wirklich betet, gekrönt mit einer Definition des Gebetes, die die Zahl derer, die wirklich beten, erhöht. Diese Aussage Bremonds spielt im *dritten Teil* dieser Arbeit nochmals eine Rolle, wenn sein Ansatz für die heutige Glaubenskrise fruchtbar gemacht werden soll.

⁸⁴² Certeau, *Historien d'une absence*, 78.

⁸⁴³ Dieses Erzählen hat bei Bremond eine doktrinale Reichweite und führt dazu, dass der Leser den Eindruck gewinnen soll, dass alle die hier vorgestellten Autoren das Gleiche aussagen; die Wiederholung verhilft Bremond dazu, den Sinn zu postulieren. Diese Erkenntnis wird später bei Michel de Certeau derart weitergedacht, dass er Mystik nicht als Lehre, sondern als Aussage begreift.

⁸⁴⁴ Diese eine zentrale Frage, eine tragfähige und seine eigenen Wunden heilende Definition des Gebetes zu finden, ist das, was Bremond bei der Abfassung seiner *Méthaphysique* umtreibt, Certeau, *Historien d'une absence*, 81: «Question unique, question centrale, source d'un incessant travail qui débouche, dans la *Méthaphysique des Saints*, sur une „definition de la prière“.

⁸⁴⁵ Ebd., 89.

schriebenen Erfahrungen, je höher und ergreifender sie auch sind, die Erkenntnis steht, dass das Gefühl dabei keine Rolle zu spielen scheint. Aus dieser Erkenntnis schlussfolgert Bremond, dass das wahre Anhaften an Gott etwas anderes sein muss als ihn zu fühlen, ja mehr noch, dass der Wille, Gott anzugehören, das Entscheidende ist und wenn auch Verstand und Gefühl dabei in der Nacht verharren.⁸⁴⁶ Diese Leere, die Bremond dabei feststellt, birgt zum einen die Gefahr, dass der Gläubige sich an dieser Stelle umdreht und aufhört zu glauben, zum anderen findet Bremond in dieser Leere, die er als mystisch begreift, eine Präsenz vor, die sich in das Schweigen zurückgezogen hat, was ihn zu der Äußerung veranlasst hat, dass Gott niemals so präsent ist als in den Momenten seines Schweigens bzw. dass dieser Gott sich gerade dann gibt, wenn er sich entzieht.⁸⁴⁷ Dieses Nicht-Fühlen und Gott machen lassen, mündet bei Bremond schließlich in eine antiasketische und antihedonistische Haltung, so Michel de Certeau, eine Verneinung jeglicher Versuche, Gott durch eigene Anstrengungen oder Handlungen zu fühlen. Das Wesen des Gebetes kann für Bremond nicht durch die Qualität des Fühlens bestimmt sein. Es besteht für Bremond vielmehr in einem geheimen Leben, in der Form eines spirituellen Instinktes, der das Potenzial in sich birgt, sich die Leere in Form eines Ortes anzueignen, in dem sich die verzweifelte Liebe oder die liebende Verzweiflung des Betenden realisiert. Die Verzweiflung ist Bremond zufolge nichts Schreckliches, sondern vielmehr wünschenswert als Gelegenheit, die reine Liebe erfahren zu können.⁸⁴⁸ Das Wort Mystik oder mystisch sei bei der Bremond'schen Gebetslehre so zu verstehen, dass es sich auf jene Realität bezieht, die auf die Abwesenheit des Gefühls im Gebet hinzielt. Der Terminus *pur amour* hingegen bezeichnet er als eine Art Gesetz des spirituellen Lebens.⁸⁴⁹

Mit diesen beiden Artikeln löst Michel de Certeau Bremonds Werk aus längst vergangenen Querelen heraus, indem er nur beiläufig auf dessen Qualität als Theologe und Historiker eingeht und den Fokus darauf legt, was Bremond in seinen Augen richtig gemacht hat. Zweifellos kann man den Ansatz Bremonds, der durch die Texte, die von den Erfahrungen der Mystiker und Mystikerinnen berichten, selbst einen direkten Zugang zur Erfahrung bekommen will, als naiv bezeichnen, aber paradoxe Weise ist es seine künstleri-

⁸⁴⁶ Ebd. 89.

⁸⁴⁷ Ebd. 90.

⁸⁴⁸ Ebd. 94 f.

⁸⁴⁹ Certeau, *La Métaphysique des Saints*, 46.

sche Herangehensweise, die uns wie keine andere zeigt, dass wir der Literatur verpflichtet sind und sie eine Affinität zur Mystik aufweist.⁸⁵⁰

Dass sich Michel de Certeau für seinen französischen früheren Ordensbruder Henri Bremond interessiert, erstaunt insofern nicht, als dieser jenen psychologischen Aspekt der mystischen Sprechweise hervorholt, der sich auf die Relation von Erfahrung und der Weise des Sprechens konzentriert. In der Person Bremonds findet er einen jener Autoren, die den Übergang von einer monastischen zu einer modernen Spiritualität skizzieren.⁸⁵¹ Bremond ist derjenige, der mit seiner *HL* den konfessionellen Rahmen durchbricht und aus dem klerikalen Zirkel heraus, dem er selbst angehört, eine Literatur offengelegt, die nun von einem weit größeren Adressatenkreis erschlossen werden kann.⁸⁵² Es ist nicht ohne Grund, so schreibt Michel de Certeau, dass das Wort mystisch gerade in diesem Kontext zum ersten Mal auftaucht, und sich zu einer *science mystique* weiterentwickelt.⁸⁵³ Bei allem Interesse für diese Entwicklungen geht es Michel de Certeau nicht nur um das 17. Jahrhundert und dem damit verbundenen Erwachen unterschiedlicher mystischer Strömungen,⁸⁵⁴ als vielmehr um den Zugang seines früheren Ordensbruders Henri Bremond zu dieser Literatur. Bei Bremond ist er einer Philosophie auf der Spur, die aus einer spirituellen Erfahrung resultiert.⁸⁵⁵ Denn für ihn gibt es eine Glaubensrealität, die jenseits von dogmatischen Begrifflichkeiten liegt, und für die er gleichzeitig postuliert, dass diese an dem erfahrbaren Unsagbaren näher dran ist als jene Theologen, die dieses Unsagbare mit Begrifflichkeiten

⁸⁵⁰ Trémolières, *Approches de l'indicible*, 7.

⁸⁵¹ Trémolières, F., *Approches de l'indicible dans le courant mystique français (Bremond et Certeau lecteurs des mystiques)*, in: Ders., *Approches de l'indicible*, 9–46, 13, im Folgenden abgekürzt mit: Bremond et Certeau lecteurs des mystiques.

⁸⁵² Le Brun, *Historien de la Spiritualité*, 537.

⁸⁵³ Trémolières, Bremond et Certeau lecteurs des mystiques, 14.

⁸⁵⁴ Vgl. hierzu Certeau, *Mystique*. In diesem Artikel beschreibt Michel de Certeau das Aufkommen des Wortes *mystique* im 17. Jahrhundert: Aus dem Adjektiv entsteht das Substantiv, gefolgt vom Entstehen einer mystischen Sprechweise, welche daraus resultiert, dass die Mystiker und Mystikerinnen dieses Jahrhunderts die Neuheit dessen, was sie sagen, in eine neue Art des Sprechens bringen müssen. Darüber hinaus zeugt diese Art des Sprechens davon, dass sie aus Erfahrung sprechen, ja mehr noch, sie entwickeln einen eigenen *Modus loquendi*. Dabei haben die Mystiker und Mystikerinnen immer wieder betont, dass sie sich innerhalb der Catholica bewegen und eigentlich nichts Neues erfahren haben. Das, was in ihnen aufbricht, so fasst Michel de Certeau zusammen, ist jenes Unsagbare, das sich bereits schon zu anderen Zeiten eine Bahn geschaffen hat, nur haben es die Mystiker und Mystikerinnen in einer für sich neuen Weise erfahren. Diese subjektive Erfahrung hat an der Transformation des 16. und 17. Jahrhunderts großen Anteil. Resultiert aus dieser Erkenntnis, die auch Bremond nicht verborgen geblieben sein dürfte, wenn er sie auch nicht so pointiert formuliert hat wie sein späterer Mitbruder Michel de Certeau, die Abneigung und klare Distanzierung gegenüber manchen *modernistischen* Versuchen, Neues schaffen zu wollen?

⁸⁵⁵ Und die ihm den Blick auf eine Geschichte der Spiritualität ermöglicht, die sich dabei weniger als Dokumentensammlung begreift, sondern der es um ein Dechiffrieren längst vergangener Debatten für aktuelle Fragestellungen geht, siehe Le Brun, *Historien de la Spiritualité*, 538.

einzufangen versuchen.⁸⁵⁶ Gerade in der *Méthaphysique des Saints* macht Bremond in der Auseinandersetzung mit Franz von Sales, Pierre de Bérulle, Alexandre Piny und Louis Chardon auf diesen Tatbestand aufmerksam. Sie führen Bremond zu einem tieferen Verständnis von einer Vorstellung der Anwesenheit und Abwesenheit Gottes, zu einer Form der Kontemplation, die sich jeglicher Vorstellung, Erwartung, Hoffnung und jedem Machen Wollen entzieht.⁸⁵⁷ Jene Ansätze, die der suchende Bremond bei diesen Autoren kennengelernt, erschließen sich ihm unmittelbar, da sie, wenn auch ohne ein Gefühl hervorzurufen, sich dennoch auf der Ebene des Affektiven bewegen: Es handelt sich nicht um ein Paradox des Intellekts, sondern um eine gefühlte Abwesenheit. Die Spiritualität der von ihm vorgestellten Autoren mündet nun gerade darin, diese Abwesenheit zuzulassen und in Form einer Willensübergabe, eines Machen-Lassens zu überwinden. Daher auch Bremonds Kritik an allem Machen–Wollen und an jeglichen Versuchen, durch Verdienste den eigenen Glauben heiligen zu wollen, da beten nichts anderes sei als Beten wollen.⁸⁵⁸ Es ist das Gefühl, so folgert Bremond nach dem Studium seiner Mystiker und Mystikerinnen, das uns davon abhält, Gott wahrhaft zu erfahren und welches Bremond in Anlehnung an Piny Kreuzigung nennt in dem Sinne, dass man sich immer dann im Zustand des Gebetes befindet, wenn man nur Gott und seinen Willen im Blick habe.⁸⁵⁹ So prüft das Schweigen Gottes den Glauben des Menschen, da Gott anzuhören nicht gleichzusetzen ist mit dem Wissen, dass er existiert. Bremond, so resümiert Michel de Certeau, gibt eine präzise Antwort des Unsagbaren, nicht zuletzt dann, wenn er in Bezug auf die Dichtung sich dazu äußert, dass die wahre Dichtung auch das Unsagbare aussagt, die Erfahrung des Unsagbaren die Sprache der Dichter begründet.⁸⁶⁰ So handelt es sich bei der *Méthaphysique des Saints* nicht um weniger als eine Art Manifest eines Landpfarrers, der dem Schweigen Gottes nichts anderes entgegenhalten kann als seinen Willen zu glauben.⁸⁶¹

⁸⁵⁶ Trémolières, Bremond et Certeau lecteurs des mystiques, 17.

⁸⁵⁷ Vgl. im Folgenden ebd., 21 f. Die Umschreibungen von Piny und Chardon, dass Gott dann einem Menschen besonders nahe ist, wenn er schweigt bzw. sich entzieht, stellen für Bremond – und auch für Michel de Certeau – eine adäquatere Umschreibung dar als dies rationale Entfaltungen des Unsagbaren im Nachgang zu leisten im Stande sind.

⁸⁵⁸ HL VIII, 407.

⁸⁵⁹ Trémolières, Bremond et Certeau lecteurs des mystiques, 24 f.

⁸⁶⁰ Ebd., 27. So ist auch die Liturgie nichts anderes als gesungenes Gebet, mit der Präzisierung, dass beim wahren Gebet, der wahren Liturgie und auch der Poesie die Sprache im *moi profond* des Hörers eine Resonanz auslöst, etwas zum Klingen bringt.

⁸⁶¹ Ebd., 30.

Neben dem gemeinsamen Interesse an dieser eher psychologischen Seite der Mystik gibt es aber auch große Unterschiede zwischen Henri Bremond und Michel de Certeau: Da ist zum einen ihr jeweiligen Verhältnis zur SJ: Während Bremond aus dem Orden austritt, bleibt Michel de Certeau bis zum Ende seines Lebens Jesuit. Er interessiert sich besonders für Jean-Joseph Surin, eine Spur, die ihn nach Loudun führt, und damit zum Beginn der karmelitischen Spiritualität in Frankreich.⁸⁶² Und die Situation, in der sich beide der Mystik zuwenden, ist eine andere: Bremond versucht mit seiner *HL*, die in den Nachwehen der so genannten *Modernismuskrise* entsteht, die klassisch *modernistischen* Reizthemen zu überwinden und auf eine neue Form der Spiritualität aufmerksam zu machen, während Michel de Certeau von der Textkritik herkommt und sich seine Zugangsweise somit von der Bremonds stark unterscheidet⁸⁶³: Seine ersten Arbeiten sind den französischen Jesuiten der ersten Stunde gewidmet, dabei spielt auch der Begriff der Erfahrung für ihn eine große Rolle, dem er jedoch mit großer Vorsicht, wenn nicht gar Misstrauen begegnet.⁸⁶⁴ Die Kategorie der Erfahrung ist vielmehr jene, die Michel de Certeau zufolge die mystische Sprechweise autorisiert. Henri Bremond wird trotz oder gerade wegen seiner persönlichen Erfahrung zu einem Déchiffreur einer modernen religiösen Erfahrung, die sich Jahre später bei Michel de Certeau in einer Art des Sprechens ausdrückt. Und wen wundert es, dass das Vorwort der *fable mystique* wie ein Echo jener Mottos erscheinen, die Bremond seiner *HL* voranstellt?⁸⁶⁵

⁸⁶² Bei seinen Recherchen zu Jean Joseph Surin ist Michel de Certeau dem Phänomen auf der Spur, wie sich die Erfahrung in einer Art des Sprechens niederschlägt. Die Texte Surins dienen ihm dabei als Beispiel dafür, wie das Fehlen und der Mangel in einem Text aufscheinen können, da diesen Texten ein Oszillieren zwischen Sagen und Nichtsagen innewohnt, siehe: Certeau, M., *Histoire et mystique*, in: *L'absent de l'histoire*, Paris 1973, 153–167, hier 163, im Folgenden abgekürzt mit: Certeau, *Histoire et mystique*. Mit Jean Joseph Surin kommt Michel de Certeau dem Unsagbaren auf die Spur: Die Sache selbst, um die es geht, ist hinter den Worten versteckt, mystisch verborgen, siehe hierzu auch: Dupuy, Jean-Joseph Surin, vgl. Anmerkung 620. Auf diesen Überschuss des Unsagbaren hat auch schon Rudolph Otto hingewiesen, *Das Heilige*, Breslau ¹⁰1923, 5 f.

⁸⁶³ Vgl. hierzu Trémolières, *Bremond et Certeau lecteurs des mystiques*, 31 f.

⁸⁶⁴ Seine Skepsis äußert er gegenüber der Annahme, dass die Erfahrung eine hinter den Texten erreichbare Sache sei, in Wahrheit ist für ihn jedoch nur das lesbar, was aus dieser Erfahrung hervorgegangen ist; so entsteht eine Sprechweise, die auf einer Abwesenheit beruht, die sie gleichzeitig bezeichnet, so Certeau, *Histoire et mystique*, 163. Diese Erfahrung artikuliert sich in einer Art Stille. Mit Wittgenstein plädiert Michel de Certeau dafür, Mystik als einen Bereich zu begreifen, der außerhalb der Sphäre des Sagbaren anzusiedeln ist; das mystische Sprechen bewegt sich zwischen Sagen und Nichtsagen; als *langage de Dieu* deutet sie wiederum auf eine gemachte Erfahrung hin. Somit beschreibt das Unsagbare ein Verhältnis zwischen unterschiedlich konträren Terminen, die die Erfahrung vorschlägt. Der Zusammenfall der Gegensätze der Wörter, die etwas über Gott aussagen, die herkömmliche Verbindung eines Wortes mit einer Sache wird ersetzt, so dass sich nun die Sache in versteckter Weise im Wort befindet, vgl. ebd., *Histoire et mystique*, 163 und Trémolières, *Bremond et Certeau lecteurs des mystiques*, 33 f.

⁸⁶⁵ Auf diese Parallelen hat Trémolières, *Amour des Lettres et le désir de Dieu*, 148 hingewiesen.

Michel de Certeau entwickelt im Vergleich zu Bremond einen wahrhaften *linguistic turn*. Allerdings treffen sich Henri Bremond und Michel de Certeau wieder in ihrem Bemühen einer schweigsamen Ekklesiologie⁸⁶⁶: Bremond diagnostiziert im 17. Jahrhundert eine Veränderung, die darin besteht, dass die Mystiker und Mystikerinnen im Begriff sind, aus dem bis dahin innerhalb der Catholica etablierten Sprachspiel auszubrechen. Gleichzeitig findet sich in diesen Ausbruchsversuchen eine Verbindung zwischen Altem und Neuem und die Mystik kommt in den Blick als jenes Phänomen, welches in der Lage ist, den Glauben in dem Moment auszusagen, als die bis dahin allen gemeinsame Sprechweise der katholischen Gemeinschaft brüchig wird.⁸⁶⁷ Sie ist demnach keine neue Sprache, sondern es handelt sich vielmehr um eine neue Art des Sprechens, eine Art, die im Leser etwas auslöst; darin trifft sich Henri Bremond mit Michel de Certeau.⁸⁶⁸ Es ist jene Art des Sprechens, die Bremond auch in der Dichtung wiederfindet. Davon, und von Bremonds Wahl in die *Académie française*, handelt das folgende Kapitel.

⁸⁶⁶ Trémolières, Bremond et Certeau lecteurs des mystiques, 35.

⁸⁶⁷ Bremond ist in Bezug auf das 17. Jahrhundert der Historiker, der den Verlust nachzeichnet, konstatiert F. Marxer in: *L'abbé Bremond ou la subjectivité*, 46. Dieser Verlust ist ein weiterer Aspekt, auf den die beiden Jesuiten immer wieder hingewiesen haben: So findet sich bereits in einem der frühen Aufsätze Michel de Certeaus der Hinweis, dass die Erfahrung, die sich ausdrückt, eine andere ist als die Erfahrung selbst: Zwar birgt sie deren Präsenz in sich, ist jedoch nicht mit der Präsenz gleichzusetzen und definiert sich somit durch einen Verzicht, vgl. Certeau, M., *L'expérience religieuse, «connaissance vécue» dans l'Eglise*, in Giard, L. (Hg.), *Le voyage mystique*. Michel de Certeau, Paris 1988, 27–51, im Folgenden abgekürzt mit: Certeau, *L'expérience religieuse*.

⁸⁶⁸ Mystik wird hier gerade nicht als eine neue Lehre begriffen, die von nun an dem traditionellen System – im Falle Bremonds wäre das die Neuscholastik, – gegenübergestellt werden soll. Vielmehr wird Mystik bei beiden Jesuiten zu einer Tür, zur Verbindung zum Unsagbaren. Bei Bremond fungieren Unruhe und das Anhaften an den göttlichen Willen quasi als *conditio sine qua non*, um dieses Unsagbare zu erfahren. Michel de Certeau betont, dass Mystik gekennzeichnet ist durch eine Beziehung, dem sich Positionieren eines Subjekts im Angesicht einer Tradition, einer Geschichte und der Welt, so Le Brun, *Historien de la Spiritualité*, 548. Und Bremond und Michel de Certeau treffen sich in ihrem Interesse für die religiöse Erfahrung noch in einem weiteren Punkt: Beide haben erkannt, dass ihre Beobachtungen en passant stattfinden, aber nicht ein System an sich abbilden; und so begreifen sie sich als *voyageur* und *vagabond*, vgl. hierzu Kapitel 3 im *dritten Teil* dieser Arbeit und Certeau, M., *L'expérience spirituelle*, in: *Christus* 68 (1070), 488–498, hier 488, im Folgenden abgekürzt mit: Certeau, *L'expérience spirituelle*.

5 «Cette expérience, le poète ne peut pas la garder pour lui»⁸⁶⁹ – Henri Bremond und die *Poésie pure*⁸⁷⁰

Leben und Werk von Henri Bremond sind durch eine intensive Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der Literatur gekennzeichnet. Davon zeugen einerseits seine tiefe Kenntnis der englischen Literatur, andererseits seine Tätigkeit als Literaturkritiker bei den *Etudes* wie auch die umfassende Kenntnis der religiösen Literatur, von der die *HL* nur ein herausragendes Beispiel ist. Ein Meilenstein auf diesem Gebiet, der gleichzeitig ein Stein des Anstoßes wird,⁸⁷¹ stellt die am 24. Oktober 1924 in der *Académie française* gehaltene Rede über die „reine Dichtung“ dar. Zu diesem Zeitpunkt ist Bremond, der nun langsam auf das Rentenalter zugeht, auf der Suche nach einer Anerkennung seiner Lebensleistung und einer Lebenssicherung, die sich seit seinem Austritt aus der Gesellschaft Jesu als mühsam erweist.⁸⁷² Vielleicht erhofft er sich durch die Nominierung einer neuen Indizierung zu entgehen, eine Gefahr, der er sich seit der Indizierung seiner *Sainte Chantal* im Jahr 1913 nach wie vor ausgesetzt sieht.

Anlässlich seiner Aufnahme in die *Académie* im Jahr 1923 wird Bremond aufgefordert, einen Vortrag zu halten. Als Thema, welches ihm freigestellt ist, wählt er die „reine Dichtung“, die *poésie pure*.⁸⁷³ Während herkömmlichen Aufnahmereden der *Académie française* eine Würdigung von lediglich 25 Zeilen in *Le Monde* zuteil wird, löst Bremonds Rede eine Debatte in der Wochenzeitung *Nouvelles Littéraires* aus, die sich über 12 Wo-

⁸⁶⁹ „Der Dichter kann diese Erfahrung nicht für sich behalten“, *Prière et Poésie*, 75.

⁸⁷⁰ Henri Bremond und die wahre Dichtung. Dem Grundsatz der *l'art pour l'art* folgend, tritt der Inhalt zugunsten des künstlerischen Schaffensprozesses des Dichters und der Sprache zurück. Der Begriff wurde bereits von Sainte Beuve, Baudelaire und Mallarmé gebraucht. Auf Letzteren beruft sich die neu aufkommende Debatte der *Poésie pure* im 20. Jahrhundert. Während Mallarmé auf die Nähe zwischen Musik und Poesie hinweist, öffnet Bremond mit dem Vergleich von Poesie und Mystik bzw. Dichter und Mystiker hinsichtlich der von ihnen gemachten Erfahrung ein neues Feld, vgl. Döhl, R., Art. „Absolute Dichtung“, in: G. und I. Schweikle (Hg.), Metzlers Literaturlexikon, Stuttgart 1990, 2.

⁸⁷¹ Siehe Anmerkung 64.

⁸⁷² Sorrel, Henri Bremond académicien français, 150 f.

⁸⁷³ In einer öffentlichen Sitzung der *Académie* zu sprechen, bietet ihm eine einmalige Gelegenheit, seine Forschungsergebnisse einem größeren Publikum zugänglich zu machen. Bremonds literarische Bedeutung beruht letztendlich auf der Rolle, die er bei der Auseinandersetzung um die so genannte „reine Dichtung“ gespielt hat. Die Ausführungen zu diesem Thema sind nichts anderes als die denkerische Frucht jahrelanger Beschäftigung mit der mystischen Erfahrung.

chen erstreckt,⁸⁷⁴ vom 31. Oktober 1925 bis zum 16. Januar 1926. Die Artikel, mit denen er auf Kritik und Anschuldigungen reagiert, seine so genannten *éclaircissements*, in denen er sein Anliegen weiter ausführt und erläutert, führen schließlich zur Veröffentlichung des Bandes *Prière et Poésie*, der 1926 erscheint.⁸⁷⁵ Wenn auch die Positionen Bremonds heftig angegriffen wurden, kann es als sein Verdienst angesehen werden, diesen wissenschaftlichen Diskurs, der zu diesem Zeitpunkt um die Dichtung geführt wurde, einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben. Die Nähe einzelner Aussagen zu zentralen Ideen des Surrealismus, dessen Manifest 1924 entstand, zeigt, dass Bremonds Überlegungen in der Luft lagen.⁸⁷⁶

5.1 «le fluide mystérieux»⁸⁷⁷ – Die interpersonelle Komponente der poetischen Erfahrung

Für seinen Vortrag als Mitglied der *Académie française* wählt Henri Bremond den Titel *La poésie pure*.⁸⁷⁸ Ziel seines Vortrages, so gibt er an, ist die Klärung des Begriffs der reinen Dichtung,⁸⁷⁹ wobei hinzuzufügen ist, dass Bemond nicht Bremond wäre, wenn er dieses Vorhaben nun à la lettre durchführen würde.

Unter dem Begriff der *Poésie pure* versteht Bremond den eigentlichen poetischen Charakter, den er seiner mysteriösen Realität⁸⁸⁰ verdankt. Zur Erläuterung dieses Satzes rekurriert Bremond auf die Erfahrung des poetischen Zustands, der sich beim Leser einstellt. Das Erfassen dieser mysteriösen Realität ereignet sich beim Leser, auch ohne dass er das Gedicht in seiner Vollständigkeit verstanden hat.⁸⁸¹ Kennzeichen der reinen Dichtung ist somit, dass sie gerade dieses Unsagbare sagbar und damit fühlbar machen kann.

Das Lesen eines Gedichts verlangt nach Bremond nicht danach, dass man seinen Sinn zur Gänze begreift. Für ihn zeichnet sich die Dichtung gerade dadurch aus, dass sie

⁸⁷⁴ Mounin, Une relecture de «la poésie pure», 146.

⁸⁷⁵ *Prière et Poésie*, vgl. Anmerkung 369.

⁸⁷⁶ Germain, *Prière et Poésie*, 187–214, hier 213.

⁸⁷⁷ „Das mysteriöse Fluidum“, *Poésie pure*, 26.

⁸⁷⁸ Siehe Anmerkung 368.

⁸⁷⁹ *Poésie pure*, 15.

⁸⁸⁰ Ebd., 16.

⁸⁸¹ Ebd., 16.

keinen Sinn ergibt, es ist der *non-sens*, der sie am treffendsten charakterisiert.⁸⁸² Würde man die Dichtung auf ein rationales Wissen reduzieren, dann verstöße man gegen ihre Natur.⁸⁸³ Es geht vielmehr darum, dass sich der Leser ihren Schwingungen ausliefert, allerdings nicht um der Schwingungen selbst willen, wenn diese auch als köstlich empfunden werden mögen, sondern um das mystische Fluidum zu erhalten, das sie mit sich führen.⁸⁸⁴ Dieses Fluidum wird im Gedicht quasi mitgeliefert, ohne dass es sich aus dem Sinn des Gedichtes selbst ergibt. Es ist diese Eigenschaft der reinen Dichtung, die Bremond zu der stark kritisierten Aussage geführt hat, dass die Dichter sich danach sehnen, das Gebet wiederzuerlangen.⁸⁸⁵ Dass dieser Satz zu Missverständnissen führen musste, liegt einerseits daran, dass es sich um den letzten Satz des Vortrags handelt, dem keinerlei Erklärung beigefügt ist. Andererseits liegt der Schlüssel für die Interpretation der in der Rede gemachten Aussagen in Bremonds Verständnis des Gebets, welches er hier nicht ausführt. Deswegen muss stets mitbedacht werden, dass der Jesuit auch auf dem Felde der Literatur nach Spuren sucht, die ihm helfen, die Eigentümlichkeit des Gebets besser zu verstehen.⁸⁸⁶

Wenn auch vieles unklar bleibt, ist es Bremond dennoch gelungen, mit seiner Rede eine kleine Revolution in der literarischen Welt anzuzetteln: Ein Mitglied der *Académie* und dazu noch ein Mann der Kirche wagt es, den *non-sens* der Dichtung zu loben,⁸⁸⁷ indem er sich auf moderne Autoren wie Edgar Allan Poe, Charles Baudelaire, Stéphane Mallarmé und Paul Valéry stützt, aus denen er Anwälte der reinen Dichtung⁸⁸⁸ macht. Bremonds Ausführungen können als interessanter Versuch gewertet werden, seine Sicht der Dinge in die literarischen Fragestellungen seiner Zeit einzubringen.⁸⁸⁹ Während die l'art pour l'art in letzter Konsequenz dahin führt, die Poesie vom Rest des menschlichen Lebens zu trennen, nimmt Bremond mit seiner Bestimmung der Poesie, die letztendlich dazu dient, seine Frage

⁸⁸² Ebd., 20.

⁸⁸³ Ebd., 22.

⁸⁸⁴ Ebd., 26: «Nous nous offrons à ces vibrations fugitives si exquises d'ailleurs que soient leurs caresses, non pour goûter le plaisir qu'elles donnent, mais pour recevoir le fluide mystérieux qu'elles transmettent».

⁸⁸⁵ Ebd., 27: «aspirent tous à rejoindre la prière».

⁸⁸⁶ Die Kühnheit Bremonds besteht darin, auf wenigen Seiten das zusammenfassen zu wollen, was eigentlich die Erfahrung seines ganzen Lebens darstellt, konstatiert Moisan in: Henri Bremond et la poésie pure, 102.

⁸⁸⁷ Ebd., 95.

⁸⁸⁸ Ebd., 138.

⁸⁸⁹ Vgl. im Folgenden Dutton, Poésie et mystique, 443.

nach dem wahren Gebet zu erhellen,⁸⁹⁰ eine moderatere Position ein, indem er der Poesie eine gewisse erhöhte Spiritualität zuerkennt und sie dabei gleichzeitig der Spiritualität im eigentlichen Sinne unterordnet.

5.2 «Une connaissance qui ne s'exprime pas»⁸⁹¹ – Poetische und mystische Erfahrung

In den Erläuterungen, die in dem Band *Prière et Poésie* zusammengefasst sind, untersucht Bremond die Analogie zwischen der mystischen und der poetischen Erfahrung. Es geht ihm um das Ergründen dessen, was ein Gedicht ausmacht, indem er sowohl dem Mysterium des Gedichts als auch jenem des Dichters auf die Spur kommen will. In der Dichtung wird laut Bremond eine Erkenntnis sichtbar, die sich nicht einfach in Worte übersetzen lässt.⁸⁹² Dennoch ist gerade diese Erkenntnis etwas, was an den Leser vermittelt werden kann. Sie zeigt sich in der Erfahrung des nicht Sagbaren. Für Bremond haben die Dichter kein Monopol auf diese Erfahrung, der Leser kann daran partizipieren, wenn er die Gedichte in der rechten Weise zu lesen versteht, ja Bremond ist fest davon überzeugt, dass wir mit der Erfahrung einen Zugang zur Seele des Dichters erhalten, die sich in ihr mitteilt. Dieses Mitgeteilte erhellt und vertieft wiederum unsere eigene Erfahrung.⁸⁹³

Bremond möchte den Leser auf seine eigene poetische Erfahrung stoßen; handelt es sich bei seinem Verständnis von Dichtung doch um etwas, das unsere Erkenntnis von der Welt und uns selbst erweitert.⁸⁹⁴ Dabei ist die poetische Erfahrung für ihn keine rationale Aktivität, sondern sie ereignet sich in einer Art, die von ihm mit dem Adjektiv *ineffable*⁸⁹⁵ klassifiziert wird. Diese Erfahrung bringt es mit sich, dass derjenige, dem sie zuteil wird,

⁸⁹⁰ So Bremond in einem Brief an Don Giuseppe de Luca vom 16. Januar 1932: «Tous mes divertissements prétendues, par exemples mes fantaisies esthétiques – La poésie pure – sont condamnés par l’unique curiosité: qu’est- ce que prier?», zitiert nach, Mounin, *Une relecture de «la poésie pure»*, 149.

⁸⁹¹ „Ein Wissen, das sich nicht ausdrücken kann“, *Prière et Poésie*, X. Für das Vorwort werden römische Ziffern für die Seitenzahlen verwendet.

⁸⁹² Ebd., X: «Une connaissance qui ne s'exprime pas, qui ne peut pas s'exprimer, que les mots ne peuvent traduire».

⁸⁹³ Ebd., XII: «Le mystère du poète; c'est aussi mon propre mystère, plus riche, sans doute, mais par là même un peu moins obscur. Il y a là comme un appel et comme un échange de courants; le peu que nous entre-voyons de notre âme profonde nous ouvre un accès jusqu'à l'âme profonde du poète, et celle-ci plus elle se communique à nous, plus elle éclaire notre âme profonde».

⁸⁹⁴ Ebd., 67.

⁸⁹⁵ Ebd., 75: „Unsagbar, unbeschreibbar“.

sie nicht für sich behalten kann. Dies gelte in besonderer Weise für den Dichter. Die Sprache, derer er sich bediene, sei dabei nur ein Mittel zum Zweck: Bremond betont, dass die Sprache als Kommunikationsmittel in der Lage sei, in uns ein Zittern hervorzurufen und in einen bestimmten Zustand zu versetzen, beide disponierten uns für die Erfahrung, die sich dann ereignet, machen uns für sie empfänglich.⁸⁹⁶

Die Wahl der Wörter, und das ist Bremond zufolge die Kunst des Dichters, erhalten bei ihm eine magische Bedeutung, die über ihren ursprünglichen Bedeutungsgehalt hinausgeht.⁸⁹⁷ Das Hören dieser magischen Wörter löst beim Leser neben den neuen Ideen, die diese Worte übermitteln, Empfindungen aus, die sein Innerstes berühren. Worin besteht nun aber die Analogie zur mystischen Erfahrung, wenn Bremond behauptet, die poetische Erfahrung sei mystischer Art⁸⁹⁸ und dass ihm die mystische Erfahrung dabei helfe, die Natur der poetischen Erfahrung zu erhellen?⁸⁹⁹

Es ist zunächst einmal die Annäherungsmöglichkeit beider Erfahrungsweisen, die sich aus „der psychologischen Absicht seiner Erfahrung selbst, mit der der Dichter mit dem Mystiker verglichen werden kann“,⁹⁰⁰ ergibt. Was diese psychologische Absicht ist und was genau Bremond eigentlich unter mystischer Erfahrung versteht, darüber wird der Leser im Unklaren gelassen. Festgestellt wird nur, dass diese Absicht von den Mystikern mit einer größeren Präzision beschrieben wird, als dies bei den Dichtern der Fall ist. Vage beschreibt er das Adjektiv „mystisch“ wenige Zeilen weiter als Manifestationen oder Aktivitäten

⁸⁹⁶ Ebd., 75–76: «D'un autre côté, c'est un fait certain, que cette expérience, le poète ne peut pas la garder pour lui. Plus elle est magnifique, et donc, plus ineffable, plus il éprouve le besoin de nous en faire part. Il parle donc, autant dire qu'il exprime ses idées, car parler n'est pas autre chose. Il prend le seul moyen imaginable d'entrer en communication avec nous. Mais, au lieu que, dans le langage normal, cette transmission d'idées – ce didactisme – est la dernière et unique fin que se propose celui qui parle, ici, elle n'est plus qu'un moyen. Par l'intermédiaire des idées qu'il exprime, ou plutôt par l'intermédiaire des expressions même qu'il emploie, le poète a dessein, non pas de nous apprendre quoi que ce soit, (...) mais de faire passer en nous un certain ébranlement, mais de nous entraîner, à une certaine expérience, mais de nous éléver à un certain état.»

⁸⁹⁷ Ebd., 77.

⁸⁹⁸ Ebd., 83.

⁸⁹⁹ Ebd., 86.

⁹⁰⁰ Ebd., 87: «(...) le dessein psychologique de son expérience propre que le poète peut être comparé au mystique. En dehors de là un abîme de différences. Or, ce dessein psychologique, ces ressorts, ce mécanisme si compliqué, il se trouve précisément que les mystiques l'ont décrit avec une pénétration, un détail que vous cherchez en vain dans les confidences des poètes.»

unseres Innenlebens, die sich der Vernunft verschließen und religiöser, moralischer, intellektueller oder künstlerischer Natur sein können.⁹⁰¹

Ausführlicher skizziert das neue Mitglied der *Académie française* die poetische Erfahrung. Bei dieser Erfahrung unterscheidet er drei Phasen, zunächst eine Fruchtbarkeit des Geistes, die er als schmerhaft oder trübsinnig kennzeichnet, dann folgt die Erleuchtung oder eine Art Inspiration und schließlich eine glückliche Fruchtbarkeit des Geistes oder er nennt es auch eine fröhliche Entscheidung des Herzens.⁹⁰² Während er die erste und dritte Phase als problemlos und bekannt bezeichnet, beschäftigt ihn die Inspiration weiterhin. Zunächst einmal stellt Bremond fest, dass die Inspiration, erstens, uns nichts lehrt, sondern uns hilft, von der Oberfläche zum Sein der Dinge vorzustoßen. Da sie uns selbst verändert, scheint sie, zweitens, auch die Objekte, mit denen wir uns befassen, zu verändern.⁹⁰³ Drittens, und das ist die wichtigste Erfahrung dieser Inspiration, dass all das uns gegeben ist durch jemanden, der sich durch diese Gabe selbst gibt.⁹⁰⁴

Bremond versteht die Inspiration als eine flüchtige Besucherin, deren Erscheinen nicht herbeigewünscht werden kann, so wenig wie die Dauer des Besuchs nicht beeinflusst werden kann. Zentrales Merkmal der poetischen Erfahrung ist folglich die Inspiration und damit der nicht rationale Charakter. Um diesen zu untermauern, führt er in Kapitel 12 die von Paul Claudel stammende Parabel von *Animus* und *Anima* ein. Diese beiden führen als Geist und Seele einen gemeinsamen Haushalt. Obwohl *Anima* diejenige ist, die eine reiche Mitgift in die Ehe eingebracht hat, scheint *Animus* dies im Laufe der Zeit zu vergessen, da er derjenige ist, der mehr weiß. Er hält *Anima* für dumm, und da er alles weiß, darf sie nichts mehr sagen. *Anima* schweigt, jedoch immer wenn *Animus* das Haus verlässt, beginnt sie zu singen. Eines Tages kehrt *Animus* früher nach Hause und hört das Lied, das er nicht begreift. Er versucht, *Anima* dazu zu bewegen, das Lied nochmals zu singen, doch die Seele schweigt, sobald der Geist sie betrachtet.⁹⁰⁵

⁹⁰¹ Ebd., 92.

⁹⁰² Ebd., 105: «D'abord, une fécondité morne et douloureuse de l'esprit ou du cœur (...), ensuite l'étincelle, l'inspiration; enfin une fécondité joyeuse de l'esprit ou une décision allègre du cœur.»

⁹⁰³ Ebd., 107.

⁹⁰⁴ Ebd., 108: «Nous avons l'impression très vive que cette expérience ne dépend aucunement de notre industrie; que ce jaillissement soudain de notre source profonde, que ce contact avec une présence réelle, que tout cela nous est donné, et par quelqu'un qui, en nous le donnant, se donne lui-même».

⁹⁰⁵ Ebd., 113: «L'âme se tait dès que l'esprit la regarde.»

Nach Bremonds Auffassung enthüllt die Parabel Claudels das Geheimnis der poetischen Erfahrung, die uns aufgrund der Inspiration von unserem Oberflächen-Ich in das Reich des Tiefen-Ichs, des *moi profond* führt. Es ist die Psychologie der Mystik, die in den Worten der Parabel aufscheint: nämlich die Unterscheidung zwischen einem Oberflächen-Ich, *Animus*, dem die rationale Erkenntnis zugeschrieben wird, und einem Tiefen-Ich, *Anima*, dem die poetische und die mystische Erfahrung eigen sind. Die Analogie mit den Aussagen der Mystiker und Mystikerinnen wird nun mit einer Fülle von Referenzen belegt. Texte verschiedener Mystiker und Mystikerinnen werden als Stütze von Claudels Parabel bemüht.⁹⁰⁶ Gleichzeitig soll damit Bremonds angekündigte Intention, die poetische Erfahrung durch die mystische zu erhellen, realisiert werden. Es sind jene Analogien, die den Mechanismus der Erfahrung betreffen,⁹⁰⁷ welche ihn besonders interessieren. Diese findet er hauptsächlich in dem wieder, was er als den Ort der poetischen und mystischen Erfahrung ausmacht, das Tiefen-Ich. Hier ereignet sich ein flüchtiger, anfanghafter Besitz jener Erfahrung, die bei Augustinus und Pascal an einem Ort stattfindet, den sie Herz nennen, während die Mystiker Seelenspitze oder Seelenfunklein sagen und Paul Claudel den Ort dieses Vorgangs dem Bereich der *Anima* zuschreibt.⁹⁰⁸

Die Analogie besteht folglich darin, dass sich diese beiden Erfahrungsweisen, die poetische und die mystische, am selben Ort im Menschen ereignen; sie bringen beide durch einen identischen psychologischen Mechanismus eine direkte, intuitive Erkenntnis der Wahrheit oder der Wahrheiten hervor. Bremond geht es um die Emanzipation dieses *moi profond* und seinen Erfahrungsweisen gegenüber der Art und Weise des Wirklichkeits- und Wahrheitszugangs des Oberflächen-Ichs. Ziel ist nicht zu konstatieren, dass die poetische Aktivität sich von der rationalen unterscheidet, sondern der entscheidende Ansatzpunkt seiner Ausführungen besteht für ihn gerade in der Würdigung ihres nicht rationalen Charakters.⁹⁰⁹

Neben dieser Gemeinsamkeit, dass diese beiden Erfahrungsweisen einen gemeinsamen Ort aufweisen, gibt es jedoch signifikante Unterschiede zwischen der mystischen und der poetischen Erfahrung: Während sich Gott in der mystischen Erfahrung selbst schenkt,

⁹⁰⁶ Ebd., 116 f.

⁹⁰⁷ Ebd., 123: «‘analogies de forme et des communautés de mécanisme’».

⁹⁰⁸ Ebd., 131–132.

⁹⁰⁹ Ebd., 82.

führt die poetische Erfahrung nicht zur Erkenntnis Gottes. Gott selbst unmittelbar präsent zu erfahren, ist Bremond zufolge das alleinige Privileg der Mystik. Dennoch gelangt auch der Dichter in einen Besitz des Wahren,⁹¹⁰ da er sich im Moment der Inspiration an den Zustand des Mystikers im Moment des Gebets annähert.

Beide, der Mystiker und der Dichter, sind auf eine Erkenntnis der Wirklichkeit aus. Allerdings vollzieht der Dichter diese Vereinigung mit dem Wahren nur, um sich gleich wieder davon loszusagen. Darum ist die poetische Erfahrung für Bremond nur eine Vorstufe der mystischen, weil es die Aufgabe des Dichters ist, von dieser Erfahrung zu sprechen; er kann als Dichter nicht umhin, die ihm widerfahrene Besitzergreifung des Wirklichen mitzuteilen. Da es seinem Wesen entspricht, davon sprechen zu müssen, entfernt er sich von dem Zustand, in dem ihm die Erfahrung zuteil wurde, und konzentriert sich auf die Ausformulierung des Erfahrenen. Nicht so der Mystiker. Sein Stammeln und Berichten des ihm Widerfahrenen geschieht – so Bremond – im Wissen darum, von dem sprechen zu müssen, wovon man nicht sprechen kann. Dadurch gelingt es ihm, den Boden, auf dem er der transzendenten Wirklichkeit begegnet ist, nicht zu verlassen, während der Dichter diesen nur kurzzeitig betritt, um ihn gleich darauf wieder zu verlassen. Ein verhinderter Mystiker⁹¹¹ ist für Bremond der Dichter. Dieser Mangel findet sich auch in seiner Definition der dichterischen Kunst, deren seltsame und paradoxe Natur sich darin äußert, kein Gebet zu sein und dennoch zum Beten zu verleiten.⁹¹²

Mit seiner Aufnahme in die *Académie française* nimmt Bremond durch seine Rede einen Kampf an mehreren Fronten auf. Zum einen geht es ihm um eine Abgrenzung der Poesie gegenüber der Prosa, zum anderen um eine Aufwertung der poetischen Erfahrung als einer Erfahrung, die durch ihre Nichtrationalität gerade für ihn an besonderer Bedeutung gewinnt, weil sie sich mit der von ihm favorisierten Mystik Konzeption deckt, nämlich einer mystischen Erfahrung, die er jenseits von Rationalität und Wille in der Seele des Menschen, in seinem Innersten, dem Tiefen-Ich, lokalisiert. Unbeantwortet lässt er dabei die Frage nach der Relation zwischen dem Dichter, der diese Erfahrung macht, und dem Leser, der diese Erfahrung in der Sprache des Dichters übermittelt bekommt. Die Bestimmung dieser Relation bleibt insofern offen, als er die Wirkung, die die Dichtung auf den Leser ausübt,

⁹¹⁰ Ebd., 211.

⁹¹¹ Ebd., 213: «mystique manqué.»

⁹¹² Ebd., 216: «Etrange et paradoxe nature de la poésie: une prière qui ne prie pas et qui fait prier.»

als *je ne sais quoi* qualifiziert.⁹¹³ In diesem Übermittlungsprozess liegt für Bremond das Wunder der Poesie, ihr Mysterium begründet.⁹¹⁴ Der Priester Bremond, der sich immer nur als Liebhaber, nie als ein Kenner der Dichtung verstanden hat,⁹¹⁵ nähert sich nun als frisch in die *Académie* gewähltes Mitglied dem Feld der Literatur mit einer bereits fixen Idee. D. h. er sieht sich in diesem Neuland nicht erst einmal um, sondern gräbt das vor ihm liegende Feld sofort nach seinen Vorstellungen um. Denn letztendlich ist er nicht auf der Suche nach dem Wesen der Poesie, sondern nach einer Erklärung dessen, was eine poetische Existenz ausmacht. Die Poesie interessiert ihn nur insofern, als sie der Ausdruck einer tiefen Erfahrung der Seele des Dichters ist.⁹¹⁶ Es war Bremonds Interesse an der menschlichen Seele, die ihn zur reinen Dichtung geführt hat. Die Reinheit der Poesie ist bei ihm mystischer Natur, ohne jedoch ein Heilsweg zu sein, hier verhindert er mit seinen Thesen den spirituellen Übermut der Dichtung.⁹¹⁷

5.3 «l’activité poétique est une ébauche naturelle et profane de l’activité mystique⁹¹⁸» – Konklusion

Das, was das neue Mitglied der Académie unter der reinen Dichtung versteht, kann durch die für sie beanspruchte mystische Natur als eine Glorifizierung derjenigen menschlichen Fähigkeiten angesehen werden, die er im Tiefen-Ich situiert, wie das Unbewusste und die Inspiration.⁹¹⁹ Es geht ihm um das Pathos, das Vage, Dunkle, kurz gesagt, er will dem prä-reflexiven Element, das der mystischen Erfahrung eigen ist, zu neuem Ansehen verhelfen. Was ihn an der reinen Dichtung interessiert, ist das Kommunizieren eines Gefühls, das Mitteilen dessen, was unsagbar bleibt. Dadurch dass er versucht, eine Erfahrung zu beschreiben, die eine unsichtbare Realität hervortreten lässt, erscheinen seine Erklärungsversuche diffus, ja sie wirken bisweilen nebulös.⁹²⁰ Schließen sie doch, so Bremond, all das aus, was

⁹¹³ Moisan, Henri Bremond et la poésie pure, 144.

⁹¹⁴ Vgl. Moisan, Henri Bremond et la poésie pure, 100.

⁹¹⁵ So bezeichnet er sich jedenfalls selbst in seinem Vorwort zu *Poésie pure*, 11: «En fait de poésie et de critique poétique, je ne suis qu’un amateur».

⁹¹⁶ Moisan, Henri Bremond et la poésie pure, 200: «La poésie ne l’intéresse qu’en autant qu’elle est l’expression d’une expérience profonde de l’âme du poète.»

⁹¹⁷ Dutton, Poésie et mystique, 444.

⁹¹⁸ „Die dichterische Aktivität ist ein natürlicher und profaner Entwurf der mystischen Aktivität“, *Prière et Poésie*, 208.

⁹¹⁹ Moisan, Henri Bremond et la poésie pure, 188.

⁹²⁰ Vgl. ebd., 99.

uns die Dichtung im Rahmen einer oberflächlichen Herangehensweise von sich selbst preisgibt.⁹²¹ Es ist die Natur der reinen Dichtung und die Eigenart der poetischen Erfahrung, die zu einer Definition ex negativo führen und daher jeglichen Erklärungsversuch in den Bereich des Nebulösen abgleiten lässt. Nicht das Gedicht selbst, sondern das, was es auslöst, interessiert Bremond. Die reine Dichtung stellt für ihn eine eigene Realität dar, die sich der Inspiration, dem privilegierten Moment der Wirklichkeitserfahrung des Dichters, verpflichtet weiß. Ihr Auftrag ist es, nach einem Vokabular zu suchen, der diesen Moment in Sprache fasst, auch wenn ihr dies nicht immer gelingt.

Bremonds Ideen sind im Grunde nur nachzuvollziehen, wenn man von der mystischen Erfahrung ausgeht. Denn im gleichen Maß wie die Mystik erlangt die reine Dichtung ihre Autorität aus der Rolle, Wiedergabe einer Erfahrung zu sein, die nicht nur über diese Erfahrung referiert, sondern selbst davon mitteilt und somit dem Leser einen Zugang zu dem vermittelten Anderen eröffnet. Es ist diese Analogie, die Bremonds Interesse an der reinen Dichtung geweckt und ihn zu der Vorgehensweise veranlasst hat, mittels der mystischen Erfahrung die poetische zu erklären.⁹²² Die von ihm heraus gearbeitete Analogie zwischen mystischer und poetischer Erfahrung findet Anhänger und Nachahmer. So wird sie von der französischen Mystikerin Madeleine Delbrêl⁹²³ aufgegriffen. Sie bezeichnet die Kunst als eine besondere Form der Liebe, die es vermag, uns von uns selbst loszureißen. Deshalb seien die Künstler für sie die religiösesten Menschen überhaupt.⁹²⁴ Aufgrund ihrer mystischen Veranlagung und ihrer dichterischen Begabung ist diese Thematik für sie von

⁹²¹ *Prière et Poésie*, 22.

⁹²² So bleibt zu fragen, ob diese Analogie, der zweifellos eine charmante Originalität innewohnt, am Ende dazu führt, die poetische Erfahrung zu erhellen oder ob sie nicht durch die teilweise subtilen Unterscheidungen weiter verdunkelt wird, siehe Dutton, *Poésie et mystique*, 442.

⁹²³ Madeleine Delbrêl (1904–1964), Schriftstellerin und Mystikerin. Nach ihrer Konversion im Jahr 1924 verspürt sie die Berufung, ihren Glauben mitten in der Welt nach den evangelischen Räten zu leben und gründet in Ivry, einer kleinen, von Kommunisten regierten Arbeiterstadt, eine kleine Gemeinschaft von Frauen, die mitten unter den Menschen lebt. Was sie mit Bremond verbindet, ist die Ansicht, dass wir alle Mystiker sind und dass es nicht von Nöten ist, dafür einem bestimmten Stand anzugehören. Sie entwickelt, teilweise in poetischer Sprache, eine Alltagsspiritualität für Christen in der Welt, die den Ausgang bei ihren eigenen Erfahrungen nimmt. Vgl.: Boehme, K., Art. „Madeleine Delbrêl“, in: LThK 3, Freiburg ³1995, 72. Dabei dient ihr Bremond als Lektüregrundlage, siehe Marxer, F., *Cette curosité des états mystiques*, 1048.

⁹²⁴ Schleinzer, A., *Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl*, Ostfildern ²2015, 77, im Folgenden abgekürzt mit: Schleinzer, *Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe*.

besonderem Interesse.⁹²⁵ Sie sieht, in Anlehnung an Bremond, beide Erfahrungen als we- sensmäßig miteinander verwandt; attestiert ihnen die gleiche Ausrichtung auf ein gemein- sames Mysterium.

Freilich kann bei der ganzen Bremond'schen Unternehmung das Fehlen einer sys- tematischen Abhandlung bemängelt werden; zumal er eine eindeutige Unterscheidung zwi- schen der Erfahrung des Dichters, der aufgrund dieser Erfahrung dazu ermächtigt wird, diese in Worte zu fassen, und der Erfahrung des Lesers,⁹²⁶ vermissen lässt. Es wäre sehr spannend und für die mystische Erfahrung ebenso erhelltend gewesen, wenn der ehemalige Jesuit analysiert hätte, wie diese Erfahrung, die nur einem Menschen eigen ist, zum Eigen- tum mehrerer wird, gerade weil sie sich darin wiederfinden. Die Unterscheidung von poe- tischer Erfahrung des Dichters und des Lesers bleibt diffus. Bremond hat jedoch nie ge- glaubt, in dieser Verhältnisbestimmung das letzte Wort gesagt zu haben. Es könnte aller- dings sein, dass Bremond derjenige war, der den Terminus poetische Erfahrung in die fran- zösische Literatur eingeführt hat.⁹²⁷ Und zeigt die Rezeption Bremonds, gerade bei Madel- eine Delbrêl, nicht auch, dass seine Unternehmung als *homme de lettres* ebenfalls Wege gebahnt hat, die uns vielleicht nicht von vornherein überzeugen, die uns aber das Zuge- ständnis abringen, dass er vielleicht dem *je ne sais quoi* in einer Weise auf der Spur ist, die sich als subtiler erweist, als sie auf den ersten Blick erscheint?

⁹²⁵ So findet sich in ihren zahlreichen unveröffentlichten Schriften eine von 1926, die den Titel «L'Abbé Bremond et la Poésie pure» trägt. Dieser Hinweis findet sich bei Schleinzer, Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe, 283.

⁹²⁶ Auch hier im Bereich von Mystik und Dichtung bewahrheitet sich Bremonds Selbsteinschätzung, unfass- bar zu sein.

⁹²⁷ Germain, Prière et Poésie, 191.

6 «l’expérience mystique n’est pas d’ordre intellectuel»⁹²⁸ – Das Mystikverständnis von Henri Bremond und Alfred Loisy

Wie bereits in Kapitel 2.2.3 des ersten Teils der Arbeit dargelegt, interessieren sich viele der so genannten „*Modernisten*“ für die Mystik, erhoffen sie sich doch von ihr wertvolle Impulse für ihre an der persönlichen Erfahrung ausgerichtete Theologie. Teilweise gehen sie sogar noch weiter und bezeichnen sich als Leute, die die Mystik ans Tageslicht holen. Letzteres jedenfalls sagt Henri Bremond von sich und Alfred Loisy.⁹²⁹

Die Bedeutung, die der Mystik bei den verschiedenen Autoren beigemessen wird, ist jedoch keineswegs einheitlich. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, dass die Verwendung des Mystikbegriffs eine Art Bekenntnis darstellt. Wenn verschiedene Autoren, die mit der *modernistischen* Idee sympathisieren, auf sehr unterschiedliche Weise das Mystische für sich beanspruchen, dann geschieht dies, weil ihnen die gemeinsame Idee einer mystischen Theologie, die als Gegenentwurf zur scholastischen Theologie gedacht ist, zugrunde liegt.⁹³⁰ Dennoch lassen sich Übereinstimmungen bei einzelnen Autoren finden. Dass diese bei Henri Bremond und Alfred Loisy vorhanden sind, wird zumindest von beiden behauptet. Gegenseitig ziehen sie sich zur Bekräftigung ihrer eigenen Theorien heran und geben somit implizit zu erkennen, dass sie sich derselben Sache verschrieben haben: einer Mäeutik, deren Ziel es ist, der Mystik wieder ihren angestammten Platz zu geben.

⁹²⁸ „Die mystische Erfahrung ist nicht intellektueller Natur“, Bremond in einem Brief an Alfred Loisy vom 28. November 1919, zitiert nach: Loisy, Tyrrell et Bremond, 159.

⁹²⁹ So Bremond in einem Brief an Alfred Loisy vom 28. November 1919, siehe Anmerkung 928.

⁹³⁰ Theobald, *L’entrée de l’histoire*, 18.

6.1 «c'est la religion même⁹³¹» - Mystik im Werk Alfred Loisys

Alfred Loisy, der väterliche Freund in dieser Beziehung, wird von der Erfahrung umgetrieben, dass die Theologie Formeln bearbeitet, die immer leerer werden.⁹³²

Als „Vater des Modernismus“⁹³³ ist ihm die Versöhnung der katholischen Welt mit der modernen Welt ein besonderes Anliegen. In seinen Schriften manifestiert sich die Sensibilität, die er für dieses Thema mitbringt: Loisy stellt fest, dass die Menschen nach einer Erklärung für Gott und Christus fragen. Die Definitionen, die die Theologie zur Verfügung stellt, entstammen einer anderen Sprachwelt und einem fremden Denkhorizont, so dass eine Übersetzung notwendig wird. Dieses Thema muss angegangen werden, es darf nicht verschwiegen werden. Sonst führen die Fragen der Menschen in den Zweifel und den Unglauben.⁹³⁴

Loisy, und hier trifft er sich mit Henri Bremond, hat ein feines Gespür für den Bruch, der sich zwischen der modernen und der katholischen Welt auftut. Ähnlich wie bei Henri Bremond findet sich die Erfahrung dieses Bruchs auch in Loisys eigener Biographie.⁹³⁵ Beide sind der Meinung, dass dieser Bruch nicht auf theoretischer Ebene geheilt werden kann, da er sich auf das religiöse Subjekt selbst auswirkt.⁹³⁶ Gerade aus diesem Grund ist es für Loisy unabdingbar, die Glaubensformeln zu aktualisieren, sie in der Sprache der Menschen auszudrücken, ins Heute hinein zu übersetzen. Allerdings bleiben solche dogmatischen Formeln für ihn lediglich Interpretationen des unbeschreiblichen Grundes, der in der Erfahrung der Propheten, Jesu und der Apostel ausgedrückt wird.⁹³⁷ Dieser unbeschreibliche Grund, der allen Erfahrungen zugrunde liegt, ist für ihn das Fundament der Religion selbst und der Garant dafür, dass die Erfahrung selbst weitergeht und immer wieder neu gemacht werden kann. Damit geht gleichzeitig die Relativität dogmatischer Aussagen einher.

⁹³¹ „Das ist die Religion selbst“, Loisy, A., *La religion*, Paris 1924, 39, im Folgenden abgekürzt mit: Loisy, *La religion*.

⁹³² Loisy, *Mémoires* Bd.1, 469: «ne travaille que sur des formules de plus en plus vides».

⁹³³ Diese Bezeichnung geht zurück auf Friedrich Heiler: Alfred Loisy, der Vater des katholischen Modernismus, München 1947.

⁹³⁴ Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität, 300.

⁹³⁵ Ähnlich wie bei Henri Bremond findet sich die Erfahrung des Bruchs bereits in der eigenen Biographie, so Theobald, *L'entrée de l'histoire*, 20: «L'expérience de scission chez Alfred Loisy connaît une longue histoire qui commence déjà pendant son séjour au séminaire de Châlons (1875)».

⁹³⁶ Ebd., 39: «Le pont entre aujourd'hui et hier devient fragile et cette fragilité se répercute sur le sujet religieux lui-même (...).»

⁹³⁷ Loisy, *Mémoires* Bd. 1, 471.

Für Loisy existiert eine sichtbare Außenseite der Welt bzw. ihrer Geschichte. Diese hat ihr Pendant in einer unsichtbaren geistlichen Innenseite. Hier siedelt er die mystische Erfahrung an.⁹³⁸ Während die Außenseite in den Bereich der Wissenschaft fällt, ist die Innenseite dem Bereich des Glaubens zuzuordnen. Ihr kommt als der Ort, an dem sich die mystische Erfahrung ereignet, eine besondere Bedeutung zu.

Diese mystische Erfahrung, so erläutert er im Vorwort von *La religion*,⁹³⁹ ist der Ursprung aller Religionen. Institutionen, Dogmen und Riten versteht er als Ausfaltungen dieser Urfahrung. Der bereits erwähnte unaussprechliche Grund, den Loisy als konstitutives Element jeder Erfahrung begreift, wird von ihm gleichgesetzt mit dem, was er in *La religion* als Mystik bezeichnet. Er ist für ihn die wahre Seele der Religion und der Moral.⁹⁴⁰ Der Mystik als einer besonderen Form von Religion ist ein individualistischer Charakter eigen.⁹⁴¹ Mystik, so wie Loisy sie versteht, beschränkt sich eben nicht nur auf außergewöhnliche Erscheinungen. Ähnlich wie er das Verhältnis zwischen der Erfahrung des unaussprechlichen Grundes und den sich daraus entwickelten Dogmen bestimmt hat, sind für ihn die außergewöhnlichen Phänomene, die die mystische Erfahrung mit sich bringt, wie beispielsweise Visionen und individuelle Offenbarungen, nur akzidentielle Formen der Mystik. Von Loisy angestrebt wird eine Ausdehnung der Mystik, die bei ihm letztendlich mit dem religiösen Gefühl gleichgesetzt wird,⁹⁴² ja, sie ist für ihn sogar noch mehr: Prinzip und Fundament, anders gesagt: die Religion selbst.⁹⁴³

Loisy vollzieht eine Aufwertung der mystischen Seite der Religion. Dabei liegt die Betonung auf der gegenseitigen Durchdringung, die seiner Meinung nach seit Beginn der Menschheit zwischen mystischer und rationaler Anschauung stattfindet. Seine Intention liegt nicht darin, beide Anschauungen gegeneinander auszuspielen. Vielmehr hängt alles davon ab, dass sie sich auch weiterhin gegenseitig befruchten. Diesen Vorgang sieht Loisy

⁹³⁸ Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität, 300. Auf Loisys Weltbild und seine geschichtswissenschaftlichen Implikationen kann hier nicht weiter eingegangen werden, siehe hierzu Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität, 296–325.

⁹³⁹ Loisy, *La religion*, siehe Anmerkung 932. Bei diesem der zweiten Auflage von *La religion* vorangestellten Vorwort handelt es sich um die Antrittsvorlesung Loisys am Collège de France.

⁹⁴⁰ Ebd., 6.

⁹⁴¹ Ebd., 8: «(...) une forme particulière de religion, celle des religions qui, (...) pourraient, en une certaine mesure, être dites individualistes (...).».

⁹⁴² Vgl. ebd., 12.

⁹⁴³ Ebd., 39: «(...) c'est la religion même».

bei der Kirche seiner Zeit durch die Vorrangstellung der dogmatischen Theologie behindert.⁹⁴⁴ Aus diesem Grund verweist er mit Vehemenz auf die Mystik als Motivator jenes Geistes in der Religion, der veranlasst, dass sie nicht stirbt.⁹⁴⁵ Wenn es der rationalen Anschauung gelänge, die Mystik zu zerstören, dann würde sie in letzter Konsequenz auch den Menschen zerstören, da sie Loisy zufolge nicht nur die Religion, sondern auch die Moral und die Ästhetik begründet.⁹⁴⁶

6.2 «le plus grand écrivain ecclésiastique de notre pays.»⁹⁴⁷ – Henri Bremonds Mystikverständnis aus der Sicht Alfred Loisys

Alfred Loisy teilt seine Auffassung von Mystik mit seinem Priesterfreund Henri Bremond. So jedenfalls stellt er es in *George Tyrrell et Henri Bremond* dar. Den Beweis für Gemeinsamkeiten zwischen ihm und Bremond liefern Ausschnitte aus ihrer privaten Korrespondenz, mit denen er seinen eigenen Aussagen Nachdruck verleiht. In dieser Vorgehensweise zeigt sich eine weitere Gemeinsamkeit der beiden Freunde: Sie ziehen sich gegenseitig zur Bekräftigung ihrer eigenen Theorien heran. So benützt Alfred Loisy in *George Tyrrell et Henri Bremond* Briefausschnitte seines Freundes, um der Öffentlichkeit vor Augen zu führen, wie nah sie inhaltlich beieinander liegen; und Henri Bremond psychologisiert in *Un clerc qui n'a pas trahi* die religiöse Biographie Loisys, um vor ihrem Hintergrund die ihnen gemeinsame Unterscheidung von mystischem und dogmatischem Glauben hervortreten zu lassen.

1936, vier Jahre vor seinem Tod, veröffentlicht Alfred Loisy *George Tyrrell et Henri Bremond*. Er versteht sein Buch als Bericht über ein Leben, das mit dem seinen in Berührung gestanden ist, und als Erläuterung eines Werks, von dem er – wie viele andere – gezehrt hat.⁹⁴⁸ Wenn er im ersten Satz des Buches Bremond als den größten kirchlichen Schriftsteller unseres Landes⁹⁴⁹ bezeichnet, so zollt er ihm offen seine Bewunderung. Al-

⁹⁴⁴ In seinem fiktiven Dialog zwischen einem jungen Wissenschaftler und seiner Mutter, der Kirche, lässt er Ersteren sagen: «Ton Dieu est devenu une immense abstraction», Loisy, *Mémoires* Bd. 1, 123.

⁹⁴⁵ Loisy, *La religion*, 40–41: «Le mysticisme est l'âme de toutes les religions, et il est, à travers les religions qui passent, la grande poussée de l'esprit dans la religion qui ne meurt pas».

⁹⁴⁶ Ebd., 45.

⁹⁴⁷ „Der größte kirchliche Schriftsteller unseres Landes“, Loisy, *Tyrrell et Bremond*, V.

⁹⁴⁸ Ebd., VIII.

⁹⁴⁹ Ebd., V.

lerdings verfolgt er mit dieser Veröffentlichung auch die Absicht, Berührungs punkte zwischen ihm und Bremond aufzuzeigen. Kritiker haben ihm vorgeworfen, er habe Bremonds Aussagen zu seinen Gunsten manipuliert. Dieser Vorwurf lässt sich heute relativ leicht entkräften, da Bremonds Briefe inzwischen in der Nationalbibliothek in Paris frei zugänglich sind. Ihre Lektüre beweist eindeutig, dass Loisy die Aussagen Bremonds nicht gefälscht hat. Man kann ihm lediglich vorhalten, sie für seine Zwecke ausgelegt zu haben. Sinn dieser Auslegung ist es hauptsächlich, der katholischen Öffentlichkeit zu zeigen, dass er und Bremond gar nicht weit auseinander liegen.

Zu Beginn von *Georges Tyrrell et Henri Bremond* blickt Loisy zunächst rekapitulierend auf die Freundschaft der beiden Jesuiten Tyrrell und Bremond. Neben dem, was die beiden Männer verbunden hat, finden auch die Ereignisse um Tyrrells Begräbnis Erwähnung.⁹⁵⁰ Im zweiten Kapitel geht es um Bremonds Aufnahme in die *Académie française*. Loisy ist der Ansicht, dass der reaktionäre und katholische Teil der Mitglieder der *Académie* zum damaligen Zeitpunkt nicht in der Lage war, die psychologische Mystik Bremonds aufzunehmen.⁹⁵¹ Diese These führt er im dritten Kapitel, das die Überschrift *Le Quiétisme et Fénelon* trägt, weiter aus. Hier heißt es, dass weder die Mitglieder der *Académie française* noch die universitäre Welt damals in der Lage gewesen sind, die entscheidende These Bremonds, nämlich die Identität des angeblichen Quietismus mit der Mystik einer Teresa von Avila, eines Franz von Sales, eines Johannes vom Kreuz, eines Bérulle, Condren und Olier, zu begreifen.⁹⁵² Bei der *pur amour*, der sich Bremond in der *HL* ausführlich widmet, gehe es, so Loisy, um das Geheimnis derjenigen, die zu einem besonderen Glaubenszeugnis erwählt sind. Bremonds Anliegen sei es zu erklären, dass das, was sich im Inneren dieser Mystiker und Mystikerinnen abspielt, bei allen Gläubigen und in allen Religionen vorhanden sei: Gott zu fühlen in Form einer Aktivität der Seelenspitze. Diese zeige sich in Form eines durchdrungenen Seins von Gott, insbesondere von seiner Güte und seiner unendlichen Liebe. All dies spiele sich außerhalb des Rationalen ab.⁹⁵³ Es ist diese Zuordnung der Mys-

⁹⁵⁰ Zu diesen Ereignissen siehe Kapitel 3.2. im ersten Teil der Arbeit.

⁹⁵¹ Loisy, Tyrrell et Bremond, 53.

⁹⁵² Ebd., 87.

⁹⁵³ Ebd., 118: «L’extase mystique, toute l’*Histoire du sentiment religieux* en témoigne, est une intuition silencieuse, excluant toute participation active, y compris toute attention et impression définissable, de l’intelligence et de l’imagination, toutes les facultés intellectuelles étant comme suspendues, toutes, sauf la fine pointe de l’âme où l’on *sent* Dieu présent. On le sent, mais il serait faux de dire qu’on le voit; car on est plutôt, en dehors de toute connaissance réfléchie, pénétré de lui, de son influence, de son immensité, de son incompréhensibilité, surtout de sa bonté, de son amour infini».

tik jenseits des rationalen Bereichs, an der Loisy besonders interessiert ist und die er bei Bremond wiederfindet.

6.3 «grands mystiqueurs que nous sommes»⁹⁵⁴ – Alfred Loisy aus der Sicht Henri Bremonds

Im vierten Kapitel des Buches zeugt ein Briefausschnitt von Bremonds Begeisterung über Loisys Gelegenheitsschrift *La Religion*.⁹⁵⁵ Diese richtet sich besonders auf das Vorwort⁹⁵⁶ zur zweiten Auflage, welches er als epochemachend bezeichnet und das er so erhellend findet, dass er sich wundert, dass es noch niemand vor Loisy so gesagt habe.⁹⁵⁷ Das Buch sei, so führt er weiter aus, seiner Zeit zu weit voraus, um verstanden werden zu können, es komme fünfzig Jahre zu früh,⁹⁵⁸ so Bremonds Einschätzung.

Aus einem anderen Brief an Loisy, in dem Bremond zu dessen Konzept einer *Religion der Humanität*⁹⁵⁹ Stellung nimmt, geht eindeutig hervor, dass er in dieser Konzeption eine starke Affinität zur Mystik wahrnimmt.⁹⁶⁰ Er stimmt mit Loisy darin überein, dass auch er Gemeinsamkeiten, die ihren mystischen Ansatz betreffen, wahrnimmt. Anlässlich des Erscheinens von Loisys Werk *Les mystiques païens et le mystère chrétien*⁹⁶¹ präzisiert

⁹⁵⁴ „Große Mystiktreibende, die wir sind“, Bremond in einem Brief an Alfred Loisy vom 28. November 1919, zitiert nach: Ebd., 159.

⁹⁵⁵ Vgl. ebd., 145.

⁹⁵⁶ Bei diesem Text handelt es sich um die Antrittsvorlesung Loisys vom 1. Dezember 1923 am Collège de France.

⁹⁵⁷ Bremond in einem Brief vom 15. August 1923, zitiert nach: Loisy, Tyrrell et Bremond, 166: «Cette introduction est vraiment un morceau capital qui devrait être et qui sera, j’espère, epoch-making. (...) Le rapprochement avec l’esthétique formule à merveille mes idées confuses. Et tout cela si lumineux qu’on s’étonne que tout le monde ne l’ait pas dit avant vous».

⁹⁵⁸ Ebd., 147: «cinquante ans trop tôt».

⁹⁵⁹ Loisy definiert sie seinen eigenen Worten nach folgendermaßen, zitiert nach: Loisy, A., *Autres mythes à propos de la religion*, Paris 1938, 112: «Cette une religion qui serait, en un sens, capable de rassembler l’humanité entière, parce que, montant du fond des âges et progressant en spiritualité, elle réunirait les religions en religion, rattachant de plus en plus intimement les croyants à la puissance mystérieuse qui supporte les mondes et qui soutient l’humanité dans son ascension spirituelle. On a pu dire que les religions étaient comme l’idéal où les hommes se représentaient à leur image les dieux. Maintenant toutes ces images ont vieilli. Il nous faut, avec l’aide de Dieu, nous refaire une image plus digne de Lui et plus efficace de haute moralité en nous. Et c’est ainsi que j’entends la religion de l’humanité.»

⁹⁶⁰ So Bremond in einem Brief an Loisy vom 14. August 1917, zitiert nach: Loisy, Tyrrell et Bremond, 148: «Evidemment, on vous trouvera chimérique. Mais je tiens à votre disposition, pour votre défense, toute l’armée des mystiques. Si vous exigez trop, le christianisme, tel qu’ils l’entendent, n’exige pas moins. (...) Avoir la religion de l’humanité, n’est pas plus difficile que de pratiquer pour de bon cette religion des mystiques.»

⁹⁶¹ Loisy, A., *Les mystiques païens et le mystère chrétien*, Paris 1930.

er diesen dahingehend, dass die mystische Erfahrung für sich genommen nicht von intellektueller Art und Weise sei, ja sie sei streng genommen sogar ohne lehrhaften Inhalt. Allerdings besitze sie die Fähigkeit, Einfluss auf die spirituellen und dogmatischen Konstruktionen zu nehmen, die wiederum vom Subjekt ihren Ausgang nehmen und eine Auswirkung der individuellen Erfahrung seien. Die Orchestrierung der Erfahrung geschehe jedoch erst im Nachhinein und sei mit der Erfahrung selbst nicht gleichzusetzen.⁹⁶²

Bremond macht sich an dieser Stelle auch über den christlichen Kontext und das 17. Jahrhundert hinaus Gedanken über die Mystik. Mehr noch: Er wehrt sich sogar gegen den Anspruch, die christliche Mystik als etwas Einzigartiges zu reklamieren⁹⁶³; sie ist für ihn ihrem Wesen nach nicht singulär, sondern er begreift sie als eine Form, in der sich das Religiöse zu erkennen gibt. Seine exemplarische Beschäftigung mit den Mystikern und Mystikerinnen des 17. Jahrhunderts versteht sich als eine Unternehmung, die sich auch ohne Weiteres an einem anderen Jahrhundert durchführen ließe, da die mystische Tradition, „was die Tatsache der Erfahrung anbelangt, sich seit dem Aeropagiten nicht verändert“.⁹⁶⁴

Sowohl Bremond als auch Loisy haben einen sehr weiten Mystikbegriff⁹⁶⁵: Er schließt nicht nur die Spitzenerlebnisse religiös begnadeter und von Gott besonders auserwählter Menschen ein, sondern umfasst auch das religiöse Empfinden eines jeden Gläubigen. Dieses Empfinden, das unter dem Begriff der mystischen Erfahrung subsumiert wird, erlangt bei Bremond zentrale Bedeutung; allerdings will er mit diesem Begriff weniger das *Wie* dieser Erfahrung erklären als vielmehr den Ort, an dem sie sich ereignet. Dass dies ein schwer zu vermittelndes Unterfangen darstellt, beweist er in einem Brief an Loisy, in dem

⁹⁶² Bremond in einem Brief an Alfred Loisy vom 28. November 1919, zitiert nach: Loisy, Tyrrell et Bremond, 159: «Tout cela s'accorde fort bien avec nos conclusions à nous, grands mystiqueurs que nous sommes. Il faut bien admettre, en effet, que, prise en soi, l'expérience mystique n'est pas d'ordre intellectuel; quelle est même vide de tout contenu proprement doctrinal. Le travail de construction spéculative, dogmatique, rituelle, est stimulé par elle, la suit et prend naturellement la couleur des idées et préoccupations du sujet... Après coup, tout cela fait corps, l'expérience et son orchestration, mais ce sont deux éléments tout à fait distincts».

⁹⁶³ Bremond in einem Brief an Alfred Loisy vom 28. November 1919, zitiert nach: Ebd., 159: «D'où cette idée, que le mysticisme chrétien est quelque chose d'unique, – ce que les faits ne confirment pas –».

⁹⁶⁴ Bremond in einem Brief an Loisy vom 22. September 1922, zitiert nach: Ebd., 163: «Après tout, cette tradition mystique, (...) n'a pas, sur le fait même de l'expérience, changé depuis l'Aéropagite».

⁹⁶⁵ Ebd., 170–171: «Les phénomènes mystiques sont, en effet, très variés de forme et de caractère, et si des troubles mentaux se sont manifestés chez des hauts mystiques, et des détraquements plus ou moins graves chez d'autres personnalités religieuses de moindre envergure, il ne s'ensuit pas que le haut mysticisme soit un privilège tout à fait extraordinaire, à distinguer du sentiment religieux commun, ou que tous les mystiques classés comme tels soient à ranger dans la catégorie des anormaux».

er von der Schwierigkeit berichtet, diesen Ansatz einem gemeinsamen Freund verständlich zu machen, da es ja gerade darum gehe, die religiöse Erfahrung nicht auf den emotionalen Bereich zu beschränken, sondern sie weise darüber hinaus.⁹⁶⁶ Dasselbe gelte für den Bereich des Denkens, denn die Art und Weise, wie das Göttliche vom Menschen erfasst werde, geschehe Bremond zufolge nicht auf diskursivem Wege: Die Durchdringung des Göttlichen sei aus diesem Grunde *supraorthodox*, eine Erfahrung, die sich in allen Religionen finde und deren anschließende Interpretation entweder dem Bereich des Absurden zugerechnet werde oder eben nur einem sehr feinen, darin geschulten Geist sich erschließe.⁹⁶⁷ An dieser Stelle unterstreicht Bremond, dass für ihn die Versprachlichung der Erfahrung ein Moment ist, der der eigentlichen Erfahrung nachgelagert ist. Sprache ist immer Reflexion auf etwas, was bereits schon stattgefunden hat, sie muss nun das aussagen, was eigentlich nicht aussagbar ist. Das, was am Ursprung aller Religionen steht, ist Bremond zufolge ein religiöses Gefühl, aus der die Religion mit ihren Inhalten und Institutionen sich erst bildet. Religion ist Bremond zufolge nichts anderes als die ausgefaltete Interpretation jener unsagbaren ersten Erfahrung, die nicht diskursiver Art ist und, weil sie nicht auf der sprachlichen Ebene stattfindet, auch nicht mit Kategorien wie orthodox oder unorthodox gemessen werden kann.

6.3.1 «Un clerc qui n'a pas trahi»⁹⁶⁸ – Eine apologetische Verteidigung

Bremonds Wertschätzung gegenüber Person und Werk Alfred Loisy erreicht ihren Höhepunkt in der pseudonym veröffentlichten Verteidigungsschrift, die den Titel *Un clerc qui n'a pas trahi*, trägt. Sie entsteht 1931. Die Idee dazu kommt nicht von ihm selbst, sondern wurde durch den Pariser Verleger Emile Nourry an ihn herangetragen. Er greift sie jedoch enthusiastisch auf und schlägt den Titel und die Zielrichtung der Schrift selbst vor.⁹⁶⁹ Das

⁹⁶⁶ Bremond über einen Freund in einem Brief an Loisy vom 25. August 1925, zitiert nach: Ebd., 172: «Impossible de lui faire comprendre que sentiment, quand on parle de l'expérience mystique, ne désigne pas un phénomène de la pure sensibilité ou sensualité, que cette expérience ne se passe pas plus dans la zone sensible que dans la zone rationnelle».

⁹⁶⁷ Bremond in einem Brief an Loisy vom 9. September 1932, zitiert nach: Ebd., 186: «La perception du divin, quelle qu'elle soit, cette expérience première d'où sont née les religions, est *a-ou supraorthodox*, par définition, puisqu'elle n'est pas d'ordre discursif. Le discours par lequel on en vient ensuite à l'interpréter et construire nous paraîtra ou absurde ou sublime».

⁹⁶⁸ „Ein Kleriker, der nicht Verrat begangen hat“.

⁹⁶⁹ Bremond in einem Brief vom 15. Januar 1931, zitiert nach: Poulat, Œuvre clandestine, 50: «Que penserez-vous de ce titre flamboyant: *Un clerc qui n'a pas trahi*
M(onsieur) A(lfred) L(oisy),
1) pas trahi sa cause de savant,

Pseudonym Sylvain Leblanc war sicher der Befürchtung geschuldet, der Unternehmung durch die Preisgabe seines wahren Namens zu schaden.⁹⁷⁰ Allerdings hat diese Entscheidung dazu geführt, dass er mit seinem Anliegen wenig Aufsehen erregt und kaum beachtet wird.⁹⁷¹ Bremond verfolgt mit der Publikation das Ziel einer Apologie gegenüber einer negativen Loisy-Darstellung, wie sie durch dessen Gegner aus kirchlichen Kreisen erfolgt ist, die ihn als ein Feind der Kirche präsentieren.

Auf der inhaltlichen Ebene ist diese Schrift eine Reaktion auf die *Mémoires*⁹⁷² von Loisy, mit denen dieser auf über 1800 Seiten der Religionsgeschichte seiner Zeit dienen will. Seine Erfahrungen im Rahmen der *modernistischen* Krise hat er bereits in *Choses passées*⁹⁷³ niedergeschrieben, mit den *Mémoires* präzisiert er die darin gemachten Aussagen. Bremond will nun den Gedanken, die sich in den seinen Lebenserinnerungen finden, zum Durchbruch verhelfen. Im Gegensatz zu kirchlichen Kreisen geht es Bremond um eine neue Sichtweise der Person Loisy und ihrer Ansichten, denen er insofern gerecht zu werden versucht, als er bei der Sichtung der *Mémoires* eine neue Vorgehensweise wählt: Er geht nicht Punkt für Punkt vor, sondern versucht, eine Entwicklungslinie im Denken Loysis aufzuzeigen. Auf der persönlichen Ebene kann das Buch Bremonds im Sinne eines Bekenntnisses gelesen und interpretiert werden: Denn aus dem, was Bremond an Loisy bewundert, lassen sich Rückschlüsse auf seine eigenen Ansichten ziehen.

6.3.2 «pas trahi l’Église romaine»⁹⁷⁴ – Mystischer und dogmatischer Glaube

Bremonds Grundthese lautet, dass der Wissenschaftler und Priester Loisy weder als Wissenschaftler Verrat begangen, noch die römische Kirche und die Religion verraten hat. Da Bremond an der persönlichen Redlichkeit Loysis nie gezweifelt hat, geht es ihm vor allem

2) pas trahi l’Église romaine,

3) pas trahi la Religion,

le dernier chapitre le plus doctrinal serait une synthèse de son enseignement.»

Der Herausgeber von *Un clerc qui n'a pas trahi*, Emile Poulat, hat dem Werk eine Einleitung vorangestellt. Diese wird im Folgenden mit Poulat, *Œuvre clandestine*, wiedergegeben.

⁹⁷⁰ Ebd., 8.

⁹⁷¹ Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 303.

⁹⁷² Loisy, *Mémoires*, siehe Anmerkung 131.

⁹⁷³ Loisy, A., *Choses passées*, Paris 1913.

⁹⁷⁴ „Er hat die römische Kirche nicht verraten“, Bremond in einem Brief vom 15. Januar 1931, zitiert nach: Poulat, *Œuvre clandestine*, 50.

darum, dessen Loyalität gegenüber der Kirche zu beweisen.⁹⁷⁵ Dafür wählt er eine psychologische Vorgehensweise und ist somit der Erste, der die Emotionalität im Fall Loisy thematisiert. Er beschreibt die Glaubenskrise des Wissenschaftlers und Priesters, die ihn schließlich aus der Kirche führt. Es geht Bremond um die Spannungskurve des inneren Dramas, das sich bei Loisy abgespielt hat.

Bremond markiert im Glaubensweg des Alfred Loisy in Stationen, die zeigen sollen, wie der durch äußere Anfeindungen bedrohte Glaube des Alfred Loisy zunächst verloren geht und wie er dann zu einer freieren Form von Glauben findet. Seine These lautet, dass die äußeren Angriffe, denen Loisy aufgrund seines wissenschaftlichen Werkes ausgesetzt ist, keine Bedrohung für seinen Glauben sind. Vielmehr ist Loisy noch im Jahre 1904, also vier Jahre vor seiner Exkommunikation, fest entschlossen, die Catholica nicht zu verlassen. Die Exkommunikation von 1908 erfolgt schließlich in einem doppelten Sinne: zum einen vonseiten der Kirche, zum anderen von Loisy selbst. Da Loisy noch 1904 behauptet hat, dass er sich der katholischen Kirche zugehörig fühlt, stellt sich nun die Frage, welche Ereignisse den „Vater des *Modernismus*“ innerhalb von vier Jahren dazu veranlasst haben, sich quasi selbst zu exkommunizieren. Es geht um die Diskrepanz eines Loisy von 1904, der sich nicht nur für katholisch hält, sondern es auch sein will, und einem Loisy von 1908, der sich nun ehrlich eingesteht, dass sein Platz nicht mehr in der Kirche ist.⁹⁷⁶

Um diese Diskrepanz für seine Leserschaft zu erhellen, behilft sich Bremond eines Konstrukts, nämlich der Einführung der Begrifflichkeiten von mystischem und dogmatischem Glauben. So ist Loisy nach seiner Interpretation bereits im Jahr 1904 nicht mehr im klassischen Sinne katholisch: Aufgrund seiner bibelwissenschaftlichen Studien kommt er zu dem Schluss, dass die Vorstellung, unter Glauben das Für-war-Halten eines geoffenbarten Dogmas zu verstehen, unhaltbar ist. Dennoch glaubt er weiterhin, wenn man, wie Bremond, darunter ein mystisch verstandenes Anhaften an die unsichtbare Wirklichkeit versteht. Dass diese unsichtbare Wirklichkeit von der Kirche am besten repräsentiert wird,⁹⁷⁷ ist eine Überzeugung, die auch Loisy noch teilt. Mit dem Begriff der Orthodoxie hat er

⁹⁷⁵ Vgl. ebd., 96.

⁹⁷⁶ *Un clerc qui n'a pas trahi*, 145: «L'unique difficulté vient de la dissemblance apparente entre le Loisy de 1904 qui se croit et se veut catholique, et le Loisy de 1908 qui reconnaît loyalement que sa place n'est plus dans l'Église».

⁹⁷⁷ Ebd., 148.

jedoch zunehmend Schwierigkeiten. Diese gehen so weit, dass er 1908 deklariert, dass die Orthodoxie die Chimäre derer sei, die nicht zum Denken angeregt werden wollten und dass streng genommen niemand orthodox sei.⁹⁷⁸

Allerdings sind es nicht diese Überlegungen dogmatischer Art, die zu Loisys Abkehr von der katholischen Kirche führen, spielen sich doch Glaubenskrisen, wie Bremond bemerkt, immer auf der mystischen Ebene ab.⁹⁷⁹ Auslöser für seine Abkehr vom Katholizismus ist das Verhalten von Pius X.. Dessen reservierte Antwort auf ein Schreiben Loisys,⁹⁸⁰ in welchem dieser an das Herz des Papstes appelliert, ist der eigentliche Stein des Anstoßes. „Die Kirche hat kein Herz“,⁹⁸¹ so heißt die Erkenntnis, die Loisy aus dieser Begegnung zieht. Da er nach Bremonds Meinung dieser Kirche nur noch aus Liebe treu geblieben ist,⁹⁸² sieht er, nachdem er diese Liebe in der kirchlichen Führungsspitze nicht antrifft, keinen Grund mehr, ihr weiter anzugehören. Es sind also nicht Glaubenszweifel, sondern Herzensgründe, die Loisy zum Austritt aus der Kirche bewegen. Letztendlich ist es die Haltung und das Verhalten der Amtskirche, die in dem Priester und Wissenschaftler den mystischen Glauben zum Ersticken bringen.

Während Loisy 1904 noch an das Gute in der Kirche glaubt und von ihrer Notwendigkeit für die okzidentale Welt überzeugt ist, kommt er aufgrund des päpstlichen Briefes von dieser Meinung ab. Was er in seinen nunmehr von institutionellen Vorgaben befreiten Glauben hinüberrettet, ist dieses absolut notwendige Element, was sich in allen Religionen

⁹⁷⁸ Ebd., 147: «Personne n'est orthodoxe. L'orthodoxie est la chimère des gens qui n'ont jamais pensé».

⁹⁷⁹ Ebd., 150.

⁹⁸⁰ Papst Pius X. lässt Alfred Loisy mündlich übermitteln, dass er in dem Schreiben zwar an sein Herz appelliere, aber eben dieses Schreiben selbst nicht mit dem Herzen geschrieben habe, eine Reaktion, die den Priester sehr getroffen und verletzt haben muss, wovon die folgenden Zeilen Zeugnis ablegen, ebd., 151: «Une sorte de stupeur indignée, écrit M. Loisy, m'avait saisi dès les premiers mots que j'avais entendus. Le chef de cette Église à qui j'avais donné ma vie, pour laquelle j'avais tant peiné depuis trente ans, que j'avais aimée, que je ne pouvais m'empêcher d'aimer encore, en dehors de laquelle je n'avais rien souhaité, rien ambitionné, ne trouvait pas, lorsque je répondais à des exigences absurdes par un suprême sacrifice, autre chose à me dire que cette dure parole: Cette lettre, adressée à mon cœur, ne partait pas du cœur! Eh bien! Si, elle en venait. C'était comme le dernier émoi qu'avait éprouvé mon âme catholique devant le trouble dont l'Église était agitée, un peu par mon fait, non par ma faute. Et parce que je demandais la permission de mourir en paix dans cette Église de mon baptême, sans que l'on me contraignît à mentir pour y être supporté, on semblait se moquer de moi comme d'un faux martyr d'un individu assez follement orgueilleux pour poser en victime».

⁹⁸¹ Ebd., 152: «L'Église n'a pas de cœur».

⁹⁸² Nicht zuletzt waren es die Anhänger Loisys aus dem Klerus, deretwegen er sich nie auf den Weg der Konfrontation begeben hat.

findet und welches er den mystischen Glauben nennt. Er ist für ihn die Stütze der Gesellschaft, der Moral, ja der ganzen Menschheit.⁹⁸³

Bremond gelingt es mit Hilfe seiner psychologisierenden Schreibweise, die Trennung zwischen dogmatischem und mystischem Glauben anhand der Glaubenskrise seines Freundes anschaulich werden zu lassen. Was Loisy an die katholische Kirche bindet, ist der mystische Glaube, es ist ein Anhaften an die Kirche als Repräsentantin der Liebe Gottes unter den Menschen, das zunächst trotz des Zweifels auf der dogmatischen Ebene fortbesteht. Was letztlich zu dem Bruch in Loisys Glaubensbiographie führt, ist nicht die Trennung dieser beiden Glaubensarten. Diese koexistieren Bremonds Beschreibung zufolge von Anfang an bei Loisy. Vielmehr ist es die Erfahrung, dass der mystische Grund der Kirche von ihren Repräsentanten nicht realisiert, nicht gelebt wird. Verursacht durch das Fehlverhalten des obersten Repräsentanten der katholischen Kirche löst Loisy seinen mystischen Glauben, der zunächst an die Institution Kirche gebunden ist, von ihr und gießt ihn in eine neue Form: Es entsteht das, was er die *religion de l'humanité* nennt, eine Religion, die alle Religionen der ganzen Menschheit in sich vereint. Sie verbindet durch das mystische Element alle religiösen Bestrebungen, auch die Moral, die bei Loisy einen mystischen Kern hat.⁹⁸⁴ Wieder ist es ein Bruch, der sich an dieser Stelle ereignet und den Bremond genauestens untersucht, und wieder führt dieser Bruch, der sich in der persönlichen Glaubenskrise Loisys langsam, aber deutlich anbahnt, schließlich zu einer neuen, anderen Form von Glauben.

Spannend ist, dass Loisy – trotz seiner offenkundig geäußert Schwierigkeiten auf der dogmatischen Ebene, für Bremond aufgrund der Unterscheidung von mystischem und dogmatischem Glauben vor der von ihm und der Kirche vollzogenen Exkommunikation ein legitimes Mitglied der katholischen Kirche ist. Dies kann er aufgrund der von ihm getroffenen Unterscheidung von mystischen und dogmatischen Glauben behaupten. Leider wird diese Unterscheidung von ihm nicht weiter präzisiert, geschweige denn über den biographischen Kontext seines Freundes hinaus weiter bedacht. Dies ist insofern bedauerlich, als diese Trennung ekklesiologische Konsequenzen von großer Tragweite beinhaltet. Denn bei genauerem Hinsehen läuft Bremonds Argumentationsgang auf die These hinaus, dass die

⁹⁸³ *Un clerc qui n'a pas trahi*, 162: «Cet élément essentiel et vivant qui se trouve réalisé, au moins imparfaitement, dans toutes les religions: cette foi, non pas dogmatique, mais proprement religieuse, force inépuisable ... support nécessaire de la société, de la moralité, de l'humanité.»

⁹⁸⁴ Ebd., 163: «Pas de vie mystique, pas de vie morale».

Orthodoxie nicht über die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche entscheidet. Bremond zu folge ist schon das Festhalten am mystischen Glauben ausreichend, um noch als Mitglied der katholischen Kirche zu gelten. Voraussetzung ist allerdings, in der katholischen Kirche eine angemessene Repräsentantin der unsichtbaren Wirklichkeit zu sehen. Religiosität und Rechtgläubigkeit werden hier als gleichwertig nebeneinander gestellt, ohne sich gegenseitig zu ergänzen. Denn Bremond bringt den religiösen Glauben nicht im Newman'schen Sinn in ein Verhältnis zum dogmatischen Glauben, so dass Ersterer dem Letzteren nur zustimmen müsste. Bei ihm scheint es sich fast um Antinomien zu handeln, die unverbunden nebeneinander stehen. Aus dieser Sicht ergibt sich auch eine Konzeption von Kirche, die sich nicht wie das neuscholastische Verständnis durch ein Bejahren und Festhalten am traditionellen Glaubensgut definiert, sondern bei der ein undogmatisches Zugehörigkeitsgefühl zu dieser Glaubensgemeinschaft vorliegt. Kirche wird hier gesehen als Garantin der unsichtbaren Wirklichkeit und damit als Bewahrerin der Mystik und daraus resultiert der Wunsch, ihr anzugehören. Was über dieses Zugehörigkeitsgefühl, dem Wahrnehmen des mystischen Elements hinaus dann gemeinsam geglaubt wird, diese Frage lässt Bremond offen.

Das zentrale Thema der Verteidigungsschrift ist jedoch das Element des Bruchs, der in Loisy's persönlichem Glaubensleben eine entscheidende Rolle spielt.⁹⁸⁵ Konstitutive Bedeutung erhält dabei der mystische Glaube. Dem Empfinden kommt somit eine Vorrangstellung zu. Scheint auch Bremonds Argumentationsweise auf eine undogmatische Mystik hinauszulaufen, so will er doch eigentlich zeigen, dass es letztlich nicht die Spitzfindigkeiten der Glaubenslehre sind, die die Kirche über Jahrhunderte zusammengehalten haben, sondern dass es in den Worten Loisy's jener Glaube ist, den bereits all diejenigen praktizieren, die sich dem Guten aus Liebe zum Guten hingeben.⁹⁸⁶ Es ist das Religiöse selbst, verstanden als das Anhaften an den Gottesglauben, was den Fortbestand der Kirche garantiert und was in der Terminologie Loisy's und Bremonds mit Mystik oder mystischem Glauben bezeichnet wird.

⁹⁸⁵ Ebd., 149: «Du bloc confus de ses croyances premières tout le dogmatique s'est évanoui; tout le mystique est resté, bien que de plus en plus ébranlé».

⁹⁸⁶ Ebd., 163.

6.3.3 *Un clerc qui n'a pas trahi* – Verteidigungs- oder Bekenntnisschrift?

Hat Bremond durch das Eintreten für seinen Priesterfreund und dessen Ansichten letztendlich seine eigene Rechtfertigung betrieben?⁹⁸⁷ Dagegen spricht, dass dieser Rechtfertigungsversuch unter Verwendung eines Pseudonyms erfolgt ist und er somit damit rechnen musste, nicht die gewünschte Resonanz zu erhalten. Und in der Tat hat zu Lebzeiten Bremonds niemand eine Verbindung zwischen seiner Person und dieser Schrift an die Öffentlichkeit getragen hat. Eine Rechtfertigung seiner selbst hatte er deswegen vermutlich so nicht intendiert. Es könnte jedoch sein, dass er sein Engagement für das Schicksal seines Freundes Alfred Loisy zum Anlass genommen hat, bestehende Gemeinsamkeiten mit seinem Priesterfreund sich selbst vor Augen zu führen und durch die Auseinandersetzung mit dessen Ideen die eigenen Vorstellungen nochmals zu präzisieren.

Ausschlaggebend für die inhaltliche Auseinandersetzung mit Loisys Werk ist der Stellenwert, den Loisy der Mystik beimisst. Die Hochschätzung Bremonds für den Ansatz seines Freundes zeigt sich in zahlreichen Zitaten, aus denen ersichtlich wird, dass Bremond vor allem von Loisys Werk *La religion* beeindruckt war, ein Werk, das für ihn den „Katechismus von morgen und übermorgen“⁹⁸⁸ darstellt. Aufgrund dieser Positionierungen kann man sagen, dass es sich bei *Un clerc qui n'a pas trahi* mehr noch als bei der *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* um ein Bekenntnis Bremonds handelt. Denn zweifellos gibt die Verteidigungsschrift nicht nur über Person und Werk Alfred Loisys Auskunft, sondern ebenso über das, was Bremond an Loisys Ideen interessiert hat.⁹⁸⁹ Das hehre Ziel, den Freund zu schützen, paart sich mit der Zustimmung zu seinen Ideen auf dem Gebiet der Mystik. Diese beiden Ziele bergen einen weiteren Aspekt, dem bislang nur wenig Beachtung geschenkt wurde: Das Vorhandensein von *Un clerc qui n'a pas trahi* zeugt von dem Einfluss, den der ältere der beiden Freunde, Alfred Loisy, auf den jungen Jesuiten Henri Bremond ausgeübt hat.

⁹⁸⁷ Das vermutet zumindest Poulat, *Critique et mystique*, 68.

⁹⁸⁸ *Un clerc qui n'a pas trahi*, 168.

⁹⁸⁹ Vgl. Poulat, *Oeuvre clandestine*, 100.

6.4 «cela va au fond»⁹⁹⁰ – Ein mystisches Verwandtschaftsverhältnis

Die geistige Verwandtschaft zwischen Alfred Loisy und Henri Bremond wurde in der Sekundärliteratur bisher sehr stiefmütterlich behandelt.⁹⁹¹ Dies ist insofern erstaunlich, als sich gerade in Bremonds Korrespondenz eine Fülle von Hinweisen finden lassen, die Zeugnis davon ablegen, wie sehr die Ideen Loisys ihn beeindrucken. In einem Brief an Maude Petre vom 26. Juli 1931 spricht er davon, dass es gerade die von Loisy betriebene Kritik an dem Begriff der Orthodoxie ist, die seine Zustimmung hervorruft:

„Es scheint mir, dass dies auf den Grund geht. Ich glaube, dass der traditionelle Glaubensbegriff – das Festhalten an einer bestimmten Lehre – ein nicht nur moralischer, sondern auch psychologischer Unsinn ist.“⁹⁹²

Dies könnte Bremond zu seiner Unterscheidung von mystischem und dogmatischem Glauben geführt haben. Denn die Übereinstimmung zwischen Loisy und Bremond besteht in dem, was man als Phänomenologie des Religiösen bezeichnen kann.⁹⁹³ Beide sind dem *je ne sais quoi* auf der Spur, das die Religion letztendlich zusammenhält und den Glauben begründet. Ihre Suche nach dieser Spur führt sie zu der von beiden geteilten Überzeugung, dass am Grunde der mystische Glaube steht. Dieser bleibt zwar sehr allgemein und wird nicht detailliert skizziert, aber er bildet das Kondensat ihres gemeinsamen Grundanliegens.

Als Priester der katholischen Kirche ist ihnen eine Sensibilität für die Inkarnation des Glaubens in der Geschichte, die Kontinuität des Glaubens in der Institution Kirche und damit für den Schatz der religiösen Erfahrungen, den die Kirche verwahrt, eigen. Die Bearbeitung dieser Themenfelder vollzieht sich bei Loisy auf dem Feld der Exegese und der Geschichte, bei Bremond vorwiegend auf dem Feld der Frömmigkeitsgeschichte. Der Blick auf die christliche Vergangenheit, die beide Theologen eingehend studieren, geschieht aus unterschiedlichen Perspektiven: Während Bremond das Christentum gleichsam von innen

⁹⁹⁰ „Dies geht auf den Grund“, siehe Anmerkung 992.

⁹⁹¹ Eine Ausnahme bildet hier Emile Poulat. Zum einen ist er der Herausgeber von *Un clerc qui n'a pas trahi*, zum anderen hat er einen Artikel veröffentlicht, der die Freundschaft von Alfred Loisy und Henri Bremond behandelt, vgl. Poulat, E., *Une grande amitié*, siehe Anmerkung 223.

⁹⁹² Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 302: «Il me semble que cela va au fond. Je crois que la notion traditionnelle de foi – adhésion à une doctrine définie – est un non-sens, non seulement moral, mais psychologique.»

⁹⁹³ Goichot, *Henri Bremond et Alfred Loisy*, 237.

betrachtet und sich dabei vorwiegend auf ein ganz bestimmtes Jahrhundert oder, wie im Falle Loisy, auf einen katholischen Priester konzentriert, nimmt Loisy die Außenperspektive ein, indem er von der Mystik ausgeht, die er in allen Religionen als Grundlage findet.

Während Loisy den grundlegenden Wert des Religiösen postuliert, geht es Bremond um den grundlegenden Wert des Christlichen?⁹⁹⁴ Diese nahe liegende Schematisierung greift zu kurz. Zwar beschreibt Henri Bremond die mystische Erfahrung innerhalb der Grenzen eines bestimmten für den katholischen Kontext charakteristischen Jahrhunderts; gleichzeitig führt ihn die Analyse des Religiösen, dem er auf der Spur ist, über jene Grenzen hinaus und ermöglicht somit allgemeine Aussagen über die religiöse Erfahrung an sich, wie sie sich exemplarisch an seiner Korrespondenz mit Alfred Loisy aufzeigen lassen. Die Spur, die sich ihm im Leben der Mystiker und Mystikerinnen eröffnet, verfolgt er über den christlichen Horizont hinaus; er bewegt sich auch auf dem Feld der Poesie. Das bedeutet, dass er die Mystik gleichzeitig als eine anthropologische Konstante begreift. So blickt Bremond – trotz seiner binnenkatholischen Ausgangsposition – über diese hinaus, geht es ihm doch darum, das Religiöse an sich freizulegen. Auf der Suche nach dem Göttlichen dienen ihm die katholischen Mystiker und Mystikerinnen als Forschungsfeld. Es ist die Quelle der mystischen Erfahrung, der er auf der Spur ist: Die Realität, die gegeben ist oder die sich zeigt, indem sie sich gibt. So ist der ehemalige Jesuit der Meinung, dass er und Loisy richtig liegen, wenn sie die mystische Erfahrung nicht auf Spitzenerlebnisse reduzieren, sondern so weit wie möglich fassen.⁹⁹⁵

Abschließend lässt sich sagen, dass die Aussagen in Bremonds Korrespondenz nicht kontradiktiorisch zum bisherigen Werk des ehemaligen Jesuiten sind. Sie akzentuieren jedoch sein Anliegen, die Spur des Göttlichen im menschlichen Leben, in der mystischen Erfahrung ausfindig zu machen. Aus diesem Grund trifft er sich mit Alfred Loisy in einem weit gefassten Begriff von mystischer Erfahrung. Beide teilen die Überzeugung, dass es diese Erfahrung ist, die letztendlich die Kontinuität des Religiösen sichert, und nicht etwa dogmatische Lehrformeln den Glauben bewirken.

⁹⁹⁴ Ebd., 239: «En schématisant à l'extrême, on pourrait dire que toute l'œuvre de Loisy postule la valeur essentielle du fait religieux, toute celle de Bremond la valeur essentielle du fait chrétien».

⁹⁹⁵ Loisy, Tyrrell et Bremond, 170: «Mais je crois que nous sommes dans le vrai en faisant l'expérience mystique aussi large que possible (...»).

**DRITTER TEIL: SPIRITUALITÄT IN ZEITEN
DES ÜBERGANGS –
ZEITSENSIBEL
KONKRETIERT**

1 Erfahrung ...

In Form einer Relecture zeigt der zweite Teil die persönliche Herangehensweise eines ehemaligen Jesuiten und Landpfarrers an die mystische Literatur des großen 17. Jahrhunderts in Frankreich: Henri Bremond stellt vor, grenzt ab, unterscheidet, hebt hervor, macht sichtbar, sucht und antwortet; immer im Bemühen darum, die Spuren einer modernen religiösen Erfahrung freizulegen. Der letzte Teil dieser Arbeit bemüht sich im Anschluss an die Relecture um eine Systematisierung des Bremond'schen Erfahrungs begriffs. Dies geschieht durch die Darlegung unterschiedlicher Modi, die aufeinander aufbauen, sich gegenseitig ergänzen⁹⁹⁶ und schlussendlich zu dem führen, was im Folgenden mit den Worten *Spiritualität des Übergangs* eingefangen wird. Abschließend geht es darum, Konsequenzen aus dieser Spiritualität für die gegenwärtige Situation der religiösen „Vagabunden“ aufzuzeigen und mögliche Desiderata für eine Gotteserfahrung von morgen zu ziehen.

So facettenreich Bremonds literarisches Werk sich auch präsentiert, so zieht sich durch all diese Facetten doch die ihm eigene zeitsensible Wahrnehmung der religiösen Erfahrung seiner Umgebung. Dabei gelingt es ihm, das Charakteristikum des Übergangs, den sich in dieser Erfahrung zeigenden Bruch, bereits in der spirituellen Literatur des 17. Jahrhunderts nachzuweisen. Dieses Charakteristikum wird im Folgenden in Form von Modi präsentiert, die nicht von Bremond selbst stammen. Dies ist dem narrativen Charakter seines Schreibstils geschuldet, der sich einer Systematisierung entzieht. Dennoch sind die Modi als das Destillat zu begreifen, das aus der im Teil II der Arbeit erfolgten Relecture entstanden ist und sie stellen den Versuch einer Systematisierung der Bremond'schen Spiritualität dar.

Fasst man die bei der Relecture zusammengetragenen unterschiedlichen Aussagen Bremonds, die sowohl seine eigene religiöse Erfahrung als auch die seiner Zeitgenossen betreffen, und jene Beschreibungen, die er von der Literatur des 17. Jahrhunderts liefert, zusammen, so ist der Bremond'sche Erfahrungs begriff durch die folgenden Modi gekennzeichnet.

⁹⁹⁶ Die Modi stammen dabei nicht von Bremond selbst, sie sind die Pfeiler, auf deren Rücken das Bemühen um eine Systematisierung stattfindet.

1.1 ... der Modus der Prozesshaftigkeit

Die Unfähigkeit, die Präsenz Gottes zu fühlen sowie der Mangel an Möglichkeiten, sich seiner Präsenz zu vergewissern, sind ein markantes Merkmal der Bremond'schen Erfahrung. Gleichzeitig speist sich aus dieser Erfahrung die Erkenntnis, dass Gott gerade durch seine Absenz präsent ist.⁹⁹⁷ Sowohl bei sich selbst als auch in der religiösen Erfahrung der Mystiker und Mystikerinnen ist diese Nichterfahrung ein Suchprozess, der sich auf den Modus des Schreibens und Sprechens auswirkt. Die Faszination, die die religiöse Literatur auf Bremond ausübt, lässt sich nur so erklären, dass in ihr keine Gewissheiten thematisiert werden, sondern dass sie vielmehr eine Erfahrung mit der Erfahrung ermöglichen und so den eigenen Suchprozess immer wieder aktivieren und initiieren.⁹⁹⁸

Es ist jene Absenz, das Fehlen einer Gewissheit, welche den Leser und den sich nach einer religiösen Erfahrung Sehnenden dazu auffordern, sich auf den Weg des Ringens um den Glauben einzulassen. Begibt man sich in diesen Suchprozess hinein, wird die Sehnsucht nach einer religiösen Erfahrung, im Sinne eines emotional spürbaren Erlebnisses des Göttlichen langsam transformiert und zwar dergestalt, dass bei Bremond die Erfahrung im Durchleben dieses Suchprozesses besteht.⁹⁹⁹ Somit ist Erfahrung im Bremond'schen Sinne nicht etwas Punktuelles, nicht etwas Einmaliges, das unvorhergesehen über einen hereinbricht, sondern vielmehr ein lebenslanges Ringen, ein sich immer wieder Einlassen auf eben jenen in der religiösen Literatur beschriebenen Suchprozess.¹⁰⁰⁰ Dass dieses Ringen durchaus mit der Sehnsucht verbunden ist, Gott zu fühlen, ändert nichts an der Tatsache, dass bei Bremond die Prozesshaftigkeit die entscheidende Komponente seines Erfahrungsbegriffs darstellt.¹⁰⁰¹ Denn das, was er mit dem Terminus Gefühl beschreibt, meint gerade kein emotionales Erleben, sondern er versteht darunter eine immer wieder neu zu vollziehende Handlung, die darin besteht, Gott anhaften zu wollen, den göttlichen Funken in uns nicht zum

⁹⁹⁷ Vgl. B. Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit religiöser Erfahrung* (Schriften zur katholischen Akademie Bayern 93), Düsseldorf 1980, der ebenfalls darauf abhebt, dass das Nichts seinem Wesen nach nicht vernichtet, sondern ein aufrichtendes, erneuerndes Moment in sich birgt.

⁹⁹⁸ Davon zeugt allein schon das jahrelange Ringen und die beständige Suche nach einem geeigneten Feld, auf dem sich dieser Prozess literarisch aufarbeiten lässt, was schließlich zur Genese der *HL* geführt hat, vgl. hierzu Kapitel 3.2 des *zweiten Teiles* dieser Arbeit.

⁹⁹⁹ Vgl. hierzu Kapitel 1.0 im *ersten Teil* der Arbeit.

¹⁰⁰⁰ Dieser wird besonders durch die in *Inquiétude religieuse* beschriebenen Charaktere veranschaulicht, vgl. hierzu Kapitel 1.2.1. im *zweiten Teil* der Arbeit.

¹⁰⁰¹ Dies wird beispielsweise bei seiner Auseinandersetzung mit Newman deutlich, vgl. Kapitel 2.1. im *zweiten Teil* der Arbeit.

Verlöschen zu bringen.¹⁰⁰² Eine Prozesshaftigkeit, die sich in der Suchbewegung seines eigenen Lebens deutlich widerspiegelt.¹⁰⁰³

1.2 ... der Modus der Aneignung

Ein weiteres wichtiges Kriterium des Bremond'schen Erfahrungsbegriffs ist der Rückgriff auf die Tradition. Was ihn grundlegend von den *modernistischen* Kreisen, in denen er sich bewegt, unterscheidet, ist der feste Wunsch, Altes lebendig werden zu lassen. Er möchte gerade nicht eigene, neue Wege gehen; er sieht sich mit seiner Suchbewegung eingebunden in eine ganze Gemeinschaft von Suchenden, deren Suche jedoch durch die Glaubenssprache und die Symbole der Kirche verdeckt wurde und die, weil es sich um die Suchbewegung einer Seele handelt, nicht Gegenstand kirchlicher Verkündigung ist.¹⁰⁰⁴

Aus der intensiven Beschäftigung mit den literarischen Zeugnissen der Suchenden resultiert bei Bremond zum einen die Gewissheit, dass er mit seiner Erfahrung nicht allein ist, zum anderen das Bewusstsein, all jenen Suchenden eine Stimme zu geben und sich mit ihnen zu identifizieren. Indem er die Stimmen der Suchenden synchronisiert, zeigt er, dass diese Suche elementar an die christliche Offenbarung anknüpft und sich unmittelbar aus dieser ergibt. Dadurch dass er aus einer Fülle von Zeugnissen schöpft, die aus der Feder berühmter Mystiker, Mystikerinnen und Ordensleute stammen,¹⁰⁰⁵ wird sichtbar, dass sich traditionelles Christentum eben nicht nur im Nachsagen positiver Glaubenssprache erschöpft, sondern es geht auch darum, an den diachronen Suchprozess der Gläubigen anzudocken.¹⁰⁰⁶ Nicht das „Glaubst du?“, sondern das „Suchst du?“ ist für Bremond das entscheidende Merkmal christlicher Tradition.¹⁰⁰⁷ Er ist ein Wanderer auf alten Spuren, die es

¹⁰⁰² Vgl. hierzu Kapitel 2.5 im *zweiten Teil* der Arbeit.

¹⁰⁰³ So beschrieben in Kapitel 1 im *ersten Teil* der Arbeit.

¹⁰⁰⁴ So wirft er seinen Ausbildern vor, ihn in der Wüste gelassen zu haben, indem ihm die Schriften der Mystiker und Mystikerinnen vorenthalten wurden, vgl. *HL* VIII, 313–314: «J'étais venu demander des mystiques; on m'offrait des théologiens. Au lieu de m'ouvrir le jardin céleste, dont les échos sans nombre redisent tous un seul et même cantique, on me renvoyait à des classes accablantes, qui avait tant exaspéré ma peu subtile jeunesse. Sahara, dont les sables ardents me brûlaient encore la gorge».

¹⁰⁰⁵ Vgl. Kapitel 3 des *zweiten Teiles* dieser Arbeit, in dem eine Vielzahl dieser Personen vorgestellt worden sind.

¹⁰⁰⁶ Vgl. Trémolières, *L'amour des Lettres et le désir de Dieu*, 118, der an dieser Stelle Bremond als den Analysator der modernen Erfahrung beschreibt.

¹⁰⁰⁷ So ist es nicht verwunderlich, dass sich gerade Henri Bremond auf ein für das *modernistische* Anliegen untypisches Feld entscheidet. Er begibt sich nicht auf verminzte Felder, wie jene der Bibelkritik oder der

seiner Ansicht nach auf zu frischen gilt, keineswegs kann es jedoch darum gehen, diese zu verwischen oder zu verlassen.¹⁰⁰⁸

Bremond schlägt hier den Weg eines Hagiographen ein, der sich auf das konzentriert, was beispielhaft ist und wird hiermit zum Zeuge der Zeugnisgeber, wohl wissend, dass selbst der Zeugnisgeber vor allem Zeugnis von dem gibt, der ihn zum Geber bestimmt hat und dass er ihn mit jedem Wort, mit dem er nur in ungenügender Weise von ihm Zeugnis gibt, den Geber gleichsam immer ein Stück weit verrät.¹⁰⁰⁹ Was für den Zeugnisgeber gilt, potenziert sich nochmals bei dem, der sich zu ihrem Zeugen macht. Ein Tatbestand, dem sich Bremond bewusst ist.¹⁰¹⁰

Das Beispielhafte zeigt sich, im Gegensatz zur kirchlichen Verkündigung, an der Orientierung am Einzelnen. Dadurch erschafft er einen spirituellen Ansatz, deren Ausgangspunkt und Adressat gleichsam der einzelne Gläubige mit seiner Erfahrung ist. Sowohl der Hagiograph als auch der Leser begegnen diesem Ansatz im Modus des Erwerbens, dadurch dass diese Erfahrung nicht einfach nacherzählt, sondern angeeignet werden muss.¹⁰¹¹ Erfahrung in diesem Sinne meint nichts anderes als einen Weg, den es zu erkunden gilt.¹⁰¹²

1.3 ... der Modus der *Inquiétude*

Diese Aneignung wird begleitet von einem spürbaren Gefühl der *Inquiétude*. Im Gewahrwerden derselben erlebt sich Bremond als Teil einer „mentalnen Revolution“,¹⁰¹³ mit den so

Dogmengeschichte, sondern er fokussiert sich auf einen mystischen Kontext. Wenn nun in Bezug auf die moderne religiöse Erfahrung seine *HL* nichts anderes darstellt als eine Geschichte der Ideen, so kann man ihm zumindest bescheinigen, dass die darin enthaltenden Ideen einer Indizierung entgangen sind, vgl. Trémolières, *L'histoire littéraire du sentiment religieux de l'abbé Bremond*, 116–117.

¹⁰⁰⁸ Siehe Kapitel 2.1 im *ersten Teil* der Arbeit. Es ist im Rahmen dieser Arbeit mehrfach darauf hingewiesen worden, dass Bremond nie mit dem Gedanken gespielt hat, mit der *Catholica* zu brechen. So wie sein Glaubensbruder und Freund George Tyrrell ist auch er von der Wahrheit der katholischen Kirche überzeugt. Deshalb geht es für ihn nie darum, die katholische Kirche zu verlassen, sondern den Glauben zu transformieren, ihn weiter zu entwickeln.

¹⁰⁰⁹ Vgl. Certeau, *L'expérience spirituelle*, 488.

¹⁰¹⁰ *HL* I, 67.

¹⁰¹¹ Ebd., I, 61: «La plupart des spirituels ont vécu leur propre livre (...).»

¹⁰¹² Auf diese Erkundung zielen letztlich auch seine Aussagen zur *Poésie pure*, siehe Kapitel 5 im *zweiten Teil* der Arbeit.

¹⁰¹³ Poulat, *Modernistica*, 28.

genannten *Modernisten* teilt er ein zeitsensibles Gespür für das Aufeinanderprallen unterschiedlicher Weltanschauungen. Dieses Gespür führt bei Bremond dazu, dass er sich einerseits nach Mitstreitern umschaut, die dieses Gefühl ebenfalls empfinden und er sich andererseits dazu berufen fühlt, diesem Gefühl eine Stimme zu geben, es seinen Zeitgenossen zu vermitteln.¹⁰¹⁴ Kennzeichnend für den Bremond'schen Erfahrungsbegriff ist das Gefühl der *Inquiétude* insofern, als es für ihn die *conditio sine qua non* darstellt, die Erfahrung überhaupt erst möglich macht. Erfahrung, so könnte man mit Bremond sagen, hat eben diese *Inquiétude* zur Voraussetzung; diese Prämisse konstatiert er sowohl in seinem eigenen Leben als auch bei jenen Personen, deren Bekehrungen er untersucht.¹⁰¹⁵

Wie entsteht dieses Gefühl? Bremond zufolge kann man dieses Gefühl nur empfinden, wenn man sich eines selbstsicheren Glaubens und einer wirklichkeitsfernen Theologie entledigt. Gerade die falsche Selbstsicherheit, die aufgrund der Annahme entsteht, dass man den Glauben ja bereits besitze, hindere den Gläubigen daran, die *Inquiétude* zu empfinden. Bremond zufolge ist diese falsche Selbstsicherheit der neuralgische Punkt, den es zu überwinden gilt, wenn eine religiöse Erfahrung erlangt werden soll.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum er sich von der Theologie seiner Zeit abwendet und ihren Dogmatismus kritisiert, ist sie doch in seinen Augen schuld an der Erfahrungsunfähigkeit vieler Gläubigen. Sie ist es, die die Gläubigen in einer falschen Sicherheit wiegt und somit das Aufkommen einer *Inquiétude religieuse* verhindert. Ihr geht es um das Festhalten an Sicherheiten und nicht darum, den Gläubigen auf seinem Weg der Heiligung zu unterstützen.¹⁰¹⁶ Kann der Gläubige mit Hilfe der positiven Theologie der Amtskirche die Spannung zwischen Freiheit und Gnade, zwischen Sünde und Vergebung, zwischen dem Schon- und dem Noch-nicht überhaupt empfinden, wenn diese Konstanten des menschlichen Lebens gar nicht angesprochen werden, da eine undifferenzierte Heilsgewissheit im Mittelpunkt der Verkündigung steht?

¹⁰¹⁴ So geschehen in seiner Predigt, von der uns Auszüge erhalten sind, vgl. Kapitel 1.2.1 im *ersten Teil* dieser Arbeit.

¹⁰¹⁵ Vgl. hierzu das Kapitel 1.2.1 des *zweiten Teils* der Arbeit, der Marie Riversdale als stellvertretendes Beispiel für das Gefühl der religiösen Unruhe zum Thema hat.

¹⁰¹⁶ Eine ganz andere Zielrichtung als beispielsweise die Schriften von Alexandre Piny und Franz von Sales verfolgen: Sie nehmen den Gläubigen durch konkrete Methoden an die Hand, vgl. von Sales, F., *Introduction à la vie dévote*, siehe Anmerkung 530, und Piny, A., *L'Oraison du cœur suivi de Alexandre Piny ou le Maître du pur amour par Henri Bremond* (Sagesse chrétiennes). Édition établie par D.M. Proton, Paris 2013.

Des Weiteren hängt das Gefühl der *Inquiétude* zusammen mit jenem Moment, der dazu führt, dass der Gläubige sich umdreht und aufhört zu glauben. Bremonds Interesse gilt auch diesem Moment, der sich ereignet, wenn die Unruhe in die Verzweiflung abgleitet, wie er in *Inquiétude* beschreibt.¹⁰¹⁷ In diesem Buch hat er diesem Gefühl viele Seiten gewidmet.¹⁰¹⁸ Mit diesem positiv konnotierten Begriff der *Inquiétude religieuse* fokussiert er seinen Erfahrungsbegriff auf eben dieses Nadelöhr, durch das der Gläubige zur Erfahrung gelangt. Sein Gegenkonzept zur Kirche seiner Zeit besteht in dem Versuch, dieses Gefühl bei einer Vielzahl von Bekehrungen festzustellen und somit ein Gefühl an den Beginn des Glaubensaktes zu setzen. Die *Inquiétude religieuse* selbst als Gefühl wiederum wird im Wirken Christi, dem Daseinsgrund der Kirche, verankert.¹⁰¹⁹

An dieser Stelle manifestiert sich der Übergang, den Bremond mit seiner zeitsensiblen Auseinandersetzung zu beschreiten versucht. Kern seines Anliegens ist eine Mystagogie, die, im Wissen um die Erfahrungsarmut der einzelnen Gläubigen, das Gefühl der *Inquiétude religieuse* freilegt, indem sie bei den Zeugnissen Einzelner ansetzt und somit falsche Sicherheiten abschafft. Ziel seiner Unternehmungen ist es nicht, dem Gläubigen einzuführen in etwas, zu was er offensichtlich nicht in der Lage ist, nämlich die Präsenz Gottes zu spüren. Vielmehr geht es um das Evozieren eines Grundverständnisses bzw. eines Einfühlens in die Grundspannungen menschlichen Lebens und Glaubens, in das Leben von Fragen, ohne Antworten zu geben. Gleichzeitig ermöglicht die Unruhe dabei, auf etwas zu verweisen, was im Diesseits nicht erreicht werden kann. Unruhe nach Bremond heißt, sich nicht mit dem Status quo zufriedenzugeben, sondern die Sehnsucht nach dem ganz Anderen wach zu halten.¹⁰²⁰

¹⁰¹⁷ Vgl. Grün, A., Die Seele kennt den Atheismus, in: Gott los werden? 23–31, hier 26 f., im Folgenden abgekürzt mit: Grün, Die Seele kennt den Atheismus.

¹⁰¹⁸ Vgl. *Inquiétude*, 47–85.

¹⁰¹⁹ Siehe Anmerkung 4.

¹⁰²⁰ Und gerade durch das Schaffen dieses Platzhalters ist er Zeuge einer modernen Erfahrung. Sind es nicht immer wieder die Mystiker und Mystikerinnen, die ins Spiel kommen, wenn der Glaube einer Gemeinschaft oder auch eines einzelnen Gläubigen eine Art Transformation durchlebt? Helfen nicht ihre Erfahrungen, wenn der Gläubige vor dem Abgrund steht, und er kurz davor ist, aufzuhören zu glauben, was dann häufig Verbitterung oder eine endgültige Abkehr vom Glauben zur Folge hat? So beschreibt Tomáš Halík die Erfahrung einer persönlichen Krise mit den folgenden Worten: „Zum Glück ist es mir damals (...) gelungen, diesen beiden unglücklichen Endpunkten der Krise [ein Sich Abwenden von der Kirche bzw. Verbitterung, S.F.] auszuweichen. Das Medikament, das ich bekam, befreite mich nicht nur vom Schmerz, den ich spürte, sondern führte meinen Glauben und mein theologisches Denken tiefer und näher zur Mitte des Christentums: zur Ostergeschichte. Ich griff damals nach den Texten der karmelitischen

1.4 ... der Modus der Unfassbarkeit

Anhand Bremonds Ausführungen zur *Poésie pure*¹⁰²¹ konnte gezeigt werden, dass die Niederschrift nicht mit der Erfahrung an sich gleich zu setzen ist, sondern dass das, was Bremond mit *je ne sais quoi* umschreibt, sich jenseits des Geschriebenen ereignet. Die Texte versuchen, lediglich das Unsagbare sagbar zu machen, sie sind ein Stammeln von etwas, was sich dahinter verbirgt.¹⁰²² Es geht also um etwas, was den Texten nicht inhärent ist, aber trotzdem durch sie ausgedrückt und vermittelt wird. Es ist gerade die Unfassbarkeit von Erfahrung, in der sich Dichter und Mystiker der Bremond'schen Konzeption zufolge treffen, und die sie beide dazu zwingt, sich mitzuteilen.¹⁰²³ Entscheidend dabei ist, dass sich sowohl bei der Dichtung als auch beim Gebet die Erfahrung des Unsagbaren nur dann als Erfahrung manifestiert, wenn der Leser daran partizipiert. Das Unfassbare zeigt sich folglich auch darin, dass es nicht darum geht, die Erfahrung des Gebetes oder der Dichtung anzunehmen, sondern vielmehr darum, aus dieser Erfahrung etwas Eigenes zu gestalten.¹⁰²⁴ Erfahrung ist Bremond zufolge etwas, das im Fluss ist. Sie ist deswegen unfassbar, weil sie bei ihm ein Kommunikationsmittel¹⁰²⁵ darstellt; im Wiedergeben dessen, was man selbst nicht begreift, ereignet sich im Leser dieses *je ne sais quoi* immer wieder neu. Das Unsagbare der mystischen und der poetischen Erfahrungsweise liegt auch darin begründet, dass sie sich nach Bremond im so genannten Tiefen-Ich des Menschen ereignen und sie sich somit dem Verstand entziehen. Bei der von ihm getroffenen Unterscheidung zwischen *Animus* und *Anima* zeigt sich, dass dieses Unfassbare eine dramatische Komponente mit sich bringt, da sich „Glaubenserfahrung, wenn sie aus der Tiefe der *Anima* aufsteigt, nicht in den intellektuellen Formulierungen des *Animus* wiedererkennt und sich an ihnen stößt, bis sie über sie triumphiert“.¹⁰²⁶ Dieser Triumph zeigt sich bei Bremond im zentralen Willen, Gott anzuhängen, wobei Vernunft und Gefühl außen vor gelassen werden.¹⁰²⁷ Auffällig ist, dass der von Bremond vorgestellten religiösen Literatur immer der gleiche Prozesscharak-

Mystik (...).“ Über diese Erfahrung schreibt er in seinem Artikel: Den Atheismus umarmen, in: Gott los werden?, 33–53, hier 50, im Folgenden abgekürzt mit: Halik, Den Atheismus umarmen.

¹⁰²¹ Siehe hierzu Kapitel 3.2 des *zweiten Teils* der Arbeit.

¹⁰²² Vgl. Kapitel 3.1 und 4.9 des *zweiten Teils* der Arbeit.

¹⁰²³ Es ist der mystische Charakter beider Erfahrungsweisen, der diesen Prozess in Gang setzt.

¹⁰²⁴ Die Essenz, das Fluidum soll bewahrt werden, es ist der Grundstein, auf dem Neues entstehen kann.

¹⁰²⁵ *Prière et poésie*, 74.

¹⁰²⁶ Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität, 369. Auffällig ist, dass dieser Beschreibung etwas Prozesshaftes innewohnt, was sich bei der von Bremond vorgestellten Literatur immer wiederholt.

¹⁰²⁷ Vgl. ebd., 370.

ter innewohnt: Ausgelöst wird dieser von der *Anima*, die zunächst auf den Widerstand des Intellekts stößt, diesen jedoch siegreich überwindet. Dieses mystische Moment der Erfahrungsweise besteht zum einen gerade darin, dass es sich dem Verstand entzieht; zum anderen – und auch darauf hat Bremond aufmerksam gemacht – konstituiert sich das mystische Moment dadurch, dass diese Erfahrung sich in ihrer Unbezwingerbarkeit durch eine bestimmte Art des Sprechens entfaltet.¹⁰²⁸ Dieser eher psychologische Aspekt, der in der Relation einer Erfahrung mit einer Rede besteht, ist jener, der im 17. Jahrhundert vorherrschend ist und einen wichtigen Aspekt beim Übergang einer monastischen zu einer modernen Spiritualität darstellt.¹⁰²⁹

1.5 ... der Modus der Universalität

Dieses *je ne sais quoi* bedarf auf Seiten des Lesers keiner bestimmten Disposition, diese Erfahrung ist prinzipiell allen Menschen möglich, sie ist universell. Die in der *HL* orches trierten Texte der christlichen Mystiker und Mystikerinnen begreift der Exjesuit Henri Bremond als Teil jenes mystischen Stromes, der alle Religionen durchzieht.¹⁰³⁰ Es geht ihm um das religiöse Empfinden eines jeden Gläubigen und nicht nur um Spitzenerlebnisse der Mystiker und Mystikerinnen. Die Erfahrung ist seiner Definition nach „supraorthodox“,¹⁰³¹ weil die Verschriftlichung, das Nachdenken über das Erfahrene immer etwas Nachgelagertes ist. Erst im Nachhinein wird die Erfahrung dann durch den, der sie erfahren hat, in seinen jeweiligen religiösen Kontext übersetzt und gedeutet. Durch die universelle Komponente, die Bremond der Erfahrung zuschreibt, zeigt sich einmal mehr, dass für ihn die Mystik am Anfang jeder Religion steht, und dass es die Mystik und nicht die Dogmatik ist, die die Religion durch die Jahrhunderte hindurch am Leben erhält und weiter trägt.¹⁰³² Das Anhaften an den Gottesglauben ist Garant für den Fortbestand der Kirche. Bremonds zeitsensible Wahrnehmung konzentriert sich daher folgerichtig auf die Frage, wie das Anhaften an den

¹⁰²⁸ Die Annahme, dass die mystische Erfahrung die Sprechweise übersteigt, teilt Henri Bremond mit Michel de Certeau: *L'expérience religieuse*, 50: «(...) d'autre part, toute expérience est-elle langage? Il y a des moments *sans langage* et sans durée (...) qui se présentent justement comme *indicibles*.»

¹⁰²⁹ Trémolières, *Approches de l'indicible*, 13.

¹⁰³⁰ Vgl. hierzu Kapitel 6 über Alfred Loisy und Henri Bremond im *zweiten Teil* der Arbeit.

¹⁰³¹ Loisy, Tyrrell et Bremond, 186.

¹⁰³² Siehe Kapitel 6.3 im *zweiten Teil* der Arbeit.

Gottesglauben bei den Gläubigen hervorgerufen und gefördert werden kann.¹⁰³³ Denn genau hier, in dieser *zone indécise*, ist der Bereich, in dem das Unsagbare lokalisiert ist und in eine Erfahrung des Gläubigen münden kann. Gleichzeitig ist hier jedoch auch der Ort, bei dem Gott gerade nicht erfahren wird und der Gläubige sich enttäuscht abwendet und aufhört zu glauben. Die Abwendung vom Glauben, so Bremond, erfolgt durch Unkenntnis oder mangelnde Bewusstheit des mystischen Glaubens.¹⁰³⁴ Da wir aber seinen Aussagen zufolge alle Mystiker und Mystikerinnen sind, kann es mit Hilfe der Texte gelingen, den mystischen Funken im Leser wieder neu zu entzünden.¹⁰³⁵

1.6 ... der Modus der Fragilität

Bremond versteht die Mystiker und Mystikerinnen als jene Stimmen, die sich beim Verschwinden der bereits vergangenen Welt bis zum Auftauchen einer anderen, neuen Welt¹⁰³⁶ bemerkbar machen. Es ist das Oszillieren zwischen diesen zwei Welten, das einen weiteren Modus des Bremond'schen Erfahrungsbegriffs sichtbar macht, nämlich den der Fragilität. Sie ist bei ihm quasi die Außenseite der *inquiétude*. Während sich Letztere auf die *condition humaine* an sich bezieht, geht es bei der Fragilität um die Unstimmigkeit des Individuums mit der Glaubenssprache der Kirche. Erfahrung situiert sich demzufolge in einem weiteren Spannungsverhältnis; Bremond zeigt eine große Sensibilität für die sich bereits bei den Mystikern und Mystikerinnen manifestierende Distanz zwischen der persönlichen Glaubenserfahrung und den „positiven Glaubensformeln der Kirche“,¹⁰³⁷ ein Auseinanderdriften, das auch seinen Zeitgenossen nicht unbekannt ist und bis heute fortbesteht.¹⁰³⁸ In diesem Punkt ist Bremond als ausgesprochen modern zu bezeichnen, er zeigt ein sehr waches

¹⁰³³ Und dabei begibt er sich auf die Suche nach Manualen, Methoden und Personen, die Wegweiser sein können. So fordert Bremond seine Leser auf, Alexandre Piny so zuzuhören, als ob er unter den Meistern des 17. Jahrhunderts noch nie gehört, noch nie entdeckt worden sei, *HL* VIII, 375.

¹⁰³⁴ Und das Mystische, darauf hat Bremond mehrfach hingewiesen, zeigt sich darin, wie Gott in den Seelen der einzelnen Gläubigen präsent ist, *ebd.*, 321.

¹⁰³⁵ *Ebd.*, 320: «Tous mystiques néanmoins – je voudrais risquer: supra mystiques – ils nous aident à saisir, et à vivre les ‚principales vérités‘, la doctrine fondamentale, la théologie de la prière».

¹⁰³⁶ Dosse, *Le marcheur blessé*, 546.

¹⁰³⁷ Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität, 371.

¹⁰³⁸ Bremond verdanken wir das Aufspüren dieser Diastase, wenn er auch einen konkreten Vorschlag zur Überwindung dieses Problems vermissen lässt, was jedoch unter den Bedingungen, unter denen er seine *HL* verfasst, nur schwer möglich gewesen sein dürfte. Aufgrund der Streitigkeiten, in die er verwickelt ist, kann er nicht offen Position beziehen. Deshalb glaubt er mit der Idee, die *HL* der heiligmachenden Gnade unterzuordnen, weniger angreifbar zu sein.

Problembewusstsein für das religiöse Gefühl seiner Zeit.¹⁰³⁹ Bremond tritt hier als zeitsensibler Theologe in Erscheinung, da er in der Sprache der Mystiker und Mystikerinnen ihr Ringen um das, was unser Denken übersteigt, wahrnimmt, und sie dabei gleichzeitig als Wegweiserinnen und Wegweiser für seine eigene Zeit in Anspruch nimmt.¹⁰⁴⁰ Im Ausloten der Sprache, im Strapazieren ihrer Grenzen betreten die von ihm vorgestellten Personen Neuland, jenes Neuland, welches für Bremond jenseits der *inquiétude* beginnt und welches im Modus eines Prozesses immer wieder neu betreten werden muss, jedoch in der Gewissheit darum, dass andere zuvor schon dieses Neuland betreten haben.¹⁰⁴¹ Bremond durchwandert die subjektiven Aussagen der Mystiker und Mystikerinnen und stellt sie dem Leser vor, ohne deren Fragilität aufzuheben oder gar zu leugnen. Dadurch dass er diese Fragilität stehen lässt, bleibt dem Leser die Möglichkeit, den Bruch selbst zu deuten oder gegebenenfalls mit seiner eigenen Erfahrung etwas hinzuzufügen.¹⁰⁴² Die Aussagen sind somit nicht dogmatisch, sondern können vom Leser um- und durchlaufen werden. Je nach Disposition des Lesers kann dieser die Erschütterung, die Unruhe und das Gewahrwerden einer Absenz in den mystischen Texten spüren und für sich neu besetzen.¹⁰⁴³ Das Neue des Bremond'schen Erfahrungsbegriffs besteht folglich darin, dass er die von den Mystikern und Mystikerinnen thematisierte Abwesenheit Gottes ernst nimmt. Eine Konsequenz daraus ist für ihn die Akzentuierung des Glaubens als Glaubensakt. Dabei versteht sich seine Theolo-

¹⁰³⁹ Siehe hierzu ausführlich Kapitel 1.7 in diesem Teil der Arbeit.

¹⁰⁴⁰ So versteht Bremond die Mystiker und Mystikerinnen als Vermittler zwischen Gott und den Menschen: Sie sind die Manifestation Gottes, der auf die Menschen zukommt. Bremond betont, dass gerade sie für die Kirche von Bedeutung sind, weil sie über das notwendige *je ne sais quoi* verfügen, wie er in einem seiner 1901 veröffentlichten Artikel schreibt, zitiert nach: *Sainte Chantal*, 32: «Mais pourquoi les vrais professeurs sont-ils rares, comme les poètes ou comme les saints? C'est qu'il faut à ce noble métier autre chose que la science, il y faut ce que Sainte-Beuve appellait le rayon, un *je ne sais quoi* d'intelligence et de poésie, d'originalité et de bon sens, de fermeté et de séduction, un charme enfin (...).»

¹⁰⁴¹ Vgl. Anmerkung 392 im *zweiten Teil* der Arbeit.

¹⁰⁴² Vgl. das Vorwort zur *HL VI*, bei dem Henri Bremond ein Zitat von William James für sich sprechen lässt, das davon handelt, dass die Erfahrungen der Mystiker und Mystikerinnen für James einer Art Musik gleichen, die ihn anspricht und gleichzeitig im Dunkeln lässt, weil er sie nicht ganz dechiffrieren kann *HL VI*, II: «Le témoignage de tant et tant de mystiques me paraît si impressionnant qu'il m'est impossible d'en faire fi. Sans doute, y en a-t-il en moi le germe d'une expérience qui m'est familière: un air lointain, qui chante dans les caves de ma mémoire, et que je n'arrive pas à identifier...».

¹⁰⁴³ Dass Bremonds Schreibstil genau dies evoziert, davon zeugt eine Reaktion von Paul Claudel, der ihm nach der Lektüre seiner *Sainte Chantal* bescheinigt, dass er die Gabe besitze, Heiligkeit nicht nur verstehtbar zu machen, sondern vielmehr das Gefühl hervorzurufen, heilig sein zu wollen, zitiert nach: Blanchet, *Histoire d'une mise à l'Index*, 30: «Je n'avais pas lu depuis longtemps un livre qui m'eut tant intéressé. Vos pages surtout sur la vocation de la sainte et sur l'amour surhumain qui l'unissait à saint François de Sales exaltent et rechauffent le cœur (...). Non seulement votre livre a le don si rare de faire comprendre la sainteté, mais il en donne l'appétit».

gie als Versuch, die Frage nach der Verlebendigung des Glaubens in das Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken.¹⁰⁴⁴ Das Verhandeln von Glaubensgewissheiten tritt dabei in den Hintergrund.¹⁰⁴⁵ Worauf er hinaus will, ist, dass christliche Glaubensartikulation transparent machen muss, dass der Glaube weder besessen, noch durch eine eigene Anstrengung erlangt werden kann. Er wird immer gesucht.¹⁰⁴⁶

Kirche, wie sie Bremond versteht, muss sich somit als Bedingung der Möglichkeit dieses suchenden Glaubens ausweisen, in dem sie einlädt, sich auf die Spur dessen zu begeben, der fehlt.¹⁰⁴⁷ Michel de Certeau spricht an dieser Stelle beim Bremond'schen Grundanliegen von dem Versuch der Transformation einer Literatur der Präsenz in eine Frage der Absenz.¹⁰⁴⁸

1.7 ... der Modus der Gotteskrise

Bei Bremond lassen sich erste Anzeichen dessen finden, was sich ein paar Jahrzehnte später in der spätmodernen Gotteskrise Bahn bricht.¹⁰⁴⁹ Das heißt, das Drama der Glaubenserfah-

¹⁰⁴⁴ Und damit die Frage nach dem Gebet, das für ihn der zentrale Akt ist, der Nukelus, in dem der Gläubige seinen Glauben am deutlichsten zum Ausdruck bringt.

¹⁰⁴⁵ In dieser Hinsicht plädiert Bremond, wie später auch Michel de Certeau, für einen „schwachen Glauben“, in dessen Zentrum eben nicht die Heilsgewissheit oder andere dogmatische Sicherheiten stehen, siehe hierzu: Orth, S., Glauben nach dem Traditionssbruch. Einblicke in das Werk von Michel de Certeau, in: Herder Korrespondenz 6 (2002), 303–307, 306.

¹⁰⁴⁶ *HL VI, II–III.* Bremond spricht an dieser Stelle vom mystischen Keim, den er für sich reklamiert, auch wenn er die Präsenz Gottes nicht fühlt. Dieser Keim ist es, der sich in ihm bemerkbar macht, wenn er sich anderen Erfahrungen annähert, es ist etwas in ihm, das auf diese Erfahrungen reagiert. Bremond ist davon überzeugt, dass dieser mystische Kern in jedem von uns angelegt ist, und dass er – durch die Zeugnisse anderer – genährt werden muss, dies stellt den eigentlich persönlichen Impetus dar, der im Zentrum seines literarischen Schaffens steht.

¹⁰⁴⁷ Diesen Gedankengang hat Michel de Certeau bei seinem früheren Ordensbruder Bremond gefunden: Nicht ohne Grund betitelt er einen seiner Artikel über die *Métaphysique des Saints* mit „Historiker der Absenz“. Diese Spur findet sich in ausgereifterer Form später im Denken Michel de Certeaus selbst; darauf hat P. Ryonnais in: *L'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire*, in: RSR 91 (2003), 499–533, hier 522 hingewiesen.

¹⁰⁴⁸ Certeau, *Historien d'une absence*, 76.

¹⁰⁴⁹ Die Krise, die er in der Kirche seiner Zeit konstatiert und die er bei sich selbst spürt, ist die der Modernität selbst. So schreibt Bremond in einem Brief an den Baron von Hügel vom 14. Dezember 1899, dass bei der Analyse vieler Leben recht wenig christliches Leben übrig bleibe. Zwar sei die Fassade noch gotisch, das Innere entspreche jedoch mehr einem Basar. Diese Feststellung veranlasst ihn zu der Frage, ob Gott in all diesen Leben noch zähle und falls nein, ob sein Werk dann nicht fast verfehlt sei? Zitiert nach: Marxer, *L'abbé Bremond ou la subjectivité*, 38.: «Il reste si peu de vraie vie chrétienne quand on regarde de près dans toutes ces vies. La façade est encore gothique, mais l'intérieur est un bazar. Est-ce que Dieu compte pour de bon dans toutes ces vies? Mais s'il ne compte pas, comment ne pas trouver que son œuvre est presque manquée?»

rung besteht bei ihm darin, dass er einen Bruch zwischen der persönlichen Erfahrung des einzelnen Gläubigen, die nach seiner Konzeption durch Momente der Verlassenheit, der Trostlosigkeit und der Absenz Gottes gekennzeichnet ist und dem positiven religiösen Diskurs der kirchlichen Gemeinschaft konstatiert. Deshalb interessiert er sich auch für die Rolle, die das religiöse Gefühl beim Verlust des Glaubens spielt.

Vor diesem Hintergrund erfolgt seine Analyse des Gebetes anhand eines subjektiven Zustands, der Trostlosigkeit. Diesen spürt er in der spirituellen Krise der Mystiker und Mystikerinnen auf. Es geht um die Absenz Gottes, d. h. jenen Moment, in dem der Gläubige sich umdreht und aufhört zu glauben.¹⁰⁵⁰ In dieser inneren Leere, so arbeitet er an den Zeugnissen der Mystiker und Mystikerinnen heraus, ist ein Geheimnis versteckt, eine Präsenz, die sich in das Schweigen zurückgezogen hat. Dort, im Gefühl dieser Leere muss die Glaubenssicherheit gefunden werden, die eine solche Verzweiflung heilt: „Gott ist nie so gegenwärtig wie dann, wenn er schweigt.“¹⁰⁵¹ Dabei geht es weniger um die Negation der Präsenz Gottes als vielmehr um die Negation der Auffassung, Gott durch persönliche Anstrengung oder Askese finden zu können. Bremond wird „Zeuge eines modernen Problems (...) [ohne dieses] in seiner ganzen Tragweite durchdenken zu können“.¹⁰⁵² Wollte man eingrenzen, wovon sich Bremonds Erfahrungs begriff abgrenzt, so bleibt zu sagen, dass er sich in erster Linie gegen die affektive Komponente zu Wehr setzt, die Präsenz Gottes mit einem Gefühl gleichsetzen zu wollen.¹⁰⁵³ Es geht Bremond darum, zu zeigen, wie eine Erfahrung, die zunächst durchaus eine affektive Komponente enthalten kann, schließlich zu einer Erfahrung des Nicht-Fühlens bzw. des Gott-Machen-Lassens führen kann.¹⁰⁵⁴ Durch diese Umkehrung entkleidet er das Gebet von intellektuellen und affektiven Momenten. Was bleibt, ist eine Art heilige Leere, deren Heiligkeit sich daraus speist, dass die Verzweiflung akzeptiert und zu einer verzweifelten Liebe wird, die auf nichts mehr zielt und die nichts mehr will als das Anhaften an Gott.¹⁰⁵⁵ Dem Moment der Verzweiflung, unter der Bremond sein Leben lang gelitten hat, wird somit der Schrecken entzogen, ja sie bekommt sogar im Bre-

¹⁰⁵⁰ In dieser Wahrnehmung ist er immer noch aktuell. So konstatiert Grün in: *Die Seele kennt den Atheismus*, 30: „Gott ist aber auch der, der sich mir immer wieder entzieht. Daher kann ich Gott nicht besitzen und nicht selbstsicher darüber sprechen. Aber ich halte an meiner Offenheit für Gott fest“.

¹⁰⁵¹ *HL* VII, 71.

¹⁰⁵² Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität, 370.

¹⁰⁵³ Certeau, *Historien d'une absence*, 91.

¹⁰⁵⁴ Ebd., 91.

¹⁰⁵⁵ Ebd., 94.

mond'schen Erfahrungs begriff einen nicht zu unterschätzenden Wert: Ist doch die Verzweiflung letztendlich die Wegbegleiterin der *pur amour*.¹⁰⁵⁶

1.8 ... der Modus der offenen Fragen

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Bremonds Erfahrungs begriff auf dieser performativen Voraussetzung beruht. Das Leid, das im geistlichen Leben als negativ erlebt wird, führt zu etwas Positivem, da es das wahre Gebet überhaupt erst ermöglicht.

Für Bremond ist Gott in den theologischen Diskursen seiner Zeit nicht mehr präsent, deshalb versucht er, als Gegenpol zur Neuscholastik, der Theologie durch die Stimme der Mystiker und Mystikerinnen das wiederzugeben, was sie verloren hat: Nämlich ein bescheideneres und biegsameres Sprechen, das sich selbst immer wieder zurücknimmt und auf den ganz Anderen verweist. Somit illustriert Bremond einerseits den Verlust und die Absenz, andererseits rückt er durch das Zeugnis der Mystiker und Mystikerinnen ins Bewusstsein, dass gerade der Wunsch des Wiederfindens die Heiligen bewegt und sie auf den Weg bringt. Die Erfahrung der Nichterfahrung initiiert den Prozess des Sich-auf-den-Weg-Machens. Seine Theologie begibt sich selbst auf den Weg.¹⁰⁵⁷

Die von Bremond konstatierte Fragilität wird augenscheinlich in den Zeugnissen der Mystiker und Mystikerinnen; sein Erfahrungs begriff ist folglich eingebettet in eine Biographie. Erfahrung wird sichtbar in der Geschichte eines Lebens, das ist es, was Bremond veranschaulichen will. Die Biographie seiner Mystiker und Mystikerinnen wird dadurch zur Mystagogie, dass ihr Leben als eine Einweisung in das Mysterium Gottes begriffen werden kann.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁶ Diese Interpretation von Trockenheit in der Gottesbeziehung ist nicht neu, sie findet sich in ähnlicher Weise bereits in der spanischen Mystik, bei Johannes vom Kreuz: Die Nacht als eine Erfahrung, die als Wirken Gottes gelesen werden kann, bei dem gleichzeitigen Wissen darum, dass Gott in dieser *noche oscura* in besonderer Weise präsent ist, siehe dazu ausführlich Höffner, M., Erfahrungen Heiliger und Menschen. Evagrius Ponticus und Johannes vom Kreuz, in: Ordenskorrespondenz 1 (2020), 12–24, hier 17 f.

¹⁰⁵⁷ *HL* VII, 204. Hier spricht Bremond bei dem in seiner *HL* vorgestellten Heiligen auch von einem Konzil.

¹⁰⁵⁸ Siehe hierzu den Artikel von Waldenfels, H., „Spiritualität“. Zur „Wahrnehmung des Geistes“ und zur „Unterscheidung der Geister“, in: M. Böhnke/H. Heinz (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. FS Wilhelm Breuning, Düsseldorf 1985, 393.

Das religiöse Gefühl, so kann man zusammenfassen, manifestiert sich bei Bremond in der Zusammenstellung jener Texte, die er in seiner *HL* vorlegt. Die Zeitsensibilität seiner Untersuchungen zeigt sich darin, dass ihm bei der Inszenierung dieser Texte ihre Innen- und Außenwirkung stets bewusst ist. Die Außenwirkung mündet in der Frage: Wie kann religiöse Rede gelingen, wenn jene Instanzen und Bedingungen, in denen diese Rede eingebettet ist, am Zerbrechen sind?¹⁰⁵⁹ Es geht darum, aus dieser Umwälzung Konsequenzen zu ziehen. Eine Konsequenz könnte lauten, dass sich die Erfahrung des Mangels dergestalt niederschlägt, dass sich Religion „unter modernen Bedingungen nur als defizitär begreifen“¹⁰⁶⁰ kann.

Die Innenseite des religiösen Gefühls lautet im Bremond’schen Sinne: Was heißt beten? Wie kann erfahren werden, dass sich hinter der Absenz Gottes eigentlich eine Präsenz verbirgt? Und wie ermöglicht man Erfahrungen der Unruhe innerhalb einer Kirche, die zu großen Teilen in einem antiquierten Sprachspiel verharrt und welche das bereits bei den Mystikern und Mystikerinnen des 17. Jahrhunderts aufscheinende Problem weiter verschleiert, anstatt Möglichkeiten aufzuzeigen, die diese Fragilität nicht verdrängen, sondern sie vielmehr neu zu beleben versuchen? Bremonds Verdienst ist es, den Bruch als Bruch aufgedeckt zu haben. Ihn wieder zu reparieren, war nicht seine Absicht und widersprüche dem tastenden Prozesscharakter seines Erfahrungs begriffs. Er begreift sich nicht nur als „Sprecher einer bereits erworbenen und angereicherten Tradition, sondern Erwerber einer eigenen Bedeutung und Bewerber um Leserschaft“.¹⁰⁶¹ In diesem Sinne ist Bremond ein Hagiograph, der sich die Bedeutung der Fragilität selbst erschafft.

Bremonds Erbe antreten heißt, Mittel und Wege zu finden, die eine „permanente Revolution“¹⁰⁶² ermöglichen. Nur so kann es Kirche gelingen, die Tradition wieder zu beleben anstatt leere Worthülsen weiter zu transportieren. Es gilt, sein Grenzgängertum fortzusetzen.

¹⁰⁵⁹ Bogner, Zukunftsfähig oder ortlos?, 19.

¹⁰⁶⁰ Valentin, J., Der Schmerz der gespaltenen Seelen. Einheit und Differenz bei Michel de Certeau, in: Orientierung 67 (2003), 234–236, 236, im Folgenden abgekürzt mit: Valentin, Schmerz der gespaltenen Seelen.

¹⁰⁶¹ Bossart, R., Unzeitgemäßes Beispiel moderner Hagiographie. Zu einer Publikation von Manfred Züfle, in: Orientierung 66 (2002), 8–10, hier 8.

¹⁰⁶² Valentin, Schmerz der gespaltenen Seelen, 236.

An Bremonds Erfahrungs begriff bleibt freilich die ein oder andere Ungereimtheit bestehen: Auf die fragwürdige Rolle der heiligmachenden Gnade, die er immer wieder anführt, ist bereits hingewiesen worden.¹⁰⁶³ Auch die Tatsache, dass sein Erfahrungskonzept auf einer subjektiven Erfahrung, nämlich der Unruhe bzw. der Verzweiflung beruht, wurde thematisiert.

Offen bleibt, wie sich andere Formen, wie z. B. das Bittgebet, in seine Definition integrieren lassen. Gleichzeitig wird die Frage nach dem universellen Wesen des Gebets in seiner Definition nicht befriedigend beantwortet.¹⁰⁶⁴ Bremond ist nicht in der Lage, die Fragen, die er aufwirft, angemessen zu beantworten, aber er kann ein Bewusstsein dafür schaffen, dass es bei einer Spiritualität von morgen darum geht, dem *je ne sais quoi* eine besondere Bedeutung zu schenken.¹⁰⁶⁵ Wie das geschehen kann, davon handelt das folgende Kapitel.

¹⁰⁶³ Siehe Anmerkung 415. Allerdings ist dazu auch zu sagen, dass sich Bremond der Lehre von der heiligmachenden Gnade bedient, weil sie ihm ermöglicht, die Kontinuität zwischen dem herkömmlichen Gebet und dem mystischen Gebet zu denken. Denn die Bedingung der Möglichkeit des Anhaftens oder Aufgehens in Gott ist Bremond zufolge nichts anderes als eben die heiligmachende Gnade. Gleichzeitig erlaubt ihm das Rekurrieren auf die Gnade, sich dem Vorwurf des Quietismus erwehren zu können, denn das, was er mit dem Wort Anhaftung beschreibt, ist nichts Passives, sondern der Aktivität der heiligmachenden Gnade zuzuschreiben. Allerdings gibt er selbst zu, dass seine *HL* nicht ganz frei von einem gewissen Semiquietismus ist, siehe hierzu Anmerkung 735.

¹⁰⁶⁴ Siehe dazu das Kapitel 6 zu Alfred Loisy und Henri Bremond *im zweiten Teil* der Arbeit. Auch die Frage, wo sich die von ihm beschriebene Erfahrung im Menschen lokalisiert lässt (*fine pointe de l'âme*) und wodurch und inwiefern eigentlich die Abgrenzung zur *unio mystica* erfolgt, muss offen bleiben.

¹⁰⁶⁵ Das, was er ins Bewußtsein rückt, ist jenes *je ne sais quoi*, dieses versteckte Geheimnis, das sich hinter dem Augenscheinlichen, hinter den Texten versteckt hält, *Le Brun, Henri Bremond et la métaphysique des Saints*, 13.

2 Eine Spiritualität des Überganges, die ...

Das, was er sieht, und die Spuren, in die er tritt, vereinigt Bremond zu einer Spiritualität des Übergangs. Sein Gespür für eine Veränderung, die sich in seinem eigenen spirituellen Erleben, aber auch in dem seiner Zeitgenossen zeigt, wird durch die Entdeckung desselben Prozesses bei den Mystikern und Mystikerinnen bestätigt. Bremond hat erkannt, dass der von ihm skizzierte Erfahrungsbegriff Merkmale jenes Übergangs beinhaltet, der sowohl seine Zeit als auch das 17. Jahrhundert der Mystiker und Mystikerinnen kennzeichnet. Deshalb wird im Folgenden von einer Spiritualität des Übergangs gesprochen.

2.1 ... einen visionären Kern beinhaltet

Bremonds Erfahrungsbegriff speist seine Modernität aus der Erkenntnis, dass sich Erfahrung im Aufspüren eines Mangels manifestiert.¹⁰⁶⁶ Durch das Schaffen einer spirituellen Atmosphäre geht mit dem Versuch, Theologie und religiöses Leben aus der steinernen Starre zu befreien und ihnen zu neuer Lebendigkeit zu verhelfen, eine visionäre Komponente einher. Dabei bedient sich der Spurensucher Henri Bremond der Zeugnisse der Mystiker und Mystikerinnen, jener Kirchenlehrer und Kirchenlehrerinnen der Moderne, denen ihr Status nicht mehr aufgrund ihrer Dogmatik, sondern aufgrund ihrer Mystik zugeschrieben wird.¹⁰⁶⁷ In der Sprache der Mystiker und Mystikerinnen geht es um die Beschreibung dessen, was eigentlich nicht beschrieben werden kann. Bremonds Verdienst ist es, dass er eben jene subjektiven Berichte aus ihrer Singularität herauslöst und die Erfahrung der Mystiker und Mystikerinnen wieder an die Gemeinschaft rückzukoppeln versucht.

Dieses Unterfangen verdeutlicht auch der Titel seiner *Métaphysique des Saints*. Gerade weil Bremond erkennt, dass die Mystiker und Mystikerinnen von der Theologie seiner Zeit kein Forum erhalten, gibt er ihnen eine Stimme. Es ist die Verlebendigung des Glaubens, die über die Singularität der einzelnen Zeugnisse hinausweist, die der Theologie und der christlichen Lebenspraxis wieder einverleibt werden muss. Das ist seine Antwort auf

¹⁰⁶⁶ Certeau, Historien d'une absence, 76.

¹⁰⁶⁷ Vgl. Balthasar, Theologie und Heiligkeit, 202.

die Frage, wie denn der garstig breite Graben zwischen Theologie und Spiritualität zu schließen sei. Es ist eine Theologie, die sich im Nacherzählen eines Mangels tastend vorwärts bewegt. Diesen tastenden Schritten ist dabei gemeinsam, dass ihr Ausgangspunkt das persönliche Gebet ist. Bremond stellt die im Subjekt sich ereignenden Prozesse in den Mittelpunkt seiner Theologie. Hier, in dem Moment, in dem der Betende sich immer wieder neu entschließt, Gott anzuhafte, gibt es keine Strukturen oder Formeln, an denen sich das Ich entlanghangeln kann. Nur dadurch, dass der Betende in sich hineinhorcht, sich in die Ebene seines *moi profond*¹⁰⁶⁸ begibt, brechen sich die inneren Regungen seiner Seele Bahn und geben der Sehnsucht nach der Begegnung mit Gott Raum. Dieser neuralgische Punkt der Gottesbegegnung ist bis heute unverändert. Bremond klammert die sinnlich wahrnehmbare Perspektive aus und legt sein Augenmerk auf den Wunsch, diesem Gott anzuhafte. Sich dieses neuralgischen Punktes anzunehmen, ist auch die Aufgabe heutiger Theologen, ist doch der Fromme von morgen „einer, der etwas erfahren hat“.¹⁰⁶⁹ Und darüber hinaus handelt es sich dabei um jenen Punkt, an dem die Wege des Gläubigen und des Atheisten getrennte Wege gehen, da der eine seiner Sehnsucht folgt und ihr nach Möglichkeit Raum schafft, während der Andere bei dem Gefühl der Absenz Gottes stehen bleibt und sich nicht weiter auf die Suche begibt.

2.2 ... eine mahnende Funktion einnimmt

In diesen tastenden Beschreibungen trifft er sich mit heutigen Versuchen, dem Mangel an gefühlter Gottespräsenz zu begegnen. Bremond kann hier als warnende Stimme einer – im christlichen Sinne verstandenen – zeitgenössischen Spiritualität gesehen werden. Es geht um Mittel und Wege, wie ein Leben aus dem Glauben angeleitet, begleitet und gelebt werden kann. Seine Theologie macht dabei gleichzeitig deutlich, dass Offenbarung „nicht in erster Linie eine Lehre, sondern ein Tatereignis ist, das deshalb auch nicht mit einem (Glaubens-)Wissen, sondern mit einem Leben (im Heiligen Geist) beantwortet sein will“.¹⁰⁷⁰ Spiritualität als ein Leben aus dem Heiligen Geist manifestiert sich für ihn im Leben der Mys-

¹⁰⁶⁸ „Tiefen-Ich“.

¹⁰⁶⁹ Rahner, K., Frömmigkeit früher und heute, in: Ders., Schriften zur Theologie Bd. VII, Einsiedeln – Zürich – Köln 1971, 11–31, hier 22, im Folgenden abgekürzt mit: Rahner, Frömmigkeit früher und heute.

¹⁰⁷⁰ Balthasar, Einfaltungen, 37.

tiker und Mystikerinnen.¹⁰⁷¹ Bei dem Wort *spiritualis* handelt es sich um einen genuin christlichen Neologismus.¹⁰⁷² Aus diesem Grund muss die Lektüre der Mystiker und Mystikerinnen als konstitutives Kontinuum einer lebendigen Spiritualität¹⁰⁷³ verstanden werden und darf nicht einfach dem Vergessen anheimgegeben werden:

„Auch die Frömmigkeit von morgen hat ein großes Erbe zu wahren, sie ist nur echt, wenn sie auch ein lebendiges Verhältnis zu ihrer Vergangenheit neu gewinnt.“¹⁰⁷⁴ Für Bremond ist das Gebet der Anknüpfungspunkt an dieses lebendige Verhältnis. Es ist für ihn der Ort der Gotteserfahrung *par excellence*. In jenem Personenkern, den Bremond als *moi profond* bezeichnet, enthüllt sich die absolute Verwiesenheit des Menschen auf Gott, und dies auch dann oder gerade dann, wenn diese Verwiesenheit in einem Moment der Absenz Gottes aufbricht. Es geht ihm um ein fundamentales Sich-Einlassen auf das Geheimnis Gottes. Dieses willentliche Anhaften an Gott nimmt den ganzen Menschen in Beschlag, beansprucht ihn voll und ganz. Hier ereignet sich die vertrauensvolle Übergabe der eigenen Existenz in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein. Dies ist ein Akt, der nicht punktuell vollzogen werden kann. Vielmehr gehört es zum Kern einer christlich verstandenen Lebensform, diesen Akt prozedural – ein Leben lang – ein- und auszuüben. Dabei besteht das

¹⁰⁷¹ Und damit trägt Bremond jener Herangehensweise Rechnung, die Mystik immer nur anhand einer bestimmten kulturellen und historischen Situation analysiert, anhand derer sich die Unstimmigkeit zwischen dem Individuum und einer Gruppe als Unbehagen in der Gesellschaft, hier innerhalb der *Catholica* manifestiert, die auch von Michel de Certeau vertreten wird, in: «Mystique», in: *Encyclopedia universalis* VIII, Paris 1971, 521–526, hier 522, im Folgenden abgekürzt mit: Certeau, «Mystique».

¹⁰⁷² Benke, Was ist Spiritualität, 31.

¹⁰⁷³ Dem ursprünglich als Übersetzung für das griechische Wort *pneumatikós* entstandene *spiritualis*, fügt sich bereits im 5. Jahrhundert das Wort *spiritualitas* an, womit im religiösen Sinn das spirituelle Leben beschrieben wird. Lange Zeit ein Schattendasein führend, kommt dieser Begriff Ende des 19. und vor allem zu Beginn des 20. Jahrhunderts wieder zum Vorschein: In dieser Zwischenzeit, in der nach Aufbruch riechenden Atmosphäre wird die Frage nach einer Grundhaltung, mit der der Glaubende sich seine religiöse Existenz erschafft, virulent. Aus der Mönchstheologie stammend, verwendet die katholische Ordenstheologie in Frankreich den Begriff *spiritualité* und meint damit die Lehre vom religiös-geistlichen Leben. Es geht um die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott. In diese Tradition reiht sich Henri Bremond ein und weist dabei – indem er dieses Leben für Leser und Leserinnen eröffnet, die sich außerhalb des rein monastischen Feldes befinden – über die Welt der Orden hinaus. Er denkt, arbeitet, partizipiert mit seinem Ansatz an der Renaissance dieses Begriffes und verleiht ihm durch die in diesem Kapitel beschriebenen Konstanten Kontur. Über das Französische kam das Wort ins Deutsche und ersetzt das, was bislang unter den Begriffen Mystik, Aszese, Frömmigkeit subsumiert wurde. Noch 1964 findet sich im LThK bei dem Stichwort Spiritualität lediglich der Verweis auf Frömmigkeit. Ab 1970 setzt sich der Begriff im deutschen Sprachraum durch, vgl. Solignac, A., Art. «Spiritualité», 1. Le mot et l'histoire, in: DSp 14, Paris 1990, 1142–1160, hier 1143–1149; Balthasar, H.U., *Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 247–267; Fraling, B., Überlegungen zum Begriff Spiritualität, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 92 (1970), 183–198, 189; Dupuy, M., «Spiritualité». 2. La notion de spiritualité, in: DSp 14, Paris 1990, 1160–1173, hier 1161–1164.

¹⁰⁷⁴ Rahner, Frömmigkeit früher und heute, 16.

Wagnis dieser Beziehung für ihn darin, dass der responsorische Charakter nicht automatisch gegeben ist, sondern bei den Mystikern und Mystikerinnen als contingent erfahren wird. Nicht das Besitzen Gottes kennzeichnet Bremond zufolge christliche Spiritualität. Es geht gerade nicht um das Einüben einer Gotteskompetenz,¹⁰⁷⁵ vorausgesetzt, dass es so etwas überhaupt geben kann, sondern um die Bereitschaft des Anhaftens unter den Voraussetzungen des Mangels.

An dieser Stelle scheint Bremond für die aktuelle Diskussion um den Erfahrungs- und Spiritualitätsbegriff entscheidende Impulse liefern zu können.¹⁰⁷⁶ Die Erfahrung Gottes geschieht beim Autor der *HL* hauptsächlich im Modus des Anhaftens, nicht im Modus der Begegnung, d. h. einer Du- und Du-Erfahrung. Das Gebet als Grundvollzug des christlichen Glaubens umfasst in seiner Eigenschaft des Sich-Überantwortens an einen anderen die ganze menschliche Existenz. Es geht um jenen Vorschuss an Vertrauen und Liebe, der gefühlsmäßig nicht gerechtfertigt werden kann. Damit mahnt Bremond einen mystagogischen Weg an, der ins Zentrum des christlichen Glaubens führt: Es geht darum, den einzelnen Gläubigen zu befähigen, den Weg nach innen, den Schritt auf das persönliche Gebet hin konsequent zu beschreiten, ihn zum Alleinsein mit Gott zu ermuntern und diesen Weg in die Unfassbarkeit Gottes hinein auch dann zu beschreiten, wenn dieser Gott emotional unfassbar bleibt. Als Hilfestellung auf diesem Weg ruft er die Mystiker und Mystikerinnen auf den Plan. Sie sind diejenigen, die diesen Weg bereits konsequent beschritten und erfahren haben. Er weist darauf hin, dass Suchende Hilfestellungen auf dem Weg nach innen benötigen. Zwar vollzieht sich die Erfahrung im Subjekt selbst; dennoch ist sie eingebunden in eine Erfahrungsgemeinschaft, d. h. konkret in die Gemeinschaft der Mystiker und Mystikerinnen.

¹⁰⁷⁵ Also dem sich Vergewissern dessen, dass alle Menschen über eine natürliche Fähigkeit verfügen, Gott zu erkennen und mit ihm in Beziehung zu treten, ein Faktum, das als Kompetenz bezeichnet wird, die allen Menschen zukommt, so auch: Metz, J. B., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006, 113.

¹⁰⁷⁶ Darauf wird genauer eingegangen in Kapitel 3.3 in diesem Teil der Arbeit.

2.3 ... sich auf die *praeambula fidei* von Erfahrung konzentriert

Die Texte, die aus dieser Erfahrungsgemeinschaft stammen, zeugen allesamt von den Erfahrungen der *inquiétude* und der *rupture*,¹⁰⁷⁷ die sich in Form eines Mangels äußern. Sie können als Initiatorinnen der Erfahrung und als deren Begleiterinnen begriffen werden.

Die *rupture* ist zum einen jenes Element, welches Bremond zufolge eine Konstante dieser Erfahrung markiert. Dieses abbrechende und durchbrechende Element bringt die Aufgabe mit sich, das aus diesen Erfahrungen resultierende Sprachspiel wieder der Gemeinschaft¹⁰⁷⁸ zugänglich zu machen, aus der es sich zu entfernen im Begriff ist.¹⁰⁷⁹ Innerhalb dieses Sprachspiels artikuliert sich die Erfahrung als eine fliehende.¹⁰⁸⁰ Das, was erfahren wurde, „verschwindet dabei nicht, sondern kehrt in gebrochener Gestalt wieder“.¹⁰⁸¹ Hier manifestiert sich still und leise ein Wandel, der in besonderem Maße durch das „Abrücken vom institutionell verfassten, etablierten Modell“¹⁰⁸² gekennzeichnet ist. Bremond deckt in seiner Analyse des 17. Jahrhunderts den Bruch neu auf, indem er einerseits auf die Diastase zwischen der Erfahrung der Mystiker und Mystikerinnen und theologischer Lehre hinweist und dabei einen zweiten, tieferen Bruch in den Blick nimmt, nämlich jenen, der Absenz Gottes, auf den die mystische Rede verweist: „Aber jeder Bruch ist Durchbruch, Aufbruch in dem Maße er Einbruch, Abbruch und Irritation ist.“

Gleichzeitig fühlt sich Bremond durch die bei den Mystikern und Mystikerinnen des 17. Jahrhunderts diagnostizierte Unruhe einerseits in seinem eigenen Empfinden bestärkt, und andererseits dazu aufgerufen, sich stärker mit dieser Unruhe zu befassen. Dabei begreift er die Mystiker und Mystikerinnen als Sprachrohr für ein gemeinsames Problem, das nicht nur in ihrer Zeit, sondern auch für Bremonds Zeitgenossen spürbar ist.

¹⁰⁷⁷ Siehe hierzu Kapitel 3.4.3 des *zweiten Teils* der Arbeit.

¹⁰⁷⁸ Dieses und das folgende Zitat sind entnommen aus: Haas, A.M., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 1996, 91, im Folgenden abgekürzt mit: Haas, *Mystik als Aussage*.

¹⁰⁷⁹ Trémolières, *Approches de l'indicible*, 35 spricht an dieser Stelle von «*ecclésiologie silencieuse*».

¹⁰⁸⁰ Certeau, «*Mystique*», 523, der der mystischen Erfahrung «*un objet, qui fuit*» bescheinigt, was in ihrer Natur begründet liegt, da diese Erfahrung immer auf das verweist, was verborgen ist.

¹⁰⁸¹ Höhn, H.-J., *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007, 8, im Folgenden abgekürzt mit: Höhn, *Postsäkular*.

¹⁰⁸² Ebd., 37.

Diese Unruhe wird auch bei der Analyse der heutigen Situation von Theologen benannt.¹⁰⁸³ Es handelt sich dabei offensichtlich um ein Gefühl, dass für den Wandel, die Veränderung in der Kirche überhaupt steht und in Zeiten des Übergangs besonders augenscheinlich hervorsticht.¹⁰⁸⁴ Bremonds Herangehensweise an dieses Phänomen ist insofern beispielhaft, als er dieses positiv konnotiert und darin etwas Schöpferisches sieht. Angst oder Verdrängen sind keine angemessenen Reaktionen auf eben diese Unruhe, die auftritt, wenn man aufbricht, dem Neuen entgegengesetzt.

Beide Konstanten integriert Bremond durch die Schaffung einer spirituellen Atmosphäre. Sie soll dem Leser ermöglichen, sich danach auszudehnen zu können, wonach er sich sehnt. Dies gilt gleichermaßen für die Bedürfnisse der Gemeinschaft bzw. der Kirche, die er bei seiner literarischen Vorgehensweise im Blick hat und für die er schreibt.¹⁰⁸⁵ Inwiefern liefern nun die mystischen Texte die Prädisposition für die *inquiétude* und die *rupture*?

Bremond konstatiert in diesen Texten eine Gotteserkenntnis,¹⁰⁸⁶ die über die natürliche bzw. rationale Erkenntnis erhaben ist. Gleichzeitig übt er an dieser Stelle Kritik an jenen Theologen, die jeden Rekurs auf das Gebet bzw. die persönliche Erfahrung als latenter Illuminismus brandmarken und die der Meinung sind, dass das Insistieren auf die individuelle Gebetserfahrung dem Versuch gleichkomme, die Heilige Schrift und die Tradition durch die private Erfahrung ersetzen zu wollen. Er wirft der dogmatisch-spekulativen Theologie vor, sich ausschließlich an einer rationalen Interpretation der Schrift und der kirchlichen Lehrentscheidungen zu orientieren. Zufrieden mit dem Status quo der christlichen Frömmigkeit steht eine Erneuerung und Verlebendigung der Spiritualität nicht im Fokus ihres Interesses. Deshalb kennzeichnet Bremond diese Theologie als „extrinsezentisch-konservativ“,¹⁰⁸⁷ diejenige der Mystiker und Mystikerinnen bezeichnet er hingegen als „immanentistisch-erneuernd“.¹⁰⁸⁸ Gefahren bestehen für Bremond bei beiden Richtungen. Der

¹⁰⁸³ So Halik, *Die Religion und der geistig suchende Mensch*, 95: „Sollen wir jene heilige Unruhe des sich sehndenden Herzens (...) für eine Bewegung halten, die Gott selbst in den Menschen hineingelegt hat und mit der er ihn zu sich zieht (...).“

¹⁰⁸⁴ So beschreibt bereits Rahner 1959 im Zuge des Konzils diese Unruhe, die durch alle Stände der Kirche geht. Dabei schreibt er diese Unruhe nicht dem Konzil zu, sondern sieht sie als Bestandteil einer Krise an, die in der Kirche schon länger gärt: Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, 11 f.

¹⁰⁸⁵ Venard, *Histoire littéraire et sociologie historique*, 82.

¹⁰⁸⁶ Vgl. im Folgenden *HL VIII*, 452–453.

¹⁰⁸⁷ Zu diesen Begriffen siehe den *zweiten Teil* der Arbeit.

¹⁰⁸⁸ Zu den Begriffen siehe den *zweiten Teil* der Arbeit.

dogmatischen Theologie kann eine spirituelle Trockenheit innewohnen, die spirituelle Theologie neigt dazu, dem Subjektivismus zu erliegen.

Die Lösung des Problems besteht für Bremond in der Harmonie dieser beiden Richtungen. Nur so kommt für ihn die wahre christliche Religiosität zum Vorschein.¹⁰⁸⁹ Er sieht seine Aufgabe darin, einen Rahmen zu bieten, der Spiritualität nicht außen vor lässt, sondern sie als integralen Bestandteil für den für ihn notwendig zu vollziehenden Übergang begreift. In dieser Hinsicht ist sein Ansatz als Korrektiv gegenüber der Theologie seiner Zeit zu verstehen.

2.4 ... das Verhältnis zur Versprachlichung kritisch beleuchtet

Das Gebet ist für Bremond ein Ort, der dem Machtbereich der kirchlichen Autorität entzogen ist, da sie den Menschen nur bis an die Schwelle des Gebetes führen kann. Dort angekommen, muss sie ihn dem göttlichen Willen überlassen: Ganz gleich, ob Pontifex, Ordensoberin oder geistlicher Begleiter:

„(...) sie verlassen uns, weil es theologisch und metaphysisch unmöglich ist, dass sie uns begleiten. Wenn die Schwelle zur mystischen Zone einmal überschritten ist, in der die heiligmachende Gnade uns erwartet (...) gibt es keinen Platz mehr für einen Dritten.“¹⁰⁹⁰

Das Abstecken dieses Bereichs und die Ablehnung eines Dritten an dieser Stelle sind eine versteckte Kritik an der dogmatischen Theologie seiner Zeit. Deren Vertreter beschuldigt er, die Ideale des vollkommenen Gebets und eines Lebens in Heiligkeit einer religiösen Elite vorbehalten zu wollen¹⁰⁹¹: „Was man den Alumbrados am wenigsten verzeiht, ist, dass sie in der Gemeinschaft der Heiligen die Unterscheidung zwischen Bürgerlichen und Aristokraten

¹⁰⁸⁹ Und eben nicht dadurch, dass man Bewegungen marginalisiert und verurteilt, so wie dies im 17. Jahrhundert bei der Verurteilung der Alumbrados der Fall war, die seiner Meinung nach einer möglichen Harmonisierung nicht im Wege standen. Er konstatiert, dass die antimystischen Reaktionen, die diese und andere Bewegungen hervorgerufen haben, die Disharmonie beider Richtungen zementiert haben. Zu den Alumbrados siehe Kapitel 3.5.5 des *zweiten Teils* dieser Arbeit. Seiner Analyse zufolge ist es der Wunsch nach Macht bzw. Kontrolle über das spirituelle Leben, der sich in den Angriffen auf die spirituellen Vertreter Bahn bricht.

¹⁰⁹⁰ *HL VIII*, 475: «(...) ils nous quittent, parce qu'il est théologiquement et métaphysiquement impossible qu'ils nous accompagnent. Franchi le seuil de la zone mystique, où la grâce sanctifiante nous attend (...) il n'y a plus de place pour un tiers».

¹⁰⁹¹ *Ebd.*, 453.

nicht zulassen“,¹⁰⁹² sondern ihre Einladung, ein Leben in Heiligkeit zu führen, allen gilt. Die Aufforderung, auf diese Einladung einzugehen, haben wir bei Bremond mehrfach kennengelernt. Immer wieder betont er, dass in jedem von uns ein mystischer Keim schlummert bzw. dass wir alle Mystiker und Mystikerinnen sind. Jener Keim ist die Bedingung der Möglichkeit, dass das Lesen von Frömmigkeitsliteratur spirituell gesehen überhaupt Sinn macht, da nur aufgrund des Vorhandenseins dieses mystischen Kerns der Leser in der Lage ist, die Erfahrung des Anhaftens, der *Inquiétude* und die der Fragilität in der persönlichen Erfahrung des Berichtenden nachzuempfinden. Daher Bremonds Interesse für alle christlichen Erfahrungen,¹⁰⁹³ verbunden mit dem Versuch, bis hin zu einer Metaphysik, das Verhältnis von Erzählung und Erfahrung einzufangen.¹⁰⁹⁴ Es geht ihm um das Ausloten jener Erfahrung, die in den Texten eingeschrieben ist. Dabei erweist sich ihre Versprachlichung in jeder Hinsicht als ungenügend, da die Erfahrung selbst als unaussprechlich angesehen wird. Wenn diese Erfahrung tatsächlich unaussprechlich ist, wie zahlreiche Beispiele des mystischen Zuges aus Bremonds *HL* zeigen, dann besteht ihm zufolge ihre Übertragbarkeit eben in jenen Komponenten, die seinen Erfahrungsbegriff im Besonderen kennzeichnen: nämlich *rupture* und *inquiétude* als *praeambulae* für das eigentliche Anhaften. Bremond ist der Überzeugung, dass diese Komponenten übertragbar sind im Sinne eines Nachvollziehens und sich Einstimmens.

Das Verhältnis von religiöser Erfahrung einerseits und dem Text, durch den sich diese Erfahrung für die Nachwelt kundtut, andererseits, beschäftigt Bremond. Vergleicht man seine Verhältnisbestimmung mit der seines Zeitgenossen Jean Baruzi, so zeigt sich, dass Bremond auf diesem Gebiet nicht zur Avantgarde zu zählen ist, sondern hier mit Zurückhaltung agiert.¹⁰⁹⁵ Baruzi gilt als ein Vorreiter der modernen Herangehensweise an den Erfahrungsbegriff. Denn nur diejenigen Erfahrungen, die aufgezeichnet wurden, sind dem Historiker zugänglich, alle anderen sind als verlorene Erfahrungen anzusehen. Deswegen gewinnt auch die Art und Weise der Niederschrift, d. h. die Sprache an Bedeutung. Die

¹⁰⁹² Ebd., 453: «Ce qu'on pardonne le moins aux alumbrados, c'est de ne pas admettre, dans la communion des saints, la distinction entre roturiers et aristocrates».

¹⁰⁹³ Diese Aussage von Bremond findet sich bei Goichot, Henri Bremond, 49.

¹⁰⁹⁴ Le Brun, *Expérience*, 124.

¹⁰⁹⁵ Le Brun, Henri Bremond et la métaphysique des Saints, 24. Le Brun hat gezeigt, dass Bremond sowohl die Arbeiten von Henri Delcroix als auch die von Jean Baruzi bekannt sind, Baruzi lässt ihm eine Ausgabe seines *Jean de la Croix* (siehe Anmerkung 543) zukommen, verbunden mit einer vertraulichen Nachricht und Bremond ist nun inmitten der Auseinandersetzung, die nach der Publikation dieser Arbeit im Jahr 1924 folgt. Der fruchtbare Dialog, der sich zwischen Bremond und Baruzi hätte entwickeln können, findet nicht statt; Bremond nimmt die Thesen Baruzis nicht zum Anlass, sich mit seinem Ansatz grundsätzlicher auseinanderzusetzen und Konsequenzen für sein eigenes Schaffen daraus zu ziehen.

Konsequenz ist folglich, dass dem Historiker nicht in erster Linie mystische, unmittelbare Erfahrungen vorliegen, sondern literarische Erfahrungen, jene in Textform gegossenen Erfahrungen also, die nicht losgelöst vom Text gesehen werden können, der sie für die Nachwelt zugänglich gemacht hat. Eine Konsequenz, die zunächst einmal Skepsis hervorruft, so auch bei Bremond, der sich gegenüber den Thesen Baruzis sehr kritisch geäußert hat.¹⁰⁹⁶

Bremond rekurriert als Quelle seiner Untersuchung zwar auf die mystische Literatur, allerdings spricht er dieser Quelle nicht nur die Möglichkeit zu, die individuelle Erfahrung des Autors für die Nachwelt festzuhalten, sondern er gesteht ihr darüber hinaus sogar die Möglichkeit zu, dass sie ausgehend von der Person, die die Erfahrung gemacht hat, über die Literatur als Medium wiederum bei der Person, die die Erfahrung liest, zu einer erneuten mystischen Erfahrung führen kann.

Diese Fokussierung auf die Übertragbarkeit ist bei näherem Hinsehen wenig neu. Bereits bei Teresa von Avila artikuliert sich der Diskurs zweier Erfahrungen, wenn sie in ihrer Autobiografie auf die *Confessiones* des Augustinus Bezug nimmt.¹⁰⁹⁷ Die Frage ist, ob Bremond wirklich auf der Suche nach dem Erleben ist, welches sich hinter den Ausführungen verbirgt. Oder ist mit jener *zone indécise*, der er auf der Spur ist, nicht vielmehr die Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung mit der Erfahrung gemeint? In diese Richtung weist zweifellos der von Bremond bevorzugte Terminus *sentiment*, der letztlich die in der Tiefe des Menschen, also in seinem *moi profond*, stattfindende Bewegung umreißt, die die Erfahrung erst begründet.

Sicher ist, dass es ihm nicht um das Erleben in den Ausführungen selbst geht. Zu groß sind die Unterschiede zwischen ihm und Jean Baruzi. Michel de Certeau wird später diese Stoßrichtung weiterverfolgen: Im Ausloten dessen, was eine mystische Sprache ausmacht;¹⁰⁹⁸ dass die Geschichte der Spiritualität in erster Linie eine Geschichte der Texte ist, insofern als der Text das einzige Echo einer bereits erfolgten Rede ist.¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁶ Le Brun, *Expérience*, 138–139.

¹⁰⁹⁷ Vgl. ebd., 140.

¹⁰⁹⁸ Vgl. hier stellvertretend den Ansatz von Michel de Certeau, *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009, im Folgenden abgekürzt mit: Certeau, *GlaubensSchwachheit*.

¹⁰⁹⁹ Le Brun, *Historien de la spiritualité*, 539.

Bremond geht es nicht in erster Linie um das andeutende Wesen der mystischen Sprache, in diesem Sinne ist er anachronistisch. Dennoch wäre es falsch zu sagen, ihm fehle es an Sensibilität für diese neue Art des Sprechens. Die Eigenart des mystischen Diskurses bleibt ihm nicht verborgen, dafür spricht schon die häufige Verwendung des *je ne sais quoi*, das als Synonym für jene Lücke begriffen werden muss, die sich aus der Erfahrung selbst ergibt.¹¹⁰⁰ Ob er sich darüber im Klaren war, dass dieser andeutende Charakter der mystischen Sprache die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass eine Erfahrung mit der Erfahrung überhaupt möglich ist? Die Erkenntnis, dass dieser andeutende Charakter ein wichtiges Kriterium für das Phänomen einer Spiritualität des Übergangs darstellt, ist ihm jedoch einwandfrei als Verdienst zuzuschreiben.

2.5 ... eine moderne religiöse Erfahrung freilegt¹¹⁰¹

Bremonds Wunsch, das Wesen des Gebetes freizulegen, speist sich daraus, dass für ihn das Gebet der religiöse Grundakt *par excellence* ist. Um diesen Grundakt einzufangen zu können, bedarf er der Zeugnisse der Mystiker und Mystikerinnen; es ist jener literarisch dokumentierte mystische Fundus, der den religiösen Instinkt des Menschen freilegt.¹¹⁰² Die Erfahrungen der Mystiker und Mystikerinnen sind dabei das *instrumentum falsificationis* einer jeden Wissenschaft oder Doktrin über das Gebet. Entscheidend sind für Bremond dabei zwei unterschiedliche Aspekte der religiösen Erfahrung, die sich in der von ihm verwendeten Literatur in unterschiedlichen Facetten zeigen¹¹⁰³: Zum einen ist dies die religiöse Unruhe, zum anderen eine spirituelle Krise, die sich im Gefühl der Absenz Gottes äußert. Beide Facetten kennzeichnen für ihn den schlechbenden Übergang.

Bremond stilisiert nun in seiner *HL* diese gefühlte Absenz zu einer Arznei, die jene Trockenheit heilt, unter der er sein Leben lang gelitten hat: Gott, so postuliert er, ist nirgends so präsent wie in dem Moment, in dem er schweigt.¹¹⁰⁴ Mit dieser Aussage vollzieht er eine Negation des Affektiven und dabei gleichzeitig eine Absage an jedweden Versuch,

¹¹⁰⁰ Vgl. Le Brun, *Expérience*, 140: «Oui, je pense qu'expliquer n'est pas possible. Mais le mystique a conscience que lui-même ne peut pas s'expliquer. Il présente simplement sa biographie, ou quelqu'un d'autre le fait pour lui».

¹¹⁰¹ Certeau, *La Métaphysique des Saints*, 26.

¹¹⁰² Vgl. ebd., 36.

¹¹⁰³ Vgl. ebd., 41.

¹¹⁰⁴ Vgl. Anmerkung 31.

eine wie immer geartete Relation zwischen der Präsenz Gottes und der persönlichen Anstrengung erreichen zu wollen.¹¹⁰⁵

Das für Bremonds Gebetsphilosophie kennzeichnende Charakteristikum ist das aus einem „nicht Fühlen“ resultierende „Machen-Lassen“, das seine Ursache in der heiligmachenden Gnade hat. Michel de Certeau bezeichnet diesen kennzeichnenden Zug der Bremond'schen Gebetslehre als „affektiven Apophatismus“,¹¹⁰⁶ da es, um Gott zu lieben, nicht nötig ist, ihn zu fühlen. Ausgangspunkt der Bremond'schen Untersuchungen ist demnach ein extrem subjektiver Zustand, die Trockenheit. Dass der Priester und Gottsucher Bremond diese bei sich selbst nicht nur durchlebt, sondern auch nach außen hin kommuniziert, zeigt, dass er bei der Lektüre der spirituellen Literatur seiner Mystiker und Mystikerinnen gespiegelt bekommt, dass er damit nicht allein ist.

Bei seiner *HL* geht es Bremond um das Etablieren eines spirituellen Lebens, das aus der Erfahrung resultiert.¹¹⁰⁷ Nämlich jener Erfahrung, dass man durch das bedingungslose Anhaften an Gott zu einer reinen Liebe fähig wird. Die Trockenheit ist wünschenswert, weil sie den Betenden befähigt, sich in diese reine Liebe einzuüben.¹¹⁰⁸ Michel de Certeau attestiert Bremond, dass er etwas Richtiges gesehen hat, wenn er es auch im Detail ungenau zusammen trage.¹¹⁰⁹

Erfahrung ist bei Bremond durchaus dramatisch konnotiert: *Anima* triumphiert über *Animus*, die Trockenheit ist nicht das Ende, sondern der Anfang, ein neuer Beginn der Seele

¹¹⁰⁵ Certeau, *La Métaphysique des Saints*, 42.

¹¹⁰⁶ Ebd., 43.

¹¹⁰⁷ Le Brun, *Historien de la spiritualité*, 536 f.

¹¹⁰⁸ Hier werden Parallelen zur karmelitischen Mystik eines Johannes vom Kreuz sichtbar, wenn dieser durch die Metapher der *Noche Oscura* verdeutlicht, dass mystische Erfahrung zum einen eine „Erfahrung der Nichterfahrung ist“, zum anderen ist sie ein „Fegefeuer“, was für die Seele sich letztendlich als Glücksfall herausstellt, wenn dieses Paradoxon sich in der mystischen Erfahrung auflöst, und sie erst dann erkennt, wenn sie erfahren und gefunden und das Suchen und Sehnen hinter sich gelassen hat. Dafür gehört aber beides zusammen und für dieses Durchhalten wirbt Bremond, wenn er sagt, dass Gott niemals so gegenwärtig ist, als dann, wenn er schweigt, vgl. Haas, *Mystik als Aussage*, 461–462. Diese dunkle Seite muss auf dem geistigen Weg durchlebt werden, ist ein notwendiges Moment des Entwicklungsprozesses der Seele auf dem Weg zu Gott, siehe Plattig, M., Krisen auf dem geistlichen Weg, in: Speyerer Hefte für Spiritualität XI (2005), 5.

¹¹⁰⁹ So stellt er bei seinem einstigen Ordensbruder Bremond fest, dass dieser in *La Métaphysique des Saints* eine Position vertritt, die theologisch in eine Sackgasse führen könne, da er das Wesen des Gebetes durch Eingrenzung auf eine spezielle Form des Gebetes zu definieren versuche, Certeau, *La Métaphysique des Saints*, 57.

mit Gott.¹¹¹⁰ Diesem Triumph geht das Durchhalten voraus, welches sich bei Bremond in dem zentralen Willen zeigt, Gott anzuhängen, wobei Vernunft und Gefühl außen vor gelassen werden.¹¹¹¹ Gleichzeitig situiert Bremond diese Erfahrung in einem weiteren Spannungsverhältnis: Er hat ein waches Gespür für die sich bereits bei den Mystikern und Mystikerinnen manifestierende Distanz zwischen der Sprache der persönlichen Glaubenserfahrung und der Sprache der kirchlichen Verkündigung, ein Auseinanderdriften, das auch seinen Zeitgenossen nicht unbekannt war und bis heute fortbesteht.¹¹¹² Bremond ist es gelungen, den Bruch als konstitutives Moment einer Spiritualität des Übergangs zu skizzieren und zwar dergestalt, dass er das Spezifikum der *rupture* in der französischen Spiritualität des 17. Jahrhunderts nicht nur aufzeigt, sondern sie als Kontinuum für Spiritualität überhaupt fruchtbar macht.

2.6 ... Prozesscharakter hat

Bremonds Konzeption einer Spiritualität des Übergangs zeichnet sich durch ihren Prozesscharakter aus. Worin besteht dieser? Und welche Konsequenzen ergeben sich daraus, damit eine Spiritualität des Übergangs nicht nur als Doktrin formuliert, sondern wirklich gelebt werden kann?

Auffällig ist, dass der Bremond zugrunde liegenden religiösen Literatur immer der selbe Prozesscharakter innewohnen scheint: Ausgelöst wird dieser von der *Anima*, die sich zunächst an einem stummen Widerstand durch *Animus* stößt, der schließlich siegreich überwunden wird.¹¹¹³ Dieser antiintellektualistische Zug von Bremonds Erfahrungsbegriff mündet jedoch keineswegs in eine affektive Richtung. Zwar unterstreicht er, dass die Verzweiflung eine häufige Erfahrung – nicht nur bei den Mystikern und Mystikerinnen des 17. Jahrhunderts – sondern auch bei Bremonds Zeitgenossen ist. Ebenso interessiert er sich für die Rolle, die das religiöse Gefühl beim Verlust des Glaubens spielt, wie er in *Inquiétude*

¹¹¹⁰ Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität, 369.

¹¹¹¹ Ebd., 370.

¹¹¹² Vgl. Anmerkung 1038. Bremond glaubt mit der Idee, die *HL* der heiligmachenden Gnade unterzuordnen, weniger angreifbar zu sein, was sich jedoch als falsch erweisen sollte, vgl. Certeau, Historien d'une absence, 75. Er zitiert an dieser Stelle einen Brief von Bremond an Blondel, geschrieben am 2. September 1928 in Arthez d'Asson.

¹¹¹³ Ebd., 79.

beschreibt.¹¹¹⁴ Diesem Gefühl hat er in diesem Band viel Raum gewidmet, beispielsweise wenn er beschreibt, wie sehr Lammenais unter dem Gefühl des Schweigens Gottes gelitten hat.¹¹¹⁵

Sein wahrhaftes Interesse jedoch gilt der spirituellen Krise bei den Mystikern und Mystikerinnen. Deren Analyse ergibt, dass alles in eine Art Leere mündet, in der der Gläubige aufhört zu glauben. Allerdings wird Bremond nicht müde zu betonen, dass sich in der als schmerzlich empfundenen Absenz eine Präsenz Gottes versteckt. Es gilt also im Gefühl der Leere jene Sicherheit zu finden, mit der das Gefühl der Verzweiflung geheilt werden kann.¹¹¹⁶ Wollte man eingrenzen, wovon sich Bremonds Erfahrungsbegriff abgrenzt, so bleibt zu sagen, dass er sich in erster Linie gegen die affektive Komponente zur Wehr setzt, und dabei weniger die *ratio*, also die Vernunft als Gegenspielerin sieht. Es geht Bremond darum, zu zeigen, wie eine Erfahrung, die zunächst durchaus eine affektive Komponente enthalten kann, durch den Willen angeleitet schließlich zu einer Erfahrung des Nicht-Fühlens bzw. des Gott-machen-Lassens führen kann. Bremond entkleidet das Gebet vollständig von intellektuellen und affektiven Momenten. Was bleibt, ist sozusagen eine heilige Leere, deren Heiligkeit sich daraus speist, dass die Verzweiflung akzeptiert und sich dadurch wandeln kann zu einer Liebe, deren einziges Ziel das Anhaften an Gott ist. Man könnte zusammenfassend sagen, dass Bremonds Erfahrungsbegriff auf dieser prozesshaften Voraussetzung aufruht. Das Leid, das im geistlichen Leben als negativ erlebt wird, führt letztendlich zu etwas Positivem, da es das wahre Gebet überhaupt erst ermöglicht.

Für Bremond ereignet sich zeitsensible christliche Spiritualität nicht im Modus des Besitzens, sondern in der Erfahrung eines Mangels. Der Gläubige bedarf der Unruhe, um die Sehnsucht nach dem, der fehlt, wach zu halten. Sie können dabei helfen, weiterhin auf dem Weg zu sein, nicht stehen zu bleiben, die Suche zu leben.¹¹¹⁷ Die Erfahrungen, die er skizziert, bedingen sich gegenseitig, gehen ineinander über. Es handelt sich um Konstanten, denen, so diagnostiziert Bremond, die kirchliche Verkündigungspraxis nicht gerecht wird. Dazu zählt auch die Universalität der Erfahrung, die Bremond für seine Konzeption geltend macht. Wo bekommt der Gläubige von der Universalität dieser Erfahrung in der Liturgie,

¹¹¹⁴ Siehe Kapitel 1.2.1 im *zweiten Teil* dieser Arbeit.

¹¹¹⁵ Vgl. *Inquiétude*, 47–85.

¹¹¹⁶ Vgl. Im Folgenden: Certeau, *Historien d'une absence*, 91.

¹¹¹⁷ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 16: „Doch mit Gott ist man nie fertig“.

in der Verkündigung, in der theologischen Sprache etwas zu spüren? In welcher Form wird der *rupture*, der Außenseite der Unruhe, dem Fehlen Gottes sprachlich und spirituell sowie liturgisch Rechnung getragen? Wo wird die heilige Leere, das Aushalten des Mangels erfahrbar? Auf welche Weise findet in der kirchlichen Verkündigung das Lernen an der Biografie statt?

3 In der Spur des Vagabunden – was bleibt von Bremond?

Zwischenzeiten bergen sowohl Chancen als auch Risiken. Welche Erkenntnisse lassen sich aus der Konzeption der Bremond'schen Spiritualität des Übergangs für eine zeitsensible Spiritualität von heute gewinnen? Inwieweit können wir ihm folgen und an welcher Stelle müssen wir seine Spur verlassen, weil sie auf Voraussetzungen aufbaut, die so heute nicht mehr gegeben sind?

Mit den heutigen spirituellen Wanderern hat Bremond gemein, dass ihn selbst eine gewisse Experimentierfreudigkeit beim Gehen des spirituellen Weges auszeichnet. Er unterscheidet sich von ihnen jedoch dadurch, dass er der christlichen Tradition verhaftet bleibt und nicht den Versuch unternimmt, sich von dieser abzulösen oder gar in anderen Gewässern, z. B. der buddhistischen Tradition, zu fischen.¹¹¹⁸ Im Gegensatz zu spätmodernen Wanderern sieht sich Bremond eingebunden in eine Gemeinschaft, ja sein ganzes Suchen ist dem Bedürfnis, Erfahrung zu vergemeinschaften, untergeordnet.

Die heutige vagabundierende Religiosität fühlt sich dagegen nicht mehr an ein großes Ganzes rückgebunden; selbst Mikrosysteme wie beispielsweise eine Ordenstradition haben ihre „identitätsbildende Kraft“¹¹¹⁹ verloren bzw. erreichen nur wenige Menschen, die bereit sind, sich in die jeweilige Tradition auf Dauer einbinden zu lassen. Dieses Faktum ist jedoch gepaart mit einem bleibenden Interesse an jenen alten spirituellen Zentren, Traditionen und Pfaden, die bei individuell-spirituell ausgerichteten Suchenden zumindest punktuell als Gerüst bzw. Inspirationsquelle fungieren.

¹¹¹⁸ An dieser Stelle sei auf die vielfältigen Versuche der Implementierung des Achtsamkeitsbegriffes in Formen christlicher Spiritualität verwiesen, der, da er Bremonds Arbeits- und Interessenradius verlässt, hier nicht weiter verfolgt werden kann.

¹¹¹⁹ Knoblauch, Spiritualität und die Subjektivierung der Religion, 46.

Es liegt nahe, Henri Bremond als Vagabunden¹¹²⁰ zu begreifen, der auf der Suche nach der Erfahrung anderer seine eigene Erfahrung verifiziert und modifiziert, und dem es dabei gelingt, die diachronen Erfahrungen auf ihre Gemeinsamkeiten hin zu synchronisieren. Es ist gerade dieser Aspekt des Wanderers, der für seine Theologie des Übergangs kennzeichnend zu sein scheint. Zwischen den Zeiten zu leben, setzt Beweglichkeit voraus, alles ist in Bewegung, und so kann auch eine Spiritualität, die auf diese Zwischenzeit angemessen reagieren will, nur eine solche sein, die selbst in Bewegung ist, die nach etwas Ausschau hält, was Orientierung und Halt bietet und gleichzeitig immer weiter geht, im Bewusstsein dessen, dass das, wonach man sich sehnt, fehlt.

Wie erreichen es aber die Mystiker und Mystikerinnen, dass ihr Sehnen und Suchen in Einübung, Regelmäßigkeit und Formung mündet? Ist hier die klösterliche Gemeinschaft die *conditio sine qua non*, die aus dem Wunsch, Gott anhaften zu wollen, eine lebenslange Suche macht, und wenn ja, wie lässt sich jene Suchbewegung dann auf die modernen Wanderer übertragen, deren tastende Suche gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass sie die alten Pfade verlassen und sich von institutionellen Formen lösen und Möglichkeiten der Vergemeinschaftung ablehnen? Wie kann dem Einzelnen die Setzung einer religiösen Regelmäßigkeit und Ernsthaftigkeit gelingen? Die Suchbewegungen der Mystiker und Mystikerinnen waren eingebettet in die institutionalisierte Frömmigkeit ihres Ordens, in die strenge Regelmäßigkeit eines klösterlichen Tagesablaufs, in die Zucht der evangelischen Räte.

¹¹²⁰ Vgl. Anmerkung 34 im ersten Teil dieser Arbeit. Bremond spricht von sich selbst als einem Vagabunden. Dieses Bild zeigt große Schnittmengen mit den Wanderern, von denen Michel de Certeau spricht, in: *Mystische Fabel*, 16–17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michel Lauble. Mit einem Nachwort von Daniel Bogner, Berlin 2010, 487: „Mystiker ist, wer nicht aufhören kann zu wandern und wer in der Gewissheit dessen, was ihm fehlt von jedem Ort und jedem Objekt weiß: Das ist es nicht! Er kann nicht hier stehen bleiben und sich nicht mit diesem da zufriedengeben. Das Verlangen schafft einen Exzess. Es exzidiert, tritt über und lässt die Orte hinter sich. Es drängt voran, weiter, anderswohin.“ Und weitere Schnittmengen ergeben sich mit den Suchenden, von denen bei Tomáš Halík die Rede ist und mit den Pilgern und Touristen, von denen Danièle Hervieu-Léger spricht, siehe Kapitel 1.3 der Einleitung und Halík, *Mit den Suchenden auf die Suche gehen*, 73: „Wir müssen mit den Suchenden auf die Suche gehen, sonst wird der Glaube zur Ideologie. Notwendig aber ist ein Weg, der in die Tiefe geht.“ Deshalb wird dieser Topos hier aufgegriffen, der erste Hinweise darauf gibt, dass sich in Bremonds Selbstverständnis bereits eine zeitsensible Konstante von Spiritualität bemerkbar macht.

Wo findet solche Selbstverpflichtung beim religiösen Wanderer oder Pilger von heute statt?¹¹²¹ Und wie kann sie in einer Zeit, in der religiöse Gemeinschaftserfahrungen wegbrechen, so kanalisiert werden, dass dieses Fehlen als Mangel empfunden wird?¹¹²²

Bremond hat sich diese Selbstverpflichtung mit dem Eintritt in den Jesuitenorden auferlegt. Sie verschwindet auch dann nicht, als er diesen verlässt, da er zeit seines Lebens sein Priesteramt ausübt. Somit ist und bleibt sein Vagabundentum eingebunden in eine noch selbstverständliche, wenn auch fragwürdig gewordene institutionalisierte Form des geistlichen Lebens und spiritueller Praxis in Form von Frömmigkeit, die von ihm auch nicht grundlegend in Frage gestellt worden ist. Sein Bestreben ist vielmehr, dieser Form einen neuen Anstrich zu verleihen, indem er sie durch eine Änderung des Blickwinkels zu verlebendigen versucht. „Die Bewahrung der Tradition ist ein schöpferischer Akt. Die Treue zum Inhalt des Glaubens braucht die kreative Neuinterpretation.“¹¹²³

3.1 Die Suche leben

Henri Bremond hat die Geschichte der Spiritualität intensiv durchwandert. Dabei stößt er auf verschiedene Impulsgeberinnen und Impulsgeber, die seinen Suchprozess immer wieder neu entflammen, ihn zu neuen Ufern führen.¹¹²⁴ Ein Kennzeichen für eine Spiritualität in Krisenzeiten scheint folglich ein intensiver Suchprozess zu sein. Dieser hat neben der

¹¹²¹ Und dass es dieser Selbstverpflichtung und einen gewissen Gemeinschaftscharakter bedarf, dessen sind sich auch heutige Wanderer und Suchende bewusst, wenngleich auch die alten Pfade dabei nicht selten verlassen und gleichzeitig wieder neu entdeckt werden. Als Beispiele für spirituell Suchende auf alten Pfaden kann hier das Phänomen Jakobsweg aber auch die Attraktivität von Klöstern, die mit ihren Angeboten auf spirituell Suchende zugehen, genannt werden. Als Zentren von Ruhe, Stille und Spiritualität haben sie nichts von ihrer Ausstrahlungskraft verloren. Beiden Beispielen ist jedoch gemeinsam, dass spirituell Suchende diesen Gemeinschaftscharakter immer nur punktuell einbinden und dabei die Selbstverpflichtung im Vorfeld durch das Treffen einer Wahl aus dem vielfältigen Markt der Möglichkeiten bestimmt wird.

¹¹²² Vgl. Halík, T., Die Zeit der leeren Kirchen, Von der Krise zur Vertiefung des Glaubens, Freiburg 2021, 26 f. konstatiert, dass gerade die Unmöglichkeit, einen Ostergottesgottesdienst besuchen zu können, in Tschechien dazu geführt hat, dass das Osterfest in neuer und intensiverer Weise in der tschechischen Gesellschaft wahrgenommen worden ist, und gerade die nicht stattfindende Liturgie einen neuen Zugang zum christlichen Kern der Osterbotschaft eröffnet hat, er „war sozusagen in seiner Anwesenheit abwesend“. Im Folgenden abgekürzt mit: Halík, Zeit der leeren Kirchen.

¹¹²³ Halík, Mit den Suchenden auf die Suche gehen, 70.

¹¹²⁴ HL III, 591: «J'avais devant moi, amoncelés peu à peu depuis trente ans, une foule de bouquins, des notes sans nombre. (...) Une fois débarqué dans cette îles des Sirènes, le moyen de regagner l'autre rive? (...) J'allais de révélation en révélation».

Erfahrung des Bruchs, der die eigenen spirituellen Sehnsüchte und die kirchliche Verkündigung trennt, auch die Erfahrung der Absenz oder des Schweigens Gottes zur Ursache.¹¹²⁵

Henri Bremond trifft sich mit den Wanderern unserer Zeit in dem Punkt, in dem in der Suche selbst ein Ausstrecken danach stattfindet, was den Wanderer selbst übersteigt und dabei gleichzeitig ein Aufspüren neuer Formen und Möglichkeiten, die der individuellen Sehnsucht Nahrung bieten, unternommen wird. Die Außenwirkung dieses Suchprozesses zeigt sich darin, dass bestimmte Formen der Spiritualität im Begriff sind zu verschwinden, während die neuen, adäquateren Formen noch nicht entstanden sind oder gerade erst dabei sind zu entstehen.¹¹²⁶

Handelt es sich bei einer solchen Suche bereits um Spiritualität? Nimmt man Bremonds Spur auf, so ist der Boden, auf dem seine Suche stattfindet, die spirituelle Literatur. Ein wichtiger Baustein ist für ihn die Wahrung der religiösen Erfahrung, besonders jene der Mystiker und Mystikerinnen des 17. Jahrhunderts in Frankreich. Der Gläubige als spiritueller Wanderer ist eingeladen, sich auf diese Spur einzulassen,¹¹²⁷ sich in ihr wiederzufinden und ihr gegebenenfalls zu folgen, das kann jedoch nur von jenen geleistet werden, die sich des mystischen Funkens im eigenen Tiefen-Ich bewusst geworden sind, sprich, die sich bereits auf die Suche begeben haben.¹¹²⁸ Für die Initiation in diesen Prozess misst Henri Bremond der religiösen Literatur, dem literarischen Zeugnisgeben der Mystiker und Mystikerinnen entscheidende Bedeutung zu.

¹¹²⁵ Halík, *Mit den Suchenden auf die Suche gehen*, 69. Diese Erfahrung bestätigt auch Halík: Die spirituelle Suche sei pluraler geworden, und diese Pluralität sei für das religiöse Leben heute besonders charakteristisch, gepaart mit der Erfahrung eines abwesenden, verborgenen Gottes.

¹¹²⁶ An dieser Stelle wären die vielfältigen charismatischen Bewegungen und Freikirchen zu nennen, die sich als ernst zu nehmende, und bisweilen als attraktiver empfundene Anbieter neben den traditionellen Kirchengemeinden finden, ebenso die Einbeziehung von ganzheitlich-spirituellen Formen anderer Religionen, wie beispielsweise Yoga und Zen-Meditation, die inzwischen nicht nur in Kirchengemeinden, sondern auch in Klöstern praktiziert und angeboten werden. Darüber hinaus zukunftsweisende Modelle, wie beispielsweise die Akademische Pfarrgemeinde in Prag, die innerhalb des tschechischen Christentums ein zeitsensibles Konzept ausgebaut hat. Dieses beruht auf drei Pfeilern: Die Kultivierung eines rational begründbaren Glaubens, gepaart mit der Pflege einer individuellen Spiritualität und dem christlichen Engagement in der Gesellschaft, Halík, *Zeit der leeren Kirchen*, 10.

¹¹²⁷ Und dieses Einlassen, sich auf die Suche begeben, findet Bremond zufolge auch wieder über das Medium der Literatur statt: So bescheinigt er einer Vielzahl von Mystiker und Mystikerinnen, dass die fromme Literatur als Einstieg und Ausgangsbasis für ihre Erfahrungen gedient hat, *HL II*, 594.

¹¹²⁸ Eine Erfahrung mit der Erfahrung ist Bremond zufolge nicht für alle möglich, was somit eine deutliche Einschränkung seines Erfahrungs begriffs darstellt, vgl. *Newman* 351.

Die Spur des *literarischen Modernismus* hat Henri Bremond konsequent beschritten, und er kann auf diesem Gebiet, das hat die Untersuchung der Indizierung seiner *Sainte Chantal* ergeben, zur Avantgarde gerechnet werden. Vor allem zur ästhetischen Avantgarde. Sein ästhetisches Empfinden hat den in seinem bearnesischen¹¹²⁹ Refugium lebenden Provenzalen dazu gebracht, einen Prototyp *modernistischer Hagiographie* zu generieren. Dabei ist es Bremond gelungen – von der Indizierung der *Sainte Chantal* einmal abgesehen – diese Spur weitgehend unbehelligt weiterverfolgen und – das hat seine Auseinandersetzung mit der *Poésie pure* gezeigt – vertiefen zu können. Dabei gelangt er zu einem Erfahrungs begriff, der Laien gerade nicht ausschließt, sondern besonders ernst nimmt, ja sie sogar dazu ermächtigt, sich als Suchende auf die Suche zu begeben. Als Seelsorger unterstützt Henri Bremond diese Suche, indem er bei in der Dichtung und den mystischen Schriften etwas sichtbar macht, ohne jedoch aus diesem Sichtbarmachen pastorale Konsequenzen zu ziehen.¹¹³⁰

Der Charme von Bremonds avantgardistischem Unterfangen besteht nun gerade darin, dass er die spirituelle Literatur des 17. Jahrhunderts seinen Leser und Leserinnen unverdaut zum Verkosten vorlegt. Ursprünglich verfasst, um die spirituelle Ordenstradition zu vertiefen, sind die Zeugnisse, die Bremond in seiner *HL* einbaut und in Form von teilweise seitenlangen Zitaten einfließen lässt, ursprünglich nicht an Laien, sondern an auf spirituellen Wegen bereits Erfahrende und im Mikrokosmos eines Ordens Eingebundene gerichtet. Gerade dass Bremond diese Texte nun zu Laien sprechen lässt, und sie nicht aufweicht, zeigt, dass er alle seine Leser und Leserinnen fähig hält, deren Inhalt zu erfassen und in das eigene Leben zu integrieren. Gerade diese Zumutung zeigt, dass er seine Aussage, wir seien alle Mystiker und Mystikerinnen, ernst nimmt.¹¹³¹

¹¹²⁹ Das Dorf Arthez d'Asson, in dem Bremond nach 1904 sein Priesteramt in den Pyrenäen ausübt, liegt im Béarn.

¹¹³⁰ Bremond kann es als Verdienst zugerechnet werden, Vertreter und Vertreterinnen einer genuin christlichen Spiritualität einem breiten Publikum zugänglich gemacht zu haben. Er versteht sich in diesem Prozess als Historiker, Schriftsteller und Theologe. Jedenfalls ist nicht bekannt, dass der Priester Bremond wie auch immer geartete neuwertige pastorale Bausteine implementiert, um Suchende darin zu unterstützen, das Gelesene durch eine konkrete Praxis für die persönliche Spiritualität fruchtbar zu machen. Gleichzeitig wird an dieser Stelle seine ablehnende Haltung gegenüber der Idee, Neues schaffen zu wollen, sichtbar. Er möchte Erfahrung verlebendigen und zugänglich machen. Seine Mystiker und Mystikerinnen sind das Bollwerk gegen einen seichten Mystikbegriff, der das genuin Christliche hinter sich lässt und sich andernorts bedient. Hier kann Bremond für heutige Fragestellungen stark gemacht werden.

¹¹³¹ Vgl. Anmerkung 616.

3.2 Das Erbe wahren

Dadurch dass Bremond die Mystiker und Mystikerinnen zur Sprache kommen lässt, pocht er auf die Verbindung zur Tradition. Diese muss gewahrt werden, es geht um die bleibende Gültigkeit dessen, was sich bewährt hat,¹¹³² um die „Bewahrung eines geschichtlichen Erbes in seiner Faktizität“.¹¹³³ Auf der Suche nach neuen Wegen und Möglichkeiten, der eigenen Erfahrung Raum zu geben, ist für Bremond die Erfahrung der Mystiker und Mystikerinnen ein bleibendes Korrektiv. Nur wenn diese lebendig bleibt, kann wirklich Neues entstehen. Die Suchenden seiner Zeit, so ist er überzeugt, befinden sich dann auf dem richtigen Weg, wenn sie an diese Erfahrungen andocken und sie ins Heute übertragen.

Der garstig breite Graben, den Bremond zwischen der Erfahrung des Einzelnen und der Sprache und dem Habitus der Theologie und Verkündigung seiner Zeit verspürt, besteht auch im 21. Jahrhundert fort. Nach wie vor liegt theologischerseits keine Synthese vor, die aus den Erfahrungen einzelner eine tragfähige christliche Identität herausarbeitet. Das Bedürfnis nach einer Brücke besteht nach wie vor.

Diese Brücke entsteht bei Bremond durch das zur Sprache kommen lassen der Mystikerinnen und Mystiker. Sein Denken kreist dabei um die Frage, was Erfahrung eigentlich ist und wie die Erfahrung eigentlich aussieht, die sich lohnt, vor dem Vergessen bewahrt zu werden.

Dabei unterstreicht er, dass am Beginn der Erfahrung der Wunsch nach Beziehung steht. Durch den festen Wunsch, diese Beziehung zu pflegen, weisen sich die Mystiker und Mystikerinnen als solche aus, die sich der Sprache bedienen und – weil sie in der Sehnsucht nach Beziehung ausharren – etwas zu sagen haben.

Bremond veranschaulicht durch seinen narrativen Stil, dass die Mystiker und Mystikerinnen im Modus der Sprache einen Pilgerweg beschreiten, dessen Ziel sie noch nicht kennen, der jedoch von der Mühe und der Suche nach dem, was man eigentlich sagen will, begleitet ist. Anders gesagt, sie versuchen, sich zu orientieren. In diesem Wunsch nach Orientierung verspürt Bremond, und das ist das, was er Michel de Certeau zufolge „sieht“, eine große Übereinstimmung mit seiner Zeit. Phasen des Übergangs haben mit dem Verlust fes-

¹¹³² Vgl. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, 13.

¹¹³³ Ebd., 14.

ter Bezugspunkte und mit dem Erleben vieler Fragen und vieler Wahrheiten zu tun. Bremond konzentriert sich darum in seiner Auseinandersetzung, und darin zeigt sich seine enge Verbindung zu den *modernistischen* Kreisen, auf die Frage nach dem richtigen Weg, der richtigen Methode. Damit verlässt er die vertrauten Räume der damaligen Theologie und stellt sich der Erfahrung des Einzelnen. Allerdings unterliegt er dabei der Versuchung, seinen Erfahrungsbegriff absolut zu setzen. So kritisch diese Verabsolutierung des Erfahrungsbegriffs bei Bremond auch gesehen werden muss, zeigt sich für ihn die Wahrheit seines Erfahrungsbegriffs im Aufrechterhalten der Beziehung mit Gott. Nur aus diesem Grunde ist seine Definition *ex negativo*, d. h. dass diese Erfahrung sich gerade jenseits des emotionalen Bereichs abspielt, zu verstehen. Nur von dieser Maxime her wird deutlich, weshalb das persönliche Gebet bei der Entwicklung seines Erfahrungsbegriffs eine so herausragende Rolle spielt, zeigt sich für ihn doch darin sowohl der Sehnsuchscharakter, der dieser Beziehung zugrunde liegt, als auch der Ort, an dem das Sich-in-Beziehung-Setzen stattfindet. Glaube, wie ihn Bremond versteht, ist nicht eine Frage des „Richtig“ oder „Falsch“, des Vollziehens bestimmter Traditionen, sondern eine Frage des Willens und der Sehnsucht. Für ihn gibt es keine Glaubenssätze, die für alle stehen.¹¹³⁴ Was aber für alle steht, ist die Gottesbeziehung. Diese bedarf – gerade auch in der aktuellen pandemischen Krise – einer neuen Betrachtung: Einer neuen Vergewisserung der Gottesrede in dieser Krise, gerade deshalb, weil der Gedanke vom Eingreifen Gottes in Zeiten von Corona obsolet geworden zu sein scheint. Wenn Menschen nicht mehr auf den eingreifenden Gott setzen, dann bleibt Bremonds Frage, wie von Gott gesprochen, wie dieser Gott erfahren werden kann, brandaktuell, da sich gerade momentan die Gottesrede als neues „Sehnsuchtwort“¹¹³⁵ konkretisiert. Bremond hat mit dem Zurverfügungstellen der Erfahrungen seiner Mystiker und Mystikerinnen gezeigt, dass Gott in den Erfahrungen präsent ist. So scheint es gerade dieses mystische Gottesbild zu sein, das im Anhaften an Gott eine Reminiszenz jener urchristlichen Erfahrung darzustellen vermag, dass wir diesen Gott dann finden, wenn wir nicht an unserer eigenen Kraft festhalten, sondern uns der Kraft dieses uns innenwohnenden Gottes überlassen.¹¹³⁶

¹¹³⁴ Vgl. Anmerkung 467 im *zweiten Teil* dieser Arbeit.

¹¹³⁵ Striet, Theologie im Zeichen der Coronapandemie, 19.

¹¹³⁶ Diesen Tatbestand hat Bremond in *Inquiétude* christologisch umrissen, *Inquiétude*, 313 und in seiner *HL* theozentrisch weitergeführt.

3.3 Den neuen Raum eröffnen

Durch die Relecture der Mystiker und Mystikerinnen gelingt es Bremond, einen spirituellen Raum zu eröffnen, doch er tut dies im vollen Wissen darum, dass sich in diesem möglicherweise nichts ereignet. Der Maßstab seiner Spiritualität sind nicht die subjektiven Erlebnisse: Zwar betet niemand, ohne sich zu wünschen, dass Gott ihn heimsuche. Gleichzeitig lehrt beten, dass Gott niemals im Modus der vollen Präsenz anwesend ist. Ihm geht es um die Initiation in einen Raum. Er lädt Wanderer ein, diesen Raum zu besuchen, sich in ihm aufzuhalten. Bremonds Modernität liegt darin, dass er ähnliche Wege geht, wie sie von heutigen Wanderern im „religiösen Feld“¹¹³⁷ beschritten werden. Zum einen besteht die Ähnlichkeit darin, dass sowohl bei Bremond als auch bei den modernen Wanderern ein Zusammenhang gesehen wird zwischen der Erosion althergebrachter Sprach- und Deutungsmuster und dem Entstehen einer neuen Form, die sich selbst noch sucht.¹¹³⁸ Beide Räume, sowohl jener, den Bremond mit seiner *HL* zu schaffen sucht, als auch das religiöse Feld, sind durch einen „tief greifenden Transformationsprozess“¹¹³⁹ gekennzeichnet. Die Begriffe der Spiritualität bzw. des religiösen Gefühls fungieren innerhalb dieses Raumkonzeptes als Platzhalter für jene Prozesse, die den Übergang einleiten bzw. erschaffen.¹¹⁴⁰ Beide Räume, sowohl der von Bremond als auch das „religiöse Feld“, haben eine entgrenzende Komponente¹¹⁴¹: Diese Entgrenzung hat Bremond in seiner *HL* selbst vollzogen, indem es ihm gelungen ist, spirituelle Ansätze über die Ordensgrenzen hinweg zu vernetzen, indem er sie den Traditionen der einzelnen Ordensgemeinschaften entwendet und einem breiten Publikum zugänglich macht.¹¹⁴² Müsste gerade diese Herangehensweise nicht heute vermehrt auftauchen und als das eigentliche Pfund gesehen werden, mit dem sich Vertreter

¹¹³⁷ Polak, Neue Transformationen im „religiösen Feld“, 89–109, hier 93. Polak versteht unter dem „religiösen Feld“ jenen Raum, in dem Wanderer verschiedener Couleur „darüber verhandeln, was Religiosität und Religion theoretisch und praktisch bedeuten“. Dabei rekurriert Polak auf einen von Pierre Bourdieu entwickelten Begriff, den sie weiter ausbaut. Zur Genealogie des Begriffs siehe Bourdieu, P., Egger, S. (Hg.), *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000.

¹¹³⁸ Polak, Neuere Transformationen im „religiösen Feld“, 91.

¹¹³⁹ Ebd., 94.

¹¹⁴⁰ Ebd., 94. Der Begriff Spiritualität, der als Platzhalter bei den Wanderern fungiert, geht insofern über Bremonds Begriff des religiösen Gefühls hinaus, als damit auch eine Spur beschrieben wird, die sich außerhalb des „religiösen Feldes“ befindet.

¹¹⁴¹ Erfahrung löst sich dabei nicht etwa auf, sondern rückt weitere Zugangsweisen in den Mittelpunkt: Bei Bremond wäre dies das Anhaften, bei den heutigen Vagabunden wären die Innerlichkeit und die erfahrungssensiblen und ästhetischen Zugänge zum Religiösen zu nennen.

¹¹⁴² Trémolières, *L'histoire littéraire du sentiment religieux de l'abbé Bremond*, 118.

der christlichen Spiritualität als Akteure und Akteurinnen in einen Diskurs einbringen, der dabei ist, ihnen den Spiritualitätsbegriff zu entwenden und die gerade dadurch das vollziehen, was Theologie und Heiligkeit¹¹⁴³ wieder zusammenbringen könnte? Und wäre das nicht ganz im Sinne Bremonds, dessen Ziel es war, die Kirche in diesem Sinne zu transformieren?¹¹⁴⁴

3.4 Die Transformation wahrnehmen

Mit der Beschreibung dieses Raumes zeigt sich Bremond als Zeuge eines modernen Problems: Schon bei den Mystikern und Mystikerinnen des 17. Jahrhunderts wie auch bei sich selbst und seinen Zeitgenossen stellt er fest, dass Erfahrung immer im Modus der *rupture* existiert. Damit macht er auf ein Phänomen aufmerksam, das in Zeiten des Übergangs besonders stark in Erscheinung tritt,¹¹⁴⁵ da sich dieser Modus in Abgrenzung von traditionell kirchlicher Sprache und Spiritualität ausbildet. Genau diese Abgrenzung findet sich auch im Bereich des „religiösen Feldes“, so dass sich die moderne Spiritualitätsforschung bereits in Bremonds Fußspuren begeben hat. Dabei scheint es gerade die sich im religiösen Gefühl manifestierende Subjektivierung zu sein, die als Teil einer gesellschaftlichen Transformation begriffen werden muss.¹¹⁴⁶ Diese Subjektivierung führt bei Bremond zu dem bevorzugten Begriff des religiösen Gefühls, durch das er, angereichert durch die Begriffe der *zone indécise*¹¹⁴⁷ und des *je ne sais quoi*,¹¹⁴⁸ jene Veränderungen und Verschiebungen zu verbalisieren versucht.

¹¹⁴³ Balthasar, Theologie und Heiligkeit, 195 f. Hier formuliert Balthasar die Diagnose eines schon in der Hochscholastik eingeleiteten Prozesses, der zu einem Auseinanderdriften von Heiligkeit und Theologie geführt hat. Diese folgenschwere Trennung hat Bremond in der Gestalt der *rupture* bei sich selbst, der Kirche seiner Zeit und den Mystikern und Mystikerinnen gespürt.

¹¹⁴⁴ Trémolières, *L'histoire littéraire du sentiment religieux de l'abbé Bremond*, 118.

¹¹⁴⁵ Diese Eigenschaften diagnostiziert Polak auch für das „religiöse Feld“, Dies., Neuere Transformationen im „religiösen Feld“, 95.

¹¹⁴⁶ Knoblauch, Spiritualität und die Subjektivierung der Religion, hier 55–56.

¹¹⁴⁷ Vgl. Kapitel 4.7 im *zweiten Teil* dieser Arbeit.

¹¹⁴⁸ Ein Topos, den Bremond bereits in den mystischen Texten vorfindet und den er weiter ausgestaltet und als ein Moment der Transformation herausarbeitet, vgl. Haas, *Mystik als Aussage*, 90, der an dieser Stelle aus dem *Cántico espiritual* von Juan de la Cruz zitiert, in dem es heißt: „un no sé qué que quedan balbuciendo – ist ein Ich-weiß-nicht-was, das sie stammeln“.

Es ist nicht zuletzt die Wahrnehmung dieser Transformationsprozesse,¹¹⁴⁹ die Bremond dazu veranlasst haben, in Opposition zur Theologie und Kirche seiner Zeit zu gehen, bei denen er keine identitätsformende Kraft mehr verspürt. Es sind die Unmittelbarkeit der Erfahrung und die aus ihr resultierenden subjektiven Transformationsprozesse, an denen er interessiert ist.¹¹⁵⁰ Für die Manifestation der Transformation braucht er keine Experten oder Eingeweihte, diese Erfahrung kann von allen gemacht werden. Auch dies ist ein Punkt, in dem er sich mit den spätmodernen Wanderern deckt, bei denen von einer „Generalisierung des Charismas“¹¹⁵¹ gesprochen werden kann. Bremond geht es dabei um das Aufzeigen jener Individualisierungsprozesse innerhalb der Religion, die von ihr selbst, aus ihren eigenen Reihen angestoßen und nach vorne getrieben werden. Dadurch schält er heraus, dass die Religion „dort, wo sie zum Bewusstsein kommt, aus der subjektiven Aufmerksamkeit auf den transzendenten Sinngrund im tätigen Selbst- und Weltverhältnis des Individuums entspringt“.¹¹⁵² Durch das bedingungslose Anhaften an Gott, gräbt Bremond jenen Aspekt aus, in dem sich die Religion „fortschreitend zu sich selbst befreit“.¹¹⁵³ Dabei begleitet ihn im Umfeld des *Modernismus* die Frage, was angesichts der neuen Zeit und den mit ihr einhergehenden Umwälzungen von der Tradition erhalten werden könne.¹¹⁵⁴ Der Beitrag des Verfassers der *HL* besteht darin, einen verkannten Teil dieser Tradition zu enthüllen und damit einen Raum zu eröffnen, in dem der Wanderer seine eigene Individuation vorantreiben kann und in dem Religion „im Modus der Selbstdeutung“¹¹⁵⁵ verortet wird. Selbstdeutung gestaltet den Übergang, da sie die eigenaktive Ausdrucksmöglichkeit des Individuums

¹¹⁴⁹ Auch in der gegenwärtigen Situation der Pandemie ist dieser Bedeutungswandel ein signifikantes Merkmal, wenn die Themen Erfahrung bzw. Spiritualität verhandelt werden, gerade wenn es um die Neugestaltung oder Weiterentwicklung der spirituellen Praxis geht: Die Möglichkeit des Bittgebetes scheint an seine Grenzen zu stoßen, wenn es nicht in die Anbetung führt, sondern darin stecken bleibt, von Gott etwas zu erwarten. So löst das Hervorholen des Pestkreuzes von Papst Franziskus als Reaktion auf die pandemische globale Lage im Frühjahr 2020 die Frage nach der Angemessenheit des Bittgebetes als passende Antwort auf die pandemische Krise aus, vgl. Striet, Theologie im Zeichen der Coronapandemie, 87. Hier kann Bremonds Gebetslehre einen wertvollen Zugang darstellen, da dieser kein Gott zugrunde liegt, von dem angenommen wird, dass er eingreifen könnte, sondern sie einen Weg aufzeigt, wie der abwesende Gott als der anwesende angenommen werden kann, als einer, der zugleich fern und ganz nahe ist – auch und gerade in Zeiten der Pandemie. Die Nichterfahrbarkeit Gottes wird bei Bremond zum Schlüssel seiner Erfahrbarkeit.

¹¹⁵⁰ In diesem Punkt folgt Bremond der angelsächsischen Spiritualitätstradition, die ihren Fokus auf die Unmittelbarkeit richtet, vgl. hierzu Kapitel 1 des *zweiten Teiles* dieser Arbeit.

¹¹⁵¹ Knoblauch, Spiritualität und die Subjektivierung der Religion, 49.

¹¹⁵² Gräß, Einleitung. Individualisierung – Spiritualität – Religion, 10.

¹¹⁵³ Ebd., 10.

¹¹⁵⁴ Goichot, Historien du sentiment religieux, 308.

¹¹⁵⁵ Gräß, Spiritualität – die Religion der Individuen, 32.

von sich selbst, seiner Umwelt und in seinem Transzendenzbezug darstellt.¹¹⁵⁶ Diese Selbsttranszendierung zeigt sich neben den genannten Kategorien auch in der Sprache, in ihrem tastenden und suchenden Charakter. So wird die Sprache der religiösen Literatur bereits zum Zeichen des Übergangs¹¹⁵⁷; werden doch mit ihr jene Symbole und Metaphern eingeführt, mit denen der Wanderer sich dieser Selbsttranszendierung vergewissert.¹¹⁵⁸

3.5 Den spirituellen Habitus konkretisieren

Bremond versucht durch die Sprache der Mystiker und Mystikerinnen zu jenem Moment vorzudringen, der die Auswirkungen des Anhaftens an Gott beschreibt.¹¹⁵⁹ Wie aber lassen sich die Auswirkungen dieses Transzendenzbezuges einfangen und charakterisieren? Da sich der Übergang in Abgrenzung zur herkömmlichen kirchlichen Praxis ereignet, gibt es keine wie auch immer geartete Form empirischer Überprüfbarkeit. Vor diesem Problem der Messbarkeit oder der Beschreibbarkeit eines spirituellen Habitus stehen Theologen auch heute, wenn es um die spirituellen Wanderer geht, entziehen doch gerade sie sich einem an religiösen Traditionen orientierten Verhalten.¹¹⁶⁰ Bremond hat im Laufe seiner Untersuchungen die Schwierigkeit dieses Unterfangens durchaus erkannt und sich in immer neuen Anläufen um eine Konkretion bemüht. Gelungen ist ihm, zu zeigen, dass der Ausgangspunkt für den spirituellen Habitus im Anhaften an Gott zu sehen ist. Ferner macht er deutlich, dass der Ausbildung einer spirituellen Grundhaltung keine emotional spürbare Gotteserfahrung vorausgehen muss. Zentral ist der Wille, den Transzendenzbezug in das eigene Leben zu integrieren und das eigene Leben immer wieder auf diesen Transzendenzbezug hin auszurichten. Bremond folgert daraus, dass die erste Fragerichtung sich auf das richten

¹¹⁵⁶ Ebd., 34.

¹¹⁵⁷ Die einzig wahre Sprechweise von Gott, darauf hat Bremond immer verwiesen, ist die mystische: Diese ist insofern paradoxal, als sie nur authentisch bleibt, indem sie ihre Relevanz und ihre Gültigkeit zurücknimmt, dass sie nie mit dem Moment der Erfahrung zusammenfällt, – sondern notwendig danach kommt, wenn der Zustand aufgehört hat, wenn die Erfahrung sich erschöpft hat, – und ihn dabei unweigerlich an sein Gegenteil verweist: das Unsagbare, die Stille. Dennoch ist sie die einzig wirkliche Möglichkeit des Sprechens von Gott, da ihr ein vertrauter Charakter innewohnt, eines Sprechens, das, weil es von einem anderen kommt, uns gleichzeitig so bekannt erscheint, vgl. Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 307.

¹¹⁵⁸ Gräß, *Spiritualität – die Religion der Individuen*, 31.

¹¹⁵⁹ So beschrieben in *Christus vivit*, vgl. Kapitel 1.2 im *zweiten Teil* der Arbeit.

¹¹⁶⁰ Gräß, *Spiritualität – die Religion der Individuen*, 44.

muss, was für den Menschen letzte Bedeutsamkeit hat.¹¹⁶¹ Hier kann mit Bremond gerade in der momentanen Frage nach der Gottesrede in Zeiten der Pandemie darauf verweisen werden, dass diese Fragerichtung eine Möglichkeit sein kann, den vielfältigen Ursachen der Gotteskrise etwas entgegenzusetzen. Auch dies ist ein Punkt, bei dem er sich auf Augenhöhe mit der modernen Spiritualitätsforschung befindet¹¹⁶² und er sich trifft mit all jenen Versuchen, die ausloten, wie man den fernen, abwesenden Gott in Zeiten des Umbruchs angemessen zur Sprache bringen kann. Stark zu machen ist sein Ansatz auch deswegen, weil er bleibend auf den verweist, von dem diese Erfahrung ausgeht und er auf das *extra nos* dieser Initiative pocht. Dies scheint heute, in Zeiten, in denen der Kompetenzbegriff auch auf das Sehnsuchtwort Gott angewendet wird, in Vergessenheit zu geraten. Der Bruch, der sich in diesem Ansatz zeigt, kulminiert bei Bremond in einer Anfrage an das Sprechen von Gott, das im Umfeld des *Modernismus* in historischer und dogmatischer Sicht in Frage gestellt wird. Bremond realisiert das Schwinden Gottes in der Gottesrede seiner Zeit; davon zeugt gerade jene Erfahrung, die er während seiner Ausbildungsjahre macht. Dieser theologischen Rede von Gott, die er als leer empfindet, stellt er das Flüstern der Mystiker und Mystikerinnen gegenüber.¹¹⁶³ Die Erfahrung der *rupture* bleibt somit nicht entkoppelt, sondern in der Erfahrung des Bruchs kristallisiert sich bei Bremond sein spiritueller Habitus: Dieser besteht zum einen darin, dass er der katholischen Kirche, trotz zahlreicher Verletzungen und Enttäuschungen nicht den Rücken zukehrt; ferner darin, dass er nicht zwingend versucht, zum Veränderer zu werden, sondern sich darum sorgt, was ans Licht gebracht und neu entdeckt zu werden lohnt. Nicht zuletzt darin, dass er sich selbst und andere darin bestärkt, dass die spirituelle Antwort auf die Absenz Gottes Kontinuität heißen muss, und zwar jene Kontinuität, die sich im Anhaften an diesen Gott realisiert.¹¹⁶⁴ Glaube ist nicht etwas, was man besitzt, sondern etwas, was erkämpft und errungen werden muss. Deshalb steht bei Bremond der Vollzug des Glaubens im Vordergrund. Dazu gehört

¹¹⁶¹ Dies geschieht dann, wenn Bremond danach fragt, wodurch sich in seinem Leben, in seinem Gebet das wirklich Christliche zeigt, und er mit dieser Frage auch an seine Umgebung, an sein *modernistisches* Netzwerk und an die religiöse Literatur des 17. Jahrhunderts herangeht, Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 292.

¹¹⁶² Gräß, Spiritualität – die Religion der Individuen, 44: „(...) Spiritualitätsforschung muss nach dem fragen, was für Menschen letzte Bedeutsamkeit besitzt, worauf sie ihr Vertrauen gründen, ob es etwas für sie gibt, das ihnen einen absoluten Halt im Leben gewährt (...).“

¹¹⁶³ Goichot, *Historien du sentiment religieux*, 308.

¹¹⁶⁴ Ebd., 309.

auch die Erfahrung der Trockenheit und der Abwesenheit Gottes.¹¹⁶⁵ Sie kann zum Stachel werden, dass es not tut, die alten Wege der Glaubenssicherheiten zu verlassen und uns darauf zu konzentrieren, wie eine Gottesbegegnung aussehen kann. Wenn Gott der ist, der sich entzieht, dann ist die einzige mögliche Antwort mein Anhaften an ihn.¹¹⁶⁶

3.6 Die Vermittlung ausbauen

Wie gezeigt worden ist, liegt ein Verdienst Bremonds darin, die Erfahrungen der Mystiker und Mystikerinnen über ihren Ordenskontext hinaus einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben und somit eine Vermittlung anzustreben, die eine Erfahrung mit der Erfahrung ermöglicht: Aufgrund eines fehlenden, allgemein gültigen Praxis- und Deutehorizontes benötigt das Individuum Erfahrungen, deren Modellcharakter für die Gestaltung der eigenen Biographie grundlegend ist. Deswegen hat Bremond auch einen narrativen Schreibstil gewählt. Nur so kann der Leser, unterstützt von Seitenlangen Zitaten, in die Erlebniswelt der Mystiker und Mystikerinnen eintauchen. Nur so findet wirklich ein Zeugnis geben und kein „Reden über etwas“ statt.¹¹⁶⁷ Da die Erfahrung mit der Erfahrung ein zentraler Baustein der Bremond’schen Spiritualität ist, ist es für deren Konzeption unabdingbar, dass sich seine Aufmerksamkeit auf die Erfahrung jener richtet, die davon erzählen und deren Werke nacherzählt werden können und müssen. Dabei kommt diesen Erzählungen eine hohe Autorität zu, haben doch ihre Autoren und Autorinnen eine Erfahrung gemacht, von der sie authentisch berichten können. Bremond legt innerhalb der Frömmigkeitsgeschichte eine Spur, die, in Anerkennung und Weiterführung der Ordensgeschichte, die erzählende Vermittlung ausbaut. Was einst für die Ausbildung oder für die Frömmigkeitsentwicklung innerhalb des Ordens bestimmt war, wird jetzt ausgedehnt auf alle Menschen auf einem religiös suchenden Weg. Begleitet wird bei Bremond bei seiner Unternehmung von dem brennenden Wunsch nach Erneuerung des Glaubens, nach etwas, was seiner Sehnsucht Nahrung und Richtung gibt und ein Leben aus den Quellen des katholischen Glaubens möglich macht.¹¹⁶⁸ Die Modernität seines Unterfangen ist dabei darin zu sehen, dass er sich der Brü-

¹¹⁶⁵ Weiß, Aufklärung – Modernismus – Postmoderne, 150 f.

¹¹⁶⁶ Halík, Geduld mit Gott, 53. Das Anhaften an Gott ist ein Moment der Geduld mit Gott.

¹¹⁶⁷ Nur so ereignet sich die der mystischen Sprache inhärente „Dialektik von Reden und Schweigen, Kommunikation und Geheimnis“, Haas, Mystik als Aussage, 91.

¹¹⁶⁸ Weiß, Aufklärung – Modernismus – Postmoderne, 23.

chigkeit der gängigen Glaubensvermittlung und ihrem Unzulänglichkeiten bewusst ist, er allgemeine Glaubenswahrheiten kritisch hinterfragt,¹¹⁶⁹ den individuellen Charakter der Glaubenssuche ernst nimmt und die Unruhe der Umbruchzeit in der *Inquiétude religieuse* sich widerspiegeln sieht.¹¹⁷⁰ Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt, das ist, worauf Bremond seinen Fokus legt.¹¹⁷¹ In den Spuren der spirituellen Theologie sich bewegend, begreift Bremond Spiritualität konsequent christlich. Er denkt von einem christlichen Kontext aus und schreibt für einen christlichen Leser. Dabei geht es ihm um das gläubige Subjekt und die Art und Weise, wie dieses seinen Glauben artikuliert.¹¹⁷² Die Vermittlung wird durch das Rekurrieren auf mystische Narrative geleistet, ein zentrales Genre¹¹⁷³ der spirituellen Theologie. Damit leistet Bremond eine Vermittlung auf mehreren Ebenen: Zum einen stellt sein Ansatz ein wichtiges Korrektiv für die dogmatische Theologie seiner Zeit dar, indem der garstig breite Graben erneut sichtbar und die Frage nach möglichen Brücken gestellt wird. Das Defizit in der Theologie seiner Zeit erspürend, begibt sich Henri Bremond auf einen Weg, der als komplementär zu jener als einseitig empfundenen Glaubensvermittlung zu verstehen ist, die vorrangig den objektiven Bezug zu Christus im Visier hat. Der Verfasser der *HL* konzentriert sich auf das Wirken von Gott bzw. Christus im einzelnen Gläubigen.¹¹⁷⁴ Dabei wird bei Bremond deutlich, dass es bei seiner Vermittlung nicht darum geht, der Spiritualität etwas hinzuzufügen, sondern er vollzieht einen Richtungswechsel.

¹¹⁶⁹ Siehe Anmerkung 985.

¹¹⁷⁰ Weiß, Aufklärung – Modernismus – Postmoderne, 100: „Die Religiosität dieser Frauen und Männer hatte etwas Explosives, Unorthodoxes, aber es ging ihnen um den gelebten Glauben, der darum weiß, dass das Herz seine Gründe hat, die der Verstand nicht kennt.“ Diese über sich hinaus weisende, die gegenwärtige Sprache der Glaubensvermittlung konterkarierende Zugangsweise ist sowohl für den Erfolg von Bremonds *Sainte Chantal* als auch für den Erfolg seiner *HL* entscheidend. Durch das zur Sprache kommen lassen mystischer Narrative wird im literarischen und poetischen Bereich ein Nerv getroffen, der nicht nur etwas Unorthodoxes, sondern auch eine ästhetische Komponente beinhaltet. Auch hier kann Bremond richtungsweisend sein.

¹¹⁷¹ Diese kann ja, wie er mehrfach gezeigt hat, von allen Menschen guten Willens gemacht werden, da Bremond zufolge die Differenz zwischen einer mystisch begabten religiösen Elite hinter Klostermauern und den außerhalb dieser Mauern lebenden Suchenden aufzugeben ist, da wir alle Mystiker und Mystikerinnen sind, vgl. Anmerkung 193 und Anmerkung 626. Dadurch gibt sich Bremond als Vertreter einer spirituellen Theologie zu erkennen, die – darauf hat Ch. Theobald, *La théologie spirituelle*, 178, aufmerksam gemacht – den Fokus auf die Erfahrung des Einzelnen legt und die in dieser Erfahrung aufscheinende Universalität allen zugänglich macht.

¹¹⁷² Gerade hier ist Bremond im Rahmen der *Modernismuskrisen* jenen Theologen zu zurechnen, die sich in die Tradition der spirituellen Theologie stellen, indem er den mystischen Keim in jedem von uns betont und diesen auch in der poetischen Erfahrung sichtbar zu machen sucht, vgl. ebd., 182.

¹¹⁷³ Vgl. im Folgenden ebd., 183 f.

¹¹⁷⁴ Vgl. Anmerkung 704.

sel, der zum Ziel hat, das genuin Christliche zu Wort zu bringen.¹¹⁷⁵ In den Worten der Mystiker und Mystikerinnen offeriert er das Heilige, präsentiert er den verborgenen Gott als eine Chance zur Erneuerung der Kirche und der Verlebendigung der individuellen Spiritualität. Vollzieht sich hier nicht eine große Chance, an die es sich – gerade heute – anzuknüpfen lohnt?¹¹⁷⁶ Durch das Vorlegen von Narrativen vermittelt er jenen Schatz über den monastischen Kontext hinaus,¹¹⁷⁷ und nimmt dadurch seine Leserschaft hinein in jenen Prozess des Abschieds, des Suchens, des Durchhaltens, des Reifens, von dem die Texte Zeugnis ablegen.¹¹⁷⁸

Durch diese Vorgehensweise offeriert Henri Bremond eine Spiritualität im Plural,¹¹⁷⁹ und ermöglicht so seinen Leserinnen und Lesern das Lernen am Modell, an der Biographie sowie die Entdeckung des mystischen Keimes in uns.¹¹⁸⁰

¹¹⁷⁵ Blanchet, Henri Bremond, 109. Dies zeigt sich an seinem Interesse am Gebet und an der Frage, wer wirklich betet und wie die Spuren Christi im Leben der Gläubigen nachgezeichnet werden können, er ist auf der Suche des Heiligen im Leben der Heiligen.

¹¹⁷⁶ Halík, Geduld mit Gott, 147 f. Halík stellt hier die Absenz und Verborgenheit Gottes als Chance für das aktuelle Christentum dar.

¹¹⁷⁷ Und damit zeigt sich, dass Bremond der französischen Linie treu bleibt, die Spiritualität im monastischen Lebensentwurf verortet. Zur Einordnung der unterschiedlichen Spiritualitätskonzepte vgl. Metz, J.B., Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute, in: Stimmen der Zeit 192 (1974), 305–316, hier 307: Das Leben aus dem Geist, die heiligmachende Gnade und das Anhaften sind weitere Konkretionen dieser Auffassung und stehen dafür ein, dass Spiritualität als Chiffre für die vielfältigen Transformationsprozesse zu sehen ist und dabei von den Topoi Mangel und Ineffabilität begleitet wird. Bei Bremond ist diese Chiffre aber immer rückgekoppelt an seine ursprüngliche, in der französischen Theologie beheimatete Bedeutung. Diese Vorgehensweise bewahrt Bremonds Spiritualitätsverständnis davor, aufgeweicht, diffus und nebulös zu werden und er kann gerade hier bei heutigen Versuchen, sich diesem Begriff zu nähern, als Korrektiv und Vorbild dienen, vgl. Kapitel 1.4 in der *Einleitung* dieser Arbeit.

¹¹⁷⁸ Dies sind auch jene Komponenten, die die modernen Gottsucher vereinen, so Halík, Ich will, dass du bist, 68 f.

¹¹⁷⁹ Und auch hier legt Bremond wieder eine Spur: So bemerkt Gräß, Spiritualität – die Religion der Individuen, 44: „Gelebte Spiritualität ist konstitutiv und damit individuell vielfältig. Das bedeutet aber dann doch nicht, dass religiöse Gemeinschaften, Institutionen und Traditionen (...) überflüssig werden. Sie spielen für die Spiritualität der Individuen immer eine wichtige Rolle, oft auch stärker, als sie selbst zugeben.“

¹¹⁸⁰ Für seinen neuen Glaubentypus rekurriert Henri Bremond dabei auf das Feld der Literatur: Jenes Feld, das es den Mystiker und Mystikerinnen ermöglicht, einen von der kirchlichen Hierarchie nicht belegten Raum zu besetzen. Die spirituelle Befähigung im Habitus der Literarizität kann nun nicht allein der Weg in die Zukunft sein, dessen war sich auch Bremond bewusst. Seine Auseinandersetzung hat jedoch gezeigt, dass die mystische Sprechweise es vermag, weiterbildend und verlebendigend zu wirken. Und Bremond bleibt im Fahrwasser seiner Autorinnen und Autoren, indem er das Gewässer, das sie beschreiten, nicht verlässt, sondern selbst darin verharrt. Mit der Kultur der Digitalität hat die Literarizität eine neue Schwester an die Seite bekommen; auch hier sind bereits Glaubenszeugen und Glaubenszeuginnen am Werk, ihre Erfahrungen zu kommunizieren. Gerade für diesen Übergang sind Theologen und Theologinnen in den Spuren von Henri Bremond gefragt, die seine Vorgehensweise für die Kultur der Digitalität weiterentwickeln, indem sie neben der von Bremond bereits ins Spiel gebrachten Referenzialität nach

3.7 Die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit ausgestalten

Bremond fordert geradezu dazu auf, in seine Fußstapfen zu treten, wenn er sein eigenes Lebenswerk nicht als abgeschlossen, sondern als fragmentarisch, im Fluss begreift:

„Das Feld ist unermesslich, und man darf es wohl sagen, ganz neu. Was wir versucht haben, ist nichts im Vergleich zu dem, was noch zu tun ist. Wir haben aufs Geratewohl begonnen, ohne Kompass und gegen Wind und Wetter. Mögen die Jungen von unseren Bemühungen, unseren Fehlern profitieren, und von dem Impuls, der von den autodidaktischen Querschießern der ersten Stunde gesetzt wurde. Helfen wir ihnen uns weiterzuführen, uns zu übersteigen.“¹¹⁸¹

Der entscheidende Ausgangsimpuls, der zur Genese der *Inquiétude religieuse*, der Debatte um die *Poésie pure*, der Auseinandersetzung mit Newman, der *Sainte Chantal* und der *Histoire littéraire* geführt haben, liegt in Bremonds Ringen, wie dieser als subjektiv abwesende Gott im eigenen Leben anwesend erlebt werden und wie jenseits oder gerade durch die *rupture* ein neuer Weg der Gottesbegegnung möglich werden kann.

Dass Bremond mit dieser Erfahrung der Abwesenheit Gottes und der daraus resultierenden Trockenheit als ausgesprochen modern angesehen werden kann, darauf ist an mehreren Stellen dieser Arbeit bereits hingewiesen worden:¹¹⁸² Es hat jedoch den Anschein, als gerade im Bremond'schen Versuch, im Moment oder vielmehr durch den Moment der Gottesverlassenheit eine Glaubenssicherheit zu erlangen, sich im Ausgestalten dieses Moments zu Gott durchzuringen, er sich dadurch von jenen unterscheidet, bei denen dieser Moment ein Sich von Gott abwenden nach sich zieht, was ihn zu einem interessanten Gesprächspartner werden lässt.¹¹⁸³

adäquaten Formen der Gemeinschaftlichkeit fragen und die Form der Algorithmizität für den Bereich der Spiritualität mitbedenken. Vgl. Stadler, F., Kultur der Digitalität, Berlin ⁴2019, 13 f.

¹¹⁸¹ *HL* III, 592: «Le champ est immense, et, on peut bien le dire, tout neuf. Ce que nous avons essayé n'est rien auprès de ce qui reste à faire. Nous avons commencé à l'aventure, sans boussole et contre vents et marés. Que les jeunes profitent de nos efforts, de nos erreurs, et de l'impulsion donnés par des francs-tireurs autodidactes de la première heure. Aidons-les à nous continuer, à nous dépasser.»

¹¹⁸² Siehe Anmerkung 1047.

¹¹⁸³ Halík, Den Atheismus umarmen, 53. So ist Halík der Meinung, dass beide, der Atheist und der Glaubende diesen Moment kennen und durchlebt haben, der Gläubige sich aber dadurch auszeichnet, dass er diesem Schweigen Gottes die Geduld entgegensezten. Bremonds Idee der *adhérence*, die er als religiösen Akt schlechthin beschreibt, *HL* VII, 72, ist somit eine spirituelle Ausgestaltung dieser Geduld.

Bremonds Ringen offenbart auch das Nicht-wahrhaben-wollen eines Glaubentyps, der ihm wohl als normal oder angemessen vorgelebt worden ist: Dass sich eben Priester sein und Jesuit sein nicht damit vertragen, dass man mit dem fernen Gott zu kämpfen hat.¹¹⁸⁴ Bremond ist fern von einer Spiritualität, die nur Wohltuendes zu berichten hat. Er legt den Finger in die Wunde – ein Grund dafür, warum seine *HL* nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich berührt, weil man spürt, dass hier der Autor seine eigene Nacht, seine eigene Not ausspricht, dass er Trost sucht in den Worten der Mystiker und Mystikerinnen, dass er uns mitnimmt und uns jene Resonanz beschreibt, die die Dichtung, die für ihn anverwandt mit der Mystik ist, in ihm auslöst. Durch das Sichtbarmachen der Erfahrungen der Mystiker und Mystikerinnen verschreibt er sich einer Form der Glaubensverkündigung, die jenseits von positiven Glaubensformulierungen und einer wie auch immer gearteten Drohbotschaft, all jenen Nahrung bietet und das Gefühl gibt, mit ihren Erfahrungen ernst genommen zu werden, die Gottesferne und Dunkelheit erleben.¹¹⁸⁵ Ausgangspunkt und Nadelöhr dieser Form der Verkündigung des abwesenden Gottes ist in Bremonds Konzeption die *Inquiétude*, jenes Nadelöhr seiner Spiritualität, die die ihr eigene Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit nochmals brennglasartig zum Vorschein bringt: Ist es doch jener Moment, in der sich Anwesenheit artikuliert, in der der abwesende Gott in Form einer sehnsuchtsvollen Unruhe erfahren wird, und dazu anregt, sich eben nicht abzuwenden, sondern nach Möglichkeiten Ausschau zu halten, sich diesem Gott zu nähern. Dies erreicht Henri Bremond über das Gebet, das im Festhalten an diesem Gott gleichzeitig suchend nach ihm Ausschau hält.¹¹⁸⁶

Es geht folglich nicht um eine Beseitigung des Paradoxons, sondern dem Gewahrwerden jener Unruhe, welche Bremond an der Schwelle zu einer neuen Ära des Christen-

¹¹⁸⁴ Und diese Schlussfolgerung ist nicht nur damals, sondern auch heute noch in vielen Köpfen vorherrschend. So lösen die Veröffentlichung der Aufzeichnungen von Mutter Teresa im Jahr 2007, in denen Sie von ihrer Trockenheit, ihren Zweifeln und ihrer Gottesferne berichtet, starke Reaktionen aus. Es scheint gar so, als ob das Bild, das man sich bis dato von der Heiligen gemacht hat, sich nicht mit diesen Beichten vertrage, resümiert Meures, F., „Er ist nicht hier“. Osterglaube als Teilhabe an der Gottesferne, in: Ordenskorrespondenz, 1 (2020), 5–11, hier 5: „Der Vorgang offenbarte vor allem, dass für die meisten Menschen die Erfahrung ‚Er ist nicht hier‘ nicht zu einem tief im Glauben verwurzelten Menschen gehört. (...) Gottesferne scheint nicht in das Konzept eines geistlichen Lebens zu passen.“ Bremond selbst spricht vom «lointain cruel», vgl. Anmerkung 97 und er zieht einen Vergleich zu allen anderen, die dieses Los offenkundig nicht zu teilen scheinen. Im Folgenden abgekürzt mit: Meures, „Er ist nicht hier“.

¹¹⁸⁵ Diese Form der Verkündigung tut auch heute noch not, ebd., 11: „Die fast ausschließliche Verkündigung des nahen, tröstenden und liebenden Gottes, wirkt wie eine Ausgrenzung auf jene, die in tiefem Zweifel stecken oder lange Zeiten der Gottesferne durchleben“.

¹¹⁸⁶ Halík, T., Der Ungläubige in mir – mein Freund, in: Gott los werden?, 147–163, hier 155.

tums in den Vordergrund stellt. Damit leistet er einen wichtigen Beitrag, um zur Tiefe des Christentums vorzudringen. Dies gelingt dem Historiker der spirituellen Literatur durch das Betreten neuer Räume, die er mit dem Wissen betritt, dass Theologie nur weit und nicht eingeschränkt betrieben werden sollte.

Es scheint, als zählt Bremond zu den Avantgardisten, zu jenen Quergeistern, die Wege beschreiben, wie die Erfahrung eines Mangels, der Gottesferne, dazu befähigen kann, sein eigener Mystagoge, seine eigene Mystagogin zu werden. Im Aufrechterhalten des Paradoxons ist ihm ein entscheidender Baustein einer Spiritualität in Zeiten des Umbruchs gelungen; er kann als einer jener jesuitischen Denker gesehen werden, deren Augenmerk auf die „kreativen Hervorbringungen des Glaubens in neuen Situationen“¹¹⁸⁷ gerichtet ist.

Seine Einladung, ihn weiterzudenken, ist bereits angenommen worden. Zumindest legt das ein Satz aus dem Interview mit Arnulf Rainer nahe:

„Diese Hungrigkeit ist zunächst einmal deskriptiv. Sie weist auf einen Mangel hin. Aber indirekt ist es auch immer das Ausspähen nach etwas ganz Anderem.“¹¹⁸⁸

Es bleibt zu hoffen, dass er weitere Nachahmer findet.¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁷ Certeau, GlaubensSchwachheit, 176. Dabei kann Bremond durchaus als Vordenker der berühmten, viel zitierten Aussage von Karl Rahner gelten, Rahner, Frömmigkeit früher und heute, 19: „Wenn einer es heute fertig bringt, mit diesem unbegreiflichen, schweigenden Gott zu leben, den Mut immer neu findet, ihn anzureden, in seine Finsternis glaubend, vertrauend und gelassen hineinzureden, obwohl scheinbar keine Antwort kommt als das hohle Echo der eigenen Stimme, wenn einer immer wieder den Ausgang seines Daseins freiräumt in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein (...), wenn er dies fertig bringt, ohne die Stütze der ‚öffentlichen Meinung‘ und Sitte, wenn er diese Aufgabe als Verantwortung seines Lebens in immer erneuter Tat annimmt und nicht nur als gelegentliche religiöse Anwandlung, dann ist er *heute* ein Frommer, ein Christ.“ Schon Jahrzehnte bevor Rahner diese Zeilen als Maxime einer zeitsensiblen Frömmigkeit schreibt, legt Bremond mit seinem Erfahrungs begriff einen Weg frei, der es dem Gläubigen ermöglicht, sein eigener Mystagoge zu sein. So setzt der ehemalige Jesuit Bremond die Jahre später von seinem jesuitischen Mitbruder Rahner zum Ausdruck gebrachten Postulate längst schon um, was sich auch daran zeigt, dass er mit den Mystikern und Mystikerinnen lebendige Vorbilder vor Augen führt. Diese Spur führt Michel de Certeau weiter, den Papst Franziskus zusammen mit Henri de Lubac als die beiden französische Denker erwähnt, die er besonders schätzt. Darüber hinaus hat er verraten, dass er der Spiritualität von Louis Lallement und Jean-Joseph Surin nahestehe, Spadaro, A., Das Interview mit Papst Franziskus, hg. von A.R. Batlogg, Freiburg 2013. Henri Bremond würde durchaus zu den aufgezählten Theologen passen, vielleicht wird er eines Tages auch als ein geschätzter Denker ins Spiel gebracht?

¹¹⁸⁸ Friedhelm Mennekes im Gespräch mit Arnulf Rainer, 238.

¹¹⁸⁹ Halík, Nachtgedanken eines Beichtvaters, 315: „Der Glaube (...) lehrt uns aber, mit *Paradoxa* zu leben. Fürchten wir uns daher nicht vor den Erschütterungen, welche unsere Zeit mit sich bringt (...).“

LITERATURVERZEICHNIS

Primärliteratur – Werke von Henri Bremond

- Bremond, H., Ascèse ou Prière? Note sur la crise des Exercices de Saint Ignace, in: *Revue des sciences religieuses* 7 (1927), 226–261, 402–428, 579–599.
- Bremond, H., Das wesentliche Gebet, Regensburg 1959.
- Bremond, H., Heiligkeit und Theologie. Vom Carmel zu Kardinal Bérulles Lehre. Herausgegeben von E. M. Lange, Regensburg 1962.
- Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 11 Bde., Paris 1916–1933, Neuauflage 1967–1968.
- (*HL I–XI*) Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. Édition intégrale sous la direction de F. Trémolières*, 5 Bde., Grenoble 2006.
- (*Poésie pure*) Bremond, H., *La poésie pure. Avec un débat sur la poésie par Robert de Souza*, Paris 1926.
- Bremond, H., *Le charme d'Athènes*, Paris 1905.
- (*Inquiétude*) Bremond, H., *L'Inquiétude religieuse. Aubes et lendemains de conversion*, Paris 1903.
- (*Newman*) Bremond, H., *Newman. Essai de biographie psychologique*, Paris 1906.
- Bremond, H./Blondel, M., *Oberammergau und das Geheimnis der Passion*, Freiburg 1950.
- Bremond, H., *Prière et Poésie*, Paris 1926.
- (*Sainte Chantal*) Bremond, H., *Sainte Chantal. Présentation de D.-M. Proton*, Paris 2011.
- (*Saint Ignace et les Exercices*) Bremond, H., *Saint Ignace et les Exercices*, in: *Vie spirituelle*, Suppl. avril 1929, 1–47 und mai, 73–111.
- Bremond, H., *The mystery of Newman*, London 1906.
- (*Un clerc qui n'a pas trahi*) Une œuvre clandestine d'Henri Bremond, Sylvain Leblanc [Henri Bremond], *Un clerc qui n'a pas trahi. Alfred Loisy d'après ses mémoires 1931. Édition critique et dossier historique par E. Poulat* (Uomini e dottrine 18), Rom 1972.

Sekundärliteratur

- Apfelbacher, K.-E., Theologie und Kultur. Ernst Troeltsch und seine Aktualität, in: Stimmen der Zeit 2 (2015), 95–106.
- Arnold, C., P. Joseph Lemius OMI und die Entstehung der Enzyklika „Pascendi“, in: G. Fleckenstein/ M. Klöcker/ N. Schloßmacher (Hg.), Kirchengeschichte. Alte und neue Wege. Festschrift für Christoph Weber, Frankfurt a.M. 2008, 299–320.
- Arnold, C., Absage an die Moderne. Pius X. und die Entstehung der Enzyklika Pascendi 1907, in: Theologie und Philosophie 80 (2005), 205–224.
- Arnold, C., Katholische „Gegenintellektuelle“ und kirchlicher Antimodernismus vor 1914, in: Graf, W. (Hg.), Intellektuellen-Götter: Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne (Schriften des historischen Kollegs 66), München 2009, 21–37.
- Arnold, C., Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 86), Paderborn 1999.
- Arnold, C., Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i. Br. 2007.
- Arréat, L., Le sentiment religieux en France 1903.
- Aubert, R., Henri Bremond et la crise moderniste. Lumières nouvelles, in: RHE 72 (1977), 332–348.
- Aubert, R., Nouvelle Histoire de l’Église, Paris 1975.
- Balthasar H.U., Spiritus Creator (Skizzen zur Theologie III), Einsiedeln 1967.
- Balthasar, H.U., Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung, München 1969.
- Balthasar, H.U., Theologie und Heiligkeit, in: Verbum Caro (Skizzen zur Theologie I), Einsiedeln 1960, 195–224.
- Balthasar, H.U., Verbum Caro (Skizzen zur Theologie I), Einsiedeln 1960.
- Baruzi, J., Saint-Jean de la Croix et le problème de l’expérience mystique. Édition revue et corrigée avec les deux préfaces de J. Baruzi (1924–1931), Paris 1999.
- Bauman, Z., Unbehagen in der Postmoderne, Hamburg 1999.
- Bautz, F. W., Art. „Henri Bremond“, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon I, Hamm 1975, 741.
- Beaude, J./Bourgeois, H. u. a. (Hg.), Madame Guyon, Lyon 1997.

- Beillevert, P., *Laberthonnière. L'homme et l'œuvre. Introduction à sa pensée*, Paris 1972.
- Benke, C., *Was ist (christliche) Spiritualität? Begriffsdefinitionen und theoretische Grundlagen*, in: Zulehner, P. (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004, 29–43.
- Bernard, H., *L'Essai historique sur les Exercices spirituels de saint Ignace*, Louvain 1926.
- Bernard-Maitre, H., *Les exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola interprétés par l'abbé Henri Bremond*, in: Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix, Henri Bremond (1865–1933). *Actes du colloque d'Aix*, Aix-en-Provence 1967, 167–179.
- Blanchet, A. (Hg.), *Correspondances, Maurice Blondel-Henri Bremond. Les commencements d'une amitié*, Bd. 1 (Etudes Bremondiennes 2), Paris 1970.
- Blanchet, A. (Hg.), *Correspondances, Maurice Blondel-Henri Bremond. Le grand dessein d'Henri Bremond*, Bd. 2 (Etudes Bremondiennes 2), Paris 1971.
- Blanchet, A. (Hg.), *Correspondances, Maurice Blondel-Henri Bremond. Combats pour la prière et la poésie*, Bd. 3 (Etudes Bremondiennes 2), Paris 1971.
- Blanchet, A., *Bremond et Blondel*, in: Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix, Henri Bremond (1865–1933). *Actes du colloque d'Aix*, Aix-en-Provence 1967, 67–74.
- Blanchet, A., *Henri Bremond* (Etudes Bremondiennes 4), Paris 1975.
- Blanchet, A., *L'abbé Henri Bremond*, in: Nédoncelle, M. (Hg.), *Entretiens sur Henri Bremond*, Paris 1967, 19–41.
- Blanchet, A., *L'histoire d'une mise à l'index. La «Sainte Chantal» de l'Abbé Bremond* (Etudes Bremondiennes 1), Paris 1967.
- Blanchet, A., *Redécouverte de Bremond*, in: Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix, Henri Bremond (1865–1933). *Actes du colloque d'Aix*, Aix-en-Provence 1967, 11–25.
- Boehme, K., Art. „Madeleine Delbrêl“, in: LThK 3, Freiburg³ 1995, 72.
- Bogner, D., *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002.
- Bogner, D., *Zukunftsfähig oder ortlos? Der religiös-politische Bruch als Ausgangsbedingung für heutiges Christentum nach Michel de Certeau*, in: Orientierung 2 (2000), 15–20.
- Boland, A., Art. «Modernisme», in: DSp 10, Paris 1980, 1415–1440.
- Bossart, R., *Ein unzeitgemäßes Beispiel moderner Hagiographie. Zu einer Publikation von Manfred Züfle*, in: Orientierung 66 (2002), 8–10.

- Bourdieu, P./Egger, S. (Hg.), *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000.
- Busemann, J.D., „Haec pugna verum ipsam religionem tangit“. Römische Indexkongregation und deutscher Literaturstreit, in: Wolf, H./Schepers, J. (Hg.), „In wilder zügeloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation Bd. 12), Paderborn – München – Wien – Zürich 2009, 289–310.
- Busemann, J.D., *Katholische Laienamazipation. Die Indexkongregation in Literatur-, Gewerkschafts- und Zentrumsstreit*, Paderborn 2017.
- Bussini, F., Art. «Inquiétude», in: *DSp* 7/2, Paris 1971, 1776–1791.
- Cantillon, A., *Détruire et sauver Port Royal*, in: Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. Édition intégrale sous la direction de F. Trémolières, Bd. 2, Grenoble 2006, 9–21.
- Cantillon, A., *Les marques du style*, in: Guideroni–Bruslé, A./Trémolières, F. (textes réunis par), *Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond*, Grenoble 2012, 177–194.
- Cazes, M.-F., *Le renouveau mystique*, in: *La vie spirituelle* 1 (1919), 280–284.
- Certeau, M., «Mystique», in: *Encyclopédia universalis* VIII, Paris 1971, 521–526.
- Certeau, M., *Henri Bremond historien d'une absence*, in: Ders., *L'absent de l'histoire*, Paris 1973, 73–108.
- Certeau, M., *Histoire et mystique*, in: Ders., *L'absent de l'histoire*, Paris 1973, 153–167.
- Certeau, M., *L'expérience religieuse, „connaissance vécue“ dans l'Eglise*, in: Giard, L. (Hg.), *Le voyage mystique*. Michel de Certeau, Paris 1988, 27–51.
- Certeau, M., *L'expérience spirituelle*, in: *Christus* 68 (1970), 488–498.
- Certeau, M., *La faiblesse de croire*, Paris 1987, dt.: *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009.
- Certeau, M., *La Métaphysique des Saints: une interprétation de l'expérience religieuse moderne*, in: *RSR* 54 (1968), 23–60.
- Certeau, M., *Mystique au XVII^e siècle: Le problème du langage „mystique“*, in: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière, Lyon 1963, 267–291.
- Certeau, M., *Mystische Fabel*, 16–17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michel Lauble. Mit einem Nachwort von Daniel Bogner, Berlin 2010.
- Charcot, J. M., *Leçons sur les maladies du système nerveux faites à la Salpêtrière*, 3 Bde., Paris ³1877.

- Chardon, L., *La Croix de Jésus, où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctifiante sont établies*, Paris 2004.
- Charpin, F., *Souvenirs d'un aixois sur l'abbé Bremond*, in: Nédoncelle, M. (Hg.), *Entretiens sur Henri Bremond*, Paris 1967, 27–36.
- Chédozeau, B., Art. «*Ives de Paris*», in: DSp 16, Paris 1994, 1566–1576.
- Cognet, L., *Bremond et Port Royal*, in: Nédoncelle, M. (Hg.), *Entretiens sur Henri Bremond*, Paris 1967, 99–108.
- Colin, P., *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893–1914)*, Paris 1997.
- Constant, B., *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, (texte intégral présenté par T. Todorov et É. Hofmann), Paris 1999.
- Dagens, J., *De Saint François de Sales à Bossuet*, in: Nédoncelle, M. (Hg.), *Entretiens sur Henri Bremond*, Paris 1967, 151–166.
- Dagens, J., *Introduction à Henri Bremond*, in: *Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix, Henri Bremond (1865–1933). Actes du colloque d'Aix*, Aix-en-Provence 1967, 1–10.
- Darricau, R., Art. «*Marie Teysonnier*», in DSp 15, Paris 1990, 317–320.
- De Gensac, H., Art. „*École française*“, in LThK 3, Freiburg ³1995, 448–449.
- De Gensac, H., Art. „*Louis Lallement*“, in: LThK 6, Freiburg ³1997, 614.
- De Saint Joseph, M.-Th., Art. «*Marie de l'Incarnation*», in: DSp 10, Paris 1980, 486–487.
- Döhl, R., Art. „*Absolute Dichtung*“, in: G. und I. Schweikle (Hg.), *Metzlers Literaturlexikon*, Stuttgart ²1990, 2.
- Don Giuseppe de Luca et l'Abbé Bremond (1929–1933), *De «L'Histoire littéraire du sentiment religieux en France»*, à l'«*Archivio Italiano per la Storia della Pièta*» d'après des documents inédits, Rome, *Edizioni di Storia e Letteratura*, 1965.
- Dosse, F., *Le marcheur blessé*, Paris 2002.
- Dubach, A./Campiche, R. J. (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich 1993.
- Dudon, P., Art., «*Jacques Bénigne Bossuet*», in: DSp 1, Paris 1937, 1874–1883.
- Dupuy, M., Art. „*Jean-Joseph Surin*“, in: LThK 9, Freiburg ³2000, 1139.
- Dupuy, M., Art. «*Jean-Joseph Surin*», in: DSp 14, Paris 1990, 1311–1325.
- Dupuy, M., Art. «*Spiritualité* 2. La notion de spiritualité», in: DSp 14, Paris 1990, 1160–1173.

- Dutton, K. R., Poésie et mystique dans l’œuvre d’Henri Bremond, in: *Revue d’histoire littéraire de la France* 70 (1970), 435–444.
- Ein Gespräch mit dem tschechischen Theologen Tomáš Halík über Glauben heute: „Mit den Suchenden auf die Suche gehen“, in: *Herder Korrespondenz* 2 (2013), 69–73.
- Fabre, P.-A., *Le temps de prier*, in: Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu’à nos jours*. Édition intégrale sous la direction de F. Trémolières, Bd. 4, Grenoble 2006, 9–24.
- Faculté des Lettres et Sciences Humaines d’Aix, Henri Bremond (1865–1933). Actes du colloque d’Aix, Aix-en-Provence 1967.
- Flournoy, Th., *Les principes de la psychologie religieuse*. Archives de Psychologie 2 (1903), 33–57.
- Fogazzaro, A., *Il Santo*, Mailand 1905.
- Fonk, P., Art. „Charles de Condren“, in: LThK 2, Freiburg ³1994, 1292.
- Fouilloux, É. (Hg.), *Histoire et littérature chez Henri Bremond. Sous la direction de É. Fouilloux*, textes réunis par F. Trémolières, Grenoble 2009, 47–60.
- Fraling, B., Überlegungen zum Begriff Spiritualität, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 92 (1970), 183–198.
- Frank, K.S., Art. „Franz von Sales“ in: LThK 4, Freiburg ³1995, 52–54.
- Friedhelm Mennekes im Gespräch mit Arnulf Rainer, in: Thierolf, C. (Hg.), Arnulf Rainer: *Schriften. Selbstzeugnisse und ausgewählte Interviews*, Ostfildern 2010, 235–246.
- Fries, H., John Henry Newman, in: A. Biesinger/W. Tzscheitzsch (Hg.), *Das Geheimnis erspüren, zum Glauben anstiften*. Für Günter Biemer, Freiburg 1984, 78–84.
- Gabriel, K., *Gesellschaft im Umbruch – der Wandel des Religiösen*, in: Höhn, H.-J. (Hg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1996, 31–49.
- Germain, G., *Prière et Poésie*, in: Nédoncelle, M. (Hg.), *Entretiens sur Henri Bremond*, Paris 1967, 187–214.
- Gogarten., F. Zwischen den Zeiten, in: *Die christliche Welt* 34 (1920), H. 24 Sp. 374–378.
- Goichot, E., En marge de la crise moderniste: La correspondance Bremond-von Hügel (A la mémoire du P. André Blanchet), in: *Revue des Sciences Religieuses* 48/3 (1974), 209–234.
- Goichot, E., *Henri Bremond et Alfred Loisy*, in: Nédoncelle, M. (Hg.), *Entretiens sur Henri Bremond*, Paris 1967, 227–242.

- Goichot, E., Henri Bremond, historien de la «Faim de Dieu». Choix de textes et prés. par F. Trémolières, Grenoble 2006.
- Goichot, E., Henri Bremond, historien du sentiment religieux. Génèse et stratégie d'une entreprise littéraire, Paris 1982.
- Goichot, E., Henri Bremond: un historien de la faim de Dieu, in: Bremond, H., Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. Édition intégrale sous la direction de F. Trémolières, Bd. 1, Grenoble 2006, 13–17.
- Gorday, P.F., Pure love, pure poetry, pure prayer. Life and work of Henri Bremond, Eugene, Oregon 2018.
- Gouhier, H., Conclusions, in: Nédoncelle, M. (Hg.), Entretiens sur Henri Bremond, Paris 1967, 215–226.
- Gräb, W., Einleitung. Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive, in: Ders./Charbonnier, L. (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive, Münster 2008, 9–19.
- Gräb, W., Spiritualität – Die Religion der Individuen, in: Ders./Charbonnier, L. (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive, Münster 2008, 31–44.
- Grabner-Haider, A., Das neue Kulturchristentum, Münster 2002.
- Graf, F. W., Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
- Greisch, J./Neufeld, K./Theobald, Ch., La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques, Paris 1973.
- Grün, A., Die Seele kennt den Atheismus, in: Ders./Halík, T./Nonhoff, W. (Hg.), Gott los werden? Wo Glaube und Unglaube sich umarmen, Münsterschwarzach 2016, 23–31.
- Grün, A./Halík, T./Nonhoff, W. (Hg.), Gott los werden? Wo Glaube und Unglaube sich umarmen, Münsterschwarzach 2016.
- Guideroni–Bruslé, A./Trémolières, F. (textes réunis par), Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond, Grenoble 2012.
- Gujon, P./Salin, D., Henri Bremond et la spiritualité ignatienne, in: Bremond, H., Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. Édition intégrale sous la direction de F. Trémolières, Bd. 2, Grenoble 2006, 413–443.

- Guy, J.-Cl., Henri Bremond et son commentaire sur les exercices de saint Ignace, in: RAM 45 (1969), 191–223.
- Haas, A.M., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 1996.
- Halík, T., Den Atheismus umarmen, in: Grün, A./Halík, T./Nonhoff, W. (Hg.), *Gott los werden? Wo Glaube und Unglaube sich umarmen*, Münsterschwarzach 2016, 33–53.
- Halík, T., Der Ungläubige in mir – mein Freund, in: Grün, A./Ders./Nonhoff, W. (Hg.), *Gott los werden? Wo Glaube und Unglaube sich umarmen*, Münsterschwarzach 2016, 147–163.
- Halík, T., Die Religion und der geistlich Suchende Mensch, in: Grün, A./Ders./Nonhoff, W. (Hg.), *Gott los werden? Wo Glaube und Unglaube sich umarmen*, Münsterschwarzach 2016, 93–106.
- Halík, T., *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*, Freiburg ⁸2016.
- Halík, T., *Ich will, dass Du bist. Über den Gott der Liebe*, Freiburg 2015.
- Halík, T., *Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit*, Freiburg 2012.
- Halík, T., *Zeit der leeren Kirchen. Von der Krise zur Vertiefung des Glaubens*, Freiburg 2021.
- Heiler, F., *Alfred Loisy, der Vater des katholischen Modernismus*, München 1947.
- Heimbrock, G., Art. „Religionspsychologie“. II. Praktisch-theologisch, in: TRE XXXIX, Berlin 1998, 7–19.
- Henning, C./Murken, S./Nestler, E. (Hg.), *Einführung in die Religionspsychologie*, Paderborn 2003.
- Hentze, B., Art. „Port Royal“, in: LThK 8, Freiburg ³1998, 431–432.
- Hervieu-Léger, D., *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung (Religion und Gesellschaft 17)*, Würzburg 2004.
- Heurtebize, B. Art. «Marie de Beauvilliers», in: DS 1, Paris 1937, 1320–1322.
- Höffner, M., Erfahrungen Heiliger und Menschen. Evagrius Ponticus und Johannes vom Kreuz, in: *Ordenskorrespondenz* 1 (2020), 12–24.
- Hoheisel, K., Art. „Religionspsychologie“. I. Religionswissenschaftlich, in: TRE XXXIX, Berlin 1998, 1–7.
- Hoheisel, K., Art. „Religionspsychologie“. I. Religionswissenschaftlich, in: LThK 8, Freiburg ³1999, 1968–1069.

- Höhn, H.-J. (Hg.), *Krise der Immanenz, Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1996.
- Höhn, H.-J., Einleitung: *An den Grenzen der Moderne. Religion – Kultur – Philosophie*, in: Ders. (Hg.), *Krise der Immanenz, Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1996, 7–28.
- Höhn, H.-J., *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007.
- Holm, N.G., Historische Einführung, in: C. Henning/E. Nestler (Hg.), *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie*, Bad Boller Beiträge zur Religionspsychologie, (Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie Bd. 1), Frankfurt 1998, 15–26.
- Houdard, S., *Henri Bremond et la psychologie du sentiment religieux, l'impossible histoire d'un «vide mystérieux»*, in: Guideroni–Bruslé, A./Trémolières, F. (textes réunis par), *Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond*, Grenoble 2012, 123–141.
- Houdard, S., *Humanisme dévot et ‚Histoire littéraire‘*, in: Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. Édition intégrale sous la direction de F. Trémolières, Bd. 1, Grenoble 2006, 23–51.
- Hours, B., *Les historiens et l'Histoire littéraire du sentiment religieux*, in: Fouilloux, É. (Hg.), *Histoire et littérature chez Henri Bremond. Sous la direction de É. Fouilloux, textes réunis par F. Trémolières*, Grenoble 2009, 183–210.
- Huxel, K., Art. „Edwin Diller Starbuck“, in: RGG 7, Tübingen ⁴2000, 1687.
- Huxel, K., Art. „James H. Leuba“, in: RGG 5 Tübingen ⁴2000, 288.
- Il programma dei modernisti 1907, dt.: *Programm der italienischen Modernisten*, Jena 1908.
- James, W., *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung. Mit einem Vorwort von P. Sloterdijk*, Frankfurt a. M. – Leipzig 1997.
- Joassart, B., *Henri Bremond – Hyppolyte Delehaye Correspondance*, in: *Analecta Bollandiana* 113 (1995), 365–413.
- Joly, H., *La psychologie des saints*, Paris ²¹1929.
- Jossua, J.-P., En relisant Bremond, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98 (2014), 733–754.
- Juan-Tous, P., Art. „Alumbrados“, in: P. Dinzelbacher (Hg.), *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart ²1998, 15–16.

- Kelly, J.J. (Hg.), *The letters of Baron Friedrich von Hügel and Maude D. Petre*, Leuven-Paris-Dudley, MA, 2003.
- Knoblauch, H., *Spiritualität und die Subjektivierung der Religion*, in: Gräß, W./Charbonnier, L. (Hg.), *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*, Münster 2008, 45–57.
- Koepp, W., *Einführung in das Studium der Religionspsychologie*, Tübingen 1920.
- Krumenacker, Y., *Henri Bremond et L'École française de spiritualité*, in: *Chrétiens et sociétés* 9 (2002), 115–138.
- Kurrus, Th., Art. „*Louis Richeôme*“, in: *LThK* 8, Freiburg 1963, 1298.
- Ladous, R., *Monsieur Portal et les siens (1855–1926)*, Paris 1985.
- Laffay, A., *L'abbé Bremond suspendu a divinis. En 1909. Le dossier romain de «l'affaire Tyrrell»*, in: Guideroni-Bruslé, A., Trémolières, F. (textes réunis par), *Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond*, Grenoble 2012, 17–48.
- Lange, E. M., *Henri Bremond, Drei Jahre älter*, in: *Hochland* 58 (1965/66), 81–83.
- Lange, E. M., *Henri Bremonds Gestalt und Wirkung*, in: *Hochland* 31 (1933), 223–232.
- Laplanche, F., Art. «*La notion de „science catholique“: ses origines au début du XIX^e siècle*», in: *Revue d'histoire de l'Église de France* 74/192 (1988), 63–90.
- Lautenschläger, G., Art. „*Jeanne-Marie Bouvière de la Mothe Guyon*“, in: *LThK* 4, Freiburg ³1995, 122.
- Le Brun, J., Art. „*Jacques Bénigne Bossuet*“, in: *TRE* 7, Berlin 1981, 1818–93.
- Le Brun, J., Art. „*Jacques Bénigne Bossuet*“, in: *LThK* 2, Freiburg ³1994, 612–613.
- Le Brun, J., *Expérience religieuse et expérience littéraire*, in: M. Tietz/V. Kapp (Hg.), *La pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France. Actes du colloque de Bamberg*, Paris-Seattle-Tübingen 1984, 123–146.
- Le Brun, J., *Henri Bremond et la «métaphysique des Saints»*, in: Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. Édition intégrale sous la direction de F. Trémolières*, Bd. 3, Grenoble 2006, 7–29.
- Le Brun, J., *Le grand siècle de la spiritualité française et ses lendemains*, in: *Histoire spirituelle de la France*, Bd. 5, Paris 1964, 227–285.
- Le Brun, J., *Le secret d'un travail*, in: Giard, L. (Hg.), *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Paris 1988, 77–91.
- Le Brun, J., *Michel de Certeau, Historien de la Spiritualité*, in: *RSR* 91 (2003), 535–552.

- Le Brun., J., Art. „Marguerite Marie Alacoque”, in: LThK 1, Freiburg, ³1993, 313.
- Lebreton, J., Art. «Modernisme», in: Dictionnaire apologétique de la foi catholique 3, Paris 1928, 591–695.
- Lefèvre, F., Une heure aevc..., 3^e série, 5^e édition, Paris 1925.
- Loisy, A., Autour d'un petit livre, Paris ²1903.
- Loisy, A., Autres mythes à propos de la religion, Paris 1938.
- Loisy, A., Choses passées, Paris 1913.
- Loisy, A., George Tyrrell et Henri Bremond, Paris 1936.
- Loisy, A., L'Évangile et l'Église, Paris 1902, dt.: Evangelium und Kirche, München 1904.
- Loisy, A., La religion, Paris ²1924.
- Loisy, A., Les mystiques païens et le mystère chrétien, Paris ²1930.
- Loisy, A., Mémoires. Pour servir à l'histoire religieuse de notre temps, 3. Bde., Paris 1930–1931.
- Loisy, A., Simples réflexions sur le Décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu et sur l'Encyclique Pascendi dominici gregis, Ceffonds 1908.
- Louis-David, A. (présentées et annotées par), Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond. Avec une préface de M. Nédoncelle (Etudes Bremondiennes 3), Paris 1971.
- Luckmann, Th., Religion – Gesellschaft – Transzendenz, in: Höhn, H.-J. (Hg.), Krise der Immanenz, Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt a. M. 1996, 112–127.
- Luhmann, N., Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000.
- Lyotard, J.-F., Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: Engelmann, P. (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 1990, 33–48.
- Marangon, P., Antonio Fogazzaro e il modernismo, Vicenza 2003.
- Marxer, F., «Cette curiosité des états mystiques qui lui était interdit de vivre.» Claudel, Mounier, Maritain, Du Bos lecteurs de Bremond, in: Bremond, H., Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. Édition intégrale sous la direction de F. Trémolières, Bd.2, Grenoble 2006, 1048–1080.
- Marxer, F., L'abbé Bremond ou la subjectivité entre histoire et métaphysique, in: Fouilloux, É. (Hg.), Histoire et littérature chez Henri Bremond. Sous la direction de É. Fouilloux, textes réunis par F. Trémolières, Grenoble 2009, 14–46.

- Marxer, F., L’École française: la théologie entre éblouissement théocentrique et faille christologique, in: Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu’à nos jours. Édition intégrale sous la direction de F. Trémolières*, Bd. 1, Grenoble 2006, 875–905.
- Mellinghoff-Bourgerie, V., Art. „Franz von Sales“, in: RGG 3, Tübingen 2000, 247–248.
- Mesnard, J., Bremond et Port Royal, in: Faculté des Lettres et Sciences Humaines d’Aix, Henri Bremond (1865–1933). *Actes du colloque d’Aix, Aix-en-Provence 1967*, 95–106.
- Mesters, G., Art. „Barbe Acarie“, in: LThK 1, Freiburg 1957, 103.
- Metz, J. B., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006.
- Metz, J.B., Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute, in: *Stimmen der Zeit* 192 (1974), 305–316.
- Meures, F., „Er ist nicht hier“. Osterglaube als Teilhabe an der Gottesferne, in: *Ordenskorrespondenz* 1 (2020), 5–11.
- Moisan, C., *Henri Bremond et la poésie pure (Bibliothèque des lettres modernes 11)*, Paris 1967.
- Molien, A., Art. «Cardinal Pierre de Bérulle», in: DSp 1, Paris 1937, 1539–1581.
- Mounin, G., Une relecture de «la poésie pure», in: Faculté des Lettres et Sciences Humaines d’Aix, Henri Bremond (1865–1933). *Actes du colloque d’Aix, Aix-en-Provence 1967*, 145–156.
- Nédoncelle, M. (Hg.), *Entretiens sur Henri Bremond*, Paris 1967.
- Nédoncelle, M., Newman selon Bremond ou le procès d’un procès, in: Nédoncelle, M. (Hg.), *Entretiens sur Henri Bremond*, Paris 1967, 43–68.
- Neuner, P., 100 Jahre nach der Modernismusenzyklika. Das Problem der Dogmengeschichte, in: *Stimmen der Zeit* 9 (2007), 579–592.
- Neuner, P., *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt a. M. – Leipzig 2009.
- Neuner, P., Glaubenserfahrung und Vernunft im Schatten des Modernismus, in: Delgado, M./Vergauwen, G. (Hg.), *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg 2003, 161–178.
- Neuner, P., *Mystik und Kirche bei Friedrich von Hügel*, in: M. Delgado/G. Fuchs (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*, Bd. III, Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Fribourg – Stuttgart 2006, 83–97.

- Neuner, P., Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus, Frankfurt a. M. 1977.
- Neuner, P., Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie (Beiträge zur ökumenischen Theologie 15), München – Paderborn – Wien 1977.
- Neuner, P., Vor 100 Jahren: Einführung des Antimodernisteneides, in: Münsteraner Forum für Theologie und Kirche 2010, 1–10.
- Newman, J.H., Entwurf einer Zustimmungslehre, in: Becker, W./ Laros M. u. a. (Hg.), John Henry Newman. Ausgewählte Werke, Bd. 7, Mainz 1961.
- Newman, J.H., Über die Entwicklung der Glaubenslehre, in: Becker, W./ Laros M. u. a. (Hg.), John Henry Newman. Ausgewählte Werke, Bd. 8, Mainz 1969.
- Nonhoff, W., Von Gott verlassen?, in: Grün, A./Halík, T./Ders. (Hg.), Gott los werden? Wo Glaube und Unglaube sich umarmen, Münsterschwarzach 2016, 7–20.
- Oehler, K., Art. „William James“, in: RGG 4, Tübingen ⁴2000, 367.
- Olphe-Galliard, M., Art. „Bremond“, in: LThK 2, Freiburg ²1958, 668.
- Orcibal, J. (publiée et annotée par), Benoît de Canfield, La règle de perfection, Paris 1982.
- Orth, S., Glauben nach dem Traditionsbrech. Einblicke in das Werk von Michel de Certeau, in: Herder Korrespondenz 6 (2002), 303–307.
- Otto, R., Das Heilige, Breslau ¹⁰1923.
- Oury, G.-M., Art. «Marie de l’Incarnation», in: DSp 10, Paris 1980, 487–507.
- Perrin, M.-Th., Laberthonnière et ses amis (Théologie historique 33), Paris 1975.
- Perrin, M.-Th., Laberthonnière et ses amis. L. Birot – H. Bremond – L. Cagnet – E. le Roy, Paris 1975.
- Petre, M., Catholicism and Independance. Being Studies in Spiritual Liberty, London 1907.
- Petre, M., Modernism. Its Failure and Its Fruits, London – Edinburgh 1918.
- Petre, M., My way of faith, London 1937.
- Piny, A., L’Oraison du cœur suivi de Alexandre Piny ou le Maître du pur amour par Henri Bremond (Sagesse chrétiennes). Édition établie par D.M. Proton, Paris 2013.
- Piny, A., La clef du pur amour, Paris 1681.
- Plattig, M., Krisen auf dem geistlichen Weg, in: Speyerer Hefte für Spiritualität XI (2005), 5.

- Polak, R., Spiritualität – neue Transformationen im „religiösen Feld“, in: Gräß, W./Charbonnier, L. (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive, Münster 2008, 89–109.
- Poulat, E., Bremond et le modernisme, in: Nédoncelle, M. (Hg.), Entretiens sur Henri Bremond, Paris 1967, 69–98.
- Poulat, E., Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne, Paris 1984.
- Poulat, E., Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Postface de A. Dupront, Paris ³1996.
- Poulat, E., Modernistica. Horizons, physionomies, débats, Paris 1962.
- Poulat, E., Une grande amitié. Loisy et Bremond, in: Ders., Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne, Paris 1984, 71–72.
- Raffin, P., Art. «Alexandre Piny», in: DSp 12, Paris 1985, 1779–1785.
- Rahner, K., Frömmigkeit früher und heute, in: Ders., Schriften zur Theologie Bd. VII, Einsiedeln – Zürich – Köln ²1971, 11–31.
- Raters-Mohr, M.-L., Art. „William James“, in: LThK 5, Freiburg ³1996, 737.
- Ribard, D., La belle morte d'une ouvrière: Bremond, l'histoire littéraire, le témoignage, in: Guideroni-Bruslé, A./Trémolières, F. (textes réunis par), Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond, Grenoble 2012, 143–153.
- Ricken, F., Religionsphilosophie (Grundkurs Philosophie 17), Stuttgart 2003.
- Rivière, J., Art. «Modernisme», in: Dictionnaire de Théologie Catholique 10, Paris 1928, 2009–2047.
- Robic de Baecque, S., «Romans et dévotions au XVII^e siècle», in: Littératures classiques 39 (Frühjahr 2000). Littérature et religion, hg. von G. Ferreyrolles, 29–49.
- Roure, L., Art. «Mysticisme», in: Dictionnaire de la foi catholique 3, Paris, ⁴1916, 1014–1024.
- Rundschreiben unseres Heiligsten Vaters Pius X., durch göttliche Vorsehung Papst, über die Lehren der Modernisten, (8. September 1907: „Pascendi dominici gregis“), Autorisierte Ausgabe (lateinischer und deutscher Text), Freiburg 1907.
- Ryonnais, P., L'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire, in: RSR 91 (2003), 499–533.
- Sainte-Beuve, Ch.-A., Port Royal. Texte présenté et annoté par M. Leroy, 3 Bde., Paris 1953–1955.

- Salman, E., Perücke und Kniefall. Denk-und Darstellungsweisen des Barock, in: *Theologie und Glaube* 95 (2005), 347–354.
- Savignano, A., Henri Bremond. *Preghiera – poesia e filosofia della religione (Religione e filosofia/Centro Internazionale di Studi di Filosofia della Religione 14)*, Perugia 1980.
- Savignano, A., *Preghiera e poesia. L’esperienza religiosa in Henri Bremond (Teologia e spiritualità 4)*, Padova 2000.
- Schaeffler, R., Der „Modernismus-Streit“ als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute, in: *Theologie und Philosophie* 55 (1980), 514–534.
- Schaeffler, R., Philosophie und katholische Theologie im 20. Jahrhundert, in: Coreth, E. u. a. (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 3, Graz 1987, 49–56.
- Schlauch, C.R., Art. „Granville Stanley Hall“, in: *RGG*, Tübingen ⁴2000, 1391.
- Schleinzer, A., *Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl*, Ostfildern ²2015.
- Scholl, N., Wer vertritt den abwesenden Gott?, in: *Christ in der Gegenwart* 34 (2011).
- Schwedt, H.H., Art. „Pascendi dominici gregis“, in: *LThK* 7, Freiburg ³1998, 1406–1407.
- Serouet, P., Art. «Madeleine de Saint-Joseph», in: *DSp* 10, Paris 1980, 57–60.
- Siebenrock, R., Art. „Edward Bovary Pusey“, in: *LThK* 8, Freiburg ³1993, 742–743.
- Società internazionale scientifico-religiosa, *Il Programma dei Modernisti. Risposta all’Enciclica di Pio X ,Pascendi Dominici Gregis*, Rom 1908.
- Solignac, A., Art. «Spiritualité». 1. Le mot et l’histoire, in: *DSp* 14, Paris 1990, 1142–1160.
- Sorrel, Ch., Henri Bremond académicien français, in: Fouilloux, É. (Hg.), *Histoire et littérature chez Henri Bremond. Sous la direction de É. Fouilloux, textes réunis par F. Trémolières*, Grenoble 2009, 149–170.
- Spadaro, A., *Das Interview mit Papst Franziskus*, hg. von A.R. Batlogg, Freiburg 2013.
- Stadler, F., *Kultur der Digitalität*, Berlin ⁴2019.
- Stierle, K., L’homme et l’œuvre. *Sainte-Beuve’s Literaturkritik*, in: Barner, W. (Hg.), *Literaturkritik – Anspruch und Wirklichkeit*, Stuttgart, 1989, 185–196.
- Striet, M., *Theologie im Zeichen der Coronapandemie. Ein Essay*, Ostfildern 2021.
- Tans, J.A.G., Art. „Pierre Bérulle“, in: *LThK* 2, Freiburg 1958, 285–286.

Taveneaux, R., Préface pour une réédition, in: Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Bd.1, Paris 1967, [A].

Theobald, Ch., L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la crise moderniste, in: Greisch, J./Neufeld, K./Ders., *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris 1973, 7–85.

Theobald, Ch., La «théologie spirituelle». Point critique pour la théologie dogmatique, in: NRT (1995), 178–198.

Theobald, Ch., Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie (Frankfurter theologische Studien 35), Frankfurt a. M. 1988.

Thibaudet, A., Autour de la Métaphysique des Saints, in: *Revue de Paris vom 1. Januar 1929*, 72–98.

Thirouin, L., Deux visions de Port Royal: Sainte Beuve et Bremond, in: Fouilloux, É. (Hg.), *Histoire et littérature chez Henri Bremond. Sous la direction de É. Fouilloux, textes réunis par F. Trémolières*, Grenoble 2009, 61–101.

Tietz, M., „Französische Mystik“, in: P. Dinzelbacher (Hg.), *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1998, 172–175.

Trémolières, F., Approches de l'indicible dans le courant mystique français (Bremond et Certeau lecteurs des mystiques), in: Ders., *Approches de l'indicible. Etudes bremondiennes*, Grenoble 2014, 9–46.

Trémolières, F., *Approches de l'indicible. Etudes bremondiennes*, Grenoble 2014.

Trémolières, F., Henri Bremond moderniste? Un état de la question, in: Wolf, H./Schepers, J. (Hg.), „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation Bd. 12), Paderborn –München–Wien–Zürich 2009, 187–220.

Trémolières, F., L'amour des Lettres et le désir de Dieu: Henri Bremond, historien littéraire, in: Fouilloux, É. (Hg.), *Histoire et littérature chez Henri Bremond. Sous la direction de Étienne Fouilloux, textes réunis par F. Trémolières*, Grenoble 2009, 103–119.

Trémolières, F., L'histoire littéraire du sentiment religieux de l'abbé Bremond: «l'unique exception d'une entreprise „moderniste“ qui ait réussi?», in: Ders., *Approches de l'indicible. Etudes bremondiennes*, Grenoble 2014, 109–120.

Trémolières, F., Note sur Henri Bremond et le „modernisme littéraire“, in: Guideroni–Bruslé, A./Trémolières, F. (textes réunis par), *Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond*, Grenoble 2012, 103–144.

- Trémolières, F., Situation de Bremond, in: Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. Édition intégrale sous la direction de F. Trémolières, Bd. 4, Grenoble 2006, 803–830.
- Troeltsch, E., *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften*, Bd. I, Tübingen 1912, Neudruck Aalen 1965.
- Tyrrell, G., *Faith of the Millions*, London 1900.
- Tyrrell, G., *Trough Scylla and Charybdis or the old theology and the new*, New York – Bombay – Kalkutta 1907.
- Utsch, M., *Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick*, Stuttgart – Berlin – Köln, 1998.
- Valentin, J., Der Schmerz der gespaltenen Seelen. Einheit und Differenz bei Michel de Certeau, in: *Orientierung* 67 (2003), 234–236.
- Varry, D., *L'abbé Henri Bremond au travail*, in: Fouilloux, É. (Hg.), *Histoire et littérature chez Henri Bremond. Sous la direction de É. Fouilloux, textes réunis par F. Trémolières*, Grenoble 2009, 47–60.
- Venard, M., *Histoire littéraire et sociologie historique: deux voies pour l'histoire religieuse*, in: Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix, *Henri Bremond (1865–1933). Actes du Colloque d'Aix*, Aix-en-Provence 1967, 75–86.
- Vincent, F., *François de Sales Directeur d'âmes. L'Education de la Volonté*, Paris 1923.
- Von Brockhusen, G., Art. „François Fénelon de Salignac de la Mothe“, in: LThK 3, Freiburg ³1995, 1231–1232.
- Von Harnack, A., *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900.
- Von Sales, F., *Introduction à la vie dévote mise en français contemporain. Une initiation pratique à la vie spirituelle*. Édition établie par D.-M. Proton, Paris 2007.
- Waach, H., Art. „Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal“, in: LThK 2, Freiburg 1958, 1014.
- Waldenfels, H., „Spiritualität“. Zur „Wahrnehmung des Geistes“ und zur „Unterscheidung der Geister“, in: M. Böhnke/H. Heinz (Hg.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*. FS Wilhelm Breuning, Düsseldorf 1985.
- Ward, J., *Three novels ... Out of Due Time, One Poor Scupple, The Job Secretary*, London 1933.
- Weaver, F.E., Art. «Port Royal», in: DSp 12, Paris 1985, 1931–1952.
- Weismayer, J., Art. „Bremond“, in: LThK 2, Freiburg ³1994, 671–672.
- Weismayer, J., Art. „Humanisme dévot“, in: LThK 5, Freiburg ³1996, 319.

- Weismayer, J., Art. „Quietismus“, in: P. Dinzelbacher (Hg.), *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1998, 431–432.
- Weiβ, O., *Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung*, Regensburg 2017.
- Weiβ, O., *Kultuskatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur (1900–1933)*, Regensburg 2014.
- Welte, B., *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit religiöser Erfahrung (Schriften zur katholischen Akademie Bayern 93)*, Düsseldorf 1980.
- Werbick, J., *In Gottes Ohr? Notizen zu Bittgebet, Theodizee und zum Dialogcharakter des Betens*, in: Striet, M. (Hg.), *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, Freiburg – Basel – Wien 2010, 31–57.
- Wilmer, H., *Mystik zwischen Tun und Denken. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels (Freiburger theologische Studien 150)*, Freiburg 1992.
- Winkler, U., *Kniende Theologie. Eine religionstheologische Besinnung auf eine Spiritualität komparativer Theologie*, in: F. E. Dobberahn / J. Imhof (Hg.), *Wagnis der Freiheit. Perspektiven geistlicher Theologie. FS Paul Imhof (Strukturen der Wirklichkeit 4)*, Wambach 2009, 162–198.
- Winling, R., Art. «Théologie», in: *DSp 15*, Paris 1991, 485–500.
- Wolf, H./Schepers, J. (Hg.), „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation Bd. 12), Paderborn – München – Wien – Zürich 2009.