

² Einschlägige Bücher sind: K.D. Ranaghan, *Catholic Pentecostals* (Paulist Press 1969); J. Massingberd Ford, *The Pentecostal Experience* (Paulist Press 1970); E.D. O'Connor, *The Pentecostal Movement in the Catholic Church* (Ave Maria Press 1971); D. Gelpi, *Catholic Pentecostalism* (Paulist Press 1971); J. Massingberd Ford, *Baptism of the Spirit* (Claretian Press 1971); Kilian McDonnell, *Catholic Pentecostalism. Problems in Evaluation* (Dove Publication, Pecos, New Mexico, o. J.).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Albert-Marie Besnard Der Einfluß asiatischer Meditationsmethoden

Zwei Hauptgründe erklären das wachsende Interesse, das zahlreiche Christen – Ordensleute eingeschlossen – seit einigen Jahren asiatischen Meditationsmethoden, vor allem Yoga und Zen, entgegenbringen.¹ Der erste Grund ist das mehr und mehr empfundene Bedürfnis nach einer Askese, welche die Persönlichkeit durch einen erzieherischen Prozeß aufbauen hilft und die inmitten des Alltagslebens praktikierbar ist. Ohne eine solche konstruktive und praktikable Askese kann es nicht gelingen, die Forderungen des Evangeliums in die konkrete menschliche Existenz zu übersetzen. Der zweite Grund, der uns hier mehr interessiert, ist das Bedürfnis, dem Gebet aufs neue Beständigkeit, Ernst und den notwendigen Raum zu geben.

Was die Christen unter diesem Gesichtspunkt speziell von Yoga und Zen erwarten, läßt sich auf folgende Weise kurz zusammenfassen: Sie suchen die *Integration des Leibes in das Gebet*. Wir haben es heute mit einem eindeutigen Bankrott der traditionellen Formen des Betens zu tun, und zwar sowohl des persönlichen wie des gemeinsamen Betens. Diese überkommenen Praktiken, die nicht hinreichend auf ein Wissen um den Menschen in seiner Ganzheit gegründet waren, haben sich als unzureichend erwiesen, um unter den erschwerten Bedingungen, die sich heute gegen das Beten erheben, bestehen zu können: die Tatsache, daß zahlreiche überlieferte Formeln veraltet sind; Mißtrauen gegen Impulse aus den affektiven Schichten; Mißtrauen gegen die Vorstellungsweisen, mit deren Hilfe man sich Gedanken über Gott zu machen pflegte; Schwierigkeiten, die Sammlung der

Sinne und die Konzentration des Geistes zu erreichen. Die Christen, welche diese Erfahrungen machen mußten, haben begriffen, daß es einer neuen Erziehung bedarf, um wieder zu einer Einheit zu gelangen. Es ist ihnen aufgegangen, daß das Entscheidende sich schon abspielt in der Art und Weise, wie sie in ihrem eigenen Leibe wohnen, wie sie durch diesen ihren Leib in der Welt und anderen gegenüber gegenwärtig sind – und daher auch in der Art und Weise, wie sie Gott gegenüber mit ihrem Leib gegenwärtig sind. In der Tat geht es um mehr als bloß darum, den Leib ein wenig besser am Vollzug des Gebets zu beteiligen, und es ist eine der ersten Entdeckungen der neuen Schüler von Yoga und Zen: die Haltung, die man einnimmt (mit allem, was sie einschließt an Durchhalten und Vervollkommnung in der Entspannung, in der Regelung des Atmens usw.), ist in der tiefsten Wurzel Vollzug und Offenbarung der Gesamteinstellung des Menschen in all seinen Seinsschichten zur Wirklichkeit, zu seinem eigenen Leben und selbst zu Gott, den er sucht. Diese äußere Haltung beinhaltet schon die verbindliche Wahl eines geistlichen Weges, und zwar in viel entscheidenderer Weise als es sich diejenigen vorstellen, die darin nur eine harmonischere (was hier soviel heißen soll wie komfortablere) Art sehen, sein Gebet zu verrichten. Das ist übrigens auch der Grund, warum es niemanden zu empfehlen ist, sich ohne die geringste Führung auf diesen Weg zu begeben.

Das zweite Anliegen ist die Suche nach *Schweigen* oder nach Konzentration. Dabei handelt es sich um ein ganz besonderes Bedürfnis einer Zeit, in der allzu viele Stimmen über zu viele einander überschneidende Kanäle reden, wo die Kontrolle des Bewußtseins über diesen Redefluß vom Zufall abhängig wird, wo jeder nur noch mit Mühe das leise Seufzen seiner eigenen tiefsten Existenz zu vernehmen vermag, welches ihn des Bewußtseins seiner Identität versichert. Es ist auch eine Reaktion gegen den exzessiven Verbalismus festzustellen, der in der Kirche genauso wütete wie anderswo

auch: Menschen, die beten wollen, wissen in einer dunklen Ahnung, daß weder Worte noch Ideen das Geheimnis ganz erschließen können und daß ein gewisses Schweigen Gottes, welches ihnen schmerzlich erscheinen mag, vielleicht einmal Platz schafft für sein vernehmbares Reden, wenn sie erst selbst einmal bis zu der Lichtung vorgestoßen sind, wo eine gewisse Art von Schweigen sich ausbreitet. Für mehr als einen ist die Suche nach diesem Schweigen noch die Frucht eines tiefen Zweifels über die Wohlbegründetheit gewisser Weisen des Glaubens oder über die Qualität ihres persönlichen Glaubens: Sie wollen die nötige Stille schaffen, um so die Chance zu erlangen, daß ihnen eine größere Wahrheit über sich selbst und über ihre Beziehung zu Gott aufgeht. Wenn nun aber die asiatischen Disziplinen schon eine Erfahrung tiefer Stille vermitteln, welche diejenigen, welche sie nicht kannten, so nicht vermutet hätten, so führen sie doch noch viel weiter: sie führen ein in die Erfahrung der Nichtdualität («advaita»), die öffnen die oftmals schrecklichen Abgründe einer «Leere», deren Tiefe und deren Sinn der aus dem Westen kommende Schüler nie geahnt hätte.

Mittels der Integration des Leibes und des Strebens nach Stille wird letztlich eine *Umwandlung der Persönlichkeit* angezielt, durch welche hier und jetzt die neuen Dimensionen der vom Evangelium angebotenen Existenz verwirklicht werden sollen. In gleichem Maße, wie der Hindu auf die Ekstase des «samadhi» und wie der Buddhist auf die Erleuchtung im «satori» hin fortschreitet, worunter die intuitive Erfahrung des Wesens aller Wirklichkeit zu verstehen ist, so wird der Christ, welcher Yoga oder Zen übt, von dem Verlangen bewegt, etwas von der Erfahrung zu verwirklichen, welche ihm sein christlicher Glaube verheißt: Gott in seiner wirklichen Wahrheit zu begegnen, sich vom Heiligen Geist umwandeln zu lassen in einen Menschen tätiger Gerechtigkeit und universalen Brüderlichkeit, zu leben aus dem Leben des Dreifaltigen Gottes selbst. Aufgrund seines Mißtrauens gegen alle persönliche Erfahrung, welche man aus einer immer undurchdringlicher werdenden Unkenntnis der verschiedenen Schichten des Bewußtseins und der dieses Bewußtsein regierenden Gesetze nur im Sinne eines eindeutigen und daher verdächtigen Subjektivismus verstehen konnte, neigte der Katholizismus dazu, die Sprache der christlichen Erfahrung in ihrer Geltung so gering einzuschätzen, als sei sie nichts weiter als eine Ansammlung von Redensarten, deren genaue Bedeutung sich zu meist jedem Zugriff entziehe. Das Ergebnis ist, daß

viele sich jetzt lösen von einem Glauben, in dem sie nichts anderes erblicken als ein sehr menschliches System von Meinungen und überholten Moralprinzipien und gesellschaftlichen Organisationsregeln. Andere wiederum ahnen, daß die «Erkenntnis des Vaters und dessen, den er gesandt hat, Jesus Christus», daß das Leben im Heiligen Geist, die Versöhnung zwischen Gott und Mensch, kurz daß das ganze Evangelium ebenso sehr durch lebendige Erfahrung bewährt werden müssen wie sie Gegenstand einer bezeugenden Verkündigung sind. Dann aber finden sie sich plötzlich vor eine doppelte Anforderung gestellt: vor die Notwendigkeit einer «Unterscheidung der Geister», einer Festsetzung von Kriterien für die Echtheit und Verlässlichkeit von Erfahrungen; und vor die Notwendigkeit, eine dynamische Beziehung herzustellen zwischen dieser verinnerlichten Erfahrung und einer tätigen und verantwortlichen Existenz inmitten dieser Welt.

Man wird ohne Bedenken zugeben müssen, daß ein derartiges Unternehmen ohne die Anleitung durch qualifizierte Persönlichkeiten eine äußerst heikle Angelegenheit ist. Die erforderliche Qualifikation müßte sowohl in einer auf den besten Quellen fußenden Kenntnis der asiatischen Praktiken wie in einer reflektierten Erfahrung mit der Gottesbeziehung gemäß dem Evangelium bestehen. Nun findet man heute tatsächlich schon eine Handvoll Männer, welche diese Bedingungen erfüllen. Nennen wir hier nur einige der Spitzenreiter unter denen, deren Erfahrung und deren Schriften beginnen, sich als Autoritäten durchzusetzen: Für den Yoga die Benediktiner J. Déchanet² und H. Le Saux³; für den Zen die Jesuiten H. M. Enomiya-Lassalle⁴ und W. Johnston⁵. Nicht weniger eindrucksvoll ist die Weise, in welcher der berühmte Trappist Thomas Merton, der nur allzu früh verschieden ist, begonnen hatte, sich mit diesen Fragen zu befassen.⁶

Diese Entwicklung hat nicht verfehlt, manch einen zu verwundern oder gar zu beunruhigen. Widerstände machen sich schon bemerkbar und auch Verdächtigungen. Ohne eine vollständige Ablehnung zu äußern behauptet man doch eine fundamentale Unvereinbarkeit zwischen den letzten Prinzipien der christlichen Mystik, selbst der apophatischen Mystik, und der orientalischen Mystik, denn die erstere beruhe auf der positiven Tatsache der Inkarnation und der objektiven Ekstase der Liebe und nicht der «Enstase» der Meditation.⁷ In dieser letzteren werde offensichtlich die duale Ich-Du-Beziehung, welche die ursprunghafte

Eigenständigkeit der Beziehung zu Gott in der Offenbarungsordnung kennzeichne, auf gefährliche Weise verwischt. Führen der Monotheismus, das Zurücklassen jeder festumrissenen Form und die Stille der Entleertheit nicht zu einer Vernachlässigung des Wortes, der Heilsergebnisse und der Dogmen? Der Autorität jener, welche die Anpassbarkeit dieser östlichen Disziplinen an christliches Denken und christliche Praxis behaupten, wird die Autorität derer entgegengehalten, welche die größten Vorbehalte äußern, unter ihnen etwa die Autorität eines J. Monchanin, der – ohne daß er jeden Rückgriff auf diese Praktiken ausschloß – unter anderem die Befürchtung äußerte, daß sie die Menschen «daran gewöhnen könnten, ohne die Gnade auszukommen» und selbst ohne Gott, daß sie das Empfinden für die Wirklichkeit der Sünde schwächen und zu einem naturalistischen Quietismus führen könnten.⁸

Als Basis für eine Einigung möchten wir folgende Punkte vorschlagen:

1. Eine Feststellung: Das wachsende Interesse für die asiatischen Meditationsmethoden unter Christen ist Kennzeichen für das Bewußtwerden legitimer Bedürfnisse (Askese der Ausgewogenheit, Gebet, Kontemplation), für deren Befriedigung die Kirche sich derzeit als nicht genügend gerüstet erweist.

2. Wenn man sich begnügt mit «gymnastischen Haltungs- und Atemübungen, welche die ersten Schritte zum Yoga bilden», um so «das physiologische und psychologische Gleichgewicht zu erlangen, welches eine unverzichtbare Vorbedingung für das wahre Gebet bildet», so stellt sich damit noch keinerlei besonderes Problem, aber «dies hat in Wirklichkeit mit Yoga noch gar nichts zu tun».⁹

3. Wenn man dagegen in die dem Yoga und dem Zen eigene Logik vordringt, wenn man sich auf den Weg der Gedankenleere und der Erfahrung der Nichtdualität begibt, dann erhebt sich die grundlegende Frage: Ist dieser Weg noch begehbar für den Christen? Diejenigen, welche autorisiert sind, hier mitzureden, weil sie sich sowohl auf ein Erfahrungswissen wie auf theologische Kenntnisse beziehen können (Lassalle und Le Saux) beantworten diese Frage mit einem bedingten Ja. Bei aufmerksamer Betrachtung der Einwände, die man gegen sie macht, kommen sie zu der Vermutung, daß bestimmte Elemente einer Antwort schon in der christlichen Tradition selbst enthalten sind, nämlich bei den Mystikern, welche sie mit aller Sorgfalt untersucht haben.

Alles deutet darauf hin, daß einerseits etwas von

dem, was man mystische Erfahrung nennt, das Los einer größeren Zahl von Getauften wird, wenn auch unter der Gefahr, daß das Salz des Evangeliums seinen Geschmack verliert; und andererseits scheint es, daß diese Erfahrung als solche bisher von einigen wenigen Isolierten gemacht wurde, daß sie meistens entweder verdächtigt oder mißverstanden oder doch nur zu oberflächlich untersucht wurde. Deshalb ist es so wichtig, daß ein intensiverer Austausch gepflegt wird zwischen denen, die begonnen haben, selbst Yoga oder Zen zu üben, und daß es zu einer wissenschaftlich durchgearbeiteten Reflexion kommt, durch die alle betroffenen Bereiche zugleich miteinander konfrontiert werden: die unmittelbare Erfahrung mit den neuen Methoden, eine erneute Durchsicht der geistlichen Erfahrungen der christlichen Tradition, eine Theologie der christlichen Erfahrung im allgemeinen unter Einschluß des Beitrags der neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse über den Menschen, welche unsere Epoche beizusteuern hat.

Man sollte hier wohl hinzufügen, wenngleich dies von den meisten neuen Schülern der asiatischen Meditationsmethoden nicht als unmittelbarer Zweck angezielt wird, daß eine der Früchte dieser Praxis vermutlich die Eröffnung neuer Möglichkeiten für den Dialog zwischen dem Christentum einerseits und dem Hinduismus und Buddhismus andererseits sein wird.¹⁰

Offen bleibt noch die Frage, ob es dem Westen gelingen wird, seinen eigenen Yoga oder sein eigenes Zen zu entwickeln (vorausgesetzt, daß dies einen Sinn hat). J. Déchanet hofft es: «Es ist nichts damit gedient, daß man die Praktiken des Yoga unmittelbar aus ihrer Einbettung in vedantische oder hinduistische Lehren bezieht; man muß sie vielmehr assimilieren, sie in unsere Verhaltensweisen übersetzen und ihre Grundlagen in unsere Lebensgewohnheiten, unsere Vorstellungen, unseren Glauben einfügen, ihre essentiellen Züge mit unserer Existenzweise verbinden, ohne den falschen Ehrgeiz, eine Lebenskunst zu imitieren, für die wir nicht die dazugehörige Weisheit mitbekommen haben.»¹¹

Anhang

Um eine ungefähre Vorstellung davon zu vermitteln, welche gemeinsame Bemühungen in verschiedenen Ländern in dieser Richtung begonnen haben, bei denen Christen sich unter betont christlichem Vorzeichen engagieren, wollen wir die folgenden Initiativen erwähnen:

In Deutschland finden seit einigen Jahren zahlreiche «Meditationstagungen» nach der Zen-Methode unter Leitung von P. Enomiya-Lassalle SJ oder von Graf Dürckheim¹² statt, die jetzt überall im Land Schule machen. Man stellt ein wachsendes Interesse an diesen Tagungen bei kontemplativen Ordensleuten fest (namentlich bei den Benediktinern), aber auch bei Mitgliedern aktiver Orden und bei den Verantwortlichen für die Priesterausbildung.¹³

In der Abtei Orval in Belgien und an verschiedenen Orten in Frankreich fanden ebenfalls ähnliche Tagungen unter der Leitung von Graf Dürckheim und seinen Assistenten statt, an denen sowohl Laien (vor allem Ärzte, Lehrer für Yoga und Ausdruckstanz sowie Psychologen) als auch Diözesanpriester, Ordensmänner und Ordensfrauen teilnahmen.¹⁴ Seit 1967 hat sich Taisen Deshimaru, ein japanischer Mönch der Soto-Zen-Schule, in Paris niedergelassen, wo er in zunehmendem Maße in

Kontakt mit katholischen Kreisen und vor allem mit Ordensleuten gekommen ist.¹⁵ Für den Yoga, dessen Verbreitung schon weiter zurückreicht, bemüht man sich derzeit darum, all jene um ein Zentrum zu sammeln, die in folgender Zielsetzung übereinstimmen: «Das Finden von Normen für einen gesunden Yoga, wobei die geistlichen und menschlichen Wesenszüge dieser uralten Disziplin respektiert werden sollen, jedoch unter Anpassung an unsere Formen der Lebensweise und Weltanschauung.»¹⁶

In Schweden eröffnen ein Karmelit und ein Universitätsprofessor angesichts des Erfolges erster Versuche in Rättvick ein «Meditationszentrum».

In den Vereinigten Staaten von Amerika hat man eigenständige Versuche begonnen: Yoga-Einkehrzeiten, ökumenische Treffen im Zeichen dieser Disziplinen, die Errichtung von «Häusern des Gebets» (vor allem im Gebiet von Detroit) usw.¹⁷

¹ Bekanntlich besteht der Yoga (oder besser die verschiedenen Arten von Yoga) in Übungen, welche im Hinduismus praktiziert werden, während Zen an eine Form des Buddhismus gebunden ist, welcher nach seiner Blütezeit in China um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert nach Japan gelangte. Obwohl eine fundamentale Verwandtschaft zwischen diesen beiden Disziplinen besteht, unterscheiden sie sich doch auch in bemerkenswerter Weise: Das Zen erspart sich die verschiedenen asânas, um sich einzig und allein auf die sitzende Körperhaltung (zazen) und auf das meditative Gehen (kin-hin) zu beschränken; seine Atem- und Konzentrationsübungen sind ebenfalls einfacher als im Yoga. Wir sprechen aber hier nicht von anderen Methoden wie der «transzendenten Meditation».

² *La voie du silence* (Paris 1956¹); *Yoga cheétien en dix leçons* (Paris 1964); *Les Cahiers du Val* (Quartalschrift, F-38 Valjouffrey, Frankreich).

³ *Sagesse hindoue, mystique chrétienne* (Paris 1965); deutsche Übersetzung: *Indische Weisheit – Christliche Mystik* Eveil à soi, éveïl à Dieu (Paris 1971).

⁴ *Zen, Weg zur Erleuchtung* (Wien 1960¹); französ. Übersetzung *Le Zen* (Paris 1965); *Zen-Buddhismus* (Köln 1966); *Zen-Meditation für Christen* (Weilheim 1969); französ. Übersetzung in Vorbereitung. Ende 1969 hat P. Lassalle unweit von Tokio ein katholisches Zentrum für Zen-Meditation errichtet. Vgl. *Informations Catholiques Internationales* (Paris, 15. Mai 1971, 4–5).

⁵ *The Still Point* (New York 1970); *Christian Zen* (New York 1971). Für Japan selbst seien u.a. der Dominikaner N. Osmita und der Karmelit A. Okumura angeführt. Von letzterem: *Le zen: dépassement, présence et liberté*: Carmel, F-49 La Plesse-Arvillé, Dez. 1970, 262–275.

⁶ *Zen, Tao et Nirvâna* (Paris 1970); engl. Original: *Zen and the Birds of Appetite* (Abbey of Gethsemani 1968); *Mystique et Zen* (Paris 1972). – Wir können hier nicht alle anführen, die diese Fragen unter einem vorwiegend spekulativen Gesichtswinkel bearbeitet haben. Es sei aber wenigstens auf folgende Veröffentlichungen hingewiesen: O. Lacombe, *Sarvâstivâdin* (Paris 1956); A. Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik* (Freiburg i. B. 1966); J. A. Cattat, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale* (Paris 1967).

⁷ So etwa J. Sudbrack SJ, *Faszination aus dem Osten*: *GuL* 1971, 424–479.

⁸ Vgl.: *Problèmes du yoga chrétien*: *Axes*, Okt.–Nov. 1969, 19–31.

⁹ H. Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, aaO., 32.

¹⁰ H. Dumoulin, *Dialog im Aufbau*: *Concilium* 1967, 763–771; W. Johnston, *Dialog mit dem Zen*: *Concilium* 1969, 713–719; II. Vatikanisches Konzil, Dekret über die nichtchristlichen Religionen, § 2.

¹¹ *Les Cahiers du Val*, aaO. 103.

¹² Graf Dürckheim ist Direktor des Zentrums für Psychotherapie und Begegnung in Todtmoos-Rütte/Schwarzwald, Vf. zahlreicher einschlägiger Werke, u.a.: *Zen und wir* (Weilheim 1961); französ. Übersetzung: *Le zen et l'Occident* (Brüssel 1962); *Der Alltag als Übung* (Bern und Stuttgart 1961); französ. Übersetzung *Pratique de la voie intérieure* (Paris 1968). Eine theologische Reflexion aus der Feder von J. Lortz, die auf dem Werk K. v. Dürckheims fußt, findet sich unter dem Titel «Auf dem Wege zum personalen Transzendenten» in: *Transzendenz als Erfahrung*. Festschrift Dürckheim (Weilheim 1966), 237–250.

¹³ Vgl. den Bericht über eine solche Einkehrzeit in «Christ in der Gegenwart» 1971, 411–412. – Unter den Abteien, die solche Einkehrzeiten veranstalten, sind z. B. zu nennen Niederaltaich (seit 1968), Königsmünster in Meschede und Münsterschwarzach.

¹⁴ Vgl. die Erfahrungsberichte über solche Veranstaltungen: A. Delaye, *Une session de méditation*: *Carmel* 1971, 153–154; O. de Valence, *Zen et prière chrétienne*: *La Maison-Dieu*, Nr. 109, 1972/1.

¹⁵ Vgl. J.-M. Petit, *Dialogue entre le bouddhisme zen et le carmel*: *Carmel* 1970, 74–77.

¹⁶ *Les Cahiers du Val*, 1971, 103.

¹⁷ G. A. Maloney, *And Now, the Yoga Retreat*: *America*, 1971, 591–593; B. Häring, *A Contemplative House*: *Rev. for Rel.*, Sept. 1967; Sr. Ann Chester IHM, *Report on Hope* 1970: *Sisters Today*, Dez. 1970.

ALBERT MARIE BESNARD O.P.

am 27. März 1926 zu Toulouse geboren, 1954 zum Priester ordiniert, ist Ingenieur der Polytechnischen Schule, Lektor und Lizentiat der Theologie (in Le Saulchoir) und seit 1969 Schriftleiter von «La Vie Spirituelle»; auch predigt er regelmäßig bei den vom Sender France-Culture übertragenen Messen. An Veröffentlichungen sind zu erwähnen: Le pèlerinage chrétien (Le Cerf, Paris 1959; deutsch: Die christliche Wallfahrt (Mainz 1962); Saint Augustin: prier Dieu, les Psaumes (Le Cerf, Paris 1964); Visage spirituel des temps nouveaux (Le Cerf, Paris 1964; ins Spanische, Italienische

und Japanische übersetzt); Le Mystère du Nom (Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé) (Le Cerf, Paris 1962); Vie et combats de la foi (Le Cerf, Paris 1965; ins Englische und Spanische übersetzt); Ces chrétiens que nous devenons (Le Cerf, Paris 1967; ins Italienische übersetzt); Un certain Jésus (Le Cerf, Paris 1968; deutsch: Ein gewisser Jesus [Wien 1969]; auch ins Spanische, Portugiesische und Italienische übersetzt); Propos intempestifs sur la prière (Le Cerf, Paris 1969; ins Portugiesische übersetzt); Chemins et Demeures (Le Cerf, Paris 1972). Besnard ist regelmäßiger Mitarbeiter der Liturgiehefte Assemblées du Seigneur.

Joseph Beade

Mystik und Dichtung

Das 17. Jahrhundert und sein Zeugnis

Es ist unmöglich, auf wenigen Seiten das Panorama der mystischen Dichtung im Frankreich des 17. Jahrhunderts aufzureißen. Von Claude Hopil bis zu Madame Guyon hat diese literarische Gattung überschwenglich geblüht und müßte daher Gegenstand einer umfangreichen Studie sein. Man müßte sicherlich auch den Begriff Mystik genauer bestimmen und ihn in einem einigermaßen eingegrenzten Sinne verwenden und demgemäß die mystische Dichtung bewußt im strengsten Sinne des Wortes verstehen. Diese Eingrenzung der mystischen Dichtung auf einige wenige exemplarische Werke bedürfte an sich einer theoretischen Rechtfertigung, die hier zu weit führen und die Grenzen eines kurzen Artikels überschreiten würde. So wollen wir es dabei belassen – trotz des sich damit ergebenden Bezugs auf eine Überfülle von Texten –, den Begriff «Mystik» in einem ziemlich allgemeinen und weiten Sinne zu verstehen und damit eine Vermischung von Gattung und Art in Kauf zu nehmen: von «mystischer Dichtung» und «geistlicher Dichtung». So müssen wir folgerichtigerweise zuerst deutlich machen, mit welcher Fülle und Verschiedenheit von geistlichen Dichtwerken wir es zu tun haben. Darum wollen wir zunächst in aller Kürze verschiedene Formen und verschiedene Themen vorstellen, wobei wir uns vor allem an das erste Drittel des 17. Jahrhunderts halten wollen.

Anschließend soll eine besondere Erwägung über das Interesse der Dichter dieser Zeit an der Figur der Maria Magdalena Gelegenheit bieten, einige Perspektiven für die Betrachtung der mystischen Lyrik dieser Epoche zu vermitteln.

In der poetischen Literatur Frankreichs in den Jahren um 1600 nimmt die religiöse Dichtung einen Platz ersten Ranges ein. Die Dichter, die damals am meisten gelesen wurden, deren Namen zum Beispiel am häufigsten in den großen Sammelwerken vorkommen, sind Desportes, Bertaut und Du Perron. Der erstere hatte sich noch in seinem beginnenden Greisenalter darangemacht, die 150 Psalmen in Verse zu übertragen. Nachdem die beiden anderen sich der gegenreformatorischen Bewegung angeschlossen hatten und Kirchenfürsten geworden waren, hörten sie auf, ihre amourösen Verse zu dichten; dafür schrieben sie nun Bibelparaphrasen, geistliche Lieder und Gebete. Aber die Dichtung dieser quasi-offiziellen Autoren ist «mehr ein Werkzeug der Politik als der Mystik». Ganz anders, jedenfalls weniger politisch, spontaner und absichtloser ist die Dichtung jener zahlreichen Männer und Frauen, sowohl Hugenotten wie Katholiken, die im damaligen Literaturbetrieb nicht allgemein bekannt waren. Sie schrieben ausschließlich «Andachtspoesie», das heißt, daß sie die Sprache der Dichtung zur Sprache ihrer eigenen Meditation und ihres Betens machten.

Diese «Andachtspoesie» entstand im Laufe der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. In ihrer Thematik zeigt sich eine deutliche Entwicklung. Die Dichter der Generation des Jean de Sponde (gest. 1595), dessen bewunderungswürdige «Meditationen über die Psalmen» und «Poèmes Chrétiens» bekannt geworden sind, meditierten über den Tod und sprachen von Buße. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts wird der Blickwinkel der Dichtung weiter. Wenn das Thema «Tod» noch häufig anzu-