

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-

treffen ist, so doch nicht mehr – wie bei de Sponde – in einer Form einer intimen Meditation über die Unbeständigkeit des Lebens und über das Verlangen nach dem zukünftigen Leben, sondern in Form eines grausamen und blutigen Schauspiels zur Weckung lebhafter und heftiger Gemütsbewegungen. Das Leiden Christi wurde damals eines der bevorzugtesten Themen. Seine Szenen wurden farbig und realistisch beschrieben. Der Dichter macht sich so das betrachtete Geheimnis zu eigen, vereinigt sich in seinem Schmerz mit den Leiden des Gekreuzigten, deren Ursache er als Sünder und dessen Nutznießer er als Erlöster ist. Dies ist der Gedankengang der Meditationen, wie sie sich finden in den «*Théorèmes sur le sacré Mystère de nostre Rédemption*», deren erster Band 1613 erschien, während der zweite Band von 1622 den «*glorreichen Geheimnissen*» gewidmet ist. Bei den «*Théorèmes*» handelt es sich entsprechend dem etymologischen Sinn des Wortes (= «*Schauungen*») um Visionen und kontemplative Texte. Jean Rousset¹ hat den Einfluß der ignatianischen Spiritualität auf die «*Théorèmes*» vermerkt: Es gibt tatsächlich auch hier das «*Sichversetzen an den Ort*» und die «*Vergegenwärtigung des Geheimnisses*» mit Hilfe der Vorstellungskraft. Die Sonette von La Ceppède, vom Dichter selbst häufig «*Meditationen*» genannt, sind regelrechte «*geistliche Übungen*». La Ceppède, der seine Gedichte mit zahlreichen Quellenangaben versehen hat, zitiert häufig außer den Kirchenvätern Ludolf den Kartäuser und in seinem Gefolge auch spätere Autoren wie Guevara, Ludwig von Granada oder Diego von Estella. Es sind dies Vertreter einer konkreten und bildkräftigen Spiritualität. Die Autoren von «*Leben-Jesu*»-Büchern oder von «*Kalvarienbüchern*» stehen als bevorzugte Quellen hoch im Kurs. Die Andachtspoesie ist vor allem auf die szenische und bildliche Darstellung des Lebens Jesu ausgerichtet. Das Wort «*Geheimnis*» wurde damals im Sinne der «*Vergegenwärtigung*» des konkreten historischen Geschehens verstanden, genau so, wie man von den «*Geheimnissen des Rosenkranzes*» spricht. Die «*freudenreichen Geheimnisse*» fehlen durchaus nicht – unter anderen behauptet die Geburt Christi ihren Platz –, aber die beherrschende Stellung nimmt die Betrachtung der «*schmerzhaften Geheimnisse*» ein.

Die poetischen Meditationen von La Ceppède zielen auf das «*Mitleid*», auf die Anteilnahme am Erlösungsgeheimnis. Die Werke der Zeitgenossen oder der Nachfolger haben nicht alle die geistliche und theologische Kraft der Werke von La Ceppède.

Bei vielen nahm das «*Empfindsame*» den wichtigsten Platz ein. Ihre Werke sind Ausdruck einer Poesie der Rührung und der Tränen. César de Nostredame, Sohn des berühmten Nostradamus, Landsmann und Freund von La Ceppède, beschwört nicht mehr den leidenden Christus, sondern die großen Trauernden, die schmerzhaft Mutter, Maria Magdalena, den guten Schächer. Und Auvray beschreibt in seiner «*Pourmenade de l'âme dévote*», einem Kreuzweg, mit bitterem Expressionismus die Folterung und den Tod Jesu, um so in der Seele des Lesers heftige Gefühle und Mitleid zu wecken. Sehr bezeichnend für diese Richtung ist es, daß einer der liturgischen Gesänge, die am meisten nachgedichtet wurden, das «*Stabat Mater*» war.

Wir mußten hier das besondere Gewicht unterstreichen, das die Dichter den «*schmerzhaften Geheimnissen*» beimaßen. Aber dennoch erschöpft diese geistliche Dichtung sich nicht in einer Passionsmystik. Eine sehr beliebte literarische Gattung ist die Paraphrase biblischer Texte und vor allem die Psalmenparaphrase. Man kann eine Vielzahl von Übersetzungen des Psalters in französischen Versen finden. Schließlich ist hier vor allem eine Poesie zu nennen, die man wohl im strengsten Sinne des Wortes «*mystisch*» nennen muß. In dieser Gattung sticht hervor das geniale Werk von Claude Hopil, vor allem seine Schrift «*Les Divins eslancements d'amour exprimez en cent cantiques faits en l'honneur de la Tres-Sainte Trinité*» (1629). Diese Dichtkunst ist nicht mehr Vergegenwärtigung und Vision *der* verschiedenen Heilsgeheimnisse, sondern Kontemplation *des* Geheimnisses schlechthin. In ihr kommt eine Mystik der dunklen Nacht, der heiligen «*docta ignorantia*» zum Ausdruck. Das Mysterium kontemplativ zu betrachten, bedeutet – wie Hopil es ausdrückt – «*Sehen ohne zu sehen*». Die Seele hält sich im Angesichte des Unbegreiflichen auf, welches das Göttliche ist, und sie vereinigt sich nur durch Verzicht auf Erkenntnis, durch einen «*alles überwindenden Tod*», durch einen «*mystischen Überschritt*» mit ihm. Es ist dies eine Dichtung des Hell-Dunkel, einer lichten Dunkelheit.

Eine so geraffte Darstellung kann nur eine sehr unvollkommene Vorstellung von der geistlichen Dichtung zu Beginn des 17. Jahrhunderts geben. Um nicht ganz im allgemeinen steckenzubleiben, wollen wir nun einige Überlegungen über die Darstellung der Maria Magdalena vorlegen, die in jener Epoche eine gefeierte und vielbesungene literarische Gestalt darstellte.

Die Magdalenen-Literatur ist im 17. Jahrhundert tatsächlich äußerst umfangreich, und zwar sowohl in Prosa wie in gebundener Sprache. Die dichterische Form dieser Verse ist nicht immer brillant, wie schon Goujet in seiner «Bibliothèque Française» (1740) angesichts der endlosen, teils überspannten und trivialen Lobsprüche auf Magdalena wie etwa in Beauvais' «La Magdaleine» (1617) und in F.M.Durants «La Magdeliade» (1622) festgestellt hat.

Tatsächlich hat auch fast nichts von dieser Literatur bleibenden Bestand für die Nachwelt gehabt. Nichtsdestoweniger muß es einen sinnvollen Grund geben für die beherrschende Rolle dieser bekehrten Sünderin, dieser großen Christusliebenden, dieser «Einsiedlerin der heiligen Grotte» – dieserart sind die Titel, welche ihr die Gunst der Dichter eingebracht haben – in der geistlichen Kultur jener Zeit. Man könnte versuchen, einige bezeichnende Züge, die dieser Persönlichkeit des Evangeliums zu besonderer Beachtung verholfen haben, herauszuschälen.

Eines der wesentlichen Themen, das mit der Gestalt der Magdalena angeschlagen wird, ist das Thema «Abwesenheit». Die Abwesenheit Christi ist es, woran sie leidet zu Füßen des Kreuzes, vor dem leeren Grab und in der Einöde der Provence. Aber diese Abwesenheit ist genaugenommen eine Gnade. Sie ist die Vorbedingung für die Sehnsucht und für das Anwachsen der Liebe:

«Du fliehst sie ein wenig nur, um neu zu schüren ihre Glut:

Denn wie den Ofen zischen läßt ein wenig kaltes Wasser,

Entzündet kurze Trennung neu die Liebe.»

(La Ceppède)

Das Anwachsen der Liebe durch Trennung und Abwesenheit ist unbestrittenerweise ein immer wiederkehrendes Thema in der Literatur, in der Philosophie und in der geistlichen Dichtung. Aber man könnte sich wohl fragen, ob es nicht zu Beginn des 17. Jahrhunderts in besonderem Maße zur Geltung kommt, weil damals viele Menschen an dieser Abwesenheit leiden. Christus spricht nicht mehr. Wir meinen damit, daß allem Anschein zum Trotz und entgegen allen Beteuerungen eines frommen Humanismus – von dem auch die geistliche Dichtung dieser Zeit zum größten Teil mitbestimmt ist – ein Mangel an Gewißheit das christliche Denken und Reden belastet. Magdalena wird so zum Beispiel für den Glauben inmitten der Ungewißheit, für das Geschenk der Liebe Jesu in seiner Abwesenheit, für das Erfassen Gottes in seiner un-

überwindlichen Ferne. Kurz gesagt: Die Darstellung der Magdalena wird selbst bei den am wenigsten mystischen Dichtern zu einer Art von volkstümlicher Vermittlung mystischer Themen, zu denen man greift, um inmitten der Erschütterung so vieler Sicherheiten trotz alledem die gläubige Treue zu retten. Der Fideismus ist zu dieser Zeit weit verbreitet. Magdalena ist gewissermaßen Bürgerin und Archetyp des inmitten der andauernden Abwesenheit Gottes bewahrten Glaubens und der trotz allem weiterhin geschenkten Liebe. Fideismus und Mystizismus haben vielleicht eine gewisse Verwandtschaft, die darin besteht, daß der erstere ein unvollständiger und verkümmertes Entwurf des letzteren ist. Das 17. Jahrhundert ist eine Epoche, die von beiden Bewegungen gleichermaßen gekennzeichnet war.

Die Art der Dichter, von Magdalena zu sprechen, ist übrigens nicht einheitlich. Sie ist, wie wir schon erwähnt haben, manchmal trivial. Aber selbst bei den geistlich höchststehenden Dichtern haftet den Liebesliedern dieser bekehrten Liebenden noch etwas Schillerndes an. Magdalena als Sünderin fasziniert offenbar genauso wie Magdalena als Heilige. Ihre Rolle als Dirne ist nicht zu trennen von der anderen Rolle als Jüngerin Jesu. Darin fügt diese Gestalt sich bestens der barocken Thematik von Maskerade, Verwechslung und Verwandlung ein. Eine exemplarische Gestalt ist sie auch insofern, als sich in dieser Literaturgattung – oft sogar im Werk ein und desselben Dichters – die schlüpfrigsten Auslassungen auf erstaunlichste Weise unmittelbar neben den glühendsten Gebeten finden.

Ist dies zu einer Zeit, da die Religion einen so mächtigen Einfluß ausübt, ein falsches Doppelspiel? Die Frage darf zweifellos nicht so simpel gestellt werden, zumindest nicht unter Verwendung dieser Begriffe. Der Libertinist setzt sich spöttisch über die Moral hinweg, aber der Mystiker tut dies auf seine Weise ebenso. Ein puritanischer Glaube ist entweder heuchlerisch, uninkarniert oder eines falschen Ehrgeizes nach «engelhaftem» Verhalten verdächtig. Zwischen Eros und Agape zu unterscheiden bedeutet nicht, sie voneinander zu trennen. Die magdalenenische Inbrunst des 17. Jahrhunderts könnte den Psychoanalytikern zu denken geben. Ebenso muß sie dem Ideengeschichtler zu Überlegungen Anlaß geben. Dieses Jahrhundert war offensichtlich eine der Epochen, in denen die Spannung zwischen den beiden Arten der Liebe gleichermaßen durch größte Heftigkeit wie durch engste geschwisterliche Nähe ausgezeichnet war.

Magdalena ist die Verkörperung des wild-naturhaften wie des göttlichen Verlangens. Sie erscheint als diejenige, deren Fieber zu mystischer Inbrunst, deren Unersättlichkeit zu erlösender Selbstenteignung, deren Verlorenheit zu neugewonnenem Heil wird. Allein weil sie «viel geliebt hatte», konnte sie jene leidende, aber befriedete Liebende in der Einöde von Sainte Baume werden; jene, die das Geheimnis Gottes nicht mit den Augen ihrer Verstandeskraft, sondern – wie Hopil sagt – mit den Augen der Liebe, der leidbringenden Liebe sah:

«Ein Kreuz ist errichtet in rauher Höhle
Von Michael, dem Erzengel. So schaust du das
Geheimnis
Von Gottes Paradies in diesem schönen Spiegel.»

Selten in der Geschichte des Christentums hat es eine solche Menge geistlicher Dichter gegeben wie gegen Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Man könnte viele Erklärungen dafür geben, warum man in dieser Zeit so häufig seine Zuflucht zur Poesie nahm, um dem Glauben Ausdruck zu verleihen. Die apologetische Begründung, die von den Autoren dieser Epoche selbst oftmals vorgebracht wurde, daß sie nämlich mit den profanen Dichtern wetteifern wollten, kann hier nicht ausreichen. Es muß hier vielmehr die Vorherrschaft eines symbolhaften Denkens in der vor-kartesianischen Kultur mitgespielt haben. Diese Zeit ist überdies eine Epoche, in der Kontraste und Widersprüche nicht bloß unaufgelöst nebeneinander stehengelassen wurden, sondern geradezu geliebt und daher noch betont wurden. Der christ-

liche Glaube ist ja selbst ein Ergebnis von Dunkelheit und Licht zugleich. Die poetische Sprache ist eben daher die am meisten geeignete Redeweise, um diese Spannung zum Ausdruck zu bringen, ohne sie vorschnell aufzuheben. Und in der Tat scheint es eines der wesentlichsten Kennzeichen dieser Dichtung zu sein, daß die christliche Seele sich hier ebenso in ihrem Schmerz wie in ihrem Glück, in Erschütterung und in Vertrauen, in ihrer Leibgebundenheit wie in höchster Sublimität aussagen und aussingen will. Man kann wohl sagen, daß das Geheimnis der Inkarnation, welches Mensch und Gott in paradoxer Weise miteinander verbindet, in höchster Gunst steht bei den Vertretern dieses barocken Zeitalters, das geprägt ist von solchen Bündnissen zwischen Gegensätzen: Im kernig-saftvollen Fleisch des Dichterwortes sagt sich das Wort Gottes an.

¹ Jean Rousset, *L'intérieur et l'extérieur. Essais sur la poésie et sur le théâtre au XVII^e siècle* (Paris 1968), 30. Hier findet sich der Text eines Geleitworts von Rousset zu einer Ausgabe der «Théorèmes» von La Ceppède abgedruckt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOSEPH BEAUDE

1933 geboren, ist Priester des Oratoriums, besitzt das Lizentiat in den Geisteswissenschaften und den Doktor in Philosophie. Das Centre National de la Recherche Scientifique hat ihn zum Forschungsattaché ernannt. Er veröffentlichte: *Histoire de l'idée de nature de Robert Lenoble* (Paris 1969) und hat an der Neuausgabe der Werke von Descartes mitgearbeitet. Gegenwärtig bereitet er ein Doktorat in den Geisteswissenschaften vor mit einer These über das Thema: *La crise culturelle au début du XVII^e siècle et le problème de Dieu.*

Bruno Borchert

Jesusbewegung

Die Jesusbewegung gilt als eines der wichtigsten Ereignisse des vorigen Jahres, wenigstens auf dem Gebiet der geistlichen Kultur. Was aber geschah eigentlich? Ein Blick auf dieses Phänomen anhand einer ziemlich vollständigen Dokumentation legt folgenden Schluß nahe:

Ein Hauptartikel der *Time* vom 21.6.1971 war für das Werden dieses Weltereignisses von ent-

scheidender Bedeutung. Vor dieser Zeit kam wohl einmal ein einzelner Bericht in die Weltpresse; aber erst nach dem erwähnten Hauptartikel gab es eine Lawine von Jesuspublikationen, übrigens hauptsächlich in der angelsächsischen Welt.

Time kehrte allerlei Bewegungen zusammen und präsentierte sie als eine einzige Bewegung, die mit dem Wort «Revolution» charakterisiert werden konnte. Sie würde nämlich eine revolutionäre Umkehr in der Jugend-Subkultur bedeuten: Die Jugend wendet sich von Sex und Drogen ab, sucht nicht mehr im Fernen Osten, sondern findet den überlieferten Weg der westlichen christlichen Kultur wieder – Jesus, den Einen Weg.

Die Jesus-Revolution, wie sie von *Time* vorge-