

Henri Bremond (1865-1933)

Von Joseph de Guibert S. J., ins Deutsche übertragen von Augustin Neu S. J.

Die nachstehende Übersetzung aus dem 1. Band des „Dictionnaire de Spiritualité“ (Paris, Gabriel Beauchesne 1937, Sp. 1928—1938) soll nicht nur ein Probestück zur Empfehlung des Gesamtwerkes und eine Ergänzung der Besprechung am Schlusse dieses Heftes sein, sie ist auch ein erster gedrängter Beitrag zur fachwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit H. Bremond, die in Deutschland noch nicht eingesetzt hat. Möge sie in demselben Geiste der Wahrheit und Liebe begonnen werden, in dem sie ein so zuständiger und anerkannter Gelehrter wie J. de Guibert im vorliegenden Aufsatz geführt hat.

1. Leben

Am 31. Juli 1865 zu Aix in der Provence geboren, machte Henri Bremond seine humanistischen Studien am bischöflichen Gymnasium seiner Vaterstadt, wo er Mitschüler von Charles Maurras war. Am 24. November 1882 trat er in die Gesellschaft Jesu ein, in die ihm seine jüngeren Brüder André und Jean in den Jahren 1889 und 1890 folgen sollten. Sein Noviziat machte er in England; dort studierte er auch in Hastings und Mold (Wales) von 1884—1888 Literatur und Philosophie. Nach zwei dem Unterricht in den Gymnasialfächern gewidmeten Jahren nahm er, wiederum in Mold, seine theologischen Studien in Angriff und wurde im Jahre 1892 zum Priester geweiht. Von neuem bestimmten ihn nun seine Obern für das Lehrfach (Klassische Sprachen und — für ein Jahr — Philosophie im Kolleg von St. Etienne). Im Jahre 1897 machte er im Noviziat von Avignon sein „drittes Probejahr“ unter der Leitung seines ehemaligen Novizenmeisters P. Rosette, und nach einem weiteren Jahr, das er als Spiritual im Kolleg des Brotteaux zu Lyon verbrachte, wurde er als Mitarbeiter der „Études“ nach Paris geschickt. Dort verblieb er fünf Jahre und verließ dann im Jahre 1904 die Gesellschaft Jesu. Von nun an verteilt sich sein Leben zwischen Paris und den Nieder-Pyrenäen (Pau und Arthez d'Asson) und ist ganz schriftstellerischer Arbeit gewidmet. Im Jahre 1923 wird er zum Mitglied der „Französischen Akademie“ gewählt, in der er am 24. Mai 1924 seinen Sitz einnimmt. Hervorragend ist die Lobrede, die er bei dieser Gelegenheit auf seinen Vorgänger, Mgr. Duchesne, hielt¹. Im

¹ Wiedergegeben in „Documentation catholique“, Bd. XI, Sp. 1411—25; in demselben Bande findet man auch die Antwort H. Bordeaux's, Sp. 1603—18.

Frühjahr 1933 machen sich schwere Störungen seiner Gesundheit geltend und unterbrechen seine unermüdlige literarische Tätigkeit; am 17. August desselben Jahres stirbt er nach wenigen Monaten schmerzlicher Krankheit in Arthez d'Asson.

2. Schriften über das geistliche Leben

Es kann hier nicht die Rede davon sein, ein vollständiges Verzeichnis aller Schriften aufzustellen, die aus der so fruchtbaren Feder H. Bremonds geflossen sind. Es dürfte genügen, die aufzuzählen, die ein besonderes Interesse vom Standpunkt des geistlichen Lebens aus beanspruchen können, ohne uns dabei die Mühe aufzuerlegen, auch die zahlreichen Zeitschriftenartikel noch eigens zu erwähnen, die nachher verschiedenen Bänden einverleibt wurden.

Nach Beendigung seiner theologischen Studien, damals, als er, schon Priester, im Jahre 1893 den Unterricht in den Gymnasialfächern zu Moulins wieder aufnimmt, beginnt H. Bremond in die „*Études*“, den „*Univers*“ und etwas später auch in die „*Quinzaine*“ zu schreiben. Er veröffentlicht Artikel über Literatur, Pädagogik, das religiöse England². Die meisten dieser Artikel sind in drei Werken gesammelt: *L'inquiétude religieuse. Aubes et lendemains de conversion, L'enfant et la vie, Ames religieuses* (Paris, Perrin, 1901 u. 1902); später hat der Verfasser — schon nicht mehr Jesuit — diese Bände mit bisweilen ziemlich bedeutenden Umänderungen neu herausgegeben. Im Jahre 1903 läßt er in der Sammlung „*Les Saints*“ bei Gabalda einen Band über *Le Bienheureux Thomas More* erscheinen; später, im Jahre 1913, hat er in derselben Sammlung ein Leben der *Sainte Jeanne de Chantal* veröffentlicht, das am 5. Mai desselben Jahres auf den Index gesetzt wurde.

Nach seinem Austritt aus der Gesellschaft Jesu ist er von Dezember 1905 an Mitarbeiter an den „*Annales de Philosophie Chrétienne*“, in denen er unter anderem mit einer Studie über *les Lettres de saint François de Sales* (1907, Bd. 154, S. 389—407) eine Reihe Artikel über Fénelon und Bossuet liefert, die, im Jahre 1909 erschienen, zur *Apologie pour Fénelon* werden (Paris, Perrin, 1910). Zur selben Zeit erscheinen von ihm in der Sammlung „*La Pensée chrétienne*“ bei Bloud und Gay drei Bände Auszüge aus New-

² Den ersten dieser letzteren Gruppen im Jahre 1894 über Ward, unter dem Pseudonym H. Mauvoisin, und zwar in den „*Études*“.

man mit Einführungen und Anmerkungen (der letzte 1906 über *La Vie chrétienne*) und ein vierter über Gerbet (1907); zugleich veröffentlicht er seinen *Newman. Essai de biographie psychologique*, Paris, Bloud, 1906. Im Jahre 1908 nimmt er mit *La Provence mystique au XVII. siècle*, Paris, Plon, jene Reihe Arbeiten in Angriff, die von nun an, wenn nicht den ausschließlichen Gegenstand, so doch den Mittelpunkt seiner ganzen literarischen Tätigkeit bilden werden: seine Studien über das geistliche Leben in Frankreich im 17. Jahrhundert.

Im Jahre 1915 erscheint bei Bloud und Gay der erste Band seiner großangelegten *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion*. Er ist dem *Humanisme dévot* gewidmet: Der heilige Franz von Sales beherrscht ihn, und um ihn herum gruppieren sich verschiedene Vertreter dieses „frommen“ Humanismus, den der Verfasser von dem „christlichen“ Humanismus der vorausgehenden Generation unterscheidet und dessen verschiedene Merkmale er in einer Reihe von Kapiteln untersucht. — Es folgt dann im Jahre 1916 ein zweiter Band, der die *Invasion mystique* (1590—1620) behandelt und in dem, nach einem Rückblick auf die Mystik der Provence (Romillon, César de Bus . . .), P. Coton und Marie de Valence, Canfeld und P. Joseph, Frau Acarie, Brétigny und der reformierte Karmel, Jean de Saint-Samson und der alte Karmel, wie die großen benediktinischen Reformäbtissinnen an unseren Augen vorüberziehen. — Es folgen dann vier Bände über *la Conquête mystique: III. L'École française* (1921 erschienen, kurz nach den beiden folgenden), über Bérulle, Condren, Olier, Eudes; IV. *L'École de Port Royal* (1920), mit Saint-Cyran, Arnauld und der Mère Agnès, Pascal, Nicole und seinem Gegenmystizismus; V. *L'École du P. Lallemand et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus* (1920), bei der Rigoleuc, Surin, Crasset, Guilloré um den Urheber der *Doctrine spirituelle* kreisen. — Endlich VI. *Marie de l'Incarnation. Turba magna* (1922), wobei der Verfasser weitläufig die große Ursuline von Québec, kürzer dagegen Bernières und die Mère de Matel studiert und dann in raschem Laufe eine Menge weiterer Mystiker aufzählt³, um nur ein wenig bei der sonderbaren Gestalt von Desmarests de Saint-Sorlin Halt zu machen. — Nun folgt eine Unterbrechung von mehreren Jahren, während welcher das Bändchen *Prière et Poésie* (Grasset)⁴ und im nämlichen Jahre

³ Einige unter ihnen allerersten Ranges, wie die hl. Margaretha Alacoque.

⁴ Aus Anlaß der Vorlesung und des Bandes über die *Poésie pure*, 1926.

1926 *l'Abbé Tempête: Armand de Rancé et la réforme de la Trappe* (Hachette) erscheinen; letzteres eine geistsprühende, aber wenig objektive und mehr als einmal gegen den berühmten Reformator geradezu ungerechte Biographie. — Im Jahre 1928 werden dann zusammen die Bände VII und VIII der „*Histoire*“ herausgegeben, die der *Métaphysique des Saints* gewidmet sind; die Art der Darstellung ist verschieden von jener der vorausgehenden Bände, auf die der Verfasser übrigens teilweise zurückkommt (auf den hl. Franz von Sales z. B., auf Bérulle, Camus . . .) unter Hinzufügung einer Reihe von Autoren, die er bisher noch nicht besprochen hatte (Noulleau, Paul de Lagny, F. de Clugny, Aumont, Thomassin, Chardon, Piny): aber all diese Autoren, alte wie neue, treten in erster Linie als Zeugen auf für eine gemeinsame Philosophie des Gebetes, die H. Bremond bei allen großen Geistesmännern des 17. Jahrhunderts wiederzufinden vermeint und der gegenüber der „*Aszetizismus*“ der mehr oder weniger ausgesprochenen Gegenmystiker Stellung nimmt, d. h. derer, die praktisch den Primat des Gebetes leugnen und dieses aszetischen Bestrebungen unterordnen.

Das Wesentliche dieser Ideen war vom Verfasser schon in einer Abhandlung dargelegt worden, die er in der Straßburger *Revue des Sciences religieuses* veröffentlicht hatte⁵ und die den Titel trug: *Ascèse ou prière? Notes sur la crise des Exercices de saint Ignace*. Auf diese Abhandlung, in der P. Cavallera, wie übrigens auch der bereits verstorbene P. Watrigant und P. Brou als Vertreter des Aszetizismus lebhaft angegriffen worden war, antwortete derselbe in der *Revue d'Ascétique et de Mystique* 1928⁶. Unter Berufung auf sein gesetzmäßiges Recht einer Erwiderung sandte H. Bremond der RAM eine lange Entgegnung ein, von der jedoch diese Zeitschrift nur einen Teil abdruckte⁷, die ganze Entgegnung war im Juli 1928⁸ als Broschüre bei Bloud herausgekommen. Abhandlung und Broschüre bildeten mit einer gewissen Anzahl Belege den Band *Introduction à la philosophie de la prière* (Bloud, 1929). Von neuem kam H. Bremond in diesem selben

⁵ 1927, Bd. VII, S. 226—261; 402—428; 579—599.

⁶ *Ascétisme et prière. A propos d'une prétendue crise*, S. 54—90.

⁷ Den nämlich, der dem beanspruchten gesetzlichen Recht entsprach, RAM 1928, S. 291 bis 318, mit den Anmerkungen des P. C.

⁸ Vor der Nummer der Zeitschrift und mit dem wenig genauen Titel: „Ergänzungsheft“ zur RAM.

Jahre in einer Artikelreihe der *Vie spirituelle* auf die Exerzitien des heiligen Ignatius zurück⁹.

Im Jahre 1931 erscheint bei Bloud „*Bossuet maître d'oraison*“, eine mit langer Einführung versehene Neuauflage der *Instructions spirituelles en forme de Dialogues sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet*, die 1741 von dem Jesuiten Caussade veröffentlicht worden waren, um zu zeigen, daß Bossuet, der entschiedene Gegner des Quietismus, darum noch keineswegs ein Feind und Verächter der mystischen Gebetsweisen sei.

Im Jahre 1932 erscheinen die Bände IX und X der *Histoire du Sentiment religieux: La vie chrétienne sous l'ancien régime*, der die Äußerungen der Andacht unserer Vorfahren bei der Taufe, für die Eucharistie, zur allerseeligsten Jungfrau enthält, wie auch die Gedanken, mit denen sie Ehe und Tod heiligten; — *La prière et les Prières sous l'ancien régime*, der den Gebetbüchern, Hymnen, Liturgieerklärungen gewidmet ist. — Im nämlichen Jahre veröffentlicht H. Bremond in den „*Cahiers de la Nouvelle Journée*“, n. 22: *La Querelle du pur amour au temps de Louis XIII: Antoine Sirmond et I. P. Camus*, eine Schrift, die mit einer Reihe von Kapiteln über verschiedene Illuminismusprozesse des 17. Jahrhunderts und einer spekulativeren Studie über „Die Ruhe“ den dem Procès des mystiques gewidmeten XI. Band der „*Histoire*“ bilden wird. Dieser von Freundeshand fertiggestellte Band, während der Verfasser schon zur Untätigkeit verurteilt war und sich an der Schwelle des Todes befand, erschien 1933 und beschließt das unvollendete Werk, ohne daß die Streitfrage über die reine Liebe zwischen Bossuet und Fénelon und die Geschichte des französischen Quietismus behandelt worden wäre. Noch im Jahre 1931 hatte H. Bremond auf dem Umschlag seines „*Bossuet maître d'oraison*“ einen IX. Band über „*la Retraite des mystiques*“ und einen X. über die „*Tradition mystique pendant le XVIII. siècle*“ angekündigt. Zwanzig Jahre zuvor hatte er in seiner „*Apologie pour Fénelon*“ klar Stellung genommen; es hat den Anschein, als ob er nun unsicher geworden sei, da er von neuem diese Frage anschnneiden wollte, eine Frage, die man auf so vielen Seiten der vorhergehenden Bände seinem Geiste gegenwärtig fühlt, die aber nach den Exkursen der letzten Jahre endlich wiederaufzunehmen der Tod ihm keine Zeit gelassen hat.

⁹ *Saint Ignace et les Exercices*, VS, 1929, Ergänzungsheft 1—48; 73—112; 147—191; vgl. Febr. 1930, Ergänzungsheft 1—28; siehe auch RAM 1929, 302—322, die Bemerkungen des P. Cavallera.

3. Historischer Wert und Einfluß seines literarischen Werkes

Die schlichte obige Aufzählung zeigt, daß H. Bremonds Werk sich uns zunächst als ein literarhistorisches Werk darbietet; Werturteile fehlen darin nicht, sind darin nicht einmal selten, aber sie treten uns unter geschichtlichem Gesichtspunkt und in geschichtlichem Rahmen entgegen, als bloßes Echo der Lehren der Heiligen und Geisteslehrer, wie sie uns die Geschichte aufweist. Will man also in einem Maße, in dem dies jetzt schon möglich ist, über ein Werk, das uns noch so nahe ist und das die Probe der Zeit noch nicht bestanden hat, ein Urteil fällen, dann muß man zu allererst seinen historischen Wert prüfen. Über den literarischen Wert und über das sehr große Schriftstellertalent, das alle einmütig an H. Bremond bewundern, brauchen wir uns wahrhaftig nicht zu verbreiten: durch und durch Humanist und unvergleichlicher Plauderer, die feinsten Schattierungen spielend bewältigend und doch auch wieder der kräftigen Striche fähig, verdankt er gewiß einen sehr großen Teil des bedeutenden Einflusses, den er ausgeübt hat, Stileigenschaften allerersten Ranges. Was hier aber für uns vor allem von Bedeutung ist, das ist die historische Genauigkeit dieser blendend geschriebenen Seiten, auf denen die mystische Blüte des 17. Jahrhunderts vor unseren Augen wieder auflebt.

Zunächst darf man in ihnen nicht das suchen, was der Verfasser nie hat hineinlegen wollen¹⁰: nie hat er nämlich die Absicht gehegt, uns eine vollständige, fortlaufende Geschichte zu bieten, die die richtige Perspektive der Ereignisse und der Menschen wahrte. Ohne Gewissensbisse räumt er *den* Seelen, *den* Schriften, *den* Problemen, die ihn persönlich interessieren, einen breiten Raum ein und läßt dafür diejenigen, die ihm nichts sagen und die ihm kein reiches und anziehendes Thema für seine Essais bieten, einfach beiseite oder streift sie kaum; denn er ist immer das geblieben, was er in seinen ersten Artikeln war: Essaiist. Also eine Folge von Essais und Studien, die oft sehr in die Tiefe gehen, aber immer fein und fesselnd sind, das muß man bei ihm in erster Linie suchen. Er „*orchestrierte*“ gern, wie er sich öfters ausdrückte, diese schönen Texte, die er mit großer Findigkeit in alten oder vergessenen „Schmökern“ aufstöberte und dann wunderbar zur Geltung zu bringen verstand. Der Erfolg dieser Nachforschungen war der, daß

¹⁰ Trotz eines Titels, den man ihm zum Vorwurf gemacht hat und den er, wie ich glaube, nicht ganz frei gewählt hat.

er unseren Zeitgenossen die großartigen Reichtümer wahren Lebens offenbarte, die in jenen Schriften enthalten sind, welche sie meist nur mit frommer Rhetorik ohne Kraft und ohne Saft angefüllt wähten. Das ist der hervorragende Dienst, den H. Bremond der katholischen Spiritualität erwiesen hat, daß er die, welche sich für das Seelenleben interessieren, gezwungen hat, ihm, auch wenn sie selbst ungläubig sind, einen breiten Platz in ihren Studien und Lesungen einzuräumen.

Den Artikel, den G. Goyau H. Bremond gleich nach dessen Tode in den „*Nouvelles littéraires*“ vom 26. August 1933 gewidmet hat, schloß er mit der Bemerkung, „daß er (Bremond) stets den ‚lebenden‘ Seelen nachspürte, auf ihren Pulsschlag hörte; daß er in seinem ganzen geschichtlich-kritischen Werke auf diese ‚göttliche‘ Gabe seinen Blick gerichtet hielt, gleich aufmerksam auf ihr Leben, wo immer es sich auch zeigte: in ihrer Unruhe wie in ihrem Sicherheitsgefühl, in ihren Seelenqualen wie in ihrem sieghaften Vorwärtsstürmen, in ihren Worten wie in ihrer stummen Sammlung, in ihrer Aufgeschlossenheit wie in ihrer Selbstvernichtung.“ Als Geschichtsschreiber hat es Bremond wunderbar verstanden, vor unseren Augen die Seelen, deren Wechselfälle er schildert, wieder aufleben zu lassen, und dies verleiht seinen Büchern ihren Reiz. Bei ihm wird jedoch dieses Fühlen wirklichen Lebens nicht, wie z. B. bei einem G. Lenôtre erreicht durch eine geduldige Anhäufung konkreter, stets skrupulös kontrollierter Einzelheiten; es ist vielmehr eine Neuschaffung des Lebens, so wie er es durch einige mehr — wirklich oder vermeintlich — charakteristische Züge hindurchschaut; es ist die Frucht einer ebenso kostbaren wie gefährlichen Gabe psychologischer Rekonstruktion.

Und dies erklärt die sehr ernsten Vorbehalte, welche die Historiker von Fach bei zahlreichen Kapiteln der Bücher H. Bremonds haben machen müssen. Wenn man die Geschichte der Seelen so auffaßt, wie ein Augustin Thierry oder ein Michelet die Geschichte der Völker auffaßten, dann ist er ein sehr großer Geschichtsschreiber; für denjenigen jedoch, der in der Geschichte die Genauigkeit und Objektivität bei der Wiedergabe der Tatsachen, die Bereitwilligkeit, nicht über das hinauszugehen, was die Dokumente bieten, obenan stellt, für den ist das Lesen der Bücher H. Bremonds häufig ein Anlaß zu Unwillen und Staunen, besonders wenn man eine einigermaßen eingehende Nachprüfung seiner Behauptungen und eine einigermaßen ausgiebige Gegenüberstellung der Quellen vornimmt, sowohl

derer, die Bremond benützt, als auch derer, die er übersieht oder übergeht¹¹. Und daher rührt dann auch in diesen Büchern jenes verblüffende Gemisch von glücklichen Funden, denen bleibender Bestand gesichert ist, von richtiger und tiefdringender Schau, von fruchtbaren Anregungen; und anderseits von wahren Hasardspiel, von auf zwei Zeilen eines Textes, wenn nicht gar auf einer bloßen Konjektur aufgebauten historischen Paradoxen, von Lärm erregenden Thesen, deren Unhaltbarkeit bereits jetzt vor einer einigermaßen ernsten Untersuchung offen zu Tage tritt.

Es geht natürlich nicht an, hier eine Prüfung der Stellungnahme H. Bremonds zu den mannigfachen Fragen der Geschichte des geistlichen Lebens vorzunehmen, selbst wenn man sich nur auf die hauptsächlichsten beschränken wollte; diese seine Stellungnahme wird übrigens in verschiedenen Artikeln des *Dictionnaire de la Spiritualité* besprochen werden. Man kann jedoch — um ein Beispiel anzuführen — als wirklich solide Teile des Gebäudes gelten lassen zunächst das allgemeine Fundament, nämlich die These von der mystischen Fruchtbarkeit dieses 17. Jahrhunderts, das noch vor einigen Jahren ein Mann von der Belesenheit eines P. Arintero unter die Jahrhunderte „kläglichster geistlicher Dekadenz“ eingereiht hatte¹²; als solid auch eine große Anzahl der Sockel, auf denen eine ganze Galerie von Meistern des geistlichen Lebens thront, mag es sich nun um solche handeln, die den Spezialisten wohl bekannt, nur dem großen Publikum geoffenbart worden sind (wie Bérulle, Condren, Olier, Eudes, Lallemant, Surin . . .), oder um solche, die bisher nur wenigen Gelehrten keine Fremdlinge waren und nun allen Neugierigen und Freunden des geistlichen Lebens zur Schau gestellt wurden (wie Chardon, Coton, Guilloché oder selbst ein Original wie I. P. Camus . . .); als solid auch viele der Räume, in denen wir so manche große Mystikerinnen bewundern können: benediktinische Reformäbtissinnen, Karmeliterinnen wie Mme. Acarie, Missionärinnen wie Maria von der Menschwerdung. Als auffällig erscheinen dagegen kühne Konstruktionen wie der Versuch, aus dem Falle des P. Balthasar Alvarez und seinen Schwierigkeiten mit dem General der Gesellschaft Jesu in bezug auf das Gebet „ein Ereignis im strengen Sinne des Wortes“ zu machen, „eines jener inhaltsschweren, entscheidenden Erlebnisse, wie sie die Geistesgeschichte im Laufe der Jahrhunderte nur in sehr weiten Abständen auftauchen sieht“¹³;

¹¹ Einige Beispiele in RAM, Bd. X, 1929, S. 179 ff.

¹² *Verdadera Mistica tradicional*, Salamanca, 1925, S. 5.

¹³ *Histoire du Sentiment religieux*, VIII, 229.

als noch baufälliger und noch mehr der Gefahr ausgesetzt, auf falschem Fundament zu stehen, jene Geschichte von der Abfassung der „*Exerzitien*“ des hl. Ignatius, ihres Verschwindens beim Tode des Heiligen und ihres Wiedererstehens am Ende des 16. Jahrhunderts in einer von dem Gedanken (mystischer Gedanke) des Stifters vollständig verschiedenen, dem damals in den offiziellen Kreisen der Gesellschaft vorherrschenden Aszetizismus dagegen durchaus angepaßten Auffassung; oder auch noch, im IX. Bande der „*Histoire*“ die These von der Gleichheit der Anschauungen Arnaulds über die hl. Kommunion mit denen des hl. Franz von Sales, der Jesuiten und der großen Masse der zeitgenössischen Theologen ¹⁴.

Was nun die Synthese angeht, die bei H. Bremond mehr und mehr darauf hinausläuft, die ganze geistliche Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts zusammenzufassen in ein Ringen zwischen der mystischen Richtung, der Richtung der Anhänger des reinen Gebetes und des Primates der betenden Energien einerseits, und andererseits den antimystischen Widerständen, die sich in den Verteidigern des Aszetizismus konzentrieren — wobei der erste Kämpfe, der Mystizismus, zunächst stürmisch hereinbricht, siegreich vordringt und alle entgegenstehenden Hemmungen und Verständnislosigkeiten überflutet, dann aber in den Prozessen des Quietismus und der reinen Liebe unterliegt und nur verstümmelt aus ihnen hervorgeht, um dann in die farblose, eingeengte Unfruchtbarkeit des 18. Jahrhunderts auszulaufen: diese Synthese enthält sicherlich dieses Wahre, daß es damals wie immer in der Geschichte der katholischen Spiritualität zwei allgemeine Strömungen gegeben hat und geben wird, die die Seelen scheiden: die einen mystischer und beschaulicher, die andern aszetischer und tätiger; daß zwischen diesen beiden Strömungen sich von Zeit zu Zeit mehr oder weniger starke Wirbel bilden werden, die von verschiedenen Ursachen herrühren, besonders aber von Übertreibungen auf der einen oder andern Seite, die zum Irrtum, moralischer Abirrung oder Häresie ausarten, wie es im naturalistischen Moralismus gewisser Humanisten der Fall gewesen war und wie es sich im Quietismus einstellte. Aber in zahlreichen Kapiteln der „*Histoire du Sentiment religieux*“ wird diese Verschiedenheit der Tendenzen zwischen Meistern des geistlichen Lebens willkürlich zu einem heftigen und unversöhnlichen Gegensatz umgestempelt; die Schattierungen und die dazwischenliegenden Stellungen verschwinden; einfache Zwischenfälle werden zu Er-

¹⁴ s. RAM, 1932, 337—356; 1933, 27—50, die entscheidende Stellungnahme des P. Dudon.

eignissen aufgebauscht und umgekehrt werden bedenkliche Abirrungen auf das Ausmaß einfacher Mißverständnisse zurückgeschraubt, und die eine dieser Richtungen, die doch beide gleichberechtigt sind, saugt schließlich das ganze geistliche Leben der Kirche in sich auf und überläßt der andern nur Gestalt und Rolle einer „orthodoxen Häresie“, abseits vom wahren inneren Leben der Kirche. Gewiß denkt niemand auch nur im entferntesten daran, die Vorliebe H. Bremonds für eine dieser beiden Richtungen zu tadeln; aber zu bedauern ist sicherlich, daß es ihm nicht gelungen ist, als echter Geschichtsschreiber eine genaue Vorstellung von der zu geben, die ihm weniger sympathisch war.

Sein Geschichtswerk scheint demnach vor allem dauern zu sollen als lebendige Neugestaltung von Persönlichkeiten, Strömungen, Fragen, Gruppierungen und Hypothesen, deren Studium in mehr technischer Art von andern dann wieder aufgegriffen werden wird, um zu guter Letzt seine Schlußfolgerungen bisweilen zu bestätigen, oft aber auch zu modifizieren oder gar ganz abzuweisen. Aber ihn übergehen, das wird man nicht mehr können; und mit dem Verdienst, eine Menge ergiebiger Fährten erschlossen zu haben, muß ihm auch jenes zuerkannt werden, einen wahrhaft entscheidenden Einfluß auf das Neuerwachen der Gunst ausgeübt zu haben, deren sich die schöne französische Spiritualität des 17. Jahrhunderts noch lange erfreuen wird.

4. Lehre

H. Bremond hat sich immer dagegen gewehrt, als Theologe zu gelten, selbst dann, wenn er, wie z. B. in seiner *Métaphysique des Saints*, auf Schritt und Tritt an schwerwiegende theologische Fragen rührte. Er wollte nur der einfache Berichterstatter und getreue Dolmetsch seiner bevorzugten Meister sein. Wenn ihm nun auch ein festumrissenes System fehlt (das Wort wie die Sache wären ihm arg zuwider gewesen); wenn man bei ihm auch ein nur einigermaßen vollständiges Lehrgebäude in Dingen des geistlichen Lebens vermißt, so erkennt man doch Ideen, die ihm teuer waren, Urteile, an denen er festhielt und welche die Sympathien und Antipathien bestimmen, die man leicht in seinen Schriften feststellen kann. Solche Ideen und Urteile sind besonders klar und scharf in den verschiedenen Kontroversen hervorgetreten, in die er verwickelt war oder die er selbst heraufbeschworen hat.

Die erste theoretische Kontroverse, in der er Stellung nimmt, ist die Streitfrage um die reine Liebe und die volle Hingabe, damals, als er im Jahre 1910 mit seiner „*Apologie pour Fénelon*“ in die Schranken trat. Er kommt zu wiederholten Malen auf sie zurück, namentlich in der „*Métaphysique des Saints*“, und insbesondere bei der Behandlung Pinys; und eine seiner letzten Schriften ist der Kontroverse zwischen Camus und Antoine Sirmond gewidmet, in der er ein dem großen Duell am Ende des Jahrhunderts vorausgehendes Scharmützel erblickt. „Verteidigung der reinen Liebe“, sagt er, „oder um mich noch schärfer auszudrücken, Verteidigung des Theozentrismus“ (*La querelle du pur amour* . . . S. 15). Er stellt also selbst die Verbindung her zwischen seiner Verteidigung Fénelons und der Apologie, die er für die „*theozentrischen*“ Frömmigkeitshaltungen bringen wird, im Gegensatz zu jenen, die er „*anthropozentrisch*“ nennt oder auch zu jenen, die er als „*panhedonistisch*“ qualifiziert: drei Wörter, die — wenigstens die beiden ersteren — durchschlagen sollten, die aber in Wirklichkeit nicht sehr günstig gewählt zu sein scheinen. Denn in demselben Maße, in dem eine Spiritualität „*anthropozentrisch*“ wäre, würde sie aufhören, katholisch zu sein. Hängt man darum eine solche Qualifikation ändern von der Kirche formell gutgeheißenen geistlichen Systemen an, so setzt man diese, ob man will oder nicht, ungerechterweise herab und stiftet notwendigerweise in den Geistern unheilvolle Verwirrung.

Versucht man es, aus den historischen Elementen, in die sie beständig verflochten sind, die Ideen, die in diesem Punkte den Geist H. Bremonds beherrschen, herauszuschälen, so muß man, wie es scheint, vor allem eine gänzliche Zustimmung zu dem konstatieren, was P. Rousselot ehemals „die ekstatische Auffassung der Liebe“ nannte¹⁵. Niemand ist mehr denn er „darauf bedacht, alle Bindungen zu zerschneiden, welche die Liebe zu einem andern mit selbstsüchtigen Tendenzen zu verknüpfen scheinen“. Die Liebe ist für ihn um so vollkommener, um so mehr Liebe, als sie die liebende Person „außer sich selbst“ stellt. Daher mindert auch in einem Liebesakt jeder Gedanke an das Gute, das wir in unserer Vereinigung mit Gott finden, die Reinheit der Liebe, nicht nur, wenn sich der Gedanke an die Stelle des höchsten Beweggrundes der Gutheit Gottes selber stellt, sondern sogar dann, wenn er sich mit diesem höchsten Beweggrunde verbindet. Dieser Gedanke ist sehr klar in den Erwägungen ausgesprochen, die ihm ein herr-

¹⁵ *Pour l'Histoire du problème de l'amour* . . . Münster, 1908, S. 34.

licher Text Bourdaloues nahelegt, da dieser ausruft: „Ich weiß nicht (o Herr), ob du mit mir zufrieden bist, und ich gebe sogar zu, daß du vielen Grund hast, es nicht zu sein; aber ich meinerseits, o mein Gott, muß zu deinem Ruhme bekennen, daß ich mit dir zufrieden bin, und zwar vollkommen zufrieden. Es hat für dich wenig Wert, ob ich es bin oder nicht; aber es ist doch schließlich das ruhmvollste Zeugnis, das ich dir geben kann; denn wenn ich sage, daß ich mit dir zufrieden bin, dann sage ich soviel wie, daß du mein Gott bist, da nur Gott mich zufriedenstellen kann.“ H. Bremond bewundert diese Stelle wie nur irgend jemand, und er stellt sie dem berühmten „*Mémorial*“ von Pascal an die Seite. Doch fügt er hinzu:

„Hier wie dort haben wir, wenn ich so sagen darf, denselben heiligen Egoismus. Die Mystiker verwerfen keines von beiden Gebeten . . . Aber ihre Formeln sind zugleich menschlicher und religiöser . . . Franz von Sales hätte nicht gesagt . . . „Es hat für dich wenig Wert, ob ich glücklich bin oder nicht.“ Er hätte viel eher gesagt: „Für mich selbst hat es wenig Wert, ob ich den Gehorsam gegen deinen Willen angenehm finde. Zwischen dir und mir kann nur von dir die Rede sein. Eins allein hat das Wort: *D e i n* Zufriedensein.“ (*Histoire*, VIII, S. 349.)

Lassen wir beiseite, was der hl. Franz von Sales in Wirklichkeit gesagt haben würde; beachten wir hier zunächst nur die Einsetzung der Wörter „*glücklich*“ und „*angenehm*“ (*délectable*) an Stelle des Wortes „*zufrieden*“, das Bourdaloue gebraucht hatte: eine Bestätigung der oben erwähnten mangelhaften Objektivität. Besonders aber wird uns auffallen, wie es Bremond nicht genügt, daß unser Zufriedensein mit Gott auf seine Ehre hingeordnet sei; nein, es muß verschwinden; zwischen Gott und mir „darf nur von ihm die Rede sein“, nicht von mir, unter Strafe, von der Höhe reiner Liebe herabzusinken.

Von diesem Absolutismus rühren nun verschiedene Wendungen her, die glücklicherweise durch den Zusammenhang abgeschwächt werden, die aber für sich genommen leicht diesem oder jenem aus den von Innozenz XII. verurteilten Sätzen Fénelons stark gleichen könnten:

„Von der Hingabe und Überlassung, in die wir einmal eingewilligt haben, können wir nichts mehr ausnehmen, nicht einmal unsere Ewigkeit. Haben wir uns einmal blindlings, aber aus guten Gründen damit einverstanden erklärt, Gott mit uns machen zu lassen, d. h. zuzustimmen zu allem, was er gewollt hat, will und noch wollen wird, dann können wir uns nicht mehr weigern, uns verdammen zu lassen, sollte er uns eines Tages verdammen wollen. Eine weniger schreckliche Folgerung, als man auf den ersten Blick glauben sollte, aber immerhin eine logische Folgerung, der man sich nicht mehr entziehen darf . . . Und tatsächlich ist — und hier ruht der Hauptschlüssel zu unserem Problem — der positive und formale Gegenstand, den sich der Akt der reinen Liebe zum Ziele

setzt, das in sich denkbar Liebenswertigste, nämlich der göttliche Wille, und nicht das denkbar Verzweifelndste, die Hölle. Mein Gott, wie einfach erscheint doch dies alles dem, der nicht von Geburt an mit den genauen Unterscheidungen der moralischen Analyse auf Kriegsfuß lebt!“ (*Histoire*, VIII, S. 124—125.)

Ich zweifle daran, ob P. Piny, der diese Formulierung mit seinem Namen decken soll, dieselbe sich zu eigen gemacht hätte. Aber sie zeigt wohl, wie H. Bremond sich von der Idee einer von jedem persönlichen Element immer gereinigteren Liebe beherrschen läßt und nicht mehr daran denkt, daß wir in der übernatürlichen wie in der natürlichen Ordnung streng verpflichtet sind, unser letztes Ziel erreichen zu wollen, daß wir also unter keinem Vorwande das Recht haben, dagegen gleichgültig zu sein, und daß wir tatsächlich, wenn wir von vorneherein das bedingte Dekret Gottes, uns zu verdammen, annehmen, damit zugleich unsere Endunbußfertigkeit annehmen, ohne die dieses Dekret nicht existieren kann, eine Endunbußfertigkeit, die noch ganz von unserm freien Willen abhängt.

Hier sowohl wie auch in andern Punkten scheint es H. Bremond vor allem an einer klaren und genauen Einsicht in die theologischen Begriffe gefehlt zu haben. Seine feinen und tiefeschürfenden moralischen Analysen stützen sich nicht auf hinreichend feste Grundlagen der Metaphysik und der dogmatischen Theologie. Sieht es nicht bisweilen so aus, als ob er in seinen Kontroversen mit den Aszetizisten bei dem Christen aszetische Tätigkeit voraussetze, die nicht von der Gnade getragen wird? Und über die Beziehungen zwischen heiligmachender und wirklicher Gnade, wie über den übernatürlichen Charakter dieser letzteren, scheint sein Gedanke mitunter recht unklar. Und diese nämliche Lücke scheint wohl auch der Grund zu sein für die Stellung, die er in jener andern großen, und zwar von ihm selbst heraufbeschworenen Kontroverse eingenommen hat: nämlich in der Kontroverse über das „*reine Gebet*“ und den „*Aszetizismus*“.

Seinem ganzen Temperament nach war H. Bremond ein intuitiver Geist und hatte eine unüberwindliche Abneigung und unüberwindliches Mißtrauen gegen alles, was abstrakte Deduktion, Dialektik der Begriffe heißt; gegen alles, was jenes tiefe Leben der Seelen, das er durch die Texte hindurch fühlte, das er selbst mitlebte und in seinen Büchern vor unsern Augen wieder aufleben ließ, das ihn entzückte und allein für ihn hienieden zählte, einzuengen, erstarren zu lassen und zu zerstückeln drohte. Dieses leidenschaftliche Interesse, das er so dem Höchsten und Schönsten im gegenwärtigen Leben, nämlich den von Gott lebenden Seelen, entgegenbrachte,

verbunden mit jenem Mangel an Sicherheit in theologischer Lehre, scheint mir seine Auffassung von Gebet und Aszese zu erklären. P. Lebreton machte anlässlich der *Métaphysique des Saints* die ganz richtige Bemerkung: „Die meisten Abweichungen, die zwischen unserem Gedanken und dem H. Bremonds auftauchen, kommen aus der Wahl, die sich uns hier aufdrängt: wenn man bestrebt ist, die Rolle der Aszese derart herabzusetzen, daß man im Gebete selbst nur noch das Beruhigenlassen und nicht mehr die Bitte, nur noch einen Zustand und nicht mehr Akte sieht, dann vergißt man, wie mir scheint, daß wir hienieden Pilger sind auf der Wanderung zum Himmel, Sünder auf dem Wege der Heilung . . .“ (*Études*, 1929, Bd. 198, S. 133).

Weil das herrliche Beten der Mystiker H. Bremond dergestalt fesselte, daß es ihn seinen vorläufigen Charakter eines einfachen Mittels, die Seele der beseligenden Anschauung Gottes zuzuführen, weniger beachten ließ, darum hat er der Frage des „reinen Gebetes“ so hohe Bedeutung beigemessen. Grundlegend ist für ihn die Unterscheidung zwischen Gebet im „*strengen und metaphysischen*“ Sinne, einem ganz religiösen und nur religiösen Phänomen, das in der Zustimmung des Seeleninnern zu der in ihm sich vollziehenden göttlichen Tätigkeit besteht, und dem Gebet im „*weiteren*“ Sinne, das gemeinhin die ganze lebendige Gesamtheit der verschiedenen Tätigkeiten bezeichnet, die so oder so zum Wachsen dieses wahren Gebetes beitragen. „Gewiß müssen Akte das reine Gebet immer wieder erneuern; aber in sich ist es weniger ein Akt als ein Zustand — der Zustand des Gebets: eine Stimmung, eine Verfassung, die nach den Akten, die es hervorgerufen haben, zurückbleibt, eine *habituelle* Bejahung der habituellen Gnade“ (*Histoire*, VII, 401). Das Gebet, dieses reine Gebet, ist das wesentliche Ziel des Menschen: „Alles ist für das Gebet geschaffen“, sagt er, indem er ein Wort des hl. Franz von Sales wieder aufgreift (*Histoire*, VII, 40); daher sein Betonen des Primates des Gebetes und seine Entrüstung, wenn die „Aszetizisten“ zu behaupten wagen, daß das Gebet rechtmäßig als ein Mittel zur sittlichen Vervollkommnung betrachtet werden kann, daß es ein praktisches, auf die Erwerbung der christlichen Tugenden gerichtetes Gebet geben kann. Hier vergißt er wiederum, wie es auch P. Lebreton in dem eben erwähnten Artikel hervorhob, den zweiten Teil der von ihm zitierten Stelle des hl. Franz von Sales, in dem der Heilige¹⁶ seine Behauptung dahin er-

¹⁶ Wie es auch Suarez an einer ähnlichen Stelle tat, *De Religione*, tr. IV, lib. II, c. 9, n. 6.

klärt, daß Gott die Engel und den Menschen geschaffen habe, um ihn ewig zu loben. Das Gebet der beseligenden Anschauung Gottes ist Ziel von allem; das Gebet dieses Lebens dagegen, obschon es unter den Mitteln, nach diesem Ziele zu streben, den Primat einnimmt, bleibt doch nur ein Mittel, um in der Seele die Herrschaft der Liebe zu vermehren.

„Theozentrismus“, und zwar Theozentrismus in einer Totalität, wie er sie tatsächlich nur im Himmel beanspruchen kann: dies scheint wohl der Grundgedanke zu sein, der die verschiedenen Lehrpunkte H. Bremonds eint. Daher die Übertreibungen und Ungenauigkeiten mancher seiner Behauptungen, daher aber auch das so besonders Packende, Erhebende, Verführerische, das ihnen wie denen seines wahren Lehrmeisters Fénelon eignet. Auch hier, wie auf dem Gebiet der Geschichte, wird man ihm nicht die Rolle eines Meisters im wahren Sinne des Wortes zuweisen können, d. h. eines Meisters, der mit Klarheit und Genauigkeit ein stark unterbautes und solid aufgeführtes Lehrgebäude errichtet hat, sondern die Rolle eines mächtigen, gedankenreichen Bahnbrechers, der zum Nachdenken zwingt, selbst da, wo er offenkundig irrt, der Bahnen erschließt und Probleme stellt, der den Gedanken viel mehr anregt als lenkt: hier wie überall mit Seherblick begabt, leidenschaftlich begeistert für alle Äußerungen des tieferen Seelenlebens und zugleich unterstützt vom Geschmack und der Feder eines echten Humanisten.

Schon zu Lebzeiten H. Bremonds war das Buch seines Freundes M. Martin du Gard erschienen: *Henri Bremond*, Paris, 1927; seit seinem Tode arbeitet C. du Bos an einem Werke, von dem schon ein Kapitel in der *Revue hebdomadaire* vom 11. August 1934 erschienen ist unter dem Titel: *Henri Bremond, histoire de l'homme capable de Dieu*¹⁷, worüber man *Ami du Clergé*, Bd. XXXI (1934), 661—668, einsehen möge. Unter den anlässlich seines Todes erschienenen Artikeln verdient besondere Erwähnung der seines Bruders André Bremond, in den *Études*, Bd. 217, S. 29—53; ferner die verschiedenen Artikel, die ihm in der *Vie catholique* und den *Nowvelles Littéraires* vom 26. August 1933 gewidmet sind; dazu¹⁸ die Einführungsrede seines Nachfolgers in der Akademie, M. A. Bellessort (23. März 1936).

Für die Besprechung der geschichtlich-theologischen Thesen H. Bremonds kann man außer den oben erwähnten Artikeln anführen: L. Peeters, *Une hérésie orthodoxe, l'ascétisme*, in *Nowv. Revue Théologique*, 1928, 749ff.; M. B. Lavaud, *Quiétisme et pur amour; ascèse et prière pure*, *Rev. Thomiste*, 1930, 58ff. Vgl. VS., Januar 1930, S. [25] u. ff.; D. A. Collette, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Löwen, 1930, S. 111ff.; F. de Lanversin, *A propos de „prière pure“*, *Nowv. Revue Théologique*, 1930, 265ff.;

¹⁷ Auch englisch in der *Dublin Review* vom Juli 1934.

¹⁸ *Document. Cathol.*, Bd. XXXV, Sp. 835—850.

J. de Guibert, *Oraison mentale et prière pure*, RAM, 1930, 225ff.; 337ff.; F. Florand, *Le procès de mystiques*, VS., November 1933, Suppl. 79ff.; A. Pottier, *Pour saint Ignace et les Exercices contre l'offensive de M. Bremond*, Paris, 1930; außerdem ist ein großer Teil des Werkes desselben Verfassers: *Le P. L. Lallemant et les grands spirituels de son temps*, 3 Bde., Paris, 1927—1929, der Erörterung verschiedener Kapitel der *Histoire du Sentiment religieux* gewidmet.

Zusatz der Schriftleitung: Von Henri Bremonds Werken sind bis jetzt ins Deutsche übersetzt: *Mystik und Poesie*, Freiburg, Herder 1929. — *Thomas Morus*, Regensburg, Habel 1935. — *Das wesentliche Gebet*, Regensburg, Pustet 1936 (ausgewählte Kapitel aus „La Métaphysique des Saints“). — *Was würde Christus tun?* (= Ames religieuses), Freiburg, Herder 1936.

Das Verdienst, H. Bremonds Lebenswerk in Deutschland bekanntgemacht zu haben, hat das „Hochland“ durch eine Folge ausführlicher Berichte von Ernst Robert Curtius (Jg. 17, Bd. 2, S. 1 ff.; Jg. 21, Bd. 2, S. 120 ff.; Jg. 22, Bd. 1, S. 497 ff.; Jg. 23, Bd. 1, S. 61 ff.), die Robert Grosche (Jg. 29, Bd. 2, S. 410 ff.) und Eduard Maria Lange (Jg. 31, Bd. 1, S. 223 ff.) ergänzten. Einen umfangreichen „Bericht über H. Bremonds Literaturgeschichte des religiösen Geistes in Frankreich“ lieferte Engelbert Krebs in der Zeitschrift „Der Katholische Gedanke“ (Jg. 3, 1930, S. 227 ff., S. 355 ff.). Über „H. Bremond und die religiöse Verwirklichung“ schrieb Hermann Platz in der Romano Guardini gewidmeten Festschrift „Christliche Verwirklichung“, Rothenfels, Burgverlag 1935, S. 277 ff.