

SCHRIFTEN DER PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHEN HOCHSCHULE ST. PÖLTEN

Veit Neumann/
Josef Kreiml (Hg.)

Georges Bernanos und der *Renouveau catholique*

Das ›Tagebuch eines
Landpfarrers‹
als herausragender
Priesterroman

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schriften der
Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten

Herausgegeben von
Josef Kreiml, Veit Neumann
und Michael Stichelbroeck

Band 12

Veit Neumann / Josef Kreiml (Hg.)

Georges Bernanos und der *Renouveau catholique*

Das „Tagebuch eines Landpfarrers“
als herausragender Priesterroman

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

eISBN 978-3-7917-7093-2 (PDF)
© 2016 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:
ISBN 978-3-7917-2835-3

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie unter
www.verlag-pustet.de

Kontakt und Bestellung: verlag@pustet.de

Inhalt

Vorwort	8
----------------------	---

I. Georges Bernanos und der *Renouveau catholique*

HARALD SEUBERT

Ordnungen des Herzens

Bernanos, Pascal und eine christliche Lebenskunst	13
---	----

MICHAEL NEECKE

Georges Bernanos und das Mittelalter

Zur Relevanz von Kontextwissen für die Interpretation literarischer Texte	29
--	----

VEIT NEUMANN

Bericht aus der Übersetzungswerkstatt

Das „Journal d’un Curé de Campagne“ auf dem Weg in die deutsche Sprache	86
--	----

LUDWIG MÖDL

Ein Buch für die Gegenwart?

Kommentar zur Neuübersetzung von Georges Bernanos’ „Tagebuch eines Landpfarrers“	100
---	-----

VEIT NEUMANN

Stellvertretung und Unabhängigkeit

Einstellungen gegenüber der Theologie bei Georges Bernanos.....	113
--	-----

II. Der Priesterroman im Verständnis des frühen Leo Scheffczyk

LEO SCHEFFCZYK

**Georges Bernanos: Die Wirklichkeit
und das Geheimnis der Gnade**..... 137

LEO SCHEFFCZYK

**Natur und Gnade im katholischen
Roman der Gegenwart**..... 160

LEO SCHEFFCZYK

**Die Priestergestalt in der
modernen Literatur** 194

III. Interpretationen zum „Tagebuch eines Landpfarrers“

OTTMAR FUCHS

Des Landpfarrers Spiritualität im Drama der Gnade 221

MICHAEL STICKELBROECK

**Das geistliche Leben des Landpfarrers
in Bernanos' Priesterroman** 248

VEIT NEUMANN

**„Mönche sind nun mal Mönche, ich bin keiner.“
Das Bild der Orden, Klöster und ihrer Angehörigen
im „Tagebuch eines Landpfarrers“** 266

CHRISTA PFENNINGBERGER

**Was sich hinter dem Gewirr aus Unfähigkeit verbirgt
Der Weg der Verarmung des Pfarrers von Ambricourt** 311

CHRISTINE WIESMÜLLER

**Zum Verständnis von Einsamkeit
im „Tagebuch eines Landpfarrers“** 335

FLORIAN MITTL

Gnade im Abnutzungskrieg des Lebens
Zu Bernanos' „Tagebuch eines Landpfarrers“ 352

ALKUIN SCHACHENMAYR

Geschlagen und verhöhnt, doch nicht ernsthaft verletzt
Der Curé d'Ambricourt als Narr für Christus 363

SIGMUND BONK

**Das Gespräch des Curé mit der Gräfin
in Bernanos' „Tagebuch eines Landpfarrers“** 377

JULIA WÄCHTER

Symbolik von Brot und Wein in literarischer Fiktion
Der Landpfarrer als Projektionsfläche einer eucharistischen
Theologie des Opfers 395

HANS MOSSER

Krankheit und Kreuz des Landpfarrers 414

HANS MOSSER

**Die Darstellung zweier Arztfiguren
im „Tagebuch eines Landpfarrers“** 434

Die Autoren 460

Vorwort

In der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“ (1965) stellt das Zweite Vatikanische Konzil im Kontext der Frage nach dem rechten Verhältnis der menschlichen und mitmenschlichen Kultur zur christlichen Bildung fest (Nr. 62): „Literatur und Kunst bemühen sich um das Verständnis des eigentümlichen Wesens des Menschen, seiner Probleme und seiner Erfahrungen bei dem Versuch, sich selbst und die Welt zu erkennen und zu vollenden“. Etwa zehn Jahre vor Beginn dieses Konzils hob der spätere Kardinal Leo Scheffczyk die Bedeutung der Literatur im Zusammenhang mit den Fragen des Glaubens, insbesondere der Gnade hervor. In einem seiner Vorträge, die im vorliegenden Band erstmals veröffentlicht sind, sagte Scheffczyk: Über die kirchliche Lehre, Gewissen und Erfahrung hinaus gibt es für die Christen „noch ein besonderes Mittel zur Erkundung von Welt und Zeit. Das ist die Dichtung und die Literatur einer Epoche. Der tätige Mensch, der in einem dauernden Kontakt mit der wirklichen Welt lebt, wird vielleicht der Meinung sein, er brauchte dieses sehr theoretische Erkundungsmittel der Literatur und Dichtung nicht, um zu verstehen, was an der Zeit ist und wie er sich in ihr zu verhalten habe. Aber man soll sich in diesem Punkt keiner Täuschung hingeben: Wer auf der Höhe der Zeit leben will, wer in seiner Welt- und Menschenkenntnis nicht stehen bleiben will, sondern in der Welt geistig wachsen will, der wird sich tiefer mit den Problemen auseinandersetzen müssen, der wird zuweilen schon zur Literatur und zum Buche greifen müssen“ (S. 139f im vorliegenden Band). Diese Zeilen lassen die Veröffentlichung des „Tagebuch eines Landpfarrers“ von Georges Bernanos (1888–1948) als Band 10 der Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten (G. Bernanos, *Tagebuch eines Landpfarrers*. Roman. Aus dem Französischen neu übersetzt und kommentiert von Veit Neumann, Regensburg 2015) sowie die Veröffentlichung des vorliegenden Bandes 12 mit seinen unterschiedlichen

Beiträgen zu verschiedenen Aspekten des Romans nicht nur als gerechtfertigt, sondern auch als wünschenswert erscheinen.

Bischof Dr. Egon Kapellari, der emeritierte Bischof von Graz-Seckau, hat das Verdienst, immer wieder auf die Größe der Literatur der katholischen Schriftstellerbewegung aufmerksam gemacht zu haben und dies auch weiterhin zu tun. Zu diesem Engagement gehört sein „Wort zum Geleit“, das der Neuübersetzung des Romans vorangestellt ist. Im November 2015 haben wir die Neuübersetzung dieses Zentralwerks des *Renouveau catholique* in der Kunstpfarre St. Andrä in Graz in Anwesenheit von Verleger Friedrich Pustet vorgestellt. Im Rahmen dieser Buchpräsentation ist die Idee zum vorliegenden Band entstanden.

Das „Tagebuch eines Landpfarrers“ ist Weltliteratur. Unter allen seinen Romanen ist es das Werk, in dem sich Bernanos am deutlichsten wiederfindet. Die Veröffentlichung seiner Neuübersetzung im vergangenen Jahr ist auf breite Resonanz gestoßen; sie hat gute Aufnahme gefunden. Der nun vorliegende Band greift dieses Interesse auf. Insbesondere die zum ersten Mal zugänglich gemachten Vorträge des frühen Leo Scheffczyk, aber auch weitere Beiträge verorten den Schriftsteller Georges Bernanos im Rahmen des *Renouveau catholique*. Weitere Beiträge nehmen einzelne maßgebliche Aspekte des „Tagebuch“ in den Blick, die teilweise ebenfalls erstmals überhaupt behandelt werden.

Mit dem vorliegenden Band greifen die Herausgeber der Schriftenreihe – wie schon mit Band 10 – das Anliegen der Konzilsväter auf, die in „*Gaudium et spes*“ auf die Bedeutung von Literatur und Kunst hingewiesen haben. Die Autorinnen und Autoren dieser Publikation möchten den Leserinnen und Lesern helfen, die Tiefen der Existenz auszuloten – wie dies übrigens marktgängige Massenware nicht im Ansatz zu tun vermag. Wir möchten außerdem neue Zugänge zum *Renouveau catholique* eröffnen, der auf eine einmalige Weise vor Augen führt, wie der Katholizismus als kulturelle Sphäre der Kirche vermittelnd wirksam zu sein vermag, ohne die Grundlagen des Glaubens zu verlassen. Und wir möchten auch zeigen, welche unbekanntesten geistlichen und praktischen Seiten der Theologie zukommen, die derzeit keinen leichten Stand hat, aber

– wie auf den folgenden Seiten zu erfahren sein wird – mitten in die Wirklichkeit des Lebens hineinführen kann.

Für die Gewährung eines beachtlichen Druckkostenzuschusses bedanken wir uns herzlich bei der Felix Porsch–Johannes Denk Stiftung e. V. (Vorsitzender: Dr. iur. Peter-Herbert Frank) und bei Bischof Dr. Felix Genn, dem Vorsitzenden der Kommission für Geistliche Berufe und Kirchliche Dienste der Deutschen Bischofskonferenz.

Unser besonderer Dank gilt Herrn Andreas Wagner von der Gemeinschaft vom hl. Josef, der die Druckvorlage dieses Buches wieder mit großer Professionalität erstellt hat, und Herrn Mag. Anton Rameder, dem Sekretär unserer Hochschule, für wertvolle Unterstützung und Zuarbeit. Herrn Dr. Rudolf Zwank, dem Lektor des Pustet-Verlages, danken wir für die bewährte, effektive Zusammenarbeit und die optimale Betreuung der Publikation.

Regensburg / St. Pölten, am Fest des hl. Benedikt von Nursia,
11. Juli 2016

Veit Neumann / Josef Kreiml

I.

**Georges Bernanos
und der Renouveau catholique**

Ordnungen des Herzens

Bernanos, Pascal und eine christliche Lebenskunst

Harald Seubert

*Eugen Biser (1919–2014),
in dessen Vorlesungen ich das erste Mal
von Bernanos und der Agonie des Christentums hörte,
in dankbarem Gedächtnis*

1. Ist eine christliche moderne Literatur möglich?

Zu Recht hat Veit Neumann gegen manche Vorurteile in seinem Vorwort und Kommentar auf die literarische und existentielle Avanciertheit und den Wagnischarakter von Bernanos' „Tagebuch eines Landpfarrers“ hingewiesen. Radikaler sei dessen Ansatz als der innerweltlich situierte existentialistische Ekel bei Sartre. Dergleichen traut man in der modernen Ästhetik einer Kunst, die sich entschieden in die numinos christliche oder gar kirchliche Sphäre begibt und der es um das Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch geht, in der Regel nicht zu. Wie in einer *selffulfilling prophecy* tendiert deshalb auch sakrale Kunst und Literatur meist ins Arbiträre, Kitschige.

Die Tendenz, nicht als Kunst wahrgenommen zu werden, verstärkt sich noch einmal, wenn ein Werk erkennbar in Spuren des Denkens geht. Ist es dann nicht dazu verurteilt, zu bloßer Thesen- und Illustrationskunst zu werden, deren ästhetischer Eigencharakter nicht ernst zu nehmen ist? Bernanos stellt sich beiden Herausforderungen. Die Präsenz von Blaise Pascals entschiedener Ausformung

christlichen Denkens in seinem Œuvre kann exemplarisch zeigen, wie dies geschieht.

Gerade im „Tagebuch eines Landpfarrers“ treffen die Linien einer christlichen Kunst, die nicht zuletzt Begriffe von Blaise Pascal aufnimmt, aufeinander. Die ästhetische Valenz kann man heute in der frischen und gelungenen Neuübersetzung besser einschätzen.

2. Pascal und die prekäre Mittellage des Menschen: Spuren bei Bernanos

a) *Pascals Spuren bei Bernanos*

Dass das Denken Blaise Pascals, insbesondere in seinen „Pensées“, sich tief in Bernanos' literarisches Werk eingeschrieben hat, ist bekannt und mittlerweile gut untersucht.¹ Für Bernanos war der entspiritualisierte und verflachte moderne Mensch geradezu das Gegenbild zu Pascal, dem exemplarischen *homo religiosus*. Es ist in früheren Bernanos-Texten, wie dem „*Dialogue d'ombres*“, vor allem der innere Widerstreit, der sich zwischen Stolz und Demut im Inneren des Menschen abspielt, der Bernanos nachhaltig beschäftigt hat. Dieser Widerstreit kann zur Bekehrung führen. Er kann aber auch innere Konflikte und Retardierungen hervorbringen. So charakterisiert Bernanos dort scharf die Umkehrung und Pervertierung des

1 Vgl. dazu M. Estève, *Le Christ, les symboles christiques et l'incarnation dans l'œuvre de Georges Bernanos*. Paris 1982, sowie zu weiteren Arbeiten den Forschungsbericht bei J. Lenhart, *Die Präsenz Pascals im Romanwerk von Georges Bernanos*, Tübingen 1993, 5ff. – Im Folgenden werden diese Kürzel verwendet: „Œ“ mit nachfolgender Band- und Seitenzahl für die Ausgabe: Georges Bernanos, *Œuvres romanesques. Dialogues des Carmélites*, Préface par G. Picon, (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1961. – „Baudelaire“ mit Seitenzahl für: Charles Baudelaire, *Œuvres Complètes* (Texte établi, présenté et annoté par C. Pichois), (Pléiade) Paris 1975. – „Tagebuch“: Georges Bernanos, *Tagebuch eines Landpfarrers*. Roman. Aus dem Französischen neu übersetzt und kommentiert von Veit Neumann, Regensburg 2015.

ordo amoris, der das, was man um seiner selbst willen lieben soll, und das, was nur Mittel zum höheren Zweck sein kann, unterscheidet und dem Menschen die sachgemäße Reihenfolge nahelegt. Die Erleuchtung des Herzens ist demnach Voraussetzung einer Bindung an das Bleibende, die eine übernatürliche und damit unvergängliche Freude entfaltet. Dies führt auch bei Pascal dazu, dass das Selbst sich erniedrigen und von sich absehen kann, um Gott zu erhöhen. Indirekt wird es damit gerade selbst zur Höhe der göttlichen Majestät aufgehoben werden. Dieses Absehen von sich ist daher das Gegenteil eines erbitterten Selbsthasses oder gar einer Selbstmissachtung. In der Gestalt seiner Françoise hat Bernanos indes eine geradezu entgegengesetzte Form des Selbsthasses gezeichnet, die dem „Menschen ohne Gott eigen ist und zugleich Flucht vor dem tiefsten Verlangen ist, das sich auf den verborgenen Gott“ richtet.²

Dennoch kommt es zu erstaunlichen Konvergenzen zwischen diesen gegenläufigen Tendenzen: Denn hier wie dort geht es um die „*petite âme insatiable*“,³ die unersättlich ist und erst im Absoluten ihren Ruhepunkt findet, in jener Gravitation der Gottesfrage, die Romano Guardini als die eigentliche „Schwermut“ erkannt hat.⁴

Bernanos' Françoise-Gestalt durchläuft die bei Pascal vorgezeichneten Phasen der Umwendung der Seele zu Gott. Sie vermag dies freilich nicht in Selbsterkenntnis, im vertiefenden Rückgang des Geistes auf seinen Grund, sondern benötigt die Liebe von Jacques als Mittel, durch das hindurch die Hochmütige und Verzweifelte in die Ordnung der Liebe eintreten kann.

2 OE I, 46 und 49.

3 Ebd. – Vgl. auch K. Fuchs, Georges Bernanos: Ein moderner französischer Moralist. Studien zu einer Kritik der modernen Gesellschaft, Diss. Marburg 1951.

4 R. Guardini, Vom Sinn der Schwermut, Mainz 1983.

b) *Pascals Ordnungen als geistliches und theologisches Strukturprinzip*

Pascal hat eindrücklich beschrieben, wie die menschliche Seele in die leiblichen Ordnungen geworfen ist („*jetée dans le corps*“).⁵ Das Pascal'sche Seelenverständnis ist exakt dazu disponiert, Matrix einer literarischen Auslotung des Menschseins zu werden. Seele ist für ihn keineswegs das umfassende gemeinsinnige Organ der *aisthesis*, als das sie Aristoteles in seiner Seelenschrift exemplarisch gekennzeichnet hatte. Sie ist vielmehr ein schwacher sensibler Seismograph menschlicher Existenz in ihrer Ausgespanntheit zwischen eigener Endlichkeit und dem unendlichen Anspruch von Kosmos und Gott.

Der Mensch ist, nach Pascals berühmter Topologie, das Wesen zwischen zwei Unendlichkeiten. Beide, „*la fin des choses et leur principe*“, bleiben für ihn ein Rätsel. Deshalb führt er als „*experimentum medietatis*“ – als „Experiment der Mitte“ – eine Existenz ohne gesicherten Grund. Wir müssten einsehen, notiert Pascal, nur etwas zu sein, gerade nicht alles⁶ – eine Einsicht, die sich gegen die Begründung der Welt aus der Subjektivität richtet, wie sie im Cartesianischen Zeitalter zur Grundform neuzeitlicher Philosophie wurde. Das eigentliche Gespenst in Pascals Auslotungen des menschlichen Rätsels ist die Gleichgültigkeit gegenüber Gott. Das Leben wird zugebracht, ohne das Ende zu bedenken.⁷ Man kann, weit über die Charakterisierung einzelner Figuren hinaus, in Bernanos' großem Romanwerk und insbesondere im „Tagebuch eines Landpfarrers“, die Auseinandersetzung mit dieser Gleichgültigkeit als eigentliches *Movens* sehen. Sie führt zu unterschiedlichen Facetten der Verzweiflung. Und sie zeigt, dass bürgerliche Zufriedenheit und vermeintliche Wohlsituiertheit nur auf Sand gebaut sind. Bei Pascal reicht dies soweit, dass auch die Annahme der Unsterblichkeit der Seele für den

5 Pascal, Fr. 233.

6 So im berühmten Fr. 72 „Disproportion de l'homme“ („Missverhältnis des Menschen“).

7 So insbes. Fr. 194, im Blick auf den Menschentypus, der sein Leben „ohne Gott“ verbringt.

Menschen ohne Gott in die Bodenlosigkeit der Eigenliebe führen würde. Und der Libertin müsste, wenn er mit sich selbst aufrichtig wäre, von tiefer Furcht über das an ihn herantretende Nichts nach dem Tod befallen sein. Unwürdig ist es dagegen, wenn sich der Freidenker in die verschiedenen Divertissements des Vorletzten stürzt, so als könnte er dadurch dem Ernst seiner Lage entgehen. Dies alleine schon macht ihn im Blick Pascals zu einer wenig überzeugenden Figur, die sich ihre eigene Fraglichkeit nicht eingesteht.⁸

c) Die „Ordnung der Ordnungen“: *connaître par cœur*

Gegenüber der Todesflucht ist es für Pascal geradezu Anzeichen der menschlichen „Noblesse“ und seiner Sonderstellung vor allen anderen Existenzen im Universum, dass er um seine Sterblichkeit weiß. Sterblichkeitsbewusstsein und Geist konvergieren geradezu.⁹ Deshalb stellt Pascal eine Typologie menschlicher Existenz auf, die bei Bernanos passgenau wiederkehrt.¹⁰ Sie beruht auf der Einsicht, dass das *cogitor*, das von Gott Gedacht- und Gefunden-Sein, dem *cogito* vorausgeht, wie später Franz von Baader den anti-cartesianischen Gesichtspunkt bestimmen sollte.¹¹ So zeichnet es den ersten Typus des Heiligen aus, dass er von Gott schon gefunden ist – andere Figuren, wie eben jene Françoise, bleiben von einer metaphysischen Unruhe getrieben, die es ihnen oftmals gerade versagt, Gott zu finden. Die Mehrzahl der Bürger in Bernanos' Romanen dagegen bleiben gleichgültig und träge. Wenn man die Fragilität des Men-

8 Dazu H.-J. Fuchs, Entfremdung und Narzißmus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der „Selbstbezogenheit“ als Vorgeschichte von französisch „amour-propre“, Stuttgart 1977.

9 So Pascal, Fr 347. Zu der Verhältnisbestimmung von Pascal und Baudelaire bei Bernanos siehe Lenhart, Die Präsenz Pascals (Anm. 1), 117ff.

10 Zu dieser Einteilung in drei Rubriken vgl. Fr. 257; dazu auch Lenhart, Die Präsenz Pascals (Anm. 1), 133.

11 Vgl. dazu P. Koslowski, Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling, Paderborn 2001 (2. Aufl. 2003), 550ff. u. ö. mit weiteren Einzelnachweisen.

schen als *experimentum medietatis* begreift, das ohne Grund ist und dem auch nicht die Fiktion eines *Ego cogito* helfen kann, erweist die Pascalsche Wette ihre ganze existentielle Tiefe und Brisanz. Sie ist keineswegs ein theoretisches und bestenfalls noch utilitaristisches Experiment, als das sie in manchen abstrakt-logischen Rekonstruktionen erscheint. Sie ist vielmehr die brennende Frage danach, ob und wie man leben kann, und damit die Frage, die in Bernanos' Romanwerk immer wieder aufscheint.

Sie mögen auf kurze Zeit ein hedonistisches Glück (*plaisir*) finden, die dauerhafte Glückseligkeit (*bonheur*) bleibt ihnen hingegen versagt. Jasmin Lenhart hat in ihrer gelungenen Studie über Pascal im Werk von Bernanos gezeigt, dass sich in „*Un Mauvais Rêve*“ die Einflüsse Pascals mit denen Baudelaires, namentlich des Prosagedichtes „*Le Joueur généreux*“, verbinden.¹² Dies zeigt, dass der Widerstreit zwischen dem seiner eigenen Endlichkeit verfallenen hedonistischen Ich und der Gravitation auf die Ewigkeit zeitlos ist. Er verdichtet sich sogar mit den Tendenzen der Moderne. Baudelaire, mit seinen „*Fleurs du mal*“ einer der radikalsten Exponenten der Moderne, hat in jener Schrift das säkulare Fortschrittsstreben und die Auffassung, der Mensch könne aus eigener Kraft zur Seligkeit kommen, geradezu als „*la grande idée du siècle*“ verstanden. Vertreten wird sie vom „*joueur généreux*“, eben dem Teufel, der, als imaginative Gestalt verwandt mit Dostojewskis „Großinquisitor“, ein Leben in Glück und Luxus verspricht. Letztlich bringt die Orientierung an jenem Glück nur Elend und Zerstörung hervor. Der Mensch ändert dadurch, dass er sich ausschließlich jenen „*paradis artificiels*“ anvertraut, nichts an seinem von Pascal prophetisch evozierten Wesen als „*roi dépossédé*“. Es wird ihm sogar unmöglich, sich noch auf die Wette einzulassen, weil er die Dimension der Eigentlichkeit verlassen hat.

12 Ch. Baudelaire, *Œuvres Complètes* (Texte établi et annoté par Claude Pichois), Paris 1975, 123.

d) *Leib und Geist bei Bernanos*

Es muss nicht wundernehmen, dass eines der bekanntesten und zentralsten Pascal'schen Lehrstücke, die Lehre von den „drei Ordnungen“ bei Bernanos tiefe Spuren hinterlassen hat, unter anderem in der Figurenzeichnung in „Sous le soleil de Satan“, in der der Heilige, Donissan, neben dem *bon sens* seiner Umwelt und Sabiroux, dem „*esprit fort*“, vorkommt. Die drei Ordnungen – „*l'ordre du corps*“, „*l'ordre des esprits*“ und „*l'ordre de la charité/sagesse*“ oder „sain-teté“, also die übernatürliche Ordnung – bestimmen den Menschen. Sie sind, ähnlich wie späterhin Kierkegaards „Stadien“ durch einen Hiatus getrennt und, wenn man von der untersten Schicht her kommt, nicht miteinander zu verbinden. Diese Übergangslosigkeit unterstreicht Pascal weiter dadurch, dass er betont, dass für die jeweils niedrigere Ordnung die höhere unsichtbar bleibe. Wiebke Schrader hat in ihrer tief sinnigen Pascal-Interpretation die ganze Aporetik des Seelenbegriffs deutlich gemacht: Die Seele selbst sei „projet confus“, „maßloses Maß“. Ihre Tiefe sei deshalb „die umnachtende Beliebigkeit des gesetzlosen Instinktes“,¹³ so dass diese Tiefe sich recht betrachtet als der Ungrund der Seele erweist. Jeder der drei Ordnungen ist eine verschiedene Leidenschaft (*concupiscentia*) zugeordnet, der sich der Mensch unterwirft. Die leibliche Ordnung tendiert zur leiblichen Begierde, die geistige zur *curiositas*, und die dritte Ordnung, die Pascal an anderem Ort (Fragment 460) auch als „Ordnung des Willens“ bezeichnet, neigt zu Stolz. Der Mensch ohne Gott ist in diese Begierden verstrickt. Er fürchtet zwar das Vergehen, den reißenden Strom der Zeit, doch er ist in keiner Weise in der Lage, ihn aufzuhalten. Bemerkenswert ist es, wie Pascal alle irdische Macht der untersten Ordnung, jener des Fleisches, zuweist. Die Mächtigen der Welt können sich dadurch gerechtfertigt sehen, dass sie von Gott eingesetzt sind. Doch ist die Machtordnung letztlich eine nur vorläufig verdeckte (Un)Ordnung des Hasses. Dennoch hat sie ihre eigene Größe (*grandeur*).

13 W. Schrader, Das Vernunftopfer des Herzens oder Pascals „ordre du cœur“, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 27 (2001), 11ff, hier 42.

Die Ordnung des Geistes, der Philosophie und innerweltlichen Weisheit hingegen hat ihre Größe in der Genialität ihrer Vertreter und in ihrer tendenziell unendlichen Erfindungskraft. Dies ändert aber nichts daran, dass auch sie, zumal wenn sie isoliert bleibt, eine Grundtendenz zum Bösen hat. Für Pascal zeigt sich dies gerade an der *curiosité*, einer für die neuzeitliche Intelligenz kennzeichnende Expansion des Forschungs- und Wissensdrangs, der die Langeweile und Ausgesetztheit des Menschseins vertreiben möchte. Demgemäß geht es auch in der Forschung um eine große Ich- und Elendsverdrängung, ein Divertissement, das aber niemals zur Erfüllung führen kann. Die Weisheit ist – so Pascal¹⁴ – nichts ohne Gott.

Die übergeordnete Ordnung der Ordnungen oder die Ordnung des Herzens findet ihre Würde und ihren Haltepunkt einzig in Gott. Dann aber gewinnt der Stolz eine Rechtfertigung. Er rechtfertigt sich nicht aus sich selbst und rühmt sich nicht des Eigenen, sondern des Glanzes, von dem er zuvor erleuchtet und durchdrungen ist. Die natürlichen Ordnungen sind durch einen tiefen Graben von der Übernatur geschieden.¹⁵ Dass der Mensch zu einer Einheit gelangt, verdankt sich erst der Ordnung des Herzens. Sie fügt zusammen, was im Grunde nicht zusammengehört und was, wenn man es allein im Sinn einer immanenten Anthropologie betrachten würde, durch Abgründe geschieden ist.

Anders als bei dem protestantischen, in heilsgeschichtlichen Sprüngen und Aporien denkenden Kierkegaard werden aber bei Pascal die anderen Ordnungen nicht ausgelöscht und durchgestrichen. Sie gewinnen vielmehr erst im Licht der Ordnung des Herzens ihre Würde und eigentliche Bedeutung. Das Herz gewinnt diese Ordnung freilich nur, wenn es sich in einem „Vernunftopfer“ von seiner Selbstexistenz weg- dem in ihm liegenden und zugleich externen göttlichen Grund zuwendet. Wiebke Schrader hat in diesem Sinn sehr zu Recht gefragt: „Soll vielleicht ein Gott wenden, was wir uns mit dem Versuch der freiwilligen Selbstzerstörung der Ver-

14 Pascal, Fragment 793.

15 Ebd.

nunft eingetragen haben? Denn *Demut* ist es nicht, die solches Werk erwirkte.“¹⁶

Eben hier kann die dichterische Gestaltung von Bernanos einsetzen: nicht als eine Illustration vorausgehender Pascalscher Gedanken, sondern als dramatische Konstellierung, die zeigt, welchen hohen Realitätsgehalt die Pascal'sche Typologie für sich beanspruchen kann. Diese selbst nämlich beschreibt, wie Heinrich Rombach in seiner umfassenden Pascal-Interpretation zeigte,¹⁷ nicht ein metaphysisches System, das auf einem mehr oder minder begründeten Prinzip beruht, sondern vielmehr ein lebendiges Strukturnetz.

Jasmin Lenhart hat die Spur der drei Ordnungen durch Bernanos' Romanwerk hindurch verfolgt, so dass hier wenige Andeutungen genügen: „Saint Dominique“ beschreibt die Unerreichbarkeit der Heiligkeit. Wissenschaftlich historiographischer Erkenntnis ist sie gänzlich unfassbar, weshalb der Heilige von seiner Mitwelt, die von seinem Wesenszug nichts ahnt, in der Regel nur verkannt werden kann. In Bezug auf Pascals Fragment 430 betont Bernanos nachdrücklich, dass es die Konkupiszenz der theoretischen Einstellung ist, die den Menschen hindert, die Heiligkeit zu erkennen.¹⁸ Die Weisheit steht in der Dominikus-Legende und in „Jeanne relapse et sainte“ auf der Seite der Richter und Theologen, nicht aber von jenen, die aufgrund der Herzensordnung Christus nachfolgen. Offensichtlich kreist Bernanos in allen seinen großen Romanen um die Frage des Verhältnisses der Heiligkeit zu den anderen Ordnungen. Im „Tagebuch“ wird Heiligkeit, durch alles Elend und Unverständnis hindurch, als Zentrum der *imitatio Christi*, am Curé nach und nach sichtbar gemacht. Hier zeichnet sich allerdings eine subtile, aber wichtige Differenz zu Pascal ab: Das Corpus Christi war für Pascal (Fragment 482) durch die „*membres pensants*“ konstituiert.

16 Schrader, Das Vernunftopfer (Anm. 13), 43.

17 H. Rombach, Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Bd. II, Freiburg-München ²1981, 99–299, insbes. zu „Die Ordnung des Herzens“, 190ff und „Die Ordnung der Ordnungen“, 235ff.

18 ŒI, 1129.

Für Bernanos ging es demgegenüber um das Corpus Christi, das sich aus dem Leiden bildet.

Auch die Ordnung des Geistes, eine Neugier ohne Liebe, hat Bernanos eindrücklich gezeichnet, besonders eindrucksvoll in der Gestalt des alternden Schriftstellers Ganse in „*Un Mauvais Rêve*“, der ins Nichts stürzt, als ihn seine Schaffenskraft verlässt und er seine „artifiziellen Paradiese“ nicht mehr länger zusammenhalten kann. Ganse ist auf der Suche nach einem Wiedererwachen seiner Neugier. Er sucht sich durch den Kontakt zur Jugend zu stimulieren. Doch auch dies bleibt vergeblich. Eine verwandte Natur ist Monsieur Ouine im gleichnamigen Roman, der „Tag und Nacht an seinem Fenster sitzt und alles beobachtet“.¹⁹ Sucht er die bleibende Wahrheit? In seinen Gesprächen mit dem Pfarrer von Fenouille und in der Annäherung an ihn scheint es zeitweise so zu sein. Doch tatsächlich ist für Ouine die „*recherche de la vérité*“ wichtiger als die Wahrheit selbst; was übrigens, wohl unbewusst, einem viel zitierten Diktum aus Lessings „Duplik“ entspricht.

Die drei Ordnungen begegnen noch einmal explizit im Doppelroman „*Les Ténèbres*“: Der „*ordre de chair*“ in der Figur Pernichons, der in das Fleisch „versoffen“ bleibt, wie Luther es nennen würde; und dessen Verzweiflung bis zum Selbstmord sich primär an seiner eigenen Mittelmäßigkeit entzündet. Er glaubt und beichtet aus Gewohnheit, doch ausschließlich aus Konvention, ohne inneres Licht. Am anderen Ende der Skalierung des Romans ist Chevance angesiedelt, der über die *clairvoyance surhumaine* verfügt.²⁰ Deshalb versteht er Chantal in ihrer rigorosen und schutzlosen Nachfolge des Christus am Ölberg. Anders als der Abbé Cénabre, dessen Existenz sich ausschließlich in der intellektuellen Ordnung abspielt und der deshalb vor dem Geheimnis des Heiligen, auch wenn er es sich zu erkämpfen sucht, letztlich scheitern muss.

19 ŒI, 1361.

20 ŒI, 347.

3. „Imitatio Christi“: Pascal im „Tagebuch eines Landpfarrers“

Das „Tagebuch eines Landpfarrers“ nimmt auch vor der Folie der Pascal-Rezeption eine besondere Stellung ein, da es mit größter Intensität die Langeweile, die Erstreckung des Menschen ohne Gott, charakterisiert. Bernanos schildert gerade am Anfang die nagende und zerstörerische Wirkung dieser Langeweile. Die Kommunikationslosigkeit zwischen dem Pfarrer und den Bürgern lässt sich vor der Pascal'schen Matrix beschreiben. Die Leute sind in der Langeweile, dem *ennui*, gefangen, den sie eben deshalb gar nicht wahrnehmen können. Auch die Gefährdungen, die von dieser Grundstimmung ausgehen, erschließen sich ihnen nicht. Der Curé aber sieht aus der Ordnung des Herzens auf diesen Zustand, der sich wie ein Geschwür ausbreitet, und erleidet ihn gleichsam mit. Dass er an einem Krebsleiden, einer andersartigen Geschwulst, stirbt, ist alles andere als zufällig.

Aus Sorge und aus Liebe wird ihm der zerstörerische Charakter der Langeweile bewusst, und er nimmt ihn gleichsam in einer *Imitatio Christi* auf, ohne dass die, denen diese Stellvertretung gilt, ihren Sinn einsehen würden – ein Faktum, das die Wahrnehmung christlichen Glaubens und die „Agonie“ Christi in der Geschichte des Christentums seit jeher bestimmt. Deshalb ist dieser Glaube schon von Paulus als Torheit und Ärgernis charakterisiert worden.²¹ Man könnte in Bezug auf seine Achtsamkeit Malebranches Aussage, dass die Aufmerksamkeit das „Gebet des Herzens“ sei,²² evozieren, auch wenn offen bleiben muss, ob Bernanos sie gekannt hat oder nicht. Der Landpfarrer versteht sein Tagebuch jedenfalls als ein Gebet,²³ fürchtet aber zugleich durch die Arbeit am Journal von der Konzentration auf das Wesentliche abgelenkt zu werden.

21 1 Kor 1,26.

22 Vgl. zu den verschiedenen Belegorten P. Blanchard, *L'attention à Dieu selon Malebranche. Méthode et doctrine*, Paris 1956, 38ff. Paul Celan zitierte diese Aussage übrigens in seiner Meridian-Rede aus dem Jahr 1960.

23 Tagebuch, 27f.

Pascal hat immer wieder deutlich gemacht, dass diejenigen, die im *ennui* gefangen sind, die Ruhe nicht ertragen, sondern sich ablenken müssen. Dieser Aktionsdrang durchzieht auch die Schilderung der Geschäftigkeit im Dorf.²⁴ Unerträglich wird die Langeweile nämlich erst, wenn sie durch äußerliche Untätigkeit sichtbar wird. Sonst wird sie durch Betriebsamkeit überdeckt. Der Regen, der Ambri-court einhüllt und den der Landpfarrer aufgrund seiner spezifischen Sensibilität als todbringend erkennt, wird von den Bewohnern aufgesogen wie Sauerstoff. Das Dorf erscheint wie ein erschöpftes Tier.²⁵ Der Curé sieht zunehmend ein, dass es eine Illusion war, von einer klaren Trennung des Guten und des Bösen in dem Dorf auszugehen. Das Böse durchdringt vielmehr das ganze Leben. Deshalb bedürfte die Bevölkerung, die er auch mit dem orientierungslosen Vieh vergleicht, das auf seinen Hirten wartet, einer Führung. Er selbst kann aber diese Orientierung nicht geben, da er selbst an der Agonie teilhat. Man kann mit Lenhart konstatieren, dass sie beide, die Dorfbewohner und der Landpfarrer, ihre Einsamkeit überwinden wollen, dass aber gerade dies die Einsamkeit weiter steigert.²⁶ Man mag an Nietzsches Topik der „großen Einsamkeit“ denken, wonach zwei Einsame einsamer sind, als es einer allein sein könnte.

Jene Langeweile ist ansteckend. Und ebenso ist es der Versuch, ihr zu entfliehen. Der Curé wird immer mehr von ihr eingehüllt. Die Tage vergehen zwar rasch, doch nichts geschieht in ihnen. Der Pfarrer von Torcy sieht in dieser Melancholie das Gegenbild zum Evangelium und eine tiefe menschliche Verhärtung.²⁷ Doch er nähert sich den Pascal'schen Einsichten als ein Wissender, nicht als Heiliger. Die Ordnung des Herzens bleibt ihm fern. Für einen solchen, und sei er ein solcher Antiheld und Heiliger *contre cœur* wie der Landpfarrer, kann sich der Glanz der Offenbarung unmittelbar aus der Agonie des Glaubens heraus öffnen. Allerdings sieht auch der Landpfarrer sich selbst immer wieder als verzweifelten Menschen

24 Vgl. etwa Tagebuch, 37ff u. ö.

25 Vgl. ebd., 24f.

26 Ebd., 107ff u. ö.

27 Vgl. z. B. ebd., 64ff.

an, er unterliegt der *tentation du désespoir*. Die Auslassungszeichen und herausgerissenen Seiten des Journals legen davon bis in die literarische Komposition oder Faktur hinein Zeugnis ab. Ungeachtet seiner Schwäche gewinnt er aber die Autorität, die Umkehr zum Glauben zu verkündigen und im Gespräch sogar unabweisbar zu machen. Dies wird in dem großen Dialog mit der Gräfin besonders eindrucksvoll vor Augen geführt.²⁸ Allerdings ist es ein drastisches Signal, dass die Gräfin die *metanoia* im Gespräch mit dem Landpfarrer nur um wenige Stunden überlebt. Auch gegenüber ihrer Tochter Chantal und deren gegen Gott und Kirche gerichtetem Stolz zeigt der Curé diese Autorität. Sie kommt wesentlich aus der Einfühlung in Verzweiflung und Traurigkeit, die nur der beanspruchen kann, der seinerseits daran partizipiert.

Der Widerspruch und die Schwierigkeiten dieser Lebenskunst werden von Bernanos noch weitergehend verdeutlicht: Der Curé ist von Grund auf ein geselliger Mensch, seit seiner Jugend im Priesterseminar. Doch er kann die nicht finden, mit denen er seine Geselligkeit teilen würde. Es gibt nur die asymmetrischen Gespräche mit dem Pfarrer von Torcy und vor allem das Gebet. Erst die Motorradfahrt des schon Todgeweihten mit Olivier eröffnet ihm neue Horizonte. Sie ist, auch wenn sie dem Hochgeschwindigkeitsrausch nahekommt, den Bernanos andernorts glossiert hat,²⁹ mehr als ein *Divertissement*.³⁰ Er gewinnt eine neue Klarheit über sich und den Mut, sich unvoreingenommen selbst zu betrachten.

Die Agonie Gottes in der Zwischenzeit bis zur eschatologisch vollständigen Enthüllung der Herrlichkeit wird beim Abschied des Curé von seiner Gemeinde, bevor er in die Stadt fährt und heimatlos bei seinem Freund, dem abgefallenen Priester, stirbt, eindrucklich deutlich. Beim Abschied aus dem Dorf erscheint es ihm in einem anderen Licht, im Zauber des Herbstes. Und es ist wohl keineswegs zufällig, dass ihn Chantal in diesen Abschiedsstunden aufsucht und

28 Vor allem Tagebuch, 174ff.

29 Bernanos, *La France contre les robots*, Paris 1947 oder ders., *La liberté pour quoi faire?*, Paris 1953.

30 Tagebuch, 234ff.

er in der Lage ist, ihr Rede und Antwort zu stehen und, offen wie nie zuvor, die Verkündigung des Geschlechtes, „das Gott selbst auf den Weg gebracht hat und das nicht mehr innehalten wird, bis nicht alles vollbracht sein wird,“³¹ mit dem Eingeständnis zu verbinden, wer er selbst ist: „Ich bin gerade nicht der, für den Sie mich halten. Sie selbst sehen sich in mir wie in einem Spiegel, und dazu auch ihr Schicksal.“³² Vom Ende des Romans her wird deutlich, dass er in Stellvertretung Jesu Christi die Schuld des Dorfes auf sich nimmt. Sie zieht ihn selbst nach unten, doch sie bewirkt umgekehrt eine Levitation, ein Leicht- und Erhöhtwerden des Dorfes. Damit bricht die Ordnung der Gnade unmittelbar durch. Veit Neumann hat zu Recht den vorletzten Satz des Buches, den Brief des Louis Dufréty an den Pfarrer von Torcy, als Schlüssel des Tagebuchs interpretiert: „Was macht das schon aus? Alles ist Gnade.“³³ Man wird kommentierend die letzten Sätze, die der Landpfarrer selbst niederschreibt, hinzufügen dürfen. Sie evozieren gleichsam den Sprung zur Ordnung der Gnade und zeigen auch, dass christliche Lebenskunst nicht einfach Therapie sein kann und Selbstverklärung, sondern dass sie im Absehen von sich gipfelt. Anzeichen dafür ist auch, dass der Name des Landpfarrers nicht genannt ist:

„Sich zu hassen, das geht viel einfacher als man sich das denkt. Die Gnade liegt im Sich-vergessen. Aber wenn aller Stolz in uns erstorben wäre, so läge doch die Gnade aller Gnaden darin, sich selbst demütig zu lieben wie eben [...] jedes Glied Jesu Christi, ein leidendes“.³⁴

31 Ebd., 288.

32 Ebd.

33 Ebd., 290.

34 Ebd., 288.

4. Gebrochene Schönheit und Herrlichkeit: Theologie und Bernanos' Roman – eine Aporie?

Hans Egon Holthusen hat in einem frühen brillanten Essay die Kunst von Bernanos als „Skandal der Wahrheit“ charakterisiert.³⁵ Und er hat damit zugleich formuliert, dass Bernanos eine ihrer Thematik und den ästhetischen Mitteln ihrer Zeit angemessene religiöse Poesie gelungen sein könnte, zumindest fallweise, was keineswegs selbstverständlich sei. Dahinter verbirgt sich nach Holthusen das grundlegende Problem, das er so formuliert: „Das Geheimnis der Wahrheit will sich unserer Vernunft entziehen, indem es unter verschiedenen einander nicht selten widersprechenden Gestalten erscheint.“³⁶ Gerade in Zerrissenheit und Gebrochenheit kann religiöse Poesie gelingen, als Wagnis und in der Gefahr des Zerbrechens. Holthusen hält deshalb Hans Urs von Balthasars magistraler theologischer Deutung entgegen, dass das Wahrsein der Kunst, wie es selbst theophan werden könne, durch den Wahrheitsbegriff der Theologie nicht einfach erfassbar ist.³⁷ Gänzlich verschieden, wie es dann den Anschein haben könnte, sind beide aber nicht. Denn auch und gerade in der Kunst geht es um inkarnatorische Darstellung des christlichen Mysteriums, am Rand der Darstellbarkeit. Diese Differenz hat Bernanos offenbar selbst sehr bewusst immer wieder mit sich ausgemacht – in dem paradoxen Widerspruch der beiden Aussagen: „Ich bin ein Dichter.“ – „Ich bin kein Dichter.“

In der jüngeren Ästhetik ist diese Dimension, die zugleich darauf verweist, dass „unser Sprechen Inhalt hat“,³⁸ als „Grammatik der Schöpfung“³⁹ zu neuen Ehren gekommen. George Steiner, dem in

35 H. E. Holthusen, *Der Skandal der Wahrheit. Bernanos als Dichter der Kirche*, in: ders., *Das Schöne und das Wahre. Neue Studien zur modernen Literatur*, München 1958, 202ff.

36 Ebd., 226.

37 Vgl. die im Einzelnen sehr instruktive Studie H. U. von Balthasar, *Gelebte Kirche: Bernanos*, Trier³ 1988.

38 G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Mit einem Nachwort von Botho Strauß*, München-Wien 1990.

39 Ders., *Grammatik der Schöpfung*, München-Wien 2001.

diesem Zusammenhang eine wegweisende Bedeutung zukommt, hat sich dabei im Wesentlichen auf den Glanz des Anfangs, eben auf die Schöpfungsgrammatik, bezogen. Damit ist das Proprium von Bernanos nicht gefasst. Ihm geht es um die Fragilität des menschlichen Wesens, die Zerbrechlichkeit der Seele und von hier aus um die Strukturen eines möglichen christlichen Übungsweges, der sich an den drei Ordnungen Pascals entlang orientieren kann. Doch die Zerbrochenheit und der unvollendete Charakter zeigt sich wohl gerade darin, dass der Sinn der eigenen Lebensordnung erst im Nachhinein transparent werden kann.

Albert Béguin, der frühe Biograph, der die ganze Ambivalenz von Bernanos' Leben und Denken erfasst und auch dessen Ungebärdigkeit, seine Verzweiflung und seinen Zorn protokollierte, hat diesen unvollendeten Grundzug, der dem „Tagebuch eines Landpfarrers“ besonders eindrucksvoll eingeschrieben ist, sehr prägnant benannt:

„Georges Bernanos ist wirklich ein Mensch, der sich ein ganzes schmerzvolles Leben lang jeden Morgen auf den Weg gemacht hat, im tiefsten Herzen überzeugt, noch am gleichen Tag an die Pforte des Himmelreiches zu gelangen.“⁴⁰

40 Béguin, Albert, Georges Bernanos in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt, Reinbek 1958, 84.

Georges Bernanos und das Mittelalter

Zur Relevanz von Kontextwissen für die Interpretation literarischer Texte

Michael Neecke

Dass man Bernanos' Priesterroman *Tagebuch eines Landpfarrers* des Öfteren in den Kontext der Säkularisierung gerückt hat,¹ verwundert kaum. Nicht nur wurde der Roman während der Dritten Französischen Republik abgefasst (veröffentlicht 1936), deren anti-klerikale Ausrichtung keineswegs auf die bekannte Gesetzgebung Émile Combes' vom Jahrhundertbeginn beschränkt geblieben ist, die Handlung des Romans spielt auch zur Zeit seiner Verfertigung – freilich unüberschbar an der Peripherie und ohne Angabe eines genauen Zeitpunkts. Man muss kein Anhänger einer Widerspiegelungstheorie des literarischen Textes sein, um hier Außerliterarisches in der Erzählung zu entdecken;² Eamon Maher erblickte die voranschreitende Säkularisierung der Dritten Republik sogar im narrativen Kern des Romans: „Paradoxerweise fällt der Priester (bei Bernanos, d. V.) ganz real jenem metaphorischen ‚Krebs‘ zum Opfer, den er beschreibt, wobei man den Eindruck hat, dass er die Krankheit, die seine Pfarrei befallen hat, in sich selbst einschließt und an ihr

- 1 Colin Roberts, Secularisation and the (re)formulation of French Catholic identity, in: Kay Chadwick (Hg.), *Catholicism, politics and society in twentieth century France*, Liverpool 2000, 260–279, hier 260.
- 2 Henri Giordan, *La réalité sociale et politique dans le „Journal d'un curé de campagne“*, *Études bernanosiennes* 2, *La revue des lettres modernes* 8 (1961), 85–121.

stirbt.“³ Wenn es im Folgenden um das Thema „Georges Bernanos und das Mittelalter“ geht, so ist zu vermuten, dass wir uns ebenfalls dem Kontext der Säkularisierung annähern: freilich in gleichsam umgekehrter Richtung, das christliche Mittelalter gilt ja schließlich, mindestens in einer verbreiteten Vorstellung, als Gegenbild zur säkularisierten Moderne.

In der Tat findet sich bei Bernanos, wenn man auf die Vielzahl seiner Schriften sieht, ebenfalls die Vorstellung vom Mittelalter als Antityp der eigenen Gegenwart; auch seine politischen Schriften idealisieren das 13. Jahrhundert, jedenfalls tendenziell, zu einer perfekten Harmonie von geistlicher und weltlicher Herrschaft, wobei dem Bekenntnis zur mittelalterlichen Feudalordnung eine deutliche antizentralistische Spitze eignet;⁴ mit gewissem Recht kann man also sagen: „Bernanos träumt von einem neuen Mittelalter.“⁵ Diese Vorstellung, also diejenige des Autors und ihre Verbindung zu einer weitverbreiteten kollektiven Imagination, wird im Folgenden allerdings keine Rolle spielen; es geht *nicht* um Bernanos' Mittelalter-„Bild“, vielmehr soll eine auf das Mittelalter bezogene „literarische“ Kontextualisierung den Weg zu einem möglichen Bernanos-Verständnis eröffnen.

- 3 Eamon Maher, „Ma paroisse est dévorée par l'ennui“: Sécularisation in George-Bernanos' Journal d'un curé de campagne and John McGahera's That They May Face the Rising Sun, in: Yann Bévant et al. (Hg.), Issues of Globalisation and Secularisation in France and Ireland. Studies in Franco-Irish relations 3, Frankfurt a. M. et al. 2009, 15–29, hier 17f.
- 4 Vor allem in Bezug auf Bernanos' Anhänger: Hans-Wilhelm Eckert, Konservative Revolution in Frankreich? Die Nonkonformisten der Jeune Droite und des Ordre Nouveau in der Krise der 30er-Jahre, München 2000, 56.
- 5 Joseph Jurt, Das politische Denken von Georges Bernanos, in: Schweizer Rundschau 68 (1969), 450–479, hier 462.

1. Kontext und Interpretation

Das philologische Konzept des Kontextes ist schillernd. Seine semantische Relevanz hat etwa der dänische Sprachwissenschaftler Louis Hjelmslev unterstrichen, der überhaupt keine anderen Bedeutungen anerkennen möchte als Kontextbedeutungen: „(Jede Größe und also auch jedes Zeichen ist relativ definiert, nicht absolut, und nur durch seine Position im Kontext. [...] In absoluter Isoliertheit hat kein Zeichen irgendeine Bedeutung.“⁶ Freilich spricht Hjelmslev hier zunächst einmal über die Problematik und Grenzen von Wörterbüchern, nicht über die Kontextabhängigkeit der Bedeutung von *literarischen* Erzählungen; eine Übertragung scheint aber nicht unmöglich.⁷ Bezogen auf die Literatur lässt sich, gut strukturalistisch, ein über den einzelnen Text hinausgehender Kontext eines Textelements oder Textganzen von dem Kontext unterscheiden, der innerhalb eines Einzeltextes zu verorten ist; im letzteren Fall wird der Zusammenhang einer Textpartie mit anderen Teilen desselben Texts als „infratextueller Kontext“ oder „Kotext“ bezeichnet; den Zusammenhang einer Textpartie mit dem Textganzen nennt man hingegen „intratextueller Kontext“. Wichtiger für unsere Skizze ist im Folgenden der erste Fall: dieser über den Einzeltext hinausgehende Kontext eines Textelements oder gesamten Textes kann, so eine gängige Unterscheidung, „ein Klassifikations-, Produktions- oder Rezeptionskontext sein“.⁸

6 Louis Hjelmslev, Prolegomena zu einer Sprachtheorie, Linguistische Reihe 9, München 1974, 48.

7 Michael Neecke, Literarische Strategien narrativer Identitätsbildung. Eine Untersuchung der frühen Chroniken des Deutschen Ordens, Frankfurt a. M. u. a. 2008, 75.

8 Thomas Zabka, Art. Kontext, in: Dieter Burdorf u. a. (Hg.), Metzler Lexikon Literatur, Stuttgart / Weimar 3. Aufl. 2007, Sp. 398.

a) *Von der Entstehung literarischer Texte*

Die Säkularisierungstendenzen der Dritten Republik wären gemäß dieser Begriffsdifferenzierung als Produktionskontext von Bernanos' Priesterroman zu betrachten. Zu einem solchen Produktions- oder Entstehungskontext lassen sich alle Bedingungen zählen, unter denen ein Text verfasst wird: biographische, kulturelle, politische, sozialgeschichtliche, ökonomische, um nur einige zu nennen. Anhänger einer Widerspiegelungstheorie des literarischen Textes erkennen in solchen außerliterarischen Bedingungen die real allein wirksamen Aktionsmächte, die sich im gleichsam schwerelosen Schein literarischer Fiktion machtvoll abzeichnen; in unserem Fall ließen sich eben die Säkularisierungstendenzen der Dritten Republik als eine solche außerliterarische Wirkungsmacht identifizieren. Bekannt ist die Widerspiegelungstheorie vor allem in ihrer materialistischen Gestalt: im Marxismus wird Literatur zum kulturell-ideellen Überbau gerechnet, der in seiner Erscheinung vollkommen durch die sozio-ökonomische Basis determiniert sei; in dieser Weise ist nicht nur das bekannte Diktum aus Karl Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* von 1859 zu verstehen, dass es nicht das Bewusstsein der Menschen ist, das ihr Sein bestimmt, sondern umgekehrt das gesellschaftliche Sein, das auf ihr Bewusstsein bestimmend einwirkt;⁹ auch Marx' nicht weniger bekannte Feststellung aus der zusammen mit Friedrich Engels verfassten *Deutschen Ideologie* – einem in den Jahren 1845/46 entstandenen Manuskriptkonvolut –, dass die Gedanken der herrschenden Klasse in der Folge die herrschenden Gedanken der Epoche sind, deutet in eine solche Richtung;¹⁰ die erste Aussage ist übrigens weitaus materialistischer als die zweite, die ja im Kern nur unterschiedliche Arten von Ideen in Beziehung zueinander setzt, aber auch das gesellschaftliche Sein, von dem die erste spricht, braucht nicht notwendigerweise als etwas Geistloses aufgefasst zu werden. Ausgesprochen anti-materialistisch klingt dann die Aussage aus dem

9 Karl Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort, Marx-Engels-Werke Bd. 13 (=MEW), 9.

10 Karl Marx / Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, (MEW 3), 46.

vierten Band des *Kapitals* von 1863, „[...] daß alle menschlichen Verhältnisse und Funktionen, wie und worin sie sich immer darstellen, die materielle Produktion beeinflussen und mehr oder minder bestimmend auf sie eingreifen“;¹¹ damit wird explizit die angeblich machtlose Überbausphäre als Determinante der Basis ausgewiesen, das zuvor beschriebene Verhältnis von materieller Wirksamkeit und ideeller Passivität also, jedenfalls partiell, auf den Kopf gestellt: dann und wann vermag offenbar auch der gleichsam schwerelose Schein literarischer Fiktion die harte materielle Faktizität zu bestimmen. Der Streit der verschiedenen Schulen des Marxismus, welche dieser Passagen der reinen Lehre denn nun am nächsten komme,¹² braucht an dieser Stelle nicht zu interessieren; wie auch immer es sich diesbezüglich verhält: wir sind der Ansicht, es brauche überhaupt keine Widerspiegelungstheorie, um den Realitätsbezug von Bernanos' Roman adäquat aufzufassen – zum Begriff Widerspiegelungstheorie wäre noch anzumerken: als Spiegel gesellschaftlicher Verhältnisse erscheint die Literatur erst bei Lenin; historisch wirksam war dann vor allem György Lukács' ästhetische Umformung des Konzepts; Karl Marx, an den sowohl Lenin als auch Lukács mit ihren Überlegungen anknüpfen, hat die Metapher des Spiegels in Bezug auf das Verhältnis von Basis und Überbau selbst niemals gebraucht.

b) Über das Klassifizieren: *Verwobenheiten*

Als Klassifikationskontext wäre für das *Tagebuch eines Landpfarrers* der *renouveau catholique* oder die katholische Literatur anzuführen; gemeint sind damit literarische Ordnungseinheiten, zu denen ein Text subsumptiv gezählt werden kann; was für Konzepte hier verwendet werden, wie diese inhaltlich zu füllen bzw. begrifflich voneinander zu scheiden sind, bleibt in einem nicht geringen Um-

11 Karl Marx, Theorien über den Mehrwert. Vierter Band des ‚Kapitals‘, (MEW 26.1), 260.

12 Andreas Dörner / Ludgera Vogt, Literatursoziologie. Literatur, Gesellschaft, Politische Kultur, Opladen 1994, 15.

fang demjenigen überlassen, der auf einen solchen Kontext hinweist; nicht unwesentlich wird der sich hier eröffnende Spielraum freilich durch die Zugehörigkeit des Interpreten zu bestimmten Schulen, Traditionen und Modeströmungen des Denkens eingeschränkt: Manche Konturierung eines Klassifikationskontexts ist fraglos originell; Martin Mosebach etwa zählt die Romane des *renouveau catholique*, also auch Bernanos' *Tagebuch eines Landpfarrers*, keineswegs zur katholischen Literatur, jedenfalls nicht zur katholischen Literatur im eigentlichen Sinne, im Gegenteil spricht er hier von einem „Unterfall der Gattung der engagierten Kunst“.¹³ Als deren Charakteristikum gilt ihm der Bezug zu einer besonderen Gruppe und ihrer Gruppenkultur, die, obgleich von derjenigen anderer Gruppen scharf geschieden, in ihrer Eigenschaft als Gruppenkultur den anderen Gruppenkulturen dann doch gleicht:

„[...] im sozialistischen Roman wird geschildert, wie sich der Held nach schweren Anfechtungen zur sozialistischen Wahrheit durchringt, im feministischen Roman wird geschildert, wie die Heldin nach schwersten Anfechtungen zur Wahrheit ihres Frauseins findet, im Gay-Liberation-Roman erleben wir den Helden nach schwersten Anfechtungen sich zu seiner Homosexualität bekennen, im katholischen Roman siegt nach schwersten Anfechtungen die Gnade.“¹⁴

Katholische Literatur, der diese Bezeichnung im eigentlichen Sinne zukommt, zeichnet sich nach Mosebach gerade nicht durch Zugehörigkeit zu einer besonderen Gruppe und durch ein in diesem Sinne partikulares Engagement aus:

„Viele hundert Jahre hat die katholische Kirche Sein und Bewußtsein der Europäer unangefochten bestimmt, viele hundert Jahre gab es geistig überhaupt nicht die Möglichkeit, nicht Katholik zu

13 Martin Mosebach, Was ist katholische Literatur? *Schöne Literatur. Essays*, München / Wien 2006, 105–129, hier 113.

14 Ebd., 112.

sein. In dieser langen Epoche war das Katholische das Selbstverständliche, nicht nur Bekenntnis und Glaube, sondern die niemals in Frage gestellte Gewißheit, der Humus, aus dem alles Denken und Dichten gleichsam naturhaft herauswuchs. Kein Zweifel, die Literatur, die dieser katholischen Kultur entsprang, das ist die eigentliche katholische Literatur: Bücher, die aus dem Bauch des Katholizismus geboren sind und nicht aus seinem Kopf.“¹⁵

Zu der auf solche Weise bestimmten katholischen Literatur zählt Mosebach die Werke so unterschiedlicher Autoren wie Torquato Tasso und Wolfram von Eschenbach, Rabelais und Cervantes, James Joyce, Marcel Proust und Shakespeare.

Ein Klassifikationskontext katholische Literatur scheint nun, zumindest wenn man Mosebachs Begriffsbestimmung folgt, keineswegs unabhängig vom Produktionskontext Säkularisierung zu sein; wenn nämlich die Selbstverständlichkeit und Gewissheit des Katholischen nach Mosebach die Voraussetzung von katholischer Literatur bzw. von der Möglichkeit derselben ist, dann dürfte es eben die Säkularisierung sein, die das Ende der katholischen Literatur markiert; tatsächlich hat die Religionssoziologie den Verlust von fraglosen Geltungen in Zusammenhang mit der voranschreitenden gesellschaftlichen Modernisierung gebracht; der österreichisch-amerikanische Soziologe Peter L. Berger etwa wies darauf hin, dass die Mitglieder der modernen Industriegesellschaften im Verlauf von „mehrstufigen Sozialisationsprozessen“ so viele verschiedene Rollen spielen (!) müssen, dass für sie weder die einzelne Rolle noch die mit ihr verbundenen Anschauungen weiter fraglos plausibel sein können;¹⁶ die schwindende Plausibilität der tradierten Religion sieht Berger daher weniger in dem kritischen Einfluss der Wissenschaften begründet als in der Tatsache, dass es heute zu jeder Anschauung zahllose Alternativen gibt, deren Wahrheitsanspruch sich nicht mehr so wie früher

15 Ebd., 119.

16 Peter L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt a. M. 1970, 68f.

einfach vom Tisch wischen lässt;¹⁷ in diese Richtung weist auch der von Berger beschriebene häufige Wechsel der Bezugsgruppe:

„Man schließt sich einer Gruppe an und ‚weiß‘ damit, daß die Welt so und so ist. Man verläßt die Gruppe wieder und ‚weiß‘, daß man sich nur geirrt hatte. Jede Gruppe, auf die man sich ‚bezieht‘, hat ihren Stellenwert in einer Sinnwelt. Am Rockzipfel jeder gesellschaftlichen Rolle baumelt eine Weltanschauung. Wenn man bestimmte Leute wählt, wählt man eine bestimmte Welt zum Leben.“¹⁸

Da also gesellschaftliche Modernisierung anscheinend fraglose Geltungen und übergreifenden Konsens destruiert, zerstört sie wohl auch die Selbstverständlichkeit und Gewissheit des Katholischen; dies gilt umso mehr, als man den Eindruck hat, dass Mosebach damit nicht eine besondere fraglose Geltung oder einen übergreifenden Konsens unter anderen meint, sondern das Gegebensein von übergreifendem Konsens und fragloser Geltung ganz allgemein.

Die Verwobenheit geht noch weiter. Nicht nur gibt es im diskutierten Fall einen Zusammenhang zwischen Säkularisierung und katholischer Literatur, besser gesagt: zwischen einer bestimmten Auffassung von Säkularisierung und einer solchen von katholischer Literatur; auch die Konzepte Produktionskontext und Klassifikationskontext scheinen keineswegs unabhängig voneinander: Ein Produktionskontext lässt sich gleichfalls als Klassifikationskontext verwenden und, jedenfalls häufig, umgekehrt. So kann man katholische Literatur oder *renouveau catholique*, oben als Beispiel für einen Klassifikationskontext von Bernanos' Roman vorgestellt, eben auch als dessen Entstehungskontext begreifen: Ganz offensichtlich zählt der *renouveau catholique* zu den Bedingungen, unter denen das *Tagebuch eines Landpfarrers* entstand – Bernanos kannte die anderen Autoren dieser katholischen Erneuerungsbewegung entweder per-

17 Ebd., 70.

18 Peter L. Berger, *Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive*, Olten / Freiburg i. Br. 2. Aufl. 1970, 132.

sönlich oder vermittelt durch ihre Werke; dass Bernanos wohl als eine Art Einzelgänger aufgefasst werden muss,¹⁹ bildet keinen Widerspruch hierzu. Den *renouveau catholique* als Produktionskontext von Bernanos' Priesterroman aufzufassen, erschöpft sich nicht im Verweis auf biographische oder allgemein kulturelle Entstehungsbedingungen; relevant sind hier vor allem die im engeren Sinne literarischen Voraussetzungen des *Tagebuch*, was freilich keineswegs heißt, dass Bernanos' Text aus dieser Perspektive als bloße Nachahmung eines bereits etablierten Musters gelten müsste. Die Annahme, dass Literatur aus Literatur entsteht, ist nicht weniger nachvollziehbar oder verständlich als die oben vorgestellte, dass Literatur aus ökonomischen Befindlichkeiten hervorgeht. Im Gegenteil. Nach der Begegnung mit Marx wären wir damit bei Niklas Luhmann und der von ihm entwickelten Systemtheorie angelangt.²⁰ Innerhalb der auf Luhmann gründenden Varianten systemtheoretischer Literaturwissenschaft lassen sich zwei Hauptströmungen unterscheiden, die sich im Verlauf der 1990er-Jahre herausgebildet haben: das Bochumer Modell einer „polykontexturalen Literaturwissenschaft“, wie es unter Federführung der Germanisten Gerhard Plumpe und Niels Werber entstand,²¹ und das Leidener Modell des Textverstehens, entwickelt von den niederländischen Germanisten Matthias Prangel und Henk de Berg;²² beide Modelle verbindet eine deutliche Abgrenzung vom älteren Leitbild der Sozialgeschichte; die niederländische Schule bemüht sich zudem um eine Annäherung an Theorien und Vorstellungen der Intertextualität.²³

19 Paulus Gordan OSB, *Freundschaft mit Bernanos*, Köln / Olten 1959, 37.

20 Christoph Reinfandt, Art. Systemtheorie, in: Ansgar Nünning (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart 1998, 521–523.

21 Gerhard Plumpe / Niels Werber, *Umwelten der Literatur*, in: dies. (Hg.), *Beobachtungen der Literatur. Aspekte einer polykontexturalen Literaturwissenschaft*, Opladen 1995, 9–34, hier 9.

22 Henk de Berg, *Die Ereignishaftigkeit des Textes*, in: ders. / Matthias Prangel (Hg.), *Kommunikation und Differenz. Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und Kunstwissenschaft*, Opladen 1993, 32–52.

23 Ebd., 42.

Luhmanns Systeme arbeiten jeweils nach ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten; die Wirtschaft etwa bildet ein anderes System als die Politik; die Luhmann'schen Systeme sind in sich abgeschlossen; weder determiniert ein System das andere, etwa die Wirtschaft die Politik, noch kann es in ein anderes eingreifen, um es zu steuern, die Politik in die Wirtschaft beispielsweise. Die Auswirkungen eines Systems auf seine Umwelt sind voller nicht intendierter Konsequenzen und paradoxer Folgen. Luhmann und seine Adepten gehen von der Existenz einer Vielzahl solcher in sich abgeschlossener und nach ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten prozessierender Systeme aus:

„[...] über Macht wird Macht kontrolliert (Verfassung), die Positionierung des Rechts macht es möglich, über Rechtsverfahren Recht festzulegen, über den Tausch von Tauschmöglichkeiten (Geld) wird das Wirtschaftssystem ausdifferenziert, nur Wissenschaft bestimmt, was Wissenschaft ist (durch Methoden und Theorien), Geschmack kann man nur vom Geschmack aus beurteilen und allein Liebe kann Liebe motivieren.“²⁴

Dass Literatur aus Literatur entsteht, ist im Rahmen von Luhmanns Theorie selbstreferentieller „autopoietischer“ Systeme also eine Selbstverständlichkeit: woher sollen die Texte denn sonst kommen? Aus dieser Perspektive dürfte es widersinnig erscheinen, die Werke und Autoren des *renouveau catholique* strikt von der katholischen Literatur abzusondern. Bevor man Mosebach jetzt aber deswegen anklagt, sollte man genau lesen; vollkommen getrennt sind nämlich katholische Literatur und *renouveau catholique* auch bei Mosebach nicht, stattdessen heißt es:

„Alle diese Autoren (des *renouveau catholique*, d. V.) sind mehr oder weniger glanzvolle Reflektoren des glanzvollsten französi-

24 Dietrich Schwanitz, Systemtheorie und Literatur. Ein neues Paradigma, Opladen 1990, 80.

schen Jahrhunderts, des siebzehnten, das vom Geist des Klosters Port-Royal geprägt war.“²⁵

Fast meint man es hier mit einer neuen Form von literarischer Widerspiegelungstheorie zu tun zu haben: materialistisch wäre diese nicht, auch nicht ökonomisch, eher schon kulturalistisch. Der entscheidende Unterschied zu den marxistischen Fassungen dieser Theorie ist aber: dass es hier um ein Hervorleuchten der Vergangenheit geht, nicht um einen sichtbaren Zwang der gegenwärtigen Bedingungen. Mosebach freilich scheint diesem Hervorleuchten der Vergangenheit nicht allzu viel zuzutrauen; obgleich die Autoren des *renouveau catholique* allemal „glanzvolle Reflektoren“ der vergangenen katholischen Kultur seien, bleibt diese doch vergangen; die Werke, die diese Autoren schaffen, lassen sich nicht mehr zur katholischen Literatur zählen. Der Verlust der übergreifenden Gewissheit, das Schwinden der fraglosen Geltung überwiegt; ab und an scheint es noch dünne Lichtstrahlen aus dem Reich des Verlorenen zu geben, diese aber künden nur vom Verlust – das ist ein gerade für den bekennenden Traditionalisten Mosebach erstaunliches Bekenntnis zur bewusstseinsmäßigen Dominanz der Gegenwart. Wenn man freilich Literatur aus Literatur entstehen lässt, scheint die Vorherrschaft der heutigen Bedingungen keineswegs im selben Maße umfassend; es ist ja nicht nur die Literatur der Gegenwart, aus der die je gegenwärtige Literatur dieser Vorstellung gemäß entspringt. Freilich lassen sich vergangene Plausibilitätsstrukturen durch literarischen Import nicht einfach wieder in ihre einstige gesamtgesellschaftliche Geltung einsetzen; aber ist die aus Literatur entstehende Literatur nicht eine Art Spiegellabyrinth, das seinen Besuchern Wegfluchten aufzeigt, die es eigentlich gar nicht oder nicht mehr gibt? Dass man beim Gang durch dieses Labyrinth in die Irre geführt wird, ist übrigens keineswegs gewiss; das kleine Wörtchen *eigentlich* dürfte hier nur das Übergriffigwerden eines ganz und gar außerliterarischen Gewissheitssystems anzeigen; solche Einmischungen sind an dieser Stelle aber verboten, arbeiten Luhmanns Systeme doch jeweils nach ihren

25 Mosebach, Was ist katholische Literatur?, 110.

eigenen Gesetzmäßigkeiten. Wir meinen, Luhmanns Auffassung der Literatur als eines „autopoietischen“ Systems steht einem adäquaten Verständnis von Bernanos' Roman weitaus weniger im Wege, als dies für die marxistischen Überlegungen galt. Freilich ist nicht zu leugnen, dass man sich beim Nachvollziehen von Luhmanns Denken in systemisch geschlossenen Zusammenhängen ein gutes Stück von dem entfernt, was man im Alltagsdenken gewohnheitsmäßig und die allermeiste Zeit über für plausibel hält.

Zurück zur Verwobenheit von Produktionskontext und Klassifikationskontext: Nicht nur lassen sich, wie oben gezeigt, katholische Literatur und *renouveau catholique*, die wir zunächst als Beispiel für einen Klassifikationskontext präsentiert haben, als Entstehungskontext des *Tagebuch eines Landpfarrers* begreifen, in ähnlicher Weise kann auch die Säkularisierung, die oben als Beispiel für einen Produktionskontext vorgestellt wurde, dazu dienen, einen Klassifikationskontext für Bernanos' Roman zu konturieren; zwar ist Säkularisierung selbst keine literarische Ordnungseinheit, zu der man einen Text subsumptiv zählen könnte: „Literatur der Säkularisierung“ würde sich hierfür aber sehr wohl eignen; erinnert man sich an das, was wir über den Zusammenhang von katholischer Literatur und Säkularisierung gesagt haben bzw. über die Interdependenz zwischen dem Klassifikationskontext katholische Literatur und dem Produktionskontext Säkularisierung, so liegt es nahe, Literatur der Säkularisierung als Gegenbegriff zu katholische Literatur zu verstehen: Literarische Texte, für die das Katholische fraglose Geltung besitzt, wären demnach als katholische Literatur zu klassifizieren, Texte, in denen es keine solche übergreifende Gewissheit und Selbstverständlichkeit gibt, als Literatur der Säkularisierung. Eine solche Einteilung würde freilich zu dem etwas überraschenden Ergebnis führen, dass die Romane des *renouveau catholique* in denselben klassifikatorischen Topf gehören wie der sozialistische Roman, die Gay-Liberation-Romane oder der feministische Roman; wirklich erstaunen würde dies an dieser Stelle freilich nicht oder nicht mehr, wissen wir doch bereits, dass Mosebach alle diese Romantypen der „Gattung der engagierten Kunst“ zurechnet.

c) Zur Rezeption

Schließlich ist hier noch vom Rezeptionskontext zu handeln; gemeint sind damit „Zusammenhänge, innerhalb deren ein Text vermittelt, verstanden oder verarbeitet wird“,²⁶ zunächst einmal bestimmte durch einen Medienwechsel bedingte Formen wie Adaption oder Kontrafaktur, im Fall von Bernanos' *Tagebuch eines Landpfarrers* etwa die gleichnamige Verfilmung durch Robert Bresson (1951) respektive deren Transformation in Martin Scorseses *Taxi Driver* (1976);²⁷ in einem weiteren Sinne lässt sich aber auch Säkularisierung als Rezeptionskontext begreifen, womit sich die oben angesprochene Verwobenheit der Kontexte in ihrer Komplexität noch weiter steigert. Bereits André Malraux (* 1901), nur unwesentlich jünger als Bernanos (* 1888), hat das im *Tagebuch* entworfene Priestertum als „Exotismus“ ausgewiesen; der Roman selbst wird von ihm zwar gelobt, allerdings in einer Weise, die zwischen der Erzählung und der eigenen Gegenwart eine deutliche Trennwand errichtet: „wie das die Meister des Phantastischen tun“, schaffe es Bernanos, den Leser in eine ganz eigene Welt zu ziehen.²⁸ Recht ähnlich fällt später das Urteil des deutschen Theologen Eugen Drewermann (* 1940) aus: Gewiss hätten Bernanos' Romane nicht „über Nacht ihren Rang in der Literaturgeschichte eingebüßt“; man würde heute bei der Lektüre allerdings deutlich merken, „mit welchem teils lyrischen, teils existentiellen Aufwand hier Fragen der Psychologie in eine Welt metaphysischer Unantastbarkeit projiziert und transponiert werden, die man *auf Erden*, unter Menschen, in einer sinnvollen Form von Psychotherapie und Seelsorge lösen müsste“.²⁹ Es fällt auf, dass die

26 Zabka, Kontext, Sp. 398.

27 André Bazin, Le „Journal d'un curé de campagne“ et la stylistique de Robert Bresson, Cahiers du cinéma 1.3 (1951), 6–21; Peter Brunette, Martin Scorsese. Interviews, Jackson 1999, 67.

28 Georges Bernanos, Journal d'un curé de campagne. Préface inédite d'André Malraux, Paris 1974, 15.

29 Eugen Drewermann, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten / Freiburg i. Br. 1989, 14.

Rede von Säkularisierung an dieser Stelle etwas anderes meint oder zu meinen scheint als oben angenommen; das lässt sich nicht darauf reduzieren, dass das Phänomen zeitlich anders datiert wird: Oben haben wir, dem Vorbild Martin Mosebachs folgend, eine katholische Literatur, für die das Katholische fraglose Geltung besitzt, von einer Literatur der Säkularisierung unterschieden, in der es keine solche übergreifende Gewissheit und Selbstverständlichkeit gibt; Bernanos' Priesterroman galt uns dabei, wie alle Texte des *renouveau catholique*, als Beispiel für letztere. Der Bruch der Säkularisierung war also irgendwo zwischen den beiden Typen von Literatur anzusetzen; nun scheint dieser Bruch Bernanos' *Tagebuch eines Landpfarrers* von der Gegenwart Malraux' bzw. Drewermanns zu trennen. Die Bedeutung, die diesem Bruch jeweils gegeben wird, variiert enorm: Während wir oben, angeregt von den soziologischen Überlegungen Peter L. Bergers, Säkularisierung als Verlust von unbestreitbaren Gewissheiten aufgefasst haben, eben als Verlust der fraglosen Geltung des Katholischen, greift Drewermann Max Webers Formel von der „Entzauberung der Welt“³⁰ und die aus der Ideologiekritik bekannte Vokabel „Entmythologisierung“ auf, letztere im Rahmen der Theologie freilich vor allem mit der Bibelexegese Rudolf Bultmanns verbunden.³¹

„Es ist gegenüber der Institution des katholischen Priesters bis in die Tiefe des Gefühls eine fundamentale Entzauberung eingetreten, eine Entmythologisierung des Standes der ‚Kleriker‘, eine Säkularisierung in der Art der Wahrnehmung ebenso wie im praktischen Verhalten, und dieser Wandel ist gleichbedeutend mit einer wesentlichen Verinnerlichung des gesamten religiösen Lebens.“³²

30 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 3. Aufl. 1968, 582–613, hier 594.

31 Rudolf Bultmann, *Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941, 27–69.

32 Drewermann, *Kleriker*, 14.

Die Konsequenzen erscheinen viel weniger drastisch als bei Berger; während es bei diesem heißt: „Die Glaubensinhalte der Religion sickern (in der modernen Gesellschaft, d. V.) durch den porös gewordenen Boden der Gewißheit hinunter in ein bodenloses Nur-noch-Glauben, Meinen oder *Bevorzugen*“,³³ ist das Ergebnis für Drewermann eine „Verinnerlichung“ des Religiösen: „der geistig bedingte Widerwille gegen jede nur äußerlich gestützte Ordnung, gegen jede nicht von innen her beglaubigte Autorität, gegen jede nur amtlich befohlene Form von Religion.“³⁴ Die Vermutung, dass sich diese Religiosität des Inneren, widerständig gegen alle bloß äußerlichen Ordnungen, am Ende als genau das erweist: ein *bodenloses* Nur-noch-Glauben, Meinen oder *Bevorzugen*, findet sich bei Drewermann freilich nicht. Man braucht das nicht polemisch aufzufassen: Säkularisierung hätte in diesem Fall nicht, wie oben nahegelegt, zwei unterschiedliche Bedeutungen, der Verlust von unbestreitbaren Gewissheiten bei Berger wäre vielmehr dasselbe wie Webers Entzauberung der Welt und die ideologiekritische Entmythologisierung, oder besser gesagt: Die distinkten Bedeutungen, die wir zu entdecken meinten, wären als verschiedene Facetten ein und derselben Sache zu begreifen. Die Einheit hinter der scheinbaren Vielfalt könnte man, etwa im Anschluss an Weber, in der durch einen Prozess der „Rationalisierung“ vorangetriebenen Differenzierung der Gesellschaft und der damit verbundenen Autonomisierung ihrer Subsysteme erkennen; als Rollenträger agieren die Mitglieder moderner Gesellschaften eben, worauf auch Berger hinwies, in durchaus heterogenen Tätigkeitsbereichen: im Rahmen der Ökonomie, der Politik, der Kultur, von Beruf und Freizeit; ihr Handeln folgt dabei der „Rationalität“ des jeweiligen Bereichs. Berger leitete daraus den Verlust von fraglosen Geltungen ab; eine Entzauberung der Welt bedeutet dies insofern, als die jeweiligen Systemrationalitäten, die die Normen und Prinzipien des Handelns bestimmen, weder auf Gott noch auf irgendwelche religiösen Überzeugungen bezogen sind; dass sich dieser Zugewinn an Rationalität als Entmythologisierung begreifen lässt, scheint klar,

33 Berger, *Auf den Spuren der Engel*, 70.

34 Drewermann, *Kleriker*, 14.

wobei der Begriff der Systemrationalität gewiss etwas anderes meint als ein philosophisches Konzept der Vernünftigkeit. Ob es freilich an dieser Stelle überhaupt eine hinter der Diversität stehende Einheit gibt, ist keineswegs klar; die zu bemerkende Vielfalt könnte durchaus mehr sein als nur eine scheinbare; mit Säkularisierung braucht nicht notwendigerweise überall und jederzeit dieselbe Sache gemeint sein; auf die Möglichkeit einer Pluralität von Säkularisierungsdiskursen sei bereits an dieser Stelle hingewiesen; wir werden darauf zurückkommen.

2. Die Textualität von Geschichte

Im Folgenden wird das Mittelalter als Kontext für die Beschäftigung mit Georges Bernanos und seinem literarischen Schaffen vorgestellt: „Das Mittelalter“ ist gewiss eine recht unförmige, in ihrem Umfang keineswegs fest umrissene Größe; den Beginn des Mittelalters hat man ebenso mit dem Einbruch der Hunnen (375 n. Chr.) in Verbindung gebracht wie mit dem Ende des weströmischen Reiches (476) oder der Ausbreitung des Islam (8. Jahrhundert), während sein Ende wahlweise durch den Untergang des oströmisch-byzantinischen Reiches (1453), durch die Entdeckung Amerikas (1492), Luthers Thesen (1517) oder gar erst die Französische Revolution (1789/92) markiert zu sein schien. Von dem französischen Historiker Jacques Le Goff stammt die Hypothese eines „langen Mittelalters“, das sich von der Spätantike bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts erstreckt; diese „lange Dauer“ zeige sich in allen möglichen historischen Bereichen: dem ökonomischen Denken, der Ernährung, dem Gebrauch von Metall, bei Kleidung und Sitten, der Dominanz der Landwirtschaft, auch in der Literatur und allgemein der gesellschaftlichen Organisation; Luthers Reformation sieht Le Goff dabei als eine besondere Spielart der Christianisierung an, keinesfalls aber als besondere Umwälzung oder gar definitiven Bruch; das, was man gemeinhin als Renaissance benennt, ist ihm lediglich die jüngste mittelalterliche Renaissance“.³⁵

35 Jacques Le Goff, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?* Paris 2014, 186.

a) Aporien der Synthese

Ein Problem für unser Unterfangen steckt darin, dass man das Mittelalter im engeren Sinn weder als Produktions-, Rezeptions- noch als Klassifikationskontext für Bernanos' Romane ausweisen kann; die Bedingungen, unter denen diese Texte entstanden sind, sind offenbar ebenso nachmittelalterlich wie die Zusammenhänge, innerhalb deren sie vermittelt, verstanden oder verarbeitet wurden; erst recht stellt das Mittelalter keine literarische Ordnungseinheit dar, zu der sich die Romane des *renouveau catholique* subsumptiv zählen ließen. Letzteres galt freilich bereits für den Begriff der Säkularisierung; „Literatur der Säkularisierung“ ließ sich dann aber sehr wohl als Klassifikationskontext für die Werke von Bernanos ausweisen. Ähnliches scheint für „Literatur des Mittelalters“ möglich. Erinnerung man sich (a) an den oben angesprochenen negativen Zusammenhang von katholischer Literatur und Säkularisierung: literarische Texte, für die das Katholische fraglose Geltung besitzt, wurden als katholische Literatur eingeschätzt, Texte, in denen es keine solche übergreifende Gewissheit und Selbstverständlichkeit gibt, als Literatur der Säkularisierung, und (b) an die anfangs erwähnte verbreitete Vorstellung vom Mittelalter als Gegen-Bild der modernen Säkularisierung, so ergibt sich zudem (c) eine gewisse Nähe zwischen dem Konzept einer katholischen Literatur und demjenigen der Literatur des Mittelalters; ob man die erste Ordnungseinheit dabei als deckungsgleich mit der zweiten auffasst oder in letzterer ein Subgenre der ersten sieht, erscheint von nachrangiger Bedeutung. Gewiss muss es zunächst einmal erstaunen, wenn man die Werke von James Joyce (1882–1941), die Martin Mosebach zur katholischen Literatur zählt, auch als Literatur des Mittelalters ausweist. Angesichts der Schwierigkeit, ein zeitliches Ende des Mittelalters zu markieren, wäre *erstaunlich* hier aber nicht dasselbe wie *unmöglich*; für die Ordnungseinheit katholische Literatur nimmt Mosebach ohnehin keinen strikten zeitlichen Endpunkt an: Während er die Werke von Joyce zu dieser hinzurechnet, gilt dies für die Romane des *renouveau catholique* eben nicht – Joyce' *Finnegans Wake* (erschienen 1939) wurde aber, um nur ein Beispiel zu nennen, erst nach der

Publikation von Bernanos' *Journal d'un curé de campagne* (1936) abgeschlossen.

In durchaus vergleichbarer Weise benennt der Soziologe Berger für den von ihm beschriebenen Verlust unbestreitbarer Gewissheit keinen besonderen Zeitpunkt. Zwar formuliert er die „simple Faustregel“,³⁶ dass die Dichte der Gewissheitsstrukturen abnimmt, je näher man an die modernen Industriegesellschaften heranrückt, aber das ist weder eine zeitliche Grenze noch ein substantieller sozioökonomischer Grund; gewiss, für Berger ist das „Aufkommen pluralistischer gesellschaftlicher Welten“ eine Art soziales Korrelat für die moderne Unsicherheit des Denkens und Handelns, und als wohl „wichtigster“ Schritt in diese Richtung gilt ihm „die Reformation mit ihren Nachfolge-Schismen“:³⁷ Aber auch das ist an dieser Stelle weder als fixe zeitliche Begrenzung noch als substantielle Begründung zu verstehen, etwa als eine dogmatische; was nämlich die Substanz der Lehre Luthers betrifft, ist das Verhältnis zur vorreformatorischen Theologie überraschend schwer zu bestimmen; ein Vergleich des reformatorischen *sola fide* mit dem Denken des heiligen Thomas von Aquin bzw. ein Blick auf die zu dieser Frage vorliegenden Untersuchungen kann dies zeigen: Während Luthers Ansatz für den protestantischen Denker Eric Voegelin als „ein breit angelegter Angriff auf die *fides caritate formata*“ erscheint,³⁸ die Voegelin ihrerseits für „eine der subtilsten Errungenschaften der scholastischen Kultur des spirituellen Lebens“ hält,³⁹ meinte der Theologe Otto Hermann Pesch, dass „(das thomatische, d. V.) *sola fide formata* ein echtes *sola fide*“ ist.⁴⁰ Was also dem einen als strikter Gegensatz gilt, betrachtet der andere als vollkommene Übereinstimmung. Im Fehlen

36 Berger, Auf den Spuren der Engel, 68.

37 Ebd., 69f.

38 Eric Voegelin, *History of Political Ideas IV, Renaissance and Reformation*, (Collected Works, 22), Columbia / London 1998, 257.

39 Ebd., 249.

40 Otto Hermann Pesch, *Theologie und Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967, 736.

eines klaren substantiellen Differenzkriteriums an dieser Stelle liegt, wenn man die Forschung zum *renouveau catholique* überblickt, auch der wunde Punkt von Ansätzen wie demjenigen von Rudolf Keller, der in den Romanen von Bernanos ein *sola fide* bzw. *sola gratia* entdeckt und daraufhin die Frage stellt, ob Bernanos im Grunde nicht ein Protestant gewesen sei.⁴¹ Gewiss lauten die letzten Worte des Landpfarrers im *Tagebuch*: „Alles ist Gnade“,⁴² und in *Die Sonne Satans* sagt Abbé Donissan tatsächlich: „Bis zur letzten Minute meines elenden Lebens werde ich glauben, daß das Verdienst unseres Herrn schon allein genügt, mich zu erlösen und alle mit mir“;⁴³ aber ist daran irgendetwas essentiell Protestantisches? (Ein Franzose etwa dürfte beim Stichwort „Gnade“ eher an den Jansenismus und Port-Royal denken als an Martin Luther; in welchem Verhältnis die *Messieurs de Port-Royal* zur Reformation standen, ist eine andere Frage: Antoine Arnauld jedenfalls hat die jansenistische Theologie stets strikt vom Protestantismus abgegrenzt.) Wenn Keller am Ende zu der Auffassung gelangt, dass Bernanos' Verständnis von Gnade nicht demjenigen „nach der Bibel“ entspreche,⁴⁴ was wohl so viel heißen soll wie: nach der Auffassung der protestantischen Orthodoxie, so möchte man ebenso die Fragen stellen, nach welcher protestantischen Orthodoxie denn? Schleiermacher und Barth haben kaum dieselbe Auffassung von Gnade, gemäß *was für einer* Schule der Bibelinterpretation eigentlich? In Bezug auf die zentrale Gleichsetzung der letzten Worte des Landpfarrers mit Luthers Gnadenlehre wäre zu überlegen, ob *sola gratia* mit „la grâce est tout“ nicht besser wiedergegeben wäre als mit „tout est grâce“ (jedenfalls

41 Rudolf Keller, Georges Bernanos und seine Kirche. Ein Beitrag zur innerkatholischen Kritik am Katholizismus, in: *Reformatio* 9 (1960), 87–95 und 143–152, hier 149f.

42 Georges Bernanos, *Tagebuch eines Landpfarrers*. Roman. Neu übersetzt und kommentiert von Veit Neumann, Regensburg 2015, 290. (Im Weiteren wird auf diese Übersetzung zurückgegriffen.)

43 Georges Bernanos, *Die Sonne Satans*. Aus dem Französischen von Friedrich Burschell und Jakob Hegner, Frankfurt a. M. 1985, 192.

44 Keller, *Georges Bernanos und seine Kirche*, 150.