Mystik als Tat? Philosophie und Spiritualität bei Maurice Blondel

Inigo Bocken

Titus Brandsma Institute

Erasmusplein 1, 6525, HT Nijmegen, The Netherlands

i.bocken@ftr.ru.nl

Abstract

Mysticism as Act. Philosophy and Spirituality in Maurice Blondel

Mysticism plays a crucial role at the background of Maurice Blondel's 'philosophy of action' (1893). In the years after his main work, his interest for mysticism increases. The discussion about the role of mysticism is even the battlefield of his debate with Jacques Maritain (1882–1973), who criticizes Blondel of allowing in his philosophy a direct contact with the Divine. Maritain does not accuse Blondel of 'modernism', but is very close to it. In order to explain his understanding of mysticism, the article outlines the intensive cooperation between Blondel and Henri Bremond (1865–1933). Blondel was of main influence for Bremond's text on poetry and prayer in which mysticism plays an important role. At the end of the article the role of this discussion on mysticism and philosophy for Blondel's social philosophy has been elaborated.

Keywords

mysticism – philosophy – interwar period – philosophy and politics

Wenn es darum geht, das Verhältnis zwischen religiöser Erfahrung, säkularer Vernunft und Politik „um 1900“ zu klären, kann man kaum umhin, auch die Rolle, die der französische Philosoph Maurice Blondel (1861–1949) in der Debatte um die Bedeutung der Mystik gespielt hat, einzubeziehen. Denn obwohl Blondel nicht gerade dafür bekannt ist, eine politische Philosophie entwickelt zu haben, sollte man die gesellschaftspolitische Bedeutung seines großen philosophischen Vorhabens – den Entwurf einer Philosophie der Tat

(*action*) – nicht unterschätzen.¹ Wie Blondel an verschiedenen Stellen behauptet, will der entschieden katholische Denker mit seiner *Philosophie de l'action* gerade dem wachsenden Gegensatz seiner Zeit zwischen religiöser Erfahrung und säkularer, moderner Vernunft eine umfassende Wissenskonzeption entgegensetzen, die sich nicht nur von der säkularen Vernunft und ihrer Absage an die Transzendenz zu unterscheiden versucht, sondern sich auch von der katholischen Reaktion radikal absetzt, die von der neuthomistischen Philosophie geprägt ist.²

Gesellschaftlich orientiert ist dieses Vorhaben schon deshalb, weil Blondel mit seiner antithomistischen Position ins Visier der antimodernistischen Glaubenswörter geriet, wenngleich ihm, anders als seinem Intimfreund Henri Bremond, eine Verurteilung von kirchlicher Seite erspart blieb. Die Frage, warum dies so ist, möchte ich in diesem Beitrag beiseitelassen, weil eine Antwort auf diese Frage eine genaue historische Analyse der hochkomplexen gesellschaftlichen Lage in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfordert. Obwohl Blondels Leben nicht von einer mit Bremond vergleichbaren Dramatik gekennzeichnet war,³ weist seine philosophische Suche nach einer erneuten Einheit zwischen religiöser Erfahrung und moderner Vernunft dennoch tragische Züge auf, wie er in seinem *itinéraire philosophique* trotz aller Schwierigkeiten voller Heiterkeit beschreibt: von links abgelehnt von säkularen Aufklärungsdenkern, von rechts kritisiert von neuthomistisch geprägten Philosophen, Theologen und Kirchenleuten.⁴ Interessant ist dabei, dass Blondel es in diesem fiktiven Interview mit sich selbst nicht lassen kann, darauf hinzuweisen, dass keine kirchliche Instanz ihm irgendetwas zur Last zu legen in der Lage war. Blondel war sich der gesellschaftlich-politischen Bedeutung seines Denkens sehr wohl bewusst. Er hat die moderne Kritik an der traditionellen Vorstellung der Gesellschaft als von Gott gewolltem *ordo* nicht nur sehr ernst genommen, sondern auch bejaht.⁵ Dabei hat er aber immer auf die Grenzen der neuzeitlichen, vom Subjekt-Denken begründeten Gesellschaftsauffassung und auf deren grenzenlosen Aktivismus – oder *Machbarkeit*, wie man heute sagen würde – hingewiesen.

Seine Philosophie der Tat ist letztendlich nichts anderes als ein ganz eigener Versuch die vernünftige Ordnung der Welt auf Grund der christlichen Denktradition, oder wenigstens vor dem Horizont des christlichen Denkens, neu

1 Bernardi 2009, passim.

2 Blanchette 2010, p. 25.

3 Krumenacker, 2002, p. 120.

4 Blondel 1928, pp. 28 et seq. (deutsch: Blondel 2010, p. 30).

5 Theobald 1988, p. 30.

zu durchdenken. Schon im wunderbaren Einführungskapitel seines frühen Hauptwerkes *L'action* macht er klar, worum es ihm geht: Alle philosophischen Versuche, die gesellschaftliche Ordnung zu begründen, haben das Problem, dass sie die konkrete Bedeutung der Tat aus den Augen verlieren. All diese Versuche, seien sie empiristisch oder idealistisch motiviert, sind abstrakter Art und bestätigen eine Kluft zwischen dem, was gedacht wird, und dem konkreten Leben. Das Gleiche gilt letztendlich für die antimodernistische Reaktion im katholischen Lager, das sich eigentlich für die tiefe und fundamentale Einheit von Lehre und Leben einsetzen sollte.⁶ Auch die Lebensphilosophie geht den gleichen Irrweg, sie bestätigt nur den Gegensatz zwischen dem, was eigentlich zusammengehört.⁷ Aufgabe der Philosophie ist es, nach Blondel, das notwendig Unmögliche als das sich dem Denken immer entziehende Zusammengehören von Denken und Leben, von Gedanke und Tat aufzuzeigen.⁸ Es geht ihm also darum, die Philosophie als eine Praxis zu denken und nicht um die exakte Artikulation ihrer Gestalt und ihrer normativen Prinzipien. Vielmehr soll die Philosophie, indem sie auf die konkrete Synthesis der Tat hinweist, sei es theoretisch oder praktisch, zeigen, wie diese konkrete Synthesis allem Denken vorausgeht und sich jeder letzten Bestimmung entzieht.⁹

1 Die Bedeutung der Mystik für die *philosophie de l'action*. Blondel und Certeau

In dem oben skizzierten Zusammenhang beginnt Blondel sich für die Mystik zu interessieren.¹⁰ Dies mag nicht sehr verwunderlich sein, da Blondel in einer Epoche lebte, in der die Diskussion über Mystik sehr präsent war.¹¹ *Mystik* scheint am Ende des 19. und im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts ein Schlüsselwort zu sein für all jene Fragen, die um das Verhältnis zwischen Vernunft und dem, was sich der planenden und organisierenden neuzeitlichen Vernunft entzieht, kreisen, und sie scheint immer dann zum Thema zu werden, wenn an der Begründung der gesellschaftlichen Ordnung im denkenden modernen Subjekt gezweifelt wird, wie dies Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts der Fall war.

6 Henrici 2012, pp. 169–170; Larcher 1985, passim; Bernardi 2009, p. 120; Boey 2018, pp. 1–11.

7 Für die Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie, siehe Blondel, *Itinéraire*, p. 12.

8 Blondel 1893, p. 15; Conway 2004, p. 395.

9 Blondel 1893, p. 18.

10 Wilmer 1992, p. 12; Conway 2014, pp. 1–39.

11 Talar 2009, pp. 62–82, passim.

Eine ähnliche Beobachtung hat schon Michel de Certeau in seinen Studien zur Mystik in der frühen Neuzeit gemacht, die zu großen Teilen in den beiden Bänden von *La fable mystique* veröffentlicht wurden.¹² Ich weise hier auf Certeau hin, nicht, weil er sich direkt auf Blondel bezieht, sondern weil wir mit dem Hinweis auf die Ähnlichkeit zwischen Blondel und Certeau einiges über den Hintergrund und die Herausforderungen, die Blondels Denken kennzeichnen, lernen können. In einem faszinierenden Beitrag hat Marc De Kesel schon 2011 auf eine Ambivalenz in Certeaus Denken hingewiesen. Marc De Kesel zufolge beobachtet und denkt Certeau den Riss im modernen Subjekt von der Psychoanalyse aus und sieht ihn dann wiederum als eine für das Christentum kennzeichnende Denkform.¹³ Das ist der Bruch, der die Moderne ausmacht, die Epoche, in der Gott nicht mehr in seiner Schöpfung spricht und das technokratisch beherrschte Denken – das planende und kalkulierende Subjekt – die Wirklichkeit organisiert. Aus dieser Position heraus bringen die Mystiker des 16. und 17. Jahrhunderts schließlich ihr schmerzhaftes Gottesverlangen mit Worten zum Ausdruck. Obwohl es keinen direkten Einfluss von Blondel auf Certeau gibt, gibt ihre inhaltliche Beziehung Auskunft über die Bedeutung der Mystik im 20. Jahrhundert.

Von Mystik als einem eigenen Diskurs ist, Certeaus Beobachtungen zufolge, erst dann die Rede, wenn allmählich klar wird, dass die umfassende, von Gott gewollte Ordnung, das *corpus mysticum*, sich von der menschlichen Vernunft zu lösen anfängt; in der Epoche, in der die eucharistischen, auf den Körper orientierten Praktiken, die den Zusammenhang von Handeln und Denken vor dem Hintergrund des göttlichen *ordo* verbürgten, nicht mehr funktionierten.¹⁴ Das heißt, dass sie nicht mehr philosophisch begründet werden konnten und ihre Glaubwürdigkeit einbüßten – und von einem planenden, organisierenden, rein geistigen Subjekt ersetzt wurden. Gerade dann ist, Certeau zufolge, die Zeit der Mystik angebrochen – teilweise, indem die Mystik sich den neuzeitlichen Bedingungen entsprechend entwickelt: als inneres Erlebnis, als auf methodische Weise organisiertes Wissen; teilweise indem das, was die Mystiker aussagen, sich diesen Bedingungen entzieht: die Mystiker der frühen Neuzeit, des 16. und 17. Jahrhunderts, sprechen von der Sehnsucht und den Schmerzen, die der Verlust des *corpus mysticum* mit sich bringt. Sie sprechen von dem Verlangen, das gerade die blinden Flecken des planenden Subjekts aufzeigt. Die Schatten, die bleiben, auch wenn die Wirklichkeit vernünftig und wohl-organisiert ist. Die Sehnsucht und der Schmerz, die in der mystischen Sprache

12 De Certeau 1984, pp. 56–65.

13 De Kesel 2012.

14 Bocken/Van Buijtenen 2016, pp. 34–40.

zum Ausdruck kommen, sind sozusagen schon dieser Schatten. Certeau sieht, wie im zweiten Band von *La fable mystique* hervortritt – zum Beispiel im Kapitel über die Glossolalie in der Dichtung Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts –, wie dieser marginale Diskurs der Erfahrung dessen, was sich der planenden Vernunft entzieht, Ausdruck verleiht und wie sich dieses Bewusstsein zu jenem Zeitpunkt verbreitet.¹⁵ Die Psychoanalyse, um nur jene Disziplin zu nennen, die für Certeau sehr wichtig war, ist ein Phänomen dieses Verlustes, der Trauer um das Auseinanderdriften des *corpus mysticum*, eine Variation der Sehnsucht von Maria Magdalena, die sich fragt: „Wo hat man ihn hingelegt, wo ist sein Körper?“ Die Frage, ob diese Analyse stimmt oder nicht, mag hier noch beiseitegelassen werden. Wichtig für unser Thema ist die zweifelsohne richtige Beobachtung Certeaus, dass die Mystik – oder besser gesagt: das Sprechen über die Mystik – dann aufkommt, wenn die gründende Geltung des neuzeitlichen Subjekts in Frage gestellt wird oder die Grenzen dieser Begründung deutlich spürbar werden. Die Mystik wird um diese Zeit zu einem Diskussionsgebiet, auf dem verschiedene Auffassungen über die Vernunft und ihre Grenzen – und deshalb auch die Frage nach dem Ganzen oder die *Sinnfrage* – aufeinanderstoßen.

Auch Maurice Blondel greift die Frage nach der Bedeutung – und der gültigen Interpretation – der Mystik auf. Er tut dies schon früh in seiner Karriere, obwohl die explizite Frage nach Mystik in seinem frühen Hauptwerk *L'action* (eine Überarbeitung seiner Doktorarbeit, veröffentlicht bereits 1893) nur sehr marginal behandelt wird. In *L'action* wird ein Rahmen geschaffen, den Blondel nicht mehr verlassen wird – es ist und bleibt sein philosophisches Programm bis zu seinem Lebensende, auch die Frage nach der Bedeutung der Mystik bleibt dem dort skizzierten Rahmen verhaftet. Es würde selbstverständlich zu weit führen, den ganzen Aufbau dieser umfassenden Philosophie der Praxis, wie sie Blondel in *L'action* entworfen hat, hier wiederzugeben. Doch es soll wenigstens gesagt werden, dass Blondel in diesem Entwurf nichts weniger versucht, als die gesamte moderne Philosophie und das Wirklichkeitsverständnis vor dem Hintergrund des menschlichen *Tuns* zu interpretieren.¹⁶

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass es Blondel in seiner philosophischen Tätigkeit immer darum gegangen ist, die Spannung von Leben und Lehre wieder zu öffnen. Alle Konzepte und Ideen finden letztendlich ihren Raum in der Praxis des *Tuns*, und dies heißt auch, dass immer eine unüberbrückbare Differenz zwischen Begriff und der vom Begriff intendierten Wirklichkeit bleibt. Aufgabe der Philosophie ist es, jegliche Form von Abstraktion

15 De Certeau 2013; siehe auch: De Certeau 1996.

16 Blanchette 2010, pp. 3–5.

aufzubrechen und – transzendentalphilosophisch – zu zeigen, wie auch der abstrakteste Begriff in einem Lebenskontext steht, in einem agierenden Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit.¹⁷ Dieses Verhältnis ist das ursprüngliche, das auch der philosophischen Tätigkeit noch vorangeht. Auf den fulminanten Eröffnungsseiten von *L'action* tritt zutage, wie Blondel dieses ursprüngliche Verhältnis des Tuns phänomenologisch aus der Erfahrung der unhintergehbaren Differenz zwischen Begriff und konkreter Wirklichkeit¹⁸ entfaltet, die sich immer wieder im Tun ergibt. Unser Tun, unser tägliches Handeln genauso wie unsere theoretischen und abstrakten Handlungen, wird immer wieder von der Differenz zwischen unserem Begriff, also dem, was wir wollen, und dem, was verwirklicht wird, gekennzeichnet. Für Blondel ist diese Differenz zwischen Abstraktion und Wirklichkeit konstitutiv für das Tun – unseren Begriffen entzieht sich immer etwas, wenn wir uns handelnd mit der Wirklichkeit auseinandersetzen.

Diese Differenz ist aber keineswegs Ausdruck irgendeines Nihilismus oder Skeptizismus. Im Gegenteil, sie zeigt gerade, wie unsere Begriffe und Erfahrungen ihren Grund finden im Tun – in *l'action* –, das unumgänglich ist. Denn auch wenn wir nichts tun, tun wir etwas. Wir haben keine Wahl, denn wir verhalten uns nicht nur erkennend, sondern vor allem *wollend* zur Wirklichkeit. Ganz im Sinne der Moderne betont Blondel hier das Primat unseres wollenden Verhältnisses zur Wirklichkeit, die uns fundamental mit einem Abgrund konfrontiert – dem Abgrund der Entscheidung –, wobei Blondel sich ausdrücklich auf Pascal beruft (er hätte sich freilich auch auf Kierkegaard berufen können, falls er ihn gekannt hätte). Es ist die Konfrontation mit der Herausforderung, *JA* zu sagen zum sinnvollen Ganzen des Tuns, das diese Differenz nicht nur erst ermöglicht, sondern auch tatsächlich hervorbringt.

Von nun an zeigt sich uns das Tun (weit davon entfernt, bloß als ein durch eine Vielzahl von anderen objektiven oder subjektiven Prozessen bedingtes Phänomen zu erscheinen) als das, was alles Übrige bedingt. Über die Fakten und die Ideen hinaus rein als solches betrachtet, regelt

17 Blondel 1893, pp. 12–16.

18 Dennoch scheint es eine biographisch interessante Tatsache zu geben, auf die Heiner Wilmer in seiner umfassenden und detaillierten Monographie zu Blondels Mystik-Begriff hinweist, und die von Blondel immer als ein Geheimnis behandelt wurde – die Tatsache nämlich, dass seine Schwiegermutter, Mme. Royer, eine in diesen Tagen berühmte Mystikerin und Seherin war, mit Tendenz zu einem strengen Katholizismus. Sie hat ihrem Schwiegersohn vorgeworfen, dem Modernismus zu nahe zu kommen und eine Krankheit, welche ihn davon abhielt zu schreiben, damit in Verbindung gebracht (Wilmer 1992).

und erzeugt das Tun die Ideen und die Fakten; es inkarniert sich frei; es schafft sich Organe für seine notwendigen Funktionen.¹⁹

Diese Entscheidung ist unausweichlich, denn „wir sind schon im Boot“, wie Blondel Blaise Pascal zitiert – und aus dieser herausfordernden Differenz heraus zu denken und sie wieder in Erinnerung zu rufen, ist die Aufgabe der Philosophie.²⁰ Das führt nebenbei auch zu einer fundamentalen Kritik an der naturwissenschaftlichen Perspektive, zumal „die Wissenschaften sich auf eine Vermittlung eines Aktes stützen, den sie selbst nicht zu erklären vermögen.“²¹

Wichtig für Blondels Methode ist, dass er nicht die eine Perspektive durch die andere ersetzen möchte.²² Nur indem beide aufrechterhalten bleiben, wird klar, dass keine der beiden Sichtweisen die konkrete Wirklichkeit der Handlung erschöpft. In keiner der beiden, so sagt Blondel in seinem *Itinéraire philosophique*, „ist das Sein vollständig enthalten.“²³ Dass dieser Unterschied zwischen Begriff und Wirklichkeit, oder zwischen Regel und Anwendung, unendlich und unüberbrückbar ist – und somit einen Schatten im transparenten modernen cartesianischen Subjekt einführt –, ist eine Einsicht, der man im Übrigen auch bei Michel de Certeau begegnet, wenn er in seiner *Faiblesse de croire* die *rupture instauratrice* erwähnt als eine für den christlichen Glauben kennzeichnende Denkform.²⁴ Es ist der Bruch zwischen Leben und Lehre, der schon im Evangelium immer wieder betont wird. Es reicht nicht, von der Liebe überzeugt zu sein, sie muss *getan* werden. Certeau zeigt in einer wunderbaren – ich möchte sagen Blondelschen – Weise, wie diese konstitutive und herausfordernde Differenz zwischen Leben und Lehre, zwischen Idee und Handlung auf unterschiedlichste Weise in der Geschichte der christlichen Spiritualität wiederkehrt, als eine Kontinuität der Diskontinuität.

19 Blondel 2018, pp. 300, 325–326; Henrici 2012, p. 239.

20 Blondel wirft Pascal jedoch vor, die Bedingungen für dieses „im Boot sitzen“ nicht explizit reflektiert zu haben. Somit bringt die Philosophie eine andere Perspektive als die äußere empirische beziehungsweise analytische ins Spiel, nämlich die Perspektive, aus der heraus die innere Seite der Handlung sichtbar wird – wobei „der geringste Akt eine Realität hat, eine Bedeutsamkeit und eine, wenn man so sagen dürfte, unendlich höhere Würde als das *Faktum* der ganzen Welt“ (Blondel 1928, p. 33).

21 Blondel 1893, p. 85; 2018, p. 110.

22 Siehe Reifenberg 2012, p. 20; Poncelet 1966, pp. 12–20.

23 Blondel 1928, p. 49 et seq.

24 De Certeau 2003, pp. 187–226.

2 Mystik und Moderne, Philosophie und Spiritualität bei Blondel

Gerade die Lektüre Blondels macht klar, dass sich tatsächlich auch bei Certeau eine Ambivalenz erkennen lässt, da er mit einer großen Geste von einem *Bruch* zwischen dem christlichen *ordo*-Denken und einem neuzeitlichen Schweigen Gottes ausgeht, andererseits darauf verweist, dass der von ihm beobachtete Bruch letztendlich nichts anderes ist als eine Variation der christlichen *rupture instauratrice*. Bei Blondel ist von einer solchen Ambivalenz aber nicht die Rede. Der Bruch im Subjekt ist sozusagen nichts anderes als eine Variation der lebendigen Differenz zwischen Begriff und Wirklichkeit, zwischen Regel und Anwendung, die auch die Lebendigkeit des *Tuns* ausmacht. Für Blondel setzt sie auch den christlichen Glauben voraus, wie ich gleich noch weiter ausführen möchte. Es gibt in diesem Sinne keinen Bruch mit der Moderne. Einen solchen doch zu behaupten, ist für Blondel letztendlich nur eine Abstraktion, gegen die er sich immer wieder zur Wehr setzt. Deshalb hat Blondel sich vom antimodernistischen Vorwurf nie betroffen gefühlt, und er hat es, anders als viele seiner guten Freunde, wie zum Beispiel Henri Bremond, geschafft, sich aus dem Strudel des Modernismusstreits herauszuhalten, wenigstens teilweise. Er versucht also die Moderne christlich zu verstehen. Bei Blondel ist es der christliche Glaube, der die Lebendigkeit des *Tuns* so in den Vordergrund gestellt hat, indem er mit so viel Nachdruck auf die Differenz von Leben und Lehre verwiesen und in der Liebe ihre lebendige Einheit gesehen hat. Denn das ist es, worauf die Philosophie in *L'action* zielt – Liebe ist das Gegenteil der Abstraktion.²⁵ So beschreibt er es im Schlusskapitel dieses Buches, das vom *Seinsbesitz in der Erkenntnis* handelt, „der erst durch eine Entscheidung zustande kommt, die zum einen Notwendigen *Ja* sagt. Dieses *Ja* sagen geschieht in der Liebe; folglich ist die das Sein besitzende Erkenntnis eine liebende Erkenntnis, die *Ja* sagt zur Andersheit des Anderen, sie anerkennt und sie ‚sein lässt‘.“²⁶

3 Blondel und die Exerzitien des Ignatius von Loyola

Wie unter anderen vom flämischen Philosophen Koen Boey gezeigt, tragen die von Blondel entfaltenen Gedanken ignatianische Züge.²⁷ In gewissem Sinne ist die Philosophie des *Tuns* eine philosophische Entfaltung der Dynamik,

²⁵ Henrici 2012, pp. 371–385.

²⁶ Blondel 1893, p. 444; 2018, p. 470.

²⁷ Boey 1992; Henrici 2012, pp. 178–195.

die Blondel in der Praxis der ignatianischen Exerzitien entdeckt hat. Zwar finden sich im Buch selbst kaum Hinweise auf Ignatius, dafür jedoch in seinen Tagebüchern, die Blondel stets akribisch und konsequent geführt hat.²⁸ Daraus ergibt sich die Bedeutung der Exerzitien für Blondel – nicht nur im theoretischen Sinne, sondern auch im *Tun* der Exerzitien (die er, wie wir wissen, auch mitgemacht hat). Und tatsächlich kann man die ganze Philosophie der Tat – wie vielleicht auch Certeaus Auffassung von Praxis – im Rahmen der ignatianischen Exerzitien sehen: das transzendente Zurückgehen in sich selbst, in die Bilder und Gedanken, mit denen man lebt, wie sie auch gelebt worden sind, und was dort vorausgesetzt wird, sie von einer anderen Perspektive aus zu sehen lernen, bis zu dem Punkt, dass man vor dieser unausweichlichen Entscheidung steht – das *Ja* sagen und, obwohl anders zu können, trotzdem nicht mehr anders können als dieses Ja zu sagen.²⁹ Dies alles sind auch die Elemente der ignatianischen Dynamik, die darauf zielt kennenzulernen, wonach man eigentlich schon verlangt, ohne dies genau zu wissen. Wie bei den Exerzitien ist es das Ziel der Philosophie des Tuns, die normative Richtung, die schon im Handeln präsent ist, zu suchen und die Elemente des Lebens neu zu ordnen, ohne den Rahmen des konkreten Lebens zu verlassen.

Neben dieser Strukturähnlichkeit zum ignatianischen Denken müssen die Quellen des Blondelschen Denkens, wie der Blondel-Forscher Peter Henrici zeigen konnte, mehr in der Spiritualitätsgeschichte gesucht werden als in der klassischen Philosophiegeschichte.³⁰ Zwar setzt er sich ausdrücklich mit Spinoza und dessen Rezeption im deutschen Idealismus auseinander, vor allem mit Hegel und mit Fichtes Tat-Philosophie, doch geschieht diese Auseinandersetzung immer vom Standpunkt der reflektierten und artikulierten Erfahrungen bei den klassischen spirituellen Autoren aus – Johannes vom Kreuz, Theresa von Avila, Bernhard von Clairvaux, Fenelon und Ignatius von Loyola. Bei diesen teils mittelalterlichen, aber vor allem neuzeitlichen Gottsuchern entdeckt er die produktive Differenz von Leben, Lehre und Wollen, die er als Frage der Philosophie entgegensetzt.

4 Mystik, Poesie und Philosophie – Blondel und Bremond

Damit sind wir, von der Mitte der Blondelschen Philosophie des Tuns ausgehend, beim eigentlichen Thema meines Beitrages angelangt: der Bedeutung

28 Blondel 1961, pp. 327–330.

29 Siehe Bocken 2016.

30 Henrici 2012, pp. goff.

der Mystik für die Philosophie Blondels und umgekehrt bei der Frage, was Blondels Ansatz für ein Verständnis des spätmodernen Verhältnisses zwischen säkularer Vernunft und religiöser Erfahrung bedeutet.

In *L'action* bleibt Mystik als explizites Thema noch im Hintergrund. Allerdings hat Heiner Wilmer in seiner großartigen Dissertation bereits 1992 darauf hingewiesen, dass Blondel sich schon seit seinen frühesten Jahren mit der Debatte um die Mystik beschäftigt hat. Er war präsent auf den berühmten Tagungen der *Société française de la philosophie* – 1905 über Theresa von Avila und 1925, als es vor allem um Johannes vom Kreuz ging (insbesondere anlässlich der berühmten Dissertation von Baruzi unter dem Titel *Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique*) – und hat sich dort auch aktiv eingebracht, vor allem mit der Unterstützung seines Freundes Henri Bremond, der Blondel auch auf diese Dissertation aufmerksam gemacht hat.³¹ Die Tatsache, dass die *Société de philosophie* es für notwendig hielt, Treffen über die Mystik zu organisieren, zeigt schon, wie weit verbreitet das Interesse an Mystik in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts in den Kreisen der französischen Intellektuellen war – genauso wie dies in Deutschland der Fall war. Diese Aufmerksamkeit war deutlich weiter verbreitet als nur auf die vom Modernismustreit betroffenen Kreise. Auch in der Literatur war die Frage nach der Bedeutung der Mystik sehr präsent.³²

Blondels Interesse für Mystik wird ohne seine Freundschaft zu Henri Bremond kaum verständlich. Im Folgenden möchte ich mich deshalb kurz mit der Diskussion beschäftigen, die Blondel mit Bremond in Bezug auf das Verhältnis von Poesie und Mystik geführt hat. Anlass war jene Rede, die Bremond im Jahre 1925 für die *Académie française* gehalten hat. So hoffe ich, ein noch klareres Profil von Blondels Philosophie-Auffassung und ihrem Verhältnis zu den religiösen Erneuerungen und Querelen Anfang des 20. Jahrhunderts – und vielleicht auch noch unserer Zeit – zu gewinnen; als Zweites werde ich dann, nachdem ich die Diskussion mit Bremond erläutert habe, etwas über die Debatte zwischen Blondel und Maritain sagen. Dieser hat versucht, Blondel in die modernistische Ecke zu drängen, was ihm aber nicht gelungen ist, wie Blondel in seinem *Itinéraire philosophique* fast triumphal betont.³³

Zunächst gehe ich auf die Diskussion über Poesie, die Blondel und Bremond führten, ein. Es mag nicht verwundern, dass Blondels Zugang zur Mystik – wenigstens zum Teil – über die Poesie verläuft. Zuerst hat dies mit Blondels besonderer Freundschaft mit Bremond zu tun, der dem Thema der reinen

31 Wilmer 1992, p. 34.

32 Bocken 2012.

33 Blondel 1928, p. 55.

Poesie (*La poésie pur*) seine Antrittsrede an der *Académie française* in Paris widmete.³⁴ Wir wissen aus der viel beachteten Korrespondenz zwischen Blondel und Bremond, dass Blondel, wie dies schon öfter der Fall gewesen war, den Text von Bremond überarbeitet hat. In Folge dieser Überarbeitung und aufgrund der intensiven Diskussion von Bremonds Rede, hat Letzterer diese zu einem Buch mit dem Titel *La prière et la poésie* ausgearbeitet.³⁵ In gewissem Sinne könnte man sagen, dass Bremond und Blondel das Buch *La prière et la poésie* – auf Deutsch zu Recht unter dem Titel *Mystik und Poesie* erschienen – gemeinsam geschrieben haben, wobei es Bremond gewesen ist, der Blondel auf die Bedeutung der neueren Poesie hingewiesen hat (wie wir ihrer Korrespondenz entnehmen können). Für Bremond ist es klar, dass Mystik nicht etwas rein Theologisches ist. Mystik erscheint auch in der Dichtung und ist sogar zutiefst mit ihr verbunden. Nachdem er schon in seiner *Histoire littéraire de sentiment religieux en France* auf der Suche war nach dem reinen Gebet (*la prière pure*) – dies wiederum vor dem Hintergrund von Fenelons reiner Liebe (*l'amour pur*) –, geht es ihm in diesem Text um die reine Poesie (*la poésie pure*). Mit diesem Begriff versucht Bremond zu erklären, was die großen Erneuerer der Lyrik am Ende des 19. Jahrhunderts und am Beginn des 20. Jahrhunderts versucht haben – Poe, Mallarmé, Baudelaire und Valéry sind die Namen, die von Bremond genannt werden, und man könnte selbstverständlich auch noch Arthur Rimbaud hinzufügen.

Heute sagen wir nicht mehr: es gibt ein Gedicht, lebendige Bilder, erhabene Gedanken und Gefühle, es gibt dies und das und dann das Unsagbare. Wir sagen: Es gibt zunächst und vor allem das Unsagbare, eng verbunden mit diesem und jenem. Jedes Gedicht verdankt seinen eigentlichen poetischen Charakter dem Vorhandensein der Strahlung, dem umwandelnden und einmachenden Wirken einer geheimnisvollen Realität, die wir reine Poesie nennen.³⁶

Es geht also nicht um die beherrschbare, rationale Bedeutung der Wörter, es geht um die Wörter als solche; und es macht die Kraft des Dichters aus, sie strahlen zu lassen mit der Kraft des Wortes. Es sind die Wörter und Satzteile – manchmal unvollendet und nicht gleich für den Intellekt verständlich –, die einen Zauber bewirken, wie wir dies von Mallarmé kennen und auch von Rimbaud, wenn wir an seine *alchimie du verbe* oder seine manchmal unzugänglichen

34 Bremond 1926.

35 Wilmer 1992, p. 121.

36 Bremond 1926, p. 12; deutsche Übersetzung in: Bremond 1929, p. 14.

Illuminations denken. Der Zauber des Wortes, das ist es, worum es in der reinen Poesie geht. Der Akt des Wortes bewirkt ihn, nicht die bestimmte intellektuelle Bedeutung des Wortes oder die Absicht des Autors. Der Zauber eröffnet den Zugang zu einer tieferen Schicht, die mit der Vernunft nicht zu erreichen ist und von der nicht Besitz ergriffen werden kann. Die Tat des Wortes bewirkt eine Offenbarung – *alchimie du verbe*, wie Rimbaud dies genannt hat. Gemeint ist hier allerdings nicht eine, die wir noch ausdrücken können:

Die Worte der Prosa reizen, stacheln, sättigen unsere gewöhnlichen Aktivitäten. Die Worte der Poesie stillen sie und möchten sie zur Ruhe bringen. Sie lenken uns ab von diesen verführerischen Schatten, die der antimystische Imperialismus [...] uns gar zu ergötzlich gemacht hat.³⁷

Eine sammelnde Magie – das ist es, was die Poesie ausmacht und was auch die Mystik prägt. Die wichtigste These, die Bremond vertritt und Blondel übernimmt, ist die klare Überzeugung, dass das Verhältnis von Mystik und Poesie nicht einfach auf Ähnlichkeit beruht – sie sind einander ähnlich und stehen doch in einem bestimmten Verhältnis: Man kann die magisch-sammelnde Wirkung der Poesie erst von der Mystik aus erklären, *nicht umgekehrt*. Dichter sind eigentlich Mystiker, die nur in einem gewissen Maß betroffen sind, die nur ab und zu, punktuell und momentan den Zustand erreichen, in dem die Mystiker sich ständig bewegen. Letztendlich streben alle Künste danach, in das Gebet zu münden.

Interessanterweise erklärt der bedeutende flämische Lyriker Paul van Ostaïen genau das in seiner groß angelegten Poetik. Nur zwei Jahre nach dem Erscheinen von Bremonds beziehungsweise Blondels Text erläutert van Ostaïen in seiner *Gebruiksaanwijzing der lyriek*, dass Poesie die erste Stufe eines Weges hinauf ist, dessen höchste Stufe die Mystik ist. Genau wie Bremond / Blondel sagt van Ostaïen, dass man erst verstehen kann, was Poesie so zauberhaft macht, wenn man Ruusbroec oder Hadewijch gelesen hat. Sie tun genau das Gleiche, jedoch ohne die Absicht, dies zu tun. Es geschieht bei diesen Autoren, weil sie in einem ständigen Zauber der Gnade leben, einer vollendeten Stufe der sammelnden Magie, auf der das Ich zu sich selbst kommt – jenseits der Äußerlichkeit der von der Vernunft produzierten Bilder, dem „Gefängnis der Seele“.³⁸

37 Bremond 1926, p. 54.

38 Reynaert 1978, pp. 37–63.

5 Animus und Anima bei Bremond und Blondel

Bremond zitiert in einem Schlüsselkapitel von *La prière et la poésie* eine Parabel des zum Katholizismus konvertierten Dichters Paul Claudel: die Parabel von Animus und Anima – wobei *animus* die moderne, besitzergreifende, planende Vernunft ist, laut und wichtig, während *anima*, die Seele, das eigentliche Ich, das von der illusorischen Macht der Vernunft (*animus*) keine Chance erhält und nicht zum Sprechen kommt. Animus ist wie der Ehegatte, der zufällig früher nach Hause kommt und hört, wie Anima ein wunderbares Lied singt.³⁹ Auf diese Weise wird er mit der Tatsache konfrontiert, dass sie eigentlich reich und mächtig ist, er dagegen arm. Doch sie ist nur dann dazu in der Lage, ihren Gesang zum Ausdruck zu bringen, wenn Animus nicht da ist. Die Parabel ist entscheidend für Bremonds gesamte Interpretation des Verhältnisses von Mystik und Poesie und auch für die Art und Weise, wie Blondel sich allmählich von Bremond distanziert, was schon, sehr respektvoll seitens Bremonds, in der letzten Fußnote des Buches deutlich wird. Dort betont er, dass er mit Blondel völlig einer Meinung ist, dass die Lyrik eigentlich nur die Botin ist, die den Menschen über die Mystik berichtet. Sie ist das Gebet, das voll und ganz Leben geworden ist – nicht aber dieses Gebet selbst. Bremond zitiert hier sogar aus einem an ihn gerichteten Brief Blondels:

Sie haben 1000 mal recht, von der Poesie zu behaupten, dass sie ein Gebet ist, das nicht wirklich betet, das nur eine Nachahmung des Gebets ist und das unter Benutzung einiger Kräfte der Seelentiefe – worin seine Erhabenheit besteht – nur ein wohlfeiler ‚Ersatz‘ der religiösen Lösung ist. Sie ist wertvoll als Übergangsmittel, als Lockspeise, um Animus zu derationalisieren.⁴⁰

Diese letzte Bemerkung ist wichtig, um Blondels eigene Position zu verstehen. Was hier kurz als Fußnote erscheint, wird später in seinem *Itinéraire philosophique* weiter ausgearbeitet und als verborgene Kritik an Bremond elaboriert. Bremond sieht Animus und Anima noch zu sehr als oppositionelle Gegner, ihr Verhältnis zu sehr als eine unglückliche Ehe, in der Anima unterdrückt wird und von dem Tyrannen befreit werden muss.⁴¹ In seinem *Itinéraire philosophique* betont Blondel im Gegensatz zu Bremond, wie die aktive, besitzergreifende, „kalkulierende“ Vernunft (*animus*) und die eher rezeptiv

39 Bremond 1926.

40 Bremond 1926, p. 128.

41 Blondel 1928, p. 56 und passim.

eingestellte *Seele* (*anima*, das eigentliche „Ich“) sich reiben und in diesem Reiben transformiert werden – oder wie es in der Fußnote heißt: Animus wird entrationalisiert, verliert seine Abstraktheit.⁴² Der entscheidende Moment in Claudels Parabel ist deshalb der Perspektivenwechsel in dem Moment, als Animus den Zauber des Gesanges der Seele hört – er ist in der Lage zu sehen, wie die Verhältnisse wirklich sind, dass letztendlich er der Arme und Besitzlose ist. Die organisierende technische Vernunft ist dazu in der Lage, in der Begegnung mit dem Anderen die eigenen Grenzen zu sehen – wenn sie auch dazu *ja* sagen muss.

Was in diesem Reiben vorausgesetzt ist, ist die Fähigkeit des Perspektivenwechsels. Das ist für Blondel das eigentliche Tun, das immer von Aktivität und Passivität geprägt ist. Der Mystiker ist mehr noch als der Dichter dazu in der Lage, diese Passivität zu gestalten, wobei die Gestaltung der Passivität immer noch ein Tun, eine Tat ist – auch Ruusbroec (der übrigens nicht nur von Bremond, sondern auch von van Ostaijen genannt wird) braucht ein Tun, wenngleich dieses Tun sozusagen fast organisch in seinem permanenten Gnadenzustand eingebettet ist. Die Mystiker kommen nicht ohne eine bestimmte Art der Kalkulation, der Aktivität, aus, wenn diese auch bei ihnen als ein Schatten erscheint, der das Sehen des Lichtes ermöglicht. In diesem Perspektivenwechsel sieht Blondel, genau wie dies bei Ignatius der Fall ist, die direkte Gotteserfahrung, die immer in einem Wechselspiel von Aktivität und Passivität stattfindet. Allerdings ist es Blondel zufolge unmöglich, dabei einen äußerlichen Standpunkt einzunehmen, so, dass man beurteilen könnte, ob die Passivität der Gnade oder die Aktivität wichtiger ist.⁴³ Dies ist unmöglich, weil dies eine Abstraktion ist – und wir wissen mittlerweile schon, dass Abstraktion der größte Gegner Blondels ist. Die Philosophie hat keine Position von außerhalb, sie kann nur phänomenologisch aufzeigen, wo in der Abstraktion das Leben – das ein Wechselspiel von Aktivität und Passivität ist – zu verschwinden droht.

Eine weitere Differenz, die anlässlich der Debatte mit Bremond hervortritt, liegt darin, dass das, was Bremond (in Zusammenarbeit mit Blondel) in der Poesie findet, für Blondel eigentlich in allen Praktiken des Menschlichen ist: In allem, was der Mensch tut, in seinen theoretischen und praktischen Tätigkeiten, findet dieses Wechselspiel statt. Nicht nur die Künste streben danach, in das Gebet zu münden – das Gebet als ultimative Balance von Aktivität und Passivität ist überhaupt die Mitte des menschlichen Tuns, insofern es ein lebendiges, und nicht ein totes Tun (das ist wiederum eine Formulierung aus

⁴² Blondel 1928, pp. 105ff.

⁴³ Blondel 1893, pp. 88–91 / 461.

*L'action*⁴⁴⁾ ist. Die Poesie ist also in ihrem Kern auf die Mystik hin orientiert, doch im Grunde genommen gibt es diese Orientierung in jeder Praxis – die Poesie aber kann eine Botin sein, die uns das wieder bewusst werden lässt. Trotz dieser Kritik hat Blondel Bremond nie fallen gelassen. In seinen Tagebüchern findet sich eine schöne Beschreibung ihres Verhältnisses:

Henri Bremond – Sein Flugzeug überfliegt meinen Buschwald. Aber er schaut nach unten und ich richte meine Augen zum Himmel, die mich nach den Gestirnen und der Sonne zum entfernten, realen und unsichtbaren Ziel führen, welches selbst der Blick eines weiten Horizonts nicht mehr wahrzunehmen erlaubt. Möge man von der Pilotenkabine des Flugzeugs aus nicht die Einzelheit der Pfade im hohen Gras oder unter dem Laubdach des Tropenwaldes bestimmen. Der Philosoph [also Blondel, IB] braucht den Kontakt mit den untersten Realitäten wie die Besessenheit des unendlichen Zieles, das die Erkennbarkeiten und gegenwärtigen Sichtbarkeiten transzendiert.⁴⁵

Dass die Gottesbegegnung real ist – wie dies auch bei Ignatius der Fall ist –, mag nicht selbstverständlich sein; doch vor dem Hintergrund des philosophischen Rahmens, den ich mit Blondels Philosophie des Tuns skizziert habe, wird das vielleicht einigermaßen verständlich. Nicht umsonst hat der britische Theologe John Milbank zu Recht gesagt, dass Blondel, mehr als jeder andere Denker in der Moderne, uns den Weg *beyond secular reason* gewiesen hat.⁴⁶ Dieser Hinweis auf Milbank soll jedoch nicht vergessen lassen, dass Blondel von katholischer Seite heftig attackiert wurde. Vor allem Jacques Maritain muss hier erwähnt werden. Er war Schüler Bergsons und zusammen mit seiner Frau Raissa zum Katholizismus konvertiert – wegen Thomas von Aquin, der heutzutage unter manchen Katholiken immer noch als derjenige gefeiert wird, der es geschafft hat das katholische Denken mit der Moderne zu versöhnen und immer noch als Vordenker der christlich-sozialen Bewegung katholischer Prägung betrachtet werden kann.

44 Blondel 1893, p. 456.

45 Zit. bei Wilmer 1992, p. 121, aus Blondels *Carnets intimes* II, p. 321.

46 Milbank 1990, p. 219.

6 Blondel und Maritain – der Modernismusstreit

Die Kritik von Maritain an Blondel bringt uns direkt ins Zentrum des Modernismusstreits, in dem jede Kritik, die darauf abzielte aufzuzeigen, dass ein Denker sich von der Spur des Heiligen Thomas von Aquin entferne, einem gefährlich werden konnte.⁴⁷ Genau das ist es, was Maritain Blondel vorwirft. Der schon erwähnte Interpret Heiner Wilmer behauptet, dass Blondel seit dieser Kritik seitens Maritain fast krampfhaft seine Treue zum *doctor angelicus* betont hat und sich nicht mehr ganz frei fühlte in der Entfaltung seiner immerhin gewagten und kreativen Gedanken. Ich bin jedoch nicht ganz seiner Meinung, denn tatsächlich hat Blondel Maritain eine klare Absage erteilt, die man hauptsächlich in seinem relativ umfangreichen Text *Le problème de la mystique*, wiederum aus dem Jahr 1925, findet.⁴⁸ Blondel sieht sich von Maritain dazu herausgefordert, seine Position klarer zu formulieren, und er tut dies anhand der Mystik.

Was wirft Maritain Blondel nun vor? Maritain sieht in Blondels großen Hauptschriften *L'action* und *La pensée* anti-intellektualistische Tendenzen, die ihren Ursprung im spätmittelalterlichen Voluntarismus beziehungsweise Nominalismus zu haben scheinen.⁴⁹ Vor allem die Tatsache, dass Blondel die Abstraktion beziehungsweise den Intellektualismus als ein Gefängnis, einen gläsernen Käfig, kritisiert, wird von Maritain als gefährliche Ausgangslage betrachtet, da damit letztendlich die wichtige Grenze zwischen *le naturel* und *le surnaturel* nivelliert wird.⁵⁰ Maritain versteht zwar, dass Blondel sich von jedem Dualismus fernhalten will, doch dürfe dies nicht zu Lasten des Intellekts geschehen. Im Bereich des Natürlichen sind die Begriffe sehr real. Sie sagen genau, was sie meinen, sie sind *spot on*. Die Tatsache, dass sie das Göttliche nicht erreichen, mag stimmen, doch das ist auch die Rettung der Transzendenz – über Gott kann man *analog* reden, einen direkten Gottesbezug gibt es in dieser natürlichen Welt nicht. Daraus resultiert, Maritain zufolge, eine noch schlimmere theologische Schlussfolgerung, nämlich, dass man Gottes Gnade, indem sie im Raum des Tuns verortet wird, an Bedingungen bindet. Diese Kritik sei fatal, weil man Gnade gerade nicht an Bedingungen binden kann.

47 Wilmer 1992, pp. 145ff.

48 Blondel 1925. Der Text wurde 1991 zusammen mit einem anderen Text über die Mystik-Frage neu veröffentlicht: Blondel 1991.

49 Wilmer 1992, p. 98.

50 Maritain 1924.

Angesichts dessen, was ich über Blondels Auffassung von Poesie und Mystik gesagt habe, kann man schon ahnen, in welche Richtung Blondels Antwort zielt. Er verteidigt in *Le problème de la mystique* umso mehr seine Konzeption der realen Erkenntnis (*connaissance réelle*), die sich von der begrifflichen unterscheidet. Diese reale Erkenntnis ist die Erkenntnis, die sich der Differenz zwischen Begriff und Wirklichkeit bewusst ist, diese anzeigt und als Spielraum für das menschliche Tun kennzeichnet. Das Modell der Analogie ist ein gutes Beispiel für diese Differenz, denn wie elegant und verständlich es auch sein mag, es kann nicht weiter begründet werden. Man kann nicht genau angeben, warum eine bestimmte Analogie als Analogie funktioniert.

Um seine eigene Position nochmals klarer darzustellen und damit seine Kritik an der Abstraktion und am Intellektualismus nicht als ein voluntaristischer Anti-Intellektualismus verstanden werde, führt Blondel in *Le problème de la mystique* den Begriff der Konnaturalität (*connaturalité*) ein.⁵¹ Die Konnaturalität ist ein ursprüngliches Vermögen des Denkens und strebe nicht danach, uns auf das Sinnliche oder das Animalische zurückzuführen, sondern versuche, die engen Rahmen unserer verkürzenden und oft willkürlichen Begriffe zu überschreiten, damit wir an der Natur der Seienden, so wie sie sind, partizipieren, uns ihnen anpassen und sie uns anpassen. Die Erkenntnis durch Konnaturalität fordere somit auch die intellektuellen Kräfte, die dann freilich, wie in der Weisheit, überschritten werden.

Es ist die gleiche Bewegung, die wir schon bei der Poesie gesehen haben: der Perspektivenwechsel, das Bewusstsein, dass es einen Raum gibt zwischen dem, was begrifflich bestimmt ist, und dem, was ist. Es gibt stets eine andere Perspektive, die meine Begrifflichkeit in Frage stellt – zum Beispiel den Raum zwischen Regel und Anwendung der Regel, der neue, unendliche Möglichkeiten schafft. Dies alles ist für Blondel die direkte Gotteserkenntnis, die letztendlich nichts anderes ist als die reale Erkenntnis der Dinge.

Dies kann man eigentlich nur vor dem Hintergrund der Mystiker verstehen, die genau auf diese Begegnung hin orientiert sind. Genau wie die Poesie sind diese Autoren auch Boten dafür, dass wir uns unseres eigenen Tuns vergewissern, dass wir JA sagen zu der Entscheidung dafür, dass die Differenz zwischen Regel und Anwendung keine Differenz ist, die ins Leere läuft, sondern gerade Ausdruck eines Aktes der Liebe, die all dieser Erkenntnis vorausgeht.⁵² „Das Tun ist damit nicht begrifflos – es ist nicht ein blindes Tun, weder von Gottes Seite noch von unserer – es ist ein Spiel, das sich in der

51 Blondel 1925, p. 18.

52 Wilmer 1992, p. 148.

Praxis entfaltet und frei ist.“⁵³ Die Philosophie ist nicht dazu in der Lage, von einem Standpunkt außerhalb eine genaue Ordnung der Dinge zu formulieren, wie Maritain sie voraussetzen scheint. Sie hat ein Kriterium, nämlich ob das Tun, in das wir involviert sind, lebendig oder tot ist – und dabei haben wir die Wahl, dem gegenüber Ja zu sagen. Es ist keine subjektive Entscheidung in dem Sinne, dass ein transparentes Subjekt Argumente abwägt und sich dann für diese oder jene Seite entscheidet, es ist eine Entscheidung im Tun.

7 Mystik und Politik

Die Tatsache, dass die Philosophie nicht in der Lage ist, von einem Standpunkt außerhalb des Tuns aus zu denken, hat weitgehende politische Folgen. Blondel weiß sehr wohl, dass seine Konzeption des Tuns (*action*) vor dem Hintergrund von – und kontrastierend mit – all den zeitgenössischen Theorien und Auffassungen, die das Tun als eine brutale Kraft von oben, wirkend auf die konkrete Wirklichkeit ansehen, verstanden werden muss – wie dies zum Beispiel deutlich wird in der *Action (!) française*, aber genauso gut in der neo-thomistischen Philosophie, die letztendlich dem alten hierarchischen Modell verhaftet bleibt.⁵⁴ Es ist bemerkenswert, dass Blondel sich von diesen beiden Seiten distanziert. In beiden Fällen handelt es sich um eine Art Dualismus zwischen Natur und dem Übernatürlichen, oder – wie im Falle der *Action française* – um einen von außen betrachteten Gegensatz zwischen einerseits einer Wirklichkeit ohne feste moralische Maßstäbe, ein Fehlen, das nur von menschlichen Institutionen ersetzt werden kann, und andererseits einem Tun das (nominalistisch) als Kraft von außen auf die Wirklichkeit wirkt und diese gestaltet. *L'action* aber ist vielmehr eine konkrete Tat, die immer komplex und von Perspektivenwechseln geprägt und somit in der Wirklichkeit des Ganzen involviert ist.⁵⁵ In dieser Tat zeigt sich eine Vernünftigkeit, die man nicht voraussagen kann. Wir handeln schon, noch bevor wir darüber nachdenken können – immer entzieht sich die letzte Bedeutung unseres Handelns dem Wissen der Vernunft, doch niemals sind sie getrennt *tätig*. Der Fehler – mit schweren politischen Konsequenzen – von beiden Modellen besteht darin, dass sie nicht von der ultimativen Vernünftigkeit der Praxis, der auch die philosophische Reflexion angehört, ausgehen. Für Blondel ist es klar – die gesellschaftliche Ordnung kann nur von der konkreten, unvollendeten Praxis des

53 Wilmer 1992, p. 148.

54 Jacques 1940.

55 Bernardi 2009, pp. 11 et seq.

Menschen ausgehen und nicht von irgendeinem Standpunkt außerhalb. Die konkrete Ordnung ist immer unvollendet; dies hat mit der konkreten Praxis zu tun, die immer von einem Wollen und einem Streben gekennzeichnet ist. Doch gerade hierin liegt die Dynamik der Entwicklung.

So sieht Blondel auch die Möglichkeiten der Entwicklung in sozialen Praktiken, wie er in verschiedenen Beiträgen in *La nouvelle journée* betont hat, in denen er die katholische soziale Bewegung *Semaines sociales* – inspiriert von *Rerum Novarum* – mit vielschichtigen Argumentationen unterstützt.⁵⁶ Es ist die Dynamik der Praxis, das Vermögen zum Perspektivenwechsel in unserem vom Wollen geprägten Handeln, das für Blondel auch die Möglichkeit sozialer Emanzipation und Kritik eröffnet. Diese Art von Präsenz des Göttlichen haben die Mystiker, Blondel zufolge, besser verstanden als die neuzeitliche, von dualistischer Verführung geprägte Philosophie. Dies hat damit zu tun, dass die neuzeitliche Philosophie immer wieder von einem Standpunkt außerhalb des Tuns zu denken anfängt – genau wie die neuthomistische Variante von Jacques Maritain, der für Blondel einen gesellschaftlichen Dualismus in Kauf nimmt und es letztendlich nicht schafft, sich wirklich von der *Action française* zu distanzieren.⁵⁷

8 Schluss

In meinen Ausführungen habe ich versucht, die Bedeutung der Mystik für Maurice Blondel zu skizzieren – und damit auch versucht, einen Beitrag dazu zu liefern, wie man heute Mystik studieren könnte beziehungsweise sollte. Aufbauend auf spirituellen und mystischen Texten und Gedanken hat Blondel ein umfassendes philosophisch-theologisches Modell geschaffen, das es ermöglicht, die Bedeutung dieser Texte für das Verständnis der modernen Gesellschaft zu entfalten – ein Modell, das zwar christliche Philosophie sein will, aber weder thomistisch noch idealistisch ist. Es ist ein Versuch, das Universelle im Konkreten und Sinnlichen zu suchen – vielleicht anders als die idealistische Philosophie, vielmehr von Ignatius von Loyola herkommend. Es ist ein Denkmodell, dessen Rezeption erst noch anfangen muss – obwohl Spuren einer Rezeption Blondels schon bei Rahner und Michel de Certeau gefunden werden können, nicht zufällig beides Denker aus der ignatianischen Tradition,

⁵⁶ Blanchette 2010, pp. 322 et seq.

⁵⁷ Mit dem Pseudonym *Testis* hat Blondel Maritain oft kritisiert und auf seine Verbindung mit der *Action française* hingewiesen. Blanchette 2010, pp. 67ff.

und allmählich auch Blondels Bedeutung für die katholische Soziallehre sowie das 2. Vatikanische Konzil klar wird. Als solches ist es auch ein Modell mit weitreichenden politischen Konsequenzen, denn es zeigt ein christliches Denken, das sich nicht am scholastischen *ordo* – Gedanken orientiert – sich deshalb nicht der Moderne unterworfen, sondern vielmehr die echte Moderne gestaltet hat. Das katholische Denken im 20. Jahrhundert hat immer wieder mit Verführungen wie jener der *Action française* gerungen. Wenn die katholische Kirche diese Verführung mehr oder weniger rechtzeitig verstanden hat, hat sie dies vor allem der Kritik Maurice Blondels zu verdanken. Seine Ausführungen über Mystik zeigen, wie sehr er die dualistische Gefahr der Moderne durchschaut hat. Zugleich kann auch gesagt werden, dass gerade seine lebenslange Beschäftigung mit spirituellen und mystischen Autoren es ihm ermöglicht hat, diese fundamentale Herausforderung zu verstehen.

Biography

Prof. Dr. Inigo Bocken, 1968 in Schoten, Belgium, philosopher. Currently he is Academic Director of the Titus Brandsma Institute for Mysticism and Spirituality Nijmegen (The Netherlands), Assistant Professor for Philosophy of Religion at Radboud University Nijmegen and Full Professor for Social Philosophy at Cusanus Hochschule Bernkastel-Kues (Germany). His PhD (1997) was on Nicholas of Cusa. He wrote different books on Nicholas of Cusa, in recent years on Michel de Certeau and his theory on mysticism. He also published on early modern political philosophy, inasmuch the relation between politics and religion is at stake (John Locke). Another field of interest is the discussion on 'Christian philosophy' in the interwar period.

Bibliography

- Bernardi, Peter J.: *Maurice Blondel, Social Catholicism and Action Française. The Clash over the Church's Role in Society during the Modernist Era*. Washington DC: The Catholic University of America Press 2009.
- Blanchette, Oliva: *Maurice Blondel. A Philosophical Life*. Grand Rapids MA / Cambridge UK: Eerdmans 2010.
- Blondel, Maurice: *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris: Presses Universitaires de France 1893. (German: *Die Tat. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praxis*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2018.)

- Blondel, Maurice: „Le problème de la mystique“, in: *Cahiers de la nouvelle journée* 8 (1925).
- Blondel, Maurice: *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre*. Paris: Éditions Spes 1928. (Deutsch: *Der philosophischer Weg*. Freiburg: Verlag Karl Alber 2010.)
- Blondel, Maurice: *Carnets intimes* t. 1, 1883–1894. Paris: Cerf 1961.
- Blondel, Maurice: *Chante nocturne. Saint Jean de la Croix, mystique et philosophie*. Paris: Editions universitaires 1991.
- Bocken, Inigo: „Paul van Ostaijen. Auf der Schwelle des Unsagbaren“, in: *Coincidentia. Zeitschrift für Europäische Geistesgeschichte* 3 (1/2012), pp. 155–169.
- Bocken, Inigo: „A Theatre of Desire. The Philosophical Meaning of the Ignatian Exercices“, in: Karim Schelkens (ed.): *Conversion and Church. The Challenge of Ecclesial Renewal*. Leiden: Brill 2016, pp. 87–104.
- Bocken, Inigo / Buijtenen, Eveline van: *Weerbarstige spiritualiteit. Inleiding in het denken van Michel de Certeau*. Heeswijk: Vrije Uitgevers 2016.
- Boey, Koen: „Blondel in het licht van Ignatius' Geestelijke Oefeningen“, in: *Bijdragen. International Journal for Philosophy and Theology* 55 (4/1992), pp. 399–411.
- Boey, Koen: „Blondel and the Crisis of Modernism“, in: *International Journal of Philosophy and Theology* 79 (1–2/2018), pp. 1–11.
- Bremond, Henri: *Prière et poésie*. Paris: Bernard Grasset 1926. (German: *Mystik und Poesie*. Freiburg: Herder 1929.)
- Certeau, Michel de: *La fable mystique, XVI^{ème} et XVII^{ème} siècle*. Paris: Gallimard 1984.
- Certeau, Michel de: „Vocal Utopias: Glossolalias“, in: *Representations* 56 (Autumn 1996), pp. 29–47.
- Certeau, Michel de: *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil 2003.
- Certeau, Michel de: *La fable mystique XVI–XVII^{ème} siècle*, tome 11. Paris: Gallimard 2013.
- Conway, Michael: „Maurice Blondel on the Structures of Science Within a Positive Phenomenology“, in: *Irish Theological Quarterly* 69 (4/2004), pp. 377–401.
- Conway, Michael: „Intelligence and Mysticism for Maurice Blondel“, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90 (1/2014), pp. 1–39.
- De Kesel, Marc: „Faith in Crisis. Reflections on Michel de Certeau's Theory of Christianity“, in: *Coincidentia* 3 (2/2012), pp. 415–438.
- Henrici, Peter: *Philosophie aus Glaubenserfahrung. Studien zum Frühwerk Maurice Blondels*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2012.
- Jacques, R.: „Maurice Blondels action against the Totalitarians“, in: *University of Toronto Quarterly* 9 (2/1940), pp. 214–221.
- Krumenacker, Yves: „Henri Bremond et l'école française de spiritualité“, in: *Chrétiens et sociétés* 2 (2002), pp. 115–138.
- Larcher, Gerhard: *Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1985.

- Maritain, Jacques: *L'intelligence et la philosophie de Maurice Blondel*. Paris: Nouvelle Librairie Nationale 1924.
- Milbank, John: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell Publishing 1990.
- Poncelet, Albert: *Kerngedachten van Maurice Blondel*. Roermond: J. J. Romen 1966.
- Reifenberg, Peter: *Mut zur offenen Philosophie – Ein Neubedenken der Philosophie der Tat*. Würzburg: Echter 2012.
- Reynaert, Jo: „Het mystieke bij Paul van Ostaijen“, in: *Spiegel der Letteren* 20 (1/1978), pp. 37–63.
- Talar, Charles J.T.: *Modernists and Mystics*. Washington DC: Catholic University of America Press 2009.
- Theobald, Christoph: *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beiträge zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*. Frankfurt am Main: Knecht 1988.
- Wilmer, Heiner: *Mystik zwischen Tun und Denken. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels*. Freiburg: Herder 1992.