

# Laienspiritualität im Reformkatholizismus

Friedrich von Hügel:  
Frömmigkeit und Weltverantwortung<sup>1</sup>

Von Peter Neuner

## *I. Reformkatholizismus und Modernismus — Versuch einer Begriffsbestimmung*

Papst Johannes XXIII. erzählte eines Tages, »er sei in früheren Jahren einmal vom Heiligen Offizium des häretischen Modernismus verdächtigt worden. Der Anlaß dazu sei folgender gewesen. Während seiner Studienzeit am päpstlichen Seminar habe er einen Freund gehabt, Ernesto Buonaïuti, der später wegen modernistischer Auffassung exkommuniziert wurde. Als Roncalli Sekretär des Bischofs von Bergamo war und auf einer Reise im Ausland weilte, schrieb er an den exkommunizierten Modernisten eine Karte, die aber nicht bei dem Adressaten, sondern im Heiligen Offizium landete. Diese Behörde benachrichtigte Bischof Radini von Bergamo und forderte ihn auf, seinen Sekretär Roncalli sorgfältig zu überwachen, da er wegen seiner Freundschaft mit Buonaïuti der Häresie verdächtig sei«<sup>2</sup>.

Johannes XXIII. entdeckte diese Karte, als er sich als Papst einmal seinen Personalakt vorlegen ließ. Und es wird berichtet, daß er voller Zorn den Eintrag anfügte: Ich, Johannes XXIII., Papst, erkläre, niemals Modernist gewesen zu sein.

Johannes XXIII. hat hier eine weitreichende Aussage gemacht: er behauptete, niemals Modernist gewesen zu sein. Verifizieren läßt sich diese Behauptung nur dann, wenn es möglich ist, den Modernismus zu definieren. Doch hier ergeben sich Schwierigkeiten. Vor allem in Deutschland hat es sich eingebürgert, den sogenannten Reformkatholizismus vom Modernismus zu trennen. Man billigt heute den Reformkatholiken zu, daß sie, selbst wenn sie zu ihren Lebzeiten teilweise der Indizierung verfielen, insgesamt getreue Katholiken waren. Der Begriff Modernismus ist dagegen nach wie vor weitestgehend negativ besetzt, er hat den Beigeschmack von Irrglaube, Häresie und Aufruhr. Vor diesem Vorwurf will man Theologen wie F. X. Kraus, Albert Ehrhard, Hermann Schell, Philipp Funk und Joseph Bernhart in Schutz nehmen. Was aber macht dann den Modernismus zum Modernismus, wie läßt er sich vom Reformkatholizismus abgrenzen?

---

<sup>1</sup> Vortrag vor der Jahresversammlung der Joseph-Bernhart-Gesellschaft im Juli 1988 in Türkheim. Der Vortragsstil wurde unverändert beibehalten.

<sup>2</sup> O. Schroeder, *Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung*, Graz-Wien-Köln 1969, S. 195.

Der Begriff Modernismus wurde geprägt zur Verurteilung. Er diente der Abgrenzung. Er wurde geschaffen, um eine Reihe von sehr unterschiedlichen Persönlichkeiten aus der katholischen Kirche auszugrenzen. Die Enzyklika »Pascendi dominici gregis« hat die als »Modernismus« bezeichnete Irrlehre als ein in sich geschlossenes System dargestellt. Die Tatsache, daß die als Modernisten apostrophierten Theologen, Philosophen, Historiker und Politiker kein umfassendes System vortrugen, beurteilt sie als deren »schlaun Kunstgriff, ihre Lehren nicht systematisch und einheitlich, sondern stets nur vereinzelt und aus dem Zusammenhang gerissen vorzutragen«<sup>3</sup>.

In der kirchlichen Praxis hat der Modernismusvorwurf für die Betroffenen höchst einschneidende und fatale Konsequenzen gezeitigt. Unter dem Einfluß des römischen Prälaten Umberto Benigni, der ein internationales Spitzelsystem zur Überwachung von Theologen, Bischöfen und Kardinälen aufbaute, wurde eine extrem konservative Position mit der wahren Lehre der Kirche vorbehaltlos identifiziert. Und Benigni hatte das Ohr des Papstes. In den späteren Regierungsjahren Papst Pius' X. kam es so zu einer Flut von Indizierungen und Exkommunikationen, wie sie seit den Jansenismustreitigkeiten über die Kirche nicht mehr hereingebrochen war.

Angesichts dieser Verurteilungen stellte sich natürlich die Frage, wer mit der Enzyklika gemeint sei. Wer ist Modernist? Hier reagierte man in den Reihen der kirchlichen Reformbestrebung in den verschiedenen Ländern zumeist so, daß man das von der Enzyklika verurteilte System des Modernismus ebenfalls verwarf, gleichzeitig aber betonte, man habe mit all dem nicht das geringste zu schaffen. In der internationalen Wochenschrift schrieb Christian Meurer: »Hat die Enzyklika auch deutsche Verhältnisse im Auge? Gibt es einen deutschen Modernismus? Die Antwort muß lauten: Nein. In Deutschland haben wir keinen Modernismus im eigentlichen Sinn«. Albert Ehrhard schrieb in derselben Zeitschrift, »daß die Enzyklika Deutschland viel weniger im Auge habe als andere Länder«, weil »der Modernismus der Enzyklika in Deutschland nicht zuhause ist«. In Belgien schrieb Kardinal Mercier in einem Hirtenbrief: »Diese Irrtümer, die besonders Frankreich und Italien heimgesucht haben, zählen, Gott sei Dank, in Belgien nicht viele Anhänger«<sup>4</sup>.

Damit war aber offensichtlich die Intention der Enzyklika nicht getroffen. Rom wollte den Begriff Modernismus keinesfalls eng auslegen lassen, die Anschuldigung der Häresie sollte nämlich möglichst uneingeschränkt erhoben werden können. Darum wurde die Interpretation von Kardinal Mercier offiziell zurückgewiesen. Und als die Bischöfe in Großbritannien in einem Hirtenbrief eine ähnliche Interpretation geben wollten, wurde dies von Merry del Val, dem Kardinalstaatssekretär, ausdrücklich untersagt: »Es gibt hier einen Satz, der gerade jetzt nicht sehr opportun kommt, ich meine, wo es heißt, daß es unter englischen Katholiken wenig oder gar keinen Modernismus gäbe . . . Wenn dieses Schreiben veröffentlicht werden sollte, würde man diese Bemerkung in Frankreich,

<sup>3</sup> Enzyklika Pascendi dominici gregis (8. Sept. 1907), Offizielle Ausgabe, Freiburg u. a. 1908, S. 7.

<sup>4</sup> Zitiert nach P. Neuner, Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügel's Grundlegung der Theologie, München-Paderborn-Wien 1977, S. 63.

Deutschland und Italien sofort usurpieren ... Wenn es auch nicht viele englische Modernisten gibt, so gibt es doch eine ganze Reihe von ihnen in verschiedenen Graden<sup>5</sup>.

Nur von der Intention her, den Begriff Modernismus möglichst unbestimmbar zu belassen, ist es auch zu erklären, daß noch am 1. September 1910, als die meisten eigentlichen »Modernisten« längst exkommuniziert waren, von sich aus mit Kirche und Christentum gebrochen hatten wie Alfred Loisy oder, wie George Tyrrell, verstorben waren, der Antimodernisteneid für alle Geistlichen eingeführt wurde. Wen hatte man 1910 eigentlich noch als Modernisten im Blick?

Wenn man den Begriff Modernismus eng auslegt, also als Modernisten nur bezeichnet, wer das gesamte System, wie es in der Enzyklika vorgetragen wurde, vertritt, gab es keinen einzigen Modernisten. Das System des Modernismus im Sinn Pius' X. war eine Schöpfung derer, die es verurteilten. Keiner der sogenannten Modernisten hatte ein derartiges, vom neuscholastischen Denken her konzipiertes Gesamtsystem vorgetragen. Doch die Flut der Exkommunikationen machte auch vor denen nicht halt, die dieses System keineswegs vertraten. Offensichtlich wollte man auch jene als Modernisten belangen, die gar nicht das oder all das lehrten, was die Enzyklika verurteilte.

Angesichts dieser Fakten hat man verschiedentlich auf eine inhaltliche Umschreibung des Modernismus völlig verzichtet, und als Modernisten einfach all diejenigen bezeichnet, die, aus welchen Gründen auch immer, während des Pontifikats Papst Pius' X. exkommuniziert oder indiziert wurden. Und das waren sehr verschiedene Leute: Der Exeget Alfred Loisy und der Religionsphilosoph George Tyrrell, der Historiker Ernesto Buonaiuti und der Schriftsteller Antonio Fogazzaro, der Mathematiker Edouard Le Roy und Romolo Murri, der Gründer der *Democrazia cristiana* und sehr viele andere. So habe ich als Modernismus bezeichnet »die durch Papst Pius X. verurteilten Reformbestrebungen ..., welche versuchten, in den verschiedenen theologischen, kirchenorganisatorischen, seelsorglichen und politischen Fragen eine Synthese aus neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen, dem Weltbild der Gegenwart und dem überkommenen Glauben herzustellen, und denen eine Abkehr von der alles beherrschenden Neuscholastik gemeinsam war«<sup>6</sup>.

Die Vertreter des Reformkatholizismus unterscheiden sich demzufolge von den sogenannten Modernisten dadurch, daß sie im Gegensatz zu jenen nicht unter Papst Pius X. kirchlichen Strafen verfielen, so wie beispielsweise ein Hermann Schell, der 1906 starb, ein Jahr bevor die Modernisten-Jagd begann, oder auch ein Joseph Bernhart, der beim Tod Papst Pius X. im Jahr 1914 erst seine Dissertation veröffentlicht hatte und der noch zu wenig bekannt war, um eine Verurteilung auf sich zu ziehen.

Trotz der Praktikabilität dieser Bestimmung möchte ich heute über diese rein formale Definition hinausgehen. Ich sehe ein Gemeinsames, das die verschiedenen Strömungen des Modernismus wie auch des Reformkatholizismus inhaltlich verbindet, in der Konzentration auf das religiöse Subjekt. Die neue Apologetik, deren Hauptvertreter Maurice Blondel war, ging von der im Innersten des Menschen entdeckten Sehnsucht nach dem

<sup>5</sup> Zitiert a. a. O.

<sup>6</sup> P. Neuner, *Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus*, Frankfurt 1977, S. 125.

ganz anderen aus und legte dann in einem zweiten Schritt dar, wie die christliche Botschaft auf diese Fragen antwortet und die Sehnsucht des Menschen erfüllt. Von dieser apologetischen Tendenz war zunächst auch die modernistische Exegese bestimmt. Alfred Loisy, ihr führender Vertreter, wollte mittels der historischen Forschung den Anspruch des Christentums und der Kirche vor den Anfragen der Zeit, vor allem vor protestantischen Einwänden rechtfertigen. Eine streng historisch-kritische Arbeit wird, davon war Loisy jedenfalls zu Beginn seiner Arbeit überzeugt, die Ansprüche der katholischen Kirche mit den Mitteln der gegenwärtigen Wissenschaft neu begründen. Das wichtigste Werk der modernistischen Literatur, »L'Évangile et l'Église«, war angelegt als Verteidigung der katholischen Kirche gegen Angriffe, die Harnack in seinem Werk »Das Wesen des Christentums« erhoben hatte. Die Hinwendung zum Subjekt geschah in der Exegese in der Fruchtbarmachung der neuzeitlichen historischen Wissenschaft und ihrer Erkenntnismethoden für die Erforschung der Schrift und der Geschichte der Kirche und in der Legitimierung ihres Anspruchs.

Als dritte Wurzel der Neubesinnung und der Konflikte in Theologie und Kirche hat besonders in Italien und Frankreich die politische Bemühung zu gelten. Demokratische Ideen, also das Recht des einzelnen auf Mitwirkung an der Gestaltung der Gesellschaft, auf Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit, sollten auch für Katholiken eröffnet werden. Diese demokratischen Tendenzen mußten sich gegen die herkömmliche Vorstellung durchsetzen, daß die Gewalt im Staat nicht vom Volk ausgeht, sondern der kirchlichen und der weltlichen Autorität unmittelbar von Gott verliehen sei, und der einzelne seine Pflicht in Staat und Gesellschaft allein durch Unterordnung und Gehorsam erfüllen könne. In Spannung zu dieser Konzeption von Autorität und Herrschaft gründete der römische Priester Romolo Murri die *Democrazia cristiana italiana*, eine von der Hierarchie unabhängige Partei, die Vorgängerin der heutigen *Democrazia cristiana*. Und er wurde dafür von seinem Amt suspendiert, später gar exkommuniziert, weil er damit nach Auffassung des Papstes irrige Vorstellungen über das Recht des einzelnen in der Politik vorgebracht und gegen das Wesen des christlichen Gehorsams verstoßen hatte.

Im Bereich der Religionsphilosophie zeigte sich diese Hinwendung an das glaubende Subjekt in der Neuentdeckung und Wertschätzung der Mystik. Dieser Ansatz bei der Mystik verbindet Modernismus und Reformkatholizismus. Bevor ihre Gegner den Namen »Modernismus« erfunden hatten, faßte man die verschiedenen Neubesinnungen in Theologie und Kirche zusammen unter dem Begriff der »Neuen Mystik«. Modernismus und Reformkatholizismus als Neue Mystik: Diesen Gedanken möchte ich nun verdeutlichen anhand einer der führenden Gestalten von Modernismus und Reformkatholizismus, des deutsch-englischen Religionsphilosophen Friedrich von Hügel.

## II. Friedrich von Hügel

### a) *Leben und Werk*

Friedrich von Hügel entstammte väterlicherseits einem alten rheinischen Adelsgeschlecht, sein Vater war im österreichischen Dienst, als Friedrich, sein ältester Sohn, am 5. Mai 1852 in Florenz geboren wurde. Seine Mutter war Engländerin. Seine entscheidenden

den Bildungsjahre erlebt der junge Friedrich in Brüssel, bevor seine Familie nach Torquay in Südengland übersiedelte. Danach traten zwei Ereignisse ein, die ihn zutiefst prägen sollten. Er erkrankte an Typhus und litt seither an einer Schwerhörigkeit, die sich gegen Ende seines Lebens fast zur völligen Taubheit steigerte. Das geplante Universitätsstudium konnte er unter diesen Umständen nicht mehr aufnehmen. Seine Erkrankung führte ihn in eine religiöse Krise, aus der er mit einem gestärkten und lebendigen Glauben herauskam. Obwohl der Baron, wie er in Freundeskreisen genannt wurde, weder eine Schule noch eine Universität besuchte, erfuhr er eine sorgfältige geistige Ausbildung. Seiner in verschiedenen Ländern Europas verbrachten Jugendzeit verdankte er seine englischen, deutschen, italienischen und französischen Sprachkenntnisse. Er war mit dem klassischen Bildungsgut vertraut, übte sich ins historische Denken ein und erlernte die griechische und hebräische Sprache. Seine private Ausbildung führte dazu, daß er sich später nie an offizielle Schultraditionen band, die weithin herrschende neuscholastische Tradition nicht übernahm, sondern sich mit den Problemen beschäftigte, die ihm seine persönliche, auf unmittelbare Erfahrung gründende Frömmigkeit stellte. Dazu kamen die Fragen, die sich aus den modernen Wissenschaften, besonders aus der historischen Betrachtung aller Wirklichkeit für die Theologie ergaben, und denen die Neuscholastik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kaum gerecht zu werden vermochte.

Seine Heirat mit der Tochter des Lord Herbert of Lea, eines Freundes Gladstones, eröffnete dem jungen Friedrich eine Fülle von Kontakten zu höchsten kirchlichen Kreisen in England und ganz Europa. Bischöfe waren häufige Gäste im Hause von Hügel. Nachhaltigen Einfluß gewann dabei vor allem sein Kontakt mit John Henry Newman, mit dem er im Juni 1876 eine Woche im intensiven Gedankenaustausch verbrachte. Durch ihn lernte von Hügel sich, wie er später schrieb, »der Zugehörigkeit zur katholischen und römischen Kirche zu rühmen«<sup>7</sup>.

Bestimmend für sein Leben und für die Geschichte der Kirche am Beginn des 20. Jahrhunderts wurde seine enge Freundschaft mit Alfred Loisy und George Tyrrell, aber auch zu Maurice Blondel, Henri Bremond, Lucien Laberthonnière, Louis Duchesne, Henri Huvelin, zu den Italienern Antonio Fogazzaro, Giovanni Semeria, Romolo Murri, zu Albert Ehrhard, Franz Xaver Kraus, Joseph Sauer. Er führte einen intensiven Briefwechsel unter anderen mit wichtigen evangelischen Theologen und Philosophen wie Nathan Söderblom, Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack, Heinrich Julius Holtzmann, Albert Schweitzer, Rudolf Otto, Rudolf Eucken und Friedrich Heiler. Auf breiter Ebene vermittelte er Kontakte und Anregungen und gab Ratschläge zur Lektüre. Nicht zuletzt durch diese Vermittlung von Hügels über nationale und sprachliche Grenzen hinweg erschien der Kreis dieser sehr heterogenen Philosophen und Theologen, Historiker, Literaten und Politiker seinen Gegnern als eine in sich geschlossene Gruppe, ja sogar als eine internationale Verschwörung gegen Kirche und Glaube nach Art der Freimaurerei. Man belegte sie mit dem gemeinsamen Namen »Modernisten«. Friedrich von Hügel erschien dabei als ihr großer Anreger, als ihr Verbindungsoffizier, er wurde als ihr »Laienbischof« bezeichnet.

---

<sup>7</sup> Friedrich v. Hügel, *The Mystical Element of Religion*, Bd. I, London 1908, S. XXXI.

Im Zusammenhang mit der Modernismuskontroverse trat von Hügel auch in eine breite Öffentlichkeit. Er versuchte, die Ergebnisse der kritischen Exegese eines Alfred Loisy zu verteidigen und die religionsphilosophischen Gedanken Tyrrells als mit der kirchlichen Lehre im Einklang stehend darzutun. Im Gegensatz zu fast allen seinen Weggefährten konnte er aber einer persönlichen Exkommunikation oder der Indizierung seiner Werke entgehen. Er tat alles, um seine und seiner Familie kirchliche Beheimatung nicht zu gefährden. Nicht zuletzt bediente er sich eines höchst komplizierten und weithin unenglischen Schreibstils. Er dachte und las überwiegend Deutsch und schrieb Englisch. Seine Werke blieben dadurch auf lange Zeit hin unverstanden. Sie präsentieren sich bewußt in einer Sprachgestalt, die eine breitere Rezeption unmöglich machen sollte. Der Baron untersagte Friedrich Heiler sogar eine Übersetzung seines religionsphilosophischen Hauptwerks über das mystische Element in der Religion ins Deutsche, um jede Popularisierung seiner Ideen zu verhindern, die die Gefahr einer Indizierung nur vergrößert hätte.

Nach dem Abklingen der Modernismuskontroverse fand von Hügel mehr und mehr Anerkennung. Er erhielt die Ehrendoktorwürde der Universität St. Andrews sowie als erster Katholik seit der Reformation jene von Oxford. Vor allem aber wurde er hoch geschätzt als geistlicher Berater. Er hat unzählige Briefe geschrieben, in denen er Ratschläge für das geistliche Leben gab. In dieser Funktion als Seelenführer, als Laienspiritual, wurde er auch im deutschen Sprachraum rezipiert: Bekannt geworden sind vor allem seine »Briefe an seine Nichte«<sup>8</sup> aus den Jahren 1918—1924, in denen er seiner Nichte, die übrigens der anglikanischen Kirche angehörte, sehr detaillierte Anweisungen in spirituellen, teilweise auch in religionsphilosophischen Fragen gab. Friedrich von Hügel starb hoch geehrt und kaum verstanden im Januar 1925 in London.

### *b) Theologie und Erfahrung*

Angesichts dieser Biographie nimmt es nicht Wunder, daß in der Interpretation zwei sehr gegensätzliche Bilder von Friedrich von Hügel gezeichnet werden. Auf der einen Seite erscheint von Hügel als Modernist, der sich eng an die Ergebnisse von Loisy anschloß und dabei vielleicht gar zum extremen Flügel des Modernismus gerechnet werden muß. Er machte Ernst mit der Neuentdeckung der apokalyptisch-eschatologischen Dimension in der Verkündigung Jesu. Er hat sich bemüht, die katholische Kirche dem Gedankengut des liberalen Protestantismus zu öffnen: vor allem mit Ernst Troeltsch pflegte er eine jahrzehntelange, intensive Freundschaft. Er führte die verschiedenen Neuansätze innerhalb des katholischen Denkens zusammen, auf sein Wirken ist es vor allem zurückzuführen, daß so verschiedene Gestalten wie der französische Exeget Alfred Loisy, der englische Religionsphilosoph George Tyrrell und der römische Politiker Romolo Murri als eine einheitliche Schule erschienen und gleichsam als Verschwörung gegen die Kirche verstanden und als solche verurteilt wurden. Wie soll dieses Bild vereinbar sein mit der Gestalt des frommen alten Onkels, der geistliche Ratschläge erteilte, der gegenüber seinen früheren Weggefährten die Existenz Gottes verteidigte und der alle beschwor, keinesfalls

<sup>8</sup> Friedrich v. Hügel, Briefe an seine Nichte, übers. und eingel. v. K. Schmidhüs, Freiburg 1938 (3<sup>1954</sup>).

mit der Kirche zu brechen, wollten sie nicht ihrer geistlichen Fruchtbarkeit verlustig gehen? In der Interpretation hat man oft den Eindruck, man würde zwei verschiedenen, einander ausschließenden Gestalten begegnen.

Diese Spannung löst sich jedoch auf, wenn man den Modernismus versteht als eine Konzentration auf das gläubige Subjekt, als eine Darstellung des Glaubens vom Glaubensakt her<sup>9</sup>. In der christlichen Mystik erkannte man den Versuch, von den subjektiven Erfahrungen her den Glauben zu verstehen und zu formulieren. Diese Tradition sollte nun fruchtbar gemacht werden: Die früheren Erfahrungen der Mystiker und die neuen Erfahrungen mit dem Glauben, die heute gemacht werden, wurden zum Ausgangspunkt für die Theologie. Theologie sollte gleichsam zu einer Erfahrungswissenschaft werden. Der Modernismus war, so also meine These, eine mystische Strömung, er war im Grund eine Frömmigkeitsbewegung.

Die mystische Philosophie und Theologie begann nicht, wie die Neuscholastik, bei einem vorgegebenen System, einem Dogma, einer fertigen Glaubenslehre, sondern man begann mit den konkreten Erfahrungen, die der einzelne in seinem Glauben und mit seinem Glauben, die er mit seinem Gott gemacht hatte. Diese Erfahrungen waren der Ansatz, von dem her die Glaubenslehre neu angesagt wurde. Offenbarung wird hier nicht verstanden als Information über Sachverhalte übernatürlichen Inhalts, die unserem Wissen sonst unzugänglich wären, sondern sie geschieht in der Erfahrung und als Glaubenserfahrung. In dieser Erfahrung erschließt sich Gott, und diese Offenbarung ist jedem Menschen zugänglich; sie wird also nicht nur und exklusiv durch die kirchliche Obrigkeit, den Papst und die Bischöfe vermittelt. Theologie ist zufolge dieser Konzeption die Reflexion über Glaubenserfahrungen. Nur was im Glaubensleben fruchtbar geworden ist, kann es wert sein, in Theologie und Verkündigung festgehalten und weitergegeben zu werden, damit auch andere Erfahrungen mit diesen Erfahrungen machen können. Das Axiom der Identität der *lex credendi* mit der *lex orandi* hat in diesem Denken eine kritische Bedeutung angenommen: was sich für das Leben des Gebets und der persönlichen Glaubenserfahrung als unfruchtbar erweist, was allein durch Autorität und Hierarchie vorgelegt wird, aber keine Erfahrung erschließt, hat auch in der Theologie und in der Verkündigung keinen Platz.

Diese Konzentration auf die Erfahrung und die Einbeziehung der Glaubenslehre in die Erfahrungsdimension ließ auch die Dogmen der Kirche in einem neuen Licht sehen, und das war vielleicht der bedeutsamste Aspekt des Modernismus: Die Dogmen erschienen hier nicht mehr als vorgegebene, in ihrer sprachlichen Gestalt geoffenbarte und unveränderliche göttliche Wahrheiten. Sie wurden vielmehr verstanden als sprachliche Formulierungen von Erfahrungen. Dogmen wurden interpretiert als sekundäre, sprachliche Fixierungen unmittelbarer Erfahrung. Denn, so die Begründung: die Glaubenserfahrung muß sich und will sich versprachlichen, weil die Gläubigen über ihre Erfahrungen in einen geistigen Austausch treten. Erst durch die Versprachlichung werden Glaubenserfahrungen

---

<sup>9</sup> Zur philosophischen Grundlegung siehe P. Neuner, Friedrich von Hügel, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. v. E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer, Bd. 1, Graz-Wien-Köln 1987, S. 737–749.

kommunikabel. Wenn sich bestimmte Formulierungen im Gespräch über Glaubenserfahrungen bewähren, wenn sie von allen Seiten festgehalten werden, weil sie Erfahrungen aller zu verdeutlichen und vermitteln vermögen, und wenn diese Formulierungen auch von der kirchlichen Autorität anerkannt werden, dann verdichten sie sich zu Dogmen. Dogmen sind also geronnene Glaubenserfahrungen und müssen als solche verstanden werden. Dogmen haben damit ihren Wert nicht in sich. Vielmehr dienen sie als Transportmittel von Erfahrung. Sie müssen heute so interpretiert werden, daß die in ihnen verborgenen Erfahrungen wieder neu sichtbar werden, neu zum Aufbrechen kommen und vor allem, daß an ihnen die ursprünglichen Erfahrungen wieder neu möglich werden. Nicht in ihrer sprachlichen Fixierung, sondern als gleichsam geronnene Erfahrung und als Anregung für neue Erfahrungen haben die Dogmen in dieser Betrachtung ihren Wert und ihre Bedeutung.

In diesem Rahmen von Erfahrung und Mystik hat Friedrich von Hügel seine Theologie aufgebaut auf konkreten, historisch einmaligen Erfahrungen der Mystiker, und er hat die Erfahrungen seiner Gegenwart in Religion und Wissenschaft ernst genommen. Dies war das Material seiner Religionsphilosophie und Theologie. Am deutlichsten wird dies in seinem Hauptwerk, einer zweibändigen Abhandlung über das mystische Element in der Religion<sup>10</sup>. Er untersuchte dies am Leben und am Werk der heiligen Katharina von Genua. Diese Heilige, also kein Bischof oder Theologe, sondern eine Frau, ja sogar eine verheiratete Frau und ihre mystischen Erfahrungen wurden für von Hügel zum Fundament seiner religionsphilosophischen Untersuchungen und seiner Darstellung der Glaubenslehre. Die heilige Katharina repräsentierte ihm die Kirche als die Gemeinschaft derer, die Erfahrungen mit ihrem Glauben gemacht haben. Nicht das vorgegebene, in sich stehende, in der Neuscholastik vorgetragene System, sondern die konkrete Erfahrung an einem Heiligen war für Friedrich von Hügel der Punkt, der Glaube und Kirche zu erschließen vermag.

### *c) Mystik und Weltverantwortung*

Mystik ist in diesem Sinn, und das zu betonen ist für das Verständnis von Hügels und des Modernismus unverzichtbar, in gar keiner Weise ein Schwelgen in besonderen Zuständen, ein Hören von Stimmen und ein Sehen von Visionen. Mystik bedeutet in keiner Weise sich auf einen rein übernatürlichen Bereich, auf Gott oder das Wunder allein zu konzentrieren. Von Hügel wird nicht müde darzulegen, daß dieses Bild der Mystik, das sich bei uns breitgemacht hat, höchst einseitig ist und den wichtigsten Gestalten der christlichen Mystik gerade nicht gerecht zu werden vermag. Ein Meister Eckhart und eine Theresa von Avila, eine Katharina von Genua und eine Hildegard von Bingen sind völlig mißverstanden, wenn man sie als Außenseiter versteht, die sich von der Welt, der Kultur, vom sozialen Tun zurückgezogen hätten, um sich nur noch ihrem besonderen, übernatürlichen Leben zu widmen. Unsere großen Mystiker standen vielmehr mit beiden Beinen

---

<sup>10</sup> Der volle Titel lautet: *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, 2 Bde., London 1908 (2<sup>1923</sup>).

mitten in unserer Welt: Sie waren Wissenschaftler, Politiker, sie gründeten Krankenhäuser und soziale Einrichtungen, sie waren diejenigen, die neue geistige Entwicklungen anregten. Mystiker waren Berater von Königen und Kaisern und Päpsten. Zu Mystikern machte sie nicht die Tatsache, daß sie sich von unserer Welt zurückgezogen hätten, sondern daß sie die Fähigkeit entwickelten, unsere Wirklichkeit in besonderer Intensität auszuloten und sie bis in eine Tiefe hinein wahrzunehmen, in der für sie der Geist Gottes erfahrbar wurde. Der rechte Mystiker — so betont Friedrich von Hügel immer wieder — hat in aller Regel keine besonderen Erscheinungen, Zustände, Visionen, und wenn ihm derartige Dinge zuteil werden, leidet er darunter. Sie sind nicht das Wesen seiner Mystik. Mystik ist vielmehr getragen vom Gedanken der gegenseitigen Durchdringung: Von dem Wissen, daß in unserer Welt und in unserer Wirklichkeit Gott erfahrbar wird. Für Friedrich von Hügel spielt der Gedanke der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes eine zentrale Rolle. Nun begrenzt er aber diese Inkarnation nicht allein auf den historischen Jesus, sondern er erkennt in der Welt als ganzer und überall Spuren des Gottes, der unsere Welt um ein Unendliches übersteigt. In unserer Welt, mitten in unserer Welt, und nicht in besonderen, abgegrenzten, übernatürlichen Erscheinungen ist Gott gegenwärtig. Mystik ist geprägt von der Fähigkeit, in unserer Welt, in Politik, in Wissenschaft, in der Kunst, in der Religion Spuren des unendlichen Gottes zu entdecken. Dies ist genau das Gegenteil von einem Rückzug in übernatürliche Bereiche.

Es geht von Hügel also nicht darum, gleichsam übernatürliche Schutzgebiete auszumachen, in ihnen eine außerweltliche, religiöse Heimat zu finden, in der unsere innerweltlichen Gesetze, Regeln, Erfahrungen nicht gelten. Das Gesetz, daß eines nicht sein kann, wo bereits ein anderes ist, hat in der mystischen Tradition kein Recht. Von Hügel betont immer wieder: Gerade dadurch, daß ich in eine fremde Gedankenwelt eindringe, werden diese zunächst fremden Gedanken meine eigenen, werde ich durch fremdes Denken zu eigenem Denken befähigt, werde ich ich selbst. Grundkategorie der Mystik ist nicht die Abgrenzung, vor allem nicht die Abgrenzung von Natur und Übernatur, sondern es ist das Wissen ihrer gegenseitigen Durchdringung. Diese Idee erlaubte es den Mystikern, wie Friedrich von Hügel sie sieht, den Geist Gottes nicht neben der Welt oder über ihr, sondern mitten in ihr zu finden. Es ist wie auf einer geologischen Karte: Das eine ist nicht einfachhin neben dem anderen, so wie auf einer physikalischen Karte eine Insel neben der anderen liegt. Der Mystiker weiß, daß er nur genügend in die Tiefe eindringen muß, um überall in unserer Welt Wahrheit, Geist, guten Willen zu finden. Wer die Wirklichkeit als ganze in allen ihren Dimensionen in entsprechender Umfassendheit und Tiefe wahrnimmt, der wird überall den Geist Gottes erfahren können.

Gott wird also nicht dort gefunden, wo der Mensch schwach ist, wo seine natürlichen Erklärungsversuche an Grenzen stoßen, wo er nichts vermag. Gott lebt vielmehr dort, wo auch die Natur stark und mächtig entfaltet ist. Gott ist nicht der Lückenbüßer menschlicher Schwachheit und Unkenntnis, sondern die Kraft, die in und hinter der menschlichen Aktivität wirkt und sie über die innermenschlichen Möglichkeiten hinaus zu einem Unbedingten erhebt. Doch hören wir von Hügel in seiner oft sehr komplexen Sprache selbst: »Um den Tatsachen gerecht zu werden, brauchen wir offensichtlich nicht eine Konzeption, die die menschliche Wirksamkeit minimalisieren würde und diese in dem Maße eingeschränkt sieht, in dem Gottes Wirken wächst; sondern im Gegenteil eine Konzeption,

die dem geheimnisvollen Paradox, das alles echte menschliche Leben durchdringt, standhält und es festzuhalten vermag, und die uns zeigt, daß die menschliche Seele im Maße des göttlichen Wirkens in ihr eigen-wirksam ist . . . Gnade und freier Wille steigen und fallen im Maße ihrer Wirksamkeit gemeinsam. Der Mensch ist niemals so wahrhaft aktiv, so wirklich er selbst, als wenn er am meisten von Gott in Besitz genommen wird«<sup>11</sup>. Natur und Übernatur liegen ineinander und durchdringen sich. Sie sind weder horizontal, noch in der Annahme gesonderter übernatürlicher Bereiche vertikal voneinander zu trennen. Die gegenseitige Durchdringung drückte von Hügel wiederum in einem Vergleich aus der Geologie aus: »Wir haben hier keine sedimentäre und keine plutonische, sondern eine metamorphische Formation vor uns«<sup>12</sup>. Es geht nicht darum, gesonderte religiöse Bereiche auszumachen, sondern vielmehr Gott in der Welt zu finden. Das ist das Wesen und der Kern hügelischer Mystik. Und dies schließt eine Geisteshaltung aus, die wunderbare Regionen und Phänomene sucht, zu denen unsere Erkenntnis, unsere Forschung, unser Bemühen keinen Zugang haben. Für von Hügel gilt: »Wunder sind mir zutiefst unsympathisch«<sup>13</sup>. Er hat damit das Urteil Ernst Troeltschs in die Praxis umgesetzt, demzufolge Mystik die religiöse Form der Neuzeit ist, gerade weil ihr eine besondere Wahlverwandtschaft zur Wissenschaft eignet.

Diese Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Übernatur, von Gott und Welt, brachte ihre reifste Frucht in von Hügel's spiritueller Theologie und geistlicher Beratung. Wenn Gott nur in der Welt zu finden ist, wenn es keine in sich und für sich stehende isolierte mystische Gotteserfahrung gibt, dann verlangt jedes echte religiöse und spirituelle Leben nach Kontakt mit der Welt, nach einem Eintauchen in die irdische Wirklichkeit. Religion bedarf dann um ihrer selbst willen der nicht-religiösen Betätigung. Übernatur ist nach von Hügel's Überzeugung dort am kräftigsten entwickelt, wo der Mensch auch aus eigener Kraft etwas leistet und tut; denn Gott ist nicht stark, wo der Mensch schwach ist, er wirkt vielmehr in der natürlichen menschlichen Entfaltung und durch sie.

Dies bedeutet, daß der religiöse Mensch des beständigen Kontaktes mit der Welt und der Natur bedarf. Die Pflege der natürlichen Fähigkeiten ist für von Hügel das unverzichtbare Fundament, auf dem allein Religion aufbauen und kraftvoll erstarren kann. Vor allem in seinen letzten Lebensjahren drückte er diesen Gedanken immer wieder aus: Religion kann nur gedeihen, wenn sie nicht das Ganze der menschlichen Aktivitäten und Interessen ausmacht. Sie bedarf um ihrer selbst willen des nicht-religiösen Lebens und der nicht-religiösen Praxis und Beschäftigung. Er verglich Religion mit dem Riesen Antaios, dem Sohn der Erdmutter Gaia, der durch die Berührung mit der Erde stets neue Kraft gewann und solange unbezwingbar blieb, als er auf dem Boden stand. Seine Macht schwand erst dahin, als Herkules ihn vom Boden hochhob. Eine Religion wird kraftlos und schwach, wenn sie sich von anderen Lebensbereichen zurückzieht, isoliert und über die Welt erheben will. Von Hügel's geistliche Ratschläge enthalten darum immer wieder die entschiedene Forderung nach natürlicher Entfaltung und Bildung. So schrieb er an

<sup>11</sup> The Mystical Element of Religion, Bd. I, S. 80.

<sup>12</sup> F. von Hügel, Essays and Addresses on the Philosophy of Religion, Bd., I, London-New York 1921, S. XIV.

<sup>13</sup> F. von Hügel, Selected Letters 1896—1924, London-Toronto-New York 1927, S. 62.

seine Nichte: »Wenn es eine Gefahr für die Religion gibt — wenn es einen naheliegenden, beinahe unwiderstehlichen Drang gibt, der während der ganzen langen Geschichte der Religion ihre Macht untergraben und den Weg zu den verhängnisvollsten Gegenreaktionen bereitet hat, dann ist es genau diese: zuzulassen, daß die Faszination der Gnade die Schönheiten und die Pflichten der Natur ertötet und sie nicht beachten läßt . . . Es gibt keine Gnade ohne die Natur als Grundlage, Anlaß und Material, und es gibt keine Natur ohne Gnade«<sup>14</sup>. Die Pflege der nicht-religiösen Interessen gehört als unabdingbarer Bestandteil in die Religion.

Als seine Nichte ihm mitteilte, daß ein zunehmendes Interesse an Religion und Frömmigkeit ihr die Lektüre der klassischen griechischen Literatur — von Hülgel hatte Homer und Pindar empfohlen — immer weniger anziehend erscheinen lasse, warnte ihr Onkel: »Gerade weil Du Dich nach der Religion sehnst, möchte ich, daß Du auch die Tätigkeiten und Interessen, die nicht unmittelbar religiös sind, weiterpflegst und noch sorgfältiger und liebevoller pflegst. Und das nicht nur wegen des ›nun, selbstverständlich müssen wir essen und selbstverständlich müssen wir unsere kleinen Entspannungen haben‹, sondern noch viel mehr, weil Du ohne diese nicht unmittelbar religiösen Interessen und Tätigkeiten, wenn auch langsam und unmerklich, den Stoff verlierst, in dem und auf den die Gnade wirken kann«<sup>15</sup>.

Um der Religion willen ist es unabdingbar, daß auch eine nicht-religiöse Betätigung ausgeübt wird, sei es als Beruf, sei es als sorgfältig gepflegtes Hobby. In einem unveröffentlichten Brief an einen Theologen, den er von der Gefahr bedroht sah, daß er neben seiner religiös-theologischen Leidenschaft keinerlei »weltliche« Wirklichkeit mehr aufkommen lasse und positiv würdigen könne, schrieb von Hülgel noch kurz vor seinem Tod: »Was tun Sie, worum bemühen Sie sich in einer nicht religiösen Art? Ich fürchte, Sie haben keinen normal bezahlten Beruf; aber haben Sie doch ein festes und bewußt ausgeübtes Hobby von nicht direkt religiösem Charakter? Sind Sie verheiratet? Ich fürchte sehr, Sie sind es nicht. Wie schade! . . . Verrichten Sie Gartenarbeit? Das würde genügen. Fischen Sie? Nicht ganz so gut, aber immer noch der Mühe wert. Fahren Sie in Ihrer Region umher und suchen Sie nach römischen Ruinen? Alles und jedes, was schicklich ist und wozu Sie eine Neigung verspüren, erfüllt den Zweck. Es muß nur nicht-religiös sein und doch mit Überlegung und Standhaftigkeit, vor allem um der Religion willen aufgenommen werden«<sup>16</sup>.

Um der Religion willen muß die ihr scheinbar entgegenstehende und sie begrenzende Wirklichkeit ernstgenommen und gefördert werden. Religion und Gotteserfahrung geschehen, dies wird hier abschließend deutlich, nicht neben der Welt, über oder außer ihr, eventuell gar in einem wunderbaren Bereich, sondern immer nur in, mit und durch die Erfahrung der Welt. Die Religion steht nicht über, sondern mitten in unserer Welt.

Diese Idee der Mystik findet von Hülgel in den großen Gestalten christlicher und nichtchristlicher Spiritualität: Der Geist, der Heilige Geist wird immer dann erfahrbar,

<sup>14</sup> F. von Hülgel, *Letters to a Niece*, London-New York 1928, S. 61.

<sup>15</sup> A. a. O., S. 62.

<sup>16</sup> Zitiert in: P. Neuner, *Religion zwischen Kirche und Mystik*, Frankfurt 1977, S. 141 f.

wenn im Endlichen, Zufälligen und Unvollkommenen das Ganze, das Absolute, das Vollkommene, das Unendliche und Notwendige aufleuchtet und entdeckt wird. Diese mystische Erfahrung macht der Wissenschaftler, der in seinem Forschen spürt, daß es um eine Wahrheit geht, die immer größer ist, und von der er weiß, daß er sie nie völlig in den Griff bekommen wird. Er erahnt in der endlichen, in Raum und Zeit eingegrenzten Sache eine Wirklichkeit, die ihn unbedingt betrifft, die absolut ist und alle Begrenztheit übersteigt, und er ist von ihr gleichsam besessen. Von Hügel ist vom Satz der mittelalterlichen Theologie überzeugt: »Jede Wahrheit, von wem sie auch ausgesagt wird, stammt vom Heiligen Geist«.

Diese Erfahrung des Geistes Gottes macht der Künstler, der das Unbedingte und Vollkommene schaffen will, und sich mit keiner seiner Gestaltungen zufriedengeben kann. Doch auch dem Normalverbraucher, dessen Maßstäbe sich in engen Grenzen des Alltäglichen halten, steht diese Erfahrung offen. Auch hier gibt es das unbedingte Angerufensein, die Situation eines »Hier stehe ich, ich kann nicht anders«. Es gibt die Situation, wo auch der Durchschnittsmensch sich vor einer Entscheidung findet, in der es um Sinn und Unsinn seines Lebens im ganzen geht. In allen derartigen Erfahrungen, so die Aussage der Mystik, kann es sich nicht um eine Selbstverpflichtung des Menschen handeln, von der er sich auch wieder dispensieren könnte, hier begegnet vielmehr ein unbedingter Anspruch und damit eine absolute, notwendige, unendliche Wirklichkeit. Der Geist Gottes wird dem Mystiker erfahrbar in den Höhepunkten seines Lebens. Denn der menschliche und der göttliche Geist stehen eben nicht in Konkurrenz zueinander. In der Mystik steht Gott nicht am Rand, sondern im Zentrum des Lebens. Gott erscheint dort als stark und wirkmächtig, wo sich das menschliche Leben am meisten verdichtet, wo es seine Höhepunkte findet. Diese mystische Sicht, die Gott in der Welt, Gnade in der Natur, Geist in der Geschichte, Offenbarung in der Erfahrung entdeckt, bildet das Zentrum hügelischer Frömmigkeit und spiritueller Beratung.

### *Ausblick*

Als Folge der Kontroverse um den Modernismus ist die Kategorie Erfahrung in der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert weitgehend ausgefallen — allenfalls bezog man sich noch auf das religiöse Erlebnis. Erfahrung und Mystik aber wanderten aus der Theologie aus und fanden eine neue Heimat in Religionsphilosophie und in Germanistik. Als Theologen bemühen wir uns derzeit manchmal recht angestrengt, die Erfahrungsdimension als *locus theologicus* wieder zu gewinnen. Zurückgreifen können wir dabei auf Religionsphilosophen wie Max Scheler, Romano Guardini, Theodor Steinbüchel, Karl Rahner, Eugen Biser und viele andere. In dieser Tradition sehe ich auch Joseph Bernhart. Noch während des Pontifikats Papst Pius X. legte er seine theologische Dissertation über das Thema: »Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen« vor<sup>17</sup>. Für die Reihe »Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen« verfaßte

---

<sup>17</sup> Theologische Promotion Würzburg 1910, veröffentlicht Kempten 1912.

er den Band »Die philosophische Mystik des Mittelalters«<sup>18</sup>. Und noch 1953 schrieb er eine Abhandlung über »Das Mystische«<sup>19</sup>. Außerdem veröffentlichte er eine Auswahl aus Joseph Görres, »Die christliche Mystik«<sup>20</sup>. Joseph Bernhart hat in diesen Schriften mit dazu beigetragen, daß die mystische Tradition in der katholischen Religionsphilosophie überwintern konnte, nachdem sie aus der offiziellen Theologie vertrieben worden war.

---

<sup>18</sup> München 1922.

<sup>19</sup> Frankfurt 1953.

<sup>20</sup> München-Berlin 1927, aus: J. Görres, Die christliche Mystik. 4 Bde in 5 Bden., Regensburg-Landshut 1836—1842.