

Lorenz Wachinger

Vergessene Themen der Theologie

Leben und Werk Joseph Bernharts

Joseph Bernhart, 1969 als 88jähriger gestorben, ist heute ein Vergessener. So mag es nicht umsonst sein, einen Lebenslauf aus seiner Feder voranzustellen.

„Geb. 8. 8. 1881 in Ursberg (Schwaben), 1900–1904 philosophisches und theologisches Studium an der Universität München. 1904–1907 in der Seelsorge. Erneutes Studium in München und theologische Promotion in Würzburg 1910. Philologische und historische Studien an der Universität Jena 1911/12. 1913 Heirat in London. Philosophische Promotion Würzburg 1928 (Herders Sprachästhetik). Schriftstellerisch tätig seit 1901, an ‚Hochland‘ seit 1905, durch Jahre Mitarbeiter der ‚Frankfurter Zeitung‘. Reichliche Vortragstätigkeit, auch Reisen ins Ausland. Nach einer nationalsozialistischen Invektive (Parteitag 1937) gegen das Werk ‚Der Vatikan als Weltmacht‘ Publikation durch vier Jahre unmöglich geworden. 1943 Tod meiner Frau und Mitarbeiterin. – Mitglied der Bayerischen Akademie der Schönen Künste 1948. Mitglied der Società di Cultura, Venedig 1949. Honorarprofessor für mittelalterliche Geistesgeschichte, Universität München 1952. Großes Verdienstkreuz der Bundesrepublik 1956“ (folgt eine Aufzählung der wichtigsten Bücher)¹.

Der Historiker des literarischen und geistigen Münchens der zwanziger Jahre und der Historiker des süddeutschen Katholizismus seit der Modernismus-Krise wird zu fragen haben, wer dieser Joseph Bernhart war – der Freund und Gesprächspartner der Peter Dörfler, Carl Muth, Philipp Funk und Hermann Heffele, der Josef Hofmiller, Paul Nikolaus Cossmann und Karl Alexander von Müller, Alois Dempf, Erik Peterson, Friedrich Heiler, Edgar Dacqué, Isolde Kurz und Konrad Weiß, Peter Lippert und Carl Sonnenschein. Wie steht er als Publizist, Theologe und Philosoph, Historiker und Herausgeber mystischer Texte zu dem Aufschwung des katholischen Geisteslebens der zwanziger Jahre: Münchener Hochland-Kreis, Kreis um Ildefons Herwegen und Maria Laach, um Max Scheler in Köln, um Guardini und Burg Rothenfels, Schell-Kreis um Hermann Platz in Bonn?

Und die andere Frage wird zu stellen sein, nicht anders als bei Guardini, Przywara u. a.: was von seinem Werk spricht noch zu uns, abgesehen von seiner Übersetzung der augustinischen *Confessiones* (bei Kösel, auch Fischer-Taschenbuch), der Auswahl aus Augustins „Gottesstaat“ und „Bekenntnissen“ bei Kröner, der dreibändigen kommentierten Thomas-Auswahl ebenda, und seiner „Philosophischen Mystik des Mittelalters“ in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft?

Es ist ein weitläufiges, um nicht zu sagen zersplittertes Werk, dem der Zwang der Brotarbeiten oft anzumerken ist; dem ehemaligen Priester und freien Schriftsteller bot kein Lehrstuhl die Sicherheit, in der ein Opus magnum hätte reifen können. Sucht man nach einem Blickwinkel, unter dem sich sein Schrifttum halbwegs zu einer Einheit zusammensehen läßt, so bietet sich der Gesichtspunkt des Irrationalen: daß Bernhart mehr als die Theologie seiner Zeit von den dunklen Seiten der menschlichen Existenz angezogen, beunruhigt und herausgefordert ist. Das in den Beständen unseres Wissens nicht aufgehende Über- und Irrationale, das die mit dem Nachweis der Vernunftgemäßheit des Glaubens beschäftigte Theologie nicht wahrnimmt, könnte der rote Faden sein, der sich durch Bernharts theologische und philosophische Essays zieht und die vielfältigen Themen zusammenhält. Ein Denken also von den Grenzen des Wissens her, der Überlieferung und dem Mythischen verbunden, durch Ahnung und feine Fühlung in geschichtliche und natürliche Spannungen verstrickt, den Nachtseiten des Daseins, ja dem Mysterium des „Lammes, das geschlachtet ist von Anbeginn der Welt“ (Offb 13, 8) ohne Ausweichen verpflichtet.

Das Irrationale – ein suspekter Begriff, obwohl R. Otto ihn im Untertitel seines berühmten Buchs über „Das Heilige“ (1917) verwendet; die Theologen mochten sich nicht zu Protest und Provokation gegen den Rausch der technischnaturwissenschaftlichen Rationalität entschließen. Heute wird das Irrationale philosophisch wieder interessant; der politologische Aspekt des Problems besonders zwingt zur Klärung und Unterscheidung; das beunruhigende Phänomen der Jugendreligionen demonstriert die Faszination, das Protest-Potential aus jenen dunklen Bereichen, über die eine moderne Theologie sich nicht ungestraft erheben fühlen dürfte. Bernhart tritt zunächst auf als Zeuge einer seit hundert Jahren im Schatten stehenden, verdrängten theologischen Tradition, in der die Sache, wenn schon nicht der Begriff des Irrationalen präsent ist, und zwar bei gleichzeitigem höchstem Anspruch an die der Philosophia perennis verpflichtete Vernunft.

Traum, Okkultes, Mystik

Bernharts unbefangenes, gelegentlich leidendes, jedenfalls ganz und gar nicht psychoanalytisches Verhältnis zum *Traum* ist ein ganz offensichtlicher, deshalb nicht weiter zu behandelnder Beleg für seine Faszination durch die irrationalen Seiten des Lebens. Eine ungebrochene Kontinuität zu Nachklängen der Romantik zeigt sich darin², wie sie bei vielen dichterischen Zeugen des 19. Jahrhunderts da ist, gerade auch mit dem Unterton des Erschreckenden, das klare Erleben des Tages in Frage Stellenden. Vor allem ist an Alban Stolz zu erinnern, den Bernhart früh gelesen und dem er einen seiner ersten Hochland-Aufsätze gewidmet hat³.

Das Thema Traum ist zu der Zeit – Freuds Traumdeutung erscheint 1900! – weder gesellschaftlich noch theologisch genehm und geht in die alleinige Zuständigkeit der Tiefenpsychologien über, bis in unseren Jahren das theologische Gespräch mit diesen dringlich wird und viel Erfahrung nachgeholt werden muß.

Neben Bernharts Ernstnehmen des Traums sind seine *okkulten Erlebnisse* zu erwähnen, von denen er in seinem Tagebuch aus den Jahren um 1944 und in den „Erinnerungen“ erzählt: „meine von der Zukunft berührten Träume“, besonders der in Jena, 1912, den er im nächsten Jahr anlässlich des London-Aufenthalts bestätigt findet; außersinnliche Wahrnehmungen, Totenanzeigen, wieder wie bei Alban Stolz. Solche Erlebnisse öffnen ihn für den Bereich des Okkulten, dem er später nachgeht; von einer „*dilatatio cordis*“ sprechen die „Erinnerungen“, die sich, nimmt man sie mit den lebenslangen Angst- und Schuldträumen zusammen, als eine, auch schmerzhaft, Aufgebrochenheit für die „Nacht“ zeigt – wieder hat man an die Romantik zu erinnern. Die Richtung seines Denkens ist damit auf ein bohrendes Grübeln verwiesen, ausgehend vom Erlebnis seiner selbst und des eigenen Wissens oder Ahnens vor dem Rätsel der Zeit, auf der Suche nach dem, was das in der Zeit Auseinanderliegende zusammenhalte.

Auf den Bahnen der alten Naturphilosophie geht er bis an die Grenzen der Theologie, einer naturphilosophisch angeregten und befragten Theologie, deren Geistbegriff die Natur einschließt wie das wissens- und sprachmächtige „*hoc quod continet omnia*“ der Stoiker, das in Schrift und Liturgie eingegangen ist; ein Geistbegriff übrigens, der sich gegen das tiefenpsychologische Unbewußte nicht grundsätzlich wehren mußte.

Der Versuch, die Besonderheit Bernharts im Wahrnehmen des Überrationalen und Irrationalen, der „Nacht“ zu finden, führt zu seiner Beschäftigung mit der *Mystik*; *Joseph Görres* ist dabei besonders zu erwähnen. Görres' kirchlich-politische Bedeutung ist im frühen „Hochland“ viel diskutiert worden; die Görres-Gesellschaft hielt auf wissenschaftlichem Gebiet die Bedeutung dieser katholischen Symbolfigur des 19. Jahrhunderts hoch. So muß Bernhart ihn schon gekannt haben, als ihn der Insel-Verlag 1918 mit der Herausgabe einer Auswahl aus der „Christlichen Mystik“ betraute, die dann erst 1927 in einem andren Verlag erscheint⁴, mit einem großen Vorwort Bernharts.

Nun erscheint die Mystik in Görres' mächtigem Werk nicht nur als die helle, gottselige Innigkeit; seine grundlegende Zweiteilung, die über der „aufsteigenden“ nicht die „absteigende“ Mystik vergißt, gibt dem Thema Tiefe und Dunkelheit. Okkulte Phänomene, Besessenheit, die Dämonie der Natur, auch der menschlichen, die Polarität der Geschlechter, die Polarität Natur und Geist, die um einer höheren Einheit willen da sei, das Böse – aus all dem entwickelt Görres eine „Mystik der Geschichte“ von neuplatonischen Gedanken aus, wie sie bei den deutschen Mystikern des Mittelalters da sind und über Böhme bei Fichte und besonders Schelling nachklingen.

So bestätigt und verstärkt Görres, was an eigener Betroffenheit, eigenem Leiden bei Bernhart bereitliegt, und bestimmt damit seine Auffassung der Mystik. Das Thema Mystik lag ja in der Luft, als er die Münchner Universität bezog; der Dogmengeschichtler Joseph von Bach empfiehlt ihm im ersten Semester schon die deutsche Mystik als besonderes Arbeitsgebiet, Carl Muth stellt ihm in seinem ersten Brief die Aufgabe, klärend in die mystische Sehnsucht der Zeit einzudringen. Es ist die Zeit der Eckhart-Renaissance und seiner monistischen Vereinnahmung; der Kampf um Eckhart fordert den historisch und dogmatisch sichtenden Theologen zu seiner theologischen Dissertation und zu einer schmalen Auswahl, die 1914 erscheint⁵. Die Mystiker-Ausgaben der folgenden Jahre, aus dem Unge-nügen an der „theologisch mumisierten Religion“, aus Sehnsucht nach dem Leben entstanden, ringen um die „Mittelbahn zwischen kirchenloser Mystik und moralisch-mystiklosem Kirchentum“, wie Bernhart Taulers Position kennzeichnet⁶.

Kongenialer, erlebender und erleidender Zeuge der uralten Spannung zwischen einem mystisch verinnerlichten, subjektiven Christentum und den objektiven Gegebenheiten von Kirche, Sakramenten, Liturgie, die er keineswegs hintersetzt, steht Bernhart in jenen zwanziger Jahren doch woanders als Guardini, der damals über den „Geist der Liturgie“ und den „Sinn der Kirche“ schreibt.

Bernharts Weg führt von diesem frühen Dienst an der mystischen Tradition zu einem bohrenden metaphysischen Bedenken des Individuellen in den Jahren um und nach 1945; der mystisch-okkulte Einschlag geht in eine anthropologisch-naturphilosophische Auffassung der Mystik über, die nun als „Zug ins Tiefe und Ganze der Wirklichkeit“ auf der Basis des „Weltgesetzes der Sympathie“ erscheint – so in dem Bändchen „Das Mystische“ (1953).

Natur, Dämonie, Tier und Tierleiden

Von dieser Mystik-Auffassung ist kein weiter Schritt zu den Problemen, die mit Bernharts Natur-Anschauung zusammenhängen. Wieder wäre an Görres zu erinnern, an Hamann, Herder, die Romantiker, an Goethe vor allem, oder auch an den Freund Edgar Dacqué. Gerade der letztere fragt ja kritisch nach dem Herrschaftswissen der modernen Naturwissenschaften und sucht nach einer anderen, philosophischen, ja mythischen Natur-Anschauung; der streng theologische Schöpfungsbegriff scheint eine solche Natur-Anschauung nicht zu ersetzen, denkt man an den Zusammenhang zwischen biblischem Schöpfungsbericht und der Geschichte der Naturwissenschaften bis hin zur heutigen hemmungslosen Ausbeutung der Natur.

Bernhart jedenfalls spricht von einer „abseitigen Scheu“ der Kirche vor dem Naturproblem. Er beruft sich gern auf den Satz, die Natur sei erst verstanden, wenn sie symbolisch verstanden ist; dieser Satz stammt aus der alten Natur-

philosophie, wie sie die Griechen, das Mittelalter, die Renaissance gepflegt haben, und die „aus dem Geiste der Mystik“ entsprungen ist⁷. So fragt er etwa, „was mit der Formenfülle des Organischen letztlich gemeint sei“; oder er fragt philosophisch und theologisch nach dem *Tier*, ein Thema, für das generell gelten wird, was A. Schweitzer in bezug auf die Ethik sagt: „Wie die Hausfrau, die die Stube gescheuert hat, Sorge trägt, daß die Tür zu ist, damit ja der Hund nicht hereinkomme und das getane Werk durch die Spuren seiner Pfoten entstelle, also wachen die europäischen Denker darüber, daß ihnen keine Tiere in der Ethik herumlaufen.“ Kleinere Arbeiten dazu faßt Bernhart in dem 1961 erschienenen, etwas heterogenen Buch „Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier“ zusammen, schlägt also vor, „an dieser Stelle durch den Schleier zu dringen, hinter dem sich regt und webt, was er die Natur nennt“, und damit eine alte Schuldigkeit an die Tierwelt abzutragen.

Zunächst bezieht er in das Reich des Seelischen, der Anima, auch die Formen des Animalischen ein; sieht das Tier mit einem andern Verhältnis als dem unseren zu Raum und Zeit begabt, deshalb auch zu sympathetischer Fühlung, sogar mit Künftigem, fähig; bis zu *einem gewissen* Grad von einem Innen aus lebend, ja der Seinsvollkommenheit des Individualen teilhaftig, habe es sogar, antik gesprochen, seinen Anteil am „sophon“, am Weltverständnis. Dahinter steht für Bernhart, wie für Antike und Mittelalter, die Suche nach einer „Gesamtordnung der Dinge, ihrem kosmisch-allheitlichen Zusammenhang“, die ihn den in Antike, Renaissance und Romantik gebrauchten Begriff einer Weltseele – zwar christlich verdächtig, aber nicht unbedingt pantheistisch – verfechten läßt: „Die Gedanken vieler, die von einer Weltseele träumen müssen, gar sie auszudenken wagen, müssen sich verknüpfen, um ihre verlorene Ehre wiederherzustellen.“ Es ist das Bedürfnis, die Welt als Ganzes aufzufassen, der Ruf nach einer „Metaphysik als Lehre vom Weltganzen und seinem letzten Grund“.

Darüber hinaus aber die theologische Frage nach dem Tier, wie in der Bibel und bei allen großen christlichen Denkern bis hin zu Thomas: bei den Theologen etwa die Aussage, das Tier sei kraft seines Instinkts „gottunmittelbar“, es gehorche Gott; im Hiob-Buch die Tiere als Gotteszeichen, gerade in ihrem Unerforschlich-Dämonischen. Bernhart sieht die Tiere als Kreatur in den Wortcharakter der Schöpfung aufgenommen, nicht in der Klarheit des Logos, wohl aber als Mythos, als Bildrede. Im Neuen Testament findet er, um nur ein Zeugnis zu nennen, das Tier in den Zusammenhang des Leidens, auch stellvertretend, einbegriffen, so daß er im Tierleiden zuletzt einen Schlüssel zum Weltverständnis sehen kann: im Bild des „Lammes, das geschlachtet ist von Anbeginn der Welt“ (Offb. 13,8).

Was haben wir theologisch zur modernen technisch-ökonomischen Produktion von tierischem Eiweiß – Kälber- und Schweinemast in Boxen, Schlachthühnerhaltung und Legebatterien – zu sagen? Den Themen der theologischen Literatur

nach zu urteilen, nicht viel; Tierfreunde und ökologisch Bewegte tragen die Hauptlast des Protests gegen die Vernutzung der Tiere. Um uns theologisch für dieses Problem zu sensibilisieren, bleibt nicht viel übrig als zu Bernhart zu greifen, der es ganz unmodern angeht; der das Leidensproblem nicht gesellschaftlich vermittelt, sondern von der Natur, dem Tier her seinen ungreifbaren irrationalen Kern bloßlegt.

Das Thema des *Dämonischen* zeigt noch tiefer die Faszination des Irrationalen; es ist ein goethisches, ja schon platonisches, und ein romantisch-naturphilosophisches Thema, in den zwanziger Jahren geradezu modisch, von Jaspers als Beispiel einer „zwar tiefsinnigen, aber im Ganzen durchaus unklar bleibenden Denkungsweise“ gekennzeichnet. Bernhart greift den Begriff in den letzten Kriegsjahren wieder auf, macht ihn zum Thema von Vorträgen im Herbst 1945, und publiziert 1950 das Bändchen „Chaos und Dämonie. Von den göttlichen Schatten der Schöpfung“.

Mit „dämonisch“ meint er „eine vorsittliche, weder gute noch böse Energie von ungewöhnlicher Triebgewalt über das Ganze des Menschenwesens, ein unbegrenztes Zutrauen zu sich selbst, woraus ebenso Gutes wie Verderben entspringen kann, die urgegensätzliche Geladenheit vom Charakter des ‚sacrum‘, einer heilig-verflucht nach oben und unten gespannten Vermöglichkeit“. Dieses Dämonische, nach Goethe („Urworte orphisch“: Daimon) der Ursprung des Individuellen, eigentlich eine anthropologische Kategorie also, könne aber kraft unserer anthropomorphen Naturerkenntnis von der Natur als ganzer ausgesagt werden: da alle Wesen schöpfungsmäßig, eben weil sie nicht das Eine und Ganze sind, das Angewiesensein auf anderes in sich tragen, in grundsätzlicher polarer Spannung zueinander stehen und sich – das ist der Eros – nach Einssein sehnen, gleichzeitig aber aus dem Drang zur Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung andere auch zerstören; da sie also in Sympathie und Kampf die Dramatik und Polarität der Natur darstellen, in die folglich das Übel von der Schöpfung her, auch ohne den ersten Sündenfall, hineingehört.

Bernhart prüft seine These an der theologischen Urstandslehre und findet in dem paradiesischen Baum des Erkennens von Gut und Böses, der „das dämonisch Faszinose der Natur als bloßer Natur“ ausübe, das größte Symbol des Dämonischen, dem nun menschlicherseits der zur Entscheidung gerufene freie Wille, seinerseits dämonischen Charakters, zu antworten hat. Hier, nicht erst bei der Sünde, setze dann auch die Erlösung an, in der es für den Menschen darum gehe, „sein dämonisch zwiespältiges Urgesicht zur Gottähnlichkeit zu reinigen“. Christus habe „mit der menschlichen Natur auch ihre natürliche schöpfungsmäßige Dämonie angenommen“; die Menschwerdung sei nach Irenäus und der auf Duns Skotus zurückgehenden Tradition als Endzweck der Schöpfung bereits anzunehmen; die Enge der juridisch denkenden Theorie, die die Erlösung nur als Wiedergutmachung und Sühne betrachtet, wäre damit wesentlich überboten.

So bleibt für Bernhart „Daimon“ auch ein „Urwort christlich“, unbeschadet der ersten Formulierung bei den Griechen (Heraklit besonders). Er sieht es exemplarisch verwirklicht in dämonischen Charakteren wie Bernhart von Clairvaux oder Franz von Assisi, ja in der Kirche selber, die als geschaffene Größe „selbst auch der Dämonie der natürlichen und der sittlichen Sphäre ausgesetzt ist“, selber in den „Austrag widerstreitlicher Dualitäten der Welanlage“ hineingezogen ist.

Schon der Titel „Chaos und Dämonie“ schien vielen damals zu scharf; ich weiß aber auch von Theologen, die das Buch während ihres Studiums in den fünfziger Jahren wie eine Befreiung erlebt haben. Der Begriff des Dämonischen mag mißbrauchbar sein, mögliche rationale (psychologische, soziologische) Erklärungen verhindern; immerhin ist mit ihm den Rechnungen, theologischen und anderen, die immer aufgehen, widersprochen. Wie die Diskussionen um den angeblichen Besessenheitsfall von Klingenbergs gezeigt haben, ist die Kluft zwischen den alten dämonologischen Vorstellungen und den rationalen Erklärungsmodellen zu weit, die Theologie operiert im fast luftleeren Raum, es fehlen Kategorien, die zwischen der modernen Naturwissenschaft und der religiösen Naturanschauung vermitteln könnten. Das Dämonische könnte eine solche Kategorie sein.

Geschichte und Tragik

Bernhart, Geschichtsphilosoph und Geschichtstheologe auch da, wo er ein Stück Geschichte zu erzählen hat, wie vor allem in seinem erfolgreichsten Buch „Der Vatikan als Weltmacht“ (1930, 5. Aufl. 1951), in seinen Heiligenbiographien (Franz von Assisi, Bonifatius) und in seinen Arbeiten zur Geistesgeschichte⁸, sieht mit J. J. Bachofen darin, daß im Christentum „das Naturdenken, das Muttertum des Stoffes, vom Geiste, das heißt aber auch vom geschichtlichen Bewußtsein überwältigt wurde . . . das wichtigste Ereignis der Weltgeschichte“.

Der geschichtsphilosophische Impuls mag gesteigert und geschärft worden sein durch die ausgedehnte Beschäftigung mit Herder in den zwanziger Jahren; Bernhart findet bei ihm die tiefere, gegen den Rationalismus der Aufklärung gerichtete, mehr von Gefühl und Erfahrung, von Sprachphilosophie und Poesie, vor allem von der Bibel berührte Sicht der Geschichte und die gerechtere Einschätzung des Mittelalters. Gegen Herders Fortschrittsgläubigkeit und gegen den „unerschöpflich reichen Propheten seines pantheistischen Geschichtsgotts“ setzt er sich aber ab durch seine tragische Sicht der Geschichte.

Mit dem Begriff des *Tragischen* ist wieder der Knoten des Irrationalen geschürzt, diesmal die Rationalität geschichtsphilosophischer Konstruktionen ebenso herausfordernd wie einen platten Vorsehungsglauben, der vor Natur- und Geschichtskatastrophen versagen muß. 1917, als das Thema noch allgemein im Gespräch ist, veröffentlicht Bernhart ein Bändchen „Tragik im Weltlauf“,

faßt das Thema noch einmal schärfer in dem Hochland-Aufsatz von 1933 „Tragische Welt“, in „De Profundis“ (1935), behauptet es bis in seine spätesten Jahre.

Tragik als geschichtliche Kategorie setzt Freiheit voraus, ist also nicht schon mit dem natürlichen Werden und Vergehen gegeben; entscheidend ist der Widerstreit zweier Gesetze oder aber das Umschlagen einer positiven Entwicklung ins Negative. Vor allem aber, und hier unterscheidet sich Bernhart scharf von der Tragikauffassung seines Freundes Theodor Haecker, ist ihm Tragik von der Schöpfung her gegeben, aus der Analogia entis abzuleiten, nicht erst aus der Sünde: das geschöpfliche Sein ist zeit-räumlich begrenzt und gesondert, so daß der „Anteil des Geschöpfes am Sein in gewissem Sinne zugleich sein Ausschuß“ ist; „indem wir sind, sind wir auf tragische Weise“.

Im Erleben des Tragischen liege aber auch die Erkenntnis, daß Sinn und Wert jenseits dieser zeitlichen und tragischen Welt liegen; das Tragische also als Krisis, Gericht wie das Wort Gottes: „Es ragt herein als immerwährende, allen zugängliche Nähe der letzten Dinge“ – so daß er im Tragischen, wozu er das Kreuz Christi rechnet, Gott auf besondere Weise nahe sieht.

Wenn mit dem Tragischen das Scheiternmüssen gemeint ist, der notwendige Widerspruch gegen alles normgerechte Ablaufen, so stimmt der Begriff zu dem Grundzug des Bernhartschen Denkens, nämlich die dunklen Ränder und Grenzen des Verstehens und des geschichtlichen Handelns niemals aus dem Auge zu verlieren. Tragik scheint ein Thema des dichterischen Verstehens von Geschichte und menschlichem Geschick zu sein, zu einer geschauten, poetischen, meditativen Geschichtsdeutung zu gehören, die heute, auch in der Theologie, außer Kurs gekommen ist. Wie in Bernharts Natur-Anschauung, so finden wir auch im Bereich des Geschichtsdenkens anschauliche Begriffe, deren Wurzel im Ästhetischen liegt und deren tiefster Impuls kulturkritischer, ja paränetischer Art ist. Mag das Anschauliche den Reichtum wie auch die Grenze des Bernhartschen Denkens ausmachen, so ist doch zu fragen, ob dieses schauende und sprechende Denken nicht in seiner die Welt des Menschen zusammengreifenden Art seinen Wert auch in unserer, mehr auf analytische Schärfe sehenden Zeit behält.

Daß Bernhart an dem Begriff des Tragischen so zäh festhält, muß letztlich als Verarbeitung seines eigenen Erlebens angesehen werden: das Aufgeben des Priesteramts und die heimliche Heirat brachten ihn in schweren Zwiespalt: seinem Vater gegenüber, dem er sich nicht eröffnete; der Kirche gegenüber, an der er doch hing und die ihn exkommunizierte, seine Ehe erst nach nahezu 30 Jahren anerkannte⁹. Zu dieser Erschütterung durch das persönliche Schicksal kam der publizistische Kampf gegen den aufkommenden Nationalsozialismus; Bernhart führt auch nach 1933 im „Hochland“ eine erstaunlich deutliche Sprache; ein Zeitungsartikel vor der März-Wahl 1933, und seine Wirkung läßt es ihm geraten erscheinen, ins stillere Türkheim umzusiedeln, wo er die NS-Zeit, den Krieg und die Jahre danach in Trauer und Schmerz, persönlich vereinsamend, erlebt.

Das Heilige und das Böse

Wann hatte das Problem des Bösen – sein Woher, sein Sinn – zuletzt Philosophie und Theologie leidenschaftlich bewegt? Das „radikal Böse“ bei Kant, dann die Philosophen und Theologen der Romantik; seit Baudelaire wird es, von der alten Theologie und Metaphysik gelöst, ein Thema der Literatur.

Romantik, Literatur und eigenes Leiden an der uralten Menschheitsfrage mögen Bernhart früh sensibilisiert haben für den „Schatten“ des Ethischen, des Heiligen; dann muß ihm die Beschäftigung mit Augustinus seit der Studienzeit das Problem unübersehbar in den Kreis der theologischen Themen gerückt haben. Die scholastische Lösung – „göttliche Zulassung des Bösen“ – dürfte ihm letzten Endes zu unernst gewesen sein, nicht zu reden von späteren Versuchen der Theodizee. So bleibt die Frage offen, und zwar in aller Arbeit an der christlichen Mystik, an Geschichte der Kirche und des Papsttums, an den Biographien der Heiligen.

So wie Bernhart über der Gemeinschaft der Kirche niemals das philosophische Problem des Individuellen vergißt und deswegen in die Begeisterung über die „in den Seelen erwachte Kirche“ nicht völlig hineinpaßt; wie er über der objektiven Liturgie und dem klassischen „Gesetz der Form“ (H. Hefele, seit etwa 1910 mit Bernhart befreundet) das Recht der Mystik, der Romantik hochhält; wie ihn neben aller kühlen Gelehrtenarbeit an Thomas-Ausgabe und Augustinus-Übersetzung das Problem des Eros unruhig macht – ebensowenig verschwindet ihm das Mysterium iniquitatis im Licht der Offenbarung. Er denkt von früh an aus Gegensatz-Spannungen (ein Buch „Gegensatzlehre“, mit dem er Guardinis „Der Gegensatz“ in vielem zu ergänzen hofft, plant er in den Jahren um 1944), fühlt sich zum Dramatiker geboren und ist damit vor jener Eindimensionalität geschützt, zu der das Streben nach Vermeidung der Skandala das gläubige Denken leicht verführt. Kein Wunder also, daß er das Problem des Bösen lieber von seiner mythischen Fassung in Gen 3 aus angeht und von der Prädestinationslehre Augustins als von der Dogmatik aus¹⁰. Wieder die Neigung zu anschaulichen Begriffen, und der überweite Horizont der alten Seinsphilosophie und der abendländischen Theologie, fernab jeder nur-anthropologischen, soziologischen oder psychologischen Umformulierung des Problems.

Daraus ergibt sich kein „Erkenntnis-Fortschritt“, weder für Theologie noch für die Humanwissenschaften; es bleibt bei einem meditierenden Umkreisen des Unlösbaren, bei der Frage nach dem „Sinn“ des Bösen, das ja philosophisch am ehesten als das Sinnlose zu bestimmen wäre oder als das Irrationale schlechthin. Nun kann es Bernhart durchaus nicht bei einer irgendwie ästhetischen Rechtfertigung des Bösen belassen, das ihm theologisch viel zu schwerwiegend ist; er kann ebensowenig einer irrationalistischen Verzweiflung am Sinn des Seins und der Geschichte zustimmen, wozu das Ungenügen an allen Theodizeen verleiten

könnte. Es bleibt ihm als Antwort auf die Herausforderung durch das Böse letztlich ein Satz des Augustinus, der nur im Glauben zu halten ist: offenbar sei es gut, daß es auch das Böse gebe.

Themen, die den Bereich des Irrationalen abstecken, bewegen Bernhart sein Leben lang. Man mag dabei auch an seine literarisch, philosophisch und politisch konservative Haltung denken, an seinen Freund Josef Hofmiller, den bedeutenden Literaturkritiker, und an den anderen Freund, den bis 1933 einflußreichen nationalistischen Publizisten Paul Nikolaus Cossmann, beide Mitherausgeber der „Süddeutschen Monatshefte“. Oder an die Faszination – bei aller Ablehnung – durch Nietzsche oder den späten Scheler, die der Freundeskreis um Theodor Haecker, energisch den Geist gegen Überschätzung von Leben und Drang verteidigend, teilt. Oder an de Maistre, dessen „Vom Papste“ Bernhart 1923 neu herausgibt. Oder an seine tiefe Berührung durch die Kunst, die ihn noch in den letzten Jahren zu einem Versuch einer Sakral-Ästhetik, einer „Kunst als Theodizee“ treibt. Oder an Bernharts Schrecken, schon in den dreißiger Jahren, vor dem Phänomen der Technik. Aber gegenüber diesem Fasziniert- und Erschrecktsein durch vielfältige Fühlung mit Momenten des Irrationalen steht der andere Bernhart: der Sucher nach Gestalt und Gestaltung, der Bewunderer von Existenz und Werk Goethes, bei aller Reserve vor dem Überschwang der Verehrer; der Schüler des Thomas von Aquin und seiner abgründigen Klarheit.

Ein großes Werk blieb Bernhart versagt, ebenso wie, auf Grund seines persönlichen Schicksals, eine wissenschaftliche Laufbahn; die „Lebenserinnerungen“ sind unvollendet, der Nachlaß, vor allem ein umfangreicher Briefwechsel, harrt in der Bayerischen Staatsbibliothek München seiner Auswertung. Seine Schriften mögen in vielem überholt sein; wichtig scheint jedoch nach wie vor, daß sie zu einem theologischen Rationalismus querstehen, der den Zugang zu den Quellen des religiösen Erlebens und Erfahrens versperrt; daß sie Hinweise geben auf eine notwendige Kultur des irrationalen Bereichs, eingeschlossen seine Ängste und Sehnsüchte, dem das Wegschieben und Verdrängen besonders übel bekommt.

Die literarische Form von Bernharts Arbeiten ist der Essay; noch in dieser sehr persönlichen, um nicht zu sagen subjektiven Form, wie in seiner reich und schwer strömenden Sprache liegt ein Hinweis auf das Geheimnis des Dichterischen, das auch große Theologie nicht entbehren kann: anzurühren, weit über alles Begreifen hinaus¹¹.

Schließen wir mit einer subtilen, wenn auch verschlüsselten Selbstdarstellung Bernharts, einem Traum, den er im (unveröffentlichten) Tagebuch unter dem 5. Juli 1939 aufzeichnet:

„Ich sehe eine verwitterte Steinplatte aufrecht vor mir, auf der sich allmählich ein Text in Versform hervorentwickelt. Es ist altes Deutsch in der Art Notkers und handelt vom Seligwerden durch die Teilnahme an Gottes Erkenntnisleben. Ich bin überwältigt von der Schönheit und Tiefe der Verse, obwohl ich mit mancher alten Bildung um das Verständnis zu kämpfen habe.

Dabei begleitet mich das unendlich beglückende Bewußtsein, daß ich doch selbst der Hervorbringende bin. Allmählich schwindet das Gefühl meiner Autorschaft vor dem Eindruck, daß der Text schon gegeben und ich nur sein Leser war. Darüber erwache ich sehr niedergeschlagen.“

Die großen Themen seines Lebens und Arbeitens sind in diesem Traum Bernharts angeschlagen: die unreligiöse Sehnsucht nach dem Seligsein, nach der Teilhabe an Gottes Leben – das Thema der Mystik; dazu das Erkennen, in dem nach Thomas die Seligkeit besteht; die historische und philologische Sorgfalt, die sich um alte Texte müht; dann die Freude an der sprachlichen Schönheit, das einfühlsame Verstehen der großen Schriften der Tradition, die entschiedene Vorliebe für das frühe Mittelalter seit der Studentenzeit; der Drang zum dichterischen Schaffen – Dichter zu sein, wäre ihm doch das Höchste gewesen, „Halb Poet und halb Gelehrter, nichts ist auf der Welt verkehrter“ verspottet er sich selbst noch im Alter. Dazu das tragische Lebensgefühl eines Mannes, der nie aufgibt, sich als freien Willen zu denken, und der doch auch bis ins Innerste erfährt, wie festgelegt der Text seines Lebens durch Fügung und Eigenprägung ist.

Man wird Bernhart nicht einen Gescheiterten nennen können, ebenso wenig freilich einen glücklich Vollendeten; ein Vergessener jedenfalls sollte er nicht bleiben – zu wichtig ist für den theologischen Betrieb allein schon seine Verbindung von wissenschaftlichem Denken und Ernstnehmen der Sprache.

ANMERKUNGEN

¹ In: Was halten Sie vom Christentum?, hrsg. v. K. Deschner (München 1957) 41.

² Vgl. A. Béguin, Traumwelt und Romantik (1936, Bern 1972).

³ Alban Stolz, Zur Würdigung des religiösen Schriftstellers, in: Hochland 5 (1907/1908) 1, 697–709.

⁴ J. von Görres, Mystik, Magie und Dämonie. Die christliche Mystik in Auswahl, hrsg. v. J. Bernhart (München 1927). Vgl. die gleichzeitigen Görres-Studien von A. Dempf, mit dem Bernhart in jenen Jahren regen Austausch pflegt.

⁵ Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung (Kösel 1912); Deutsche Mystiker, Bd. 3: Meister Eckhart, ausgew. u. übers. v. J. Bernhart (ebd. 1914).

⁶ In: Der Frankfurter. Eine deutsche Theologie, übertragen u. eingel. v. J. Bernhart, Verlag H. Rinn o. J. (1946); zuerst 1920 im Insel-Verlag in der Reihe „Der Dom. Bücher der deutschen Mystik“.

⁷ Nach K. Joel, Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik (1926).

⁸ U. a.: Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance (München 1922, 3. Aufl. Darmstadt 1974); Die Kirche in der Auflösung der antiken Kultur (1938; jetzt Wissenschaftl. Buchges. Darmstadt); Meister Eckhart und Nietzsche (Berlin o. J., 1934); Kurzbiographien vom hl. Ulrich, Albertus Magnus; mehrere Arbeiten zu Chr. von Schmid, Peter Dörfler; Herausgeber von Gregorovius- und Döllinger-Auswahlen etc.

⁹ Vgl. dazu G. Denzler, Priester und Frau. Joseph Bernharts Eheprozeß, in: Neues Hochland 66 (1974) 303–320.

¹⁰ Das Böse, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. Fries (München 1962).

¹¹ Die Sammlung von Bernharts weitverstreutem Werk pflegt seit 1974 die Joseph-Bernhart-Gesellschaft in Türkheim (Bayern). Ein Band, der Leben und Werk Bernharts, mit einer Biographie und eigenen Texten, ausführlicher darstellt, wird im Herbst im A. H. Konrad Verlag, Weißenhorn, erscheinen; im selben Verlag sind Editionen von ausgewählten Werken Bernharts geplant.