



VOLKER KAPP · KIEL

GÖTTLICHES VERZEIHEN UND MENSCHLICHES HOFFEN

*Hoffnung als Sinnhorizont christlicher Existenz
in Charles Péguy's «Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung»*

Die Beschäftigung mit Charles Péguy hat in Frankreich seit den denkwürdigen Ereignissen des Mai 1968, wo er gegen Claudel ausgespielt wurde, eine neue Dimension erhalten. Sein Weg vom Sozialismus zum Katholizismus wird weniger in der Perspektive des sog. *Renouveau catholique*, sein Denken dafür mehr unter den Vorzeichen der Postmoderne thematisiert. Diese Entwicklung ist insofern zu begrüßen, als sie dem Autor eine ungeahnte Aktualität verleiht und bisher weniger beachtete Seiten seines Schaffens aufwertet. Françoise Gerbod, die in einem Forschungsbericht für die Gleichwertigkeit des sozialistischen und des christlichen Denkers plädiert¹, stützt sich auf einen Aufruf des Philosophen Alain Finkielkraut, der Péguy ins denkerische Pantheon des laizistischen Staates zurückholen möchte². Dorthin gehören sein politisches Engagement unbestreitbar ebenso wie sein Frühwerk, das er später nie verleugnet hat. Ein Blick auf die Genese des ersten der drei «Mysterienspiele» ist hierfür aufschlussreich, denn der Dichter hat sein sozialistisches Drama *Jeanne d'Arc* (1897) großteils durch das Hinzufügen neuer Passagen in das christliche *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* (1910) umgearbeitet. Wie er sich nie von seiner Vergangenheit distanzierte, so ließ er jedoch auch keinen Zweifel daran, dass sich die eigentliche Bedeutung seines Denkens durch seinen zunehmend in den Vordergrund tretenden christlichen Glauben herauskristallisiert hat. Für sein Konzept der Hoffnung ist diese Entwicklung von zentraler Bedeutung, denn seine Verwurzelung im sozialistischen Gedanken der Solidarität befähigt ihn, von der individualistischen Reduzierung der Hoffnung in der Neuzeit abzurücken, während ihm, wie wir sehen werden, sein katholischer Glaube eine Korrek-

VOLKER KAPP, geb. 1940 in Lörrach. Studium von Romanistik und Theologie in Freiburg i.Br. und Paris. 1970 Promotion mit Dissertation über die «Fünf großen Oden» von Paul Claudel. 1980 Habilitation mit einer Arbeit über den «Télémaque» von Fénelon. 1992-2005 Professor für Romanische Philologie an der Universität Kiel.

tur des Sozialismus ermöglicht, der den Universalismus der christlichen Hoffnung nicht versteht. Seine Poesie spielt dabei eine Schlüsselrolle.

Dieser Zusammenhang wird heute vielleicht etwas leichtfertig beiseite geschoben und Péguys Werk wie dessen Aussage verkürzt, wenn seine Prosa in der prestigereichen Klassikerreihe des Gallimard Verlags von Robert Burac, der die maßgebliche neue Biographie geschrieben hat³, erstmals kritisch ediert und vorzüglich kommentiert wird⁴, von einer kritischen Ausgabe der Dichtung, die Péguys Sohn Pierre viel früher in derselben Reihe veröffentlicht und 1977 überarbeitet hat, jedoch nicht die Rede ist. Zwar ist die Qualität von Péguys Dichtung, die nie über preiswerte Taschenbuchausgaben eine breite Leserschaft erreichen konnte, in der Fachwelt umstritten⁵, doch vertieft und korrigiert sie seine Philosophie, für deren Rang sich Michel Serres neuerdings in einer programmatischen Schrift einsetzt⁶. Auf sie machte schon Jahre zuvor Hans Urs von Balthasar aufmerksam, als er unterstrich, dass Péguys theologische Ästhetik «auf katholischem Gebiet genau dieselbe polemische Wendung gegen den «Systemgeist» vollzieht, wie Kierkegaard sie gegen den Hegelianismus vollzogen hat.»⁷ Doch wird im katholischen Raum Péguys Philosophie wenig beachtet.

Serres lobt Péguys Dialog von Geschichte und heidnischer Seele *Clio*, in dem vom «Geheimnis unserer jungen Hoffnung» die Rede ist. Sie sei «diese Art von Kredit [...] die sie sich geben von Geschlecht zu Geschlecht»⁸. Der Dichter thematisiert diesen Gedanken in *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* (1911) als Bild für die Weitergabe der Frohbotschaft, wenn er den alten Brauch, sich beim Betreten der Kirche das Weihwasser zu reichen, auf die Hoffnung anwendet: «[...] So müssen wir Gläubigen uns das Wort Gottes reichen von Herz zu Herz. / Von Hand zu Hand, von Herz zu Herz müssen wir uns reichen die göttliche / Hoffnung»⁹. In dieser Dichtung erkundet er das «Geheimnis» der Hoffnung, deren «Naivität» er mit einer Betonung affektiver Komponenten gegen rationale Prinzipien der Gerechtigkeit ausspielt. Dabei befähigt ihn die Freiheit der dichterischen Fantasie zu bedeutenden philosophischen wie theologischen Aussagen. Sein charakteristischer Stil eines Umkreisens von Gedanken mittels stetiger Variation und Wiederholung kommt seiner Poesie zugute. Die Kühnheit des Denkens in poetischen Bildern überflügelt alle abstrakte philosophische Spekulation. In dieser Hinsicht trifft auf ihn eine Bemerkung von Hans Urs von Balthasar über Johannes vom Kreuz zu, der «als Dichter mehr Kirchenlehrer denn als Prosaist»¹⁰ ist. Die auf Bildlichkeit beruhende Logik stieß jedoch Étienne Gilson ab und machte die ganze Weltanschauung des Dichters für Jacques Maritain letztlich unzugänglich, während sie heute als Vorwegnahme postmoderner Denkweise erscheint.

Le Porche du mystère de la deuxième vertu gehört zu Péguys besten Dichtungen. Hans Urs von Balthasar hat mit seinem Gespür für literarische

Qualität 1943 eine deutsche Übersetzung beim Verlag Josef Stocker, Luzern, unter dem Titel *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung* veröffentlicht.¹¹ Für Romain Rolland handelt es sich bei *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* um einen Gipfel der Poesie überhaupt. Er rühmt dieses «Mysterienspiel» als «einzigartiges Meisterwerk in der Literatur aller Zeiten»¹² und betont: «Ich kenne keinen Schriftsteller auf der ganzen Welt, der je Gott in dieser Art reden ließ»¹³. Auch wenn Rolland, dessen Studie die neuere französische Forschung noch schätzt, die religiöse Überzeugung des Dichters nicht teilt, ist sein literarästhetisches Urteil in der Perspektive christlicher Literatur zutreffend.

Worin liegt die Besonderheit von *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*? Péguy verankert die Hoffnung in den Gleichnissen, mit denen Jesus Gottes Freude über die Umkehr des Sünders illustriert, so dass diese theologische Tugend, wie Albert Chapelle bemerkt¹⁴, in den Kontext der Vergebung und dadurch ins Zentrum der göttlichen und menschlichen Freiheit rückt. Sie rührt ans Herz, nicht nur des Menschen, sondern auch Gottes. Hans Urs von Balthasar hat seine Interpretation dieser Dichtung *Das Herz Gottes* überschrieben,¹⁵ und Pie Duployé stimmt diesem Titel begeistert zu.¹⁶ Der Dichter spricht dort zentrale Anliegen der Herz-Jesu-Verehrung an, ohne in deren Klischees zu verfallen. Während Dante in seiner *Göttlichen Komödie* den Theologen folgt, die Gottes Erlösungshandeln in einen für menschlichen Gerechtigkeitsinn gut nachvollziehbaren Kosmos von Höllenstrafe und Belohnung im Himmel einordnen, hinterfragt Péguy diese Gesetzmäßigkeiten im Namen einer Logik göttlicher Liebe, deren Paradoxie er in den biblischen Gleichnissen vorgezeichnet sieht, die von der Unlogik derer handeln, die sich nicht mit dem sicheren Besitz von vielem zufrieden geben, sondern dem einen, das auf Abwege geraten ist und verloren zu gehen scheint, ihre volle Aufmerksamkeit widmen. Das göttliche Verzeihen eröffnet mit seiner liebenden Fürsorge einen Sinnhorizont, in dem die menschliche Freiheit ihre tiefsten Antriebskräfte voll entfalten kann.

Anstatt wie die Sozialisten die Hoffnung durch das Utopische zu relativieren, greift Péguy biblische Bilder und Situationen auf, um, innerhalb der Tradition der Bibeldichtung¹⁷, das Wirken der Hoffnung als «verkehrte Welt» (611/101) und so die christliche Umwertung der Werte dichterisch wie theologisch einleuchtend zu veranschaulichen: «Umkehrung der geschaffenen Welt, es ist die verkehrte Welt. / Jetzt hängt der Schöpfer ab von seinem Geschöpf» (614/104). Mit Erstaunen stellt das lyrische Ich fest: «Gott selber kommt uns zuvor» (612/102) und begibt sich dadurch in Abhängigkeit, dass er «seine Hoffnung / Anheimgestellt hat dem Belieben des Letzten der Sünder» (615/105). Das Verfahren der Bibeldichtung erlaubt es, den göttlichen Vater analog wie einen Menschen sprechen zu lassen. Diese

Ausdrucksweise hebt sich wohltuend von den Konventionen der damaligen Frömmigkeitsliteratur ab, was zeitgenössische katholische Leser bereits lobend vermerkt, vielfach aber auch als skandalös empfunden haben, weil sie das Hereinholen Gottes in die Sphäre des Alltäglichen als Banalisierung des Glaubens oder als Mangel an Ehrfurcht missverstanden haben¹⁸. In Wirklichkeit kommt der literarische Rang dieser Poesie gerade durch den Verzicht auf fromme Worte zugunsten der künstlerisch gewollt naiven Aussagen zustande, wie z. B.: «Die Liebe, sagt Gott, das wundert mich nicht. [...] Aber die Hoffnung, sagt Gott, das verwundert mich wirklich. / Mich selbst. / Das ist wirklich erstaunlich» (534/8f). Der Parallelismus der direkten Rede spielt mit dem Verb «sich wundern», das Gott eine menschliche Regung zuschreibt, um mit dieser Analogie das Erstaunliche seines Heilshandelns bewusst zu machen.

Die Hoffnung entspringt nicht einer Angst vor Strafe, sondern verdankt sich der liebenden Fürsorge. Sie rührt das Herz des göttlichen Vaters, dessen Sohn sich mit der sündigen Menschheit verbündet, um dem Erbarmen zum Sieg über die streng ordnende Gerechtigkeit zu verhelfen. Gott lässt sich mit dem Sünder ein, weil er auf dessen Umkehr hofft: «Dieser Sünder aber, der fortging, und der sich beinah verlor. / Weil er fortging, und weil er beinah den Zapfenstreich versäumte. / Er hat die Furcht ausgelöst, und hat also die *Hoffnung* selbst zum Quellen gebracht. / Mitten im Herzen Gottes. / Im Herzen Jesu. [...] / Durch dieses verlaufene Schäflein hat Jesus die Furcht in der Liebe erfahren. / Und was die göttliche Hoffnung an Schauern hineinlegt sogar in die Liebe» (571/53). Wo andere mit dem strengen Richter drohen, appelliert Péguy an die Hoffnung und betont das Erbarmen: «Gott überkam die Angst, verwerfen zu müssen» (ebd.). In dem postum veröffentlichten Werk *Note conjointe sur M. Descartes* skizziert er die theologische Anthropologie, die diese menschlich anrührende Angst motiviert. Die Prinzipien der «metaphysisch unkalkulierbaren» menschlichen Freiheit werden in Jesus verständlich: «Diese Freiheit, die für den Menschen zentral und die schönste, unwiderruflichste und notwendigste Schöpfung Gottes im Menschen ist, da sie sich innerhalb der sich verschenkenden Gnade entfaltet, kann man sich am besten in einem einzigen Menschen vorstellen, nämlich in Jesus.»¹⁹ Die Mutter Jesu, die mit einem Zitat aus einer Marien-Ballade von François Villon «so völlig irdisch, wie es eine Gestalt Villons sein kann»²⁰, eingeführt wird, ist «die Mutter des Guten Hirten. / Des Mannes, der die Hoffnung gekannt hat» (572/54). Eine Paraphrase des *Ave Maria*²¹ mündet in ein Marienlob, das die Reinheit der zweiten Eva und die Erlösung der sündigen Menschheit mit Gleichnissen für das göttliche Erbarmen illustriert.

Drei Gleichnisse aus dem 15. Kapitel des Lukasevangeliums – vom verlorenen Schaf (3–7), von der verlorenen Drachme (8–10) und vom verlore-

nen Sohn (11-32) – erklären, teilweise wörtlich zitiert oder poetisch umspielt, die Fürsorge Gottes für den Menschen. Sie werden nach dem Prinzip der Steigerung hintereinander gesetzt und gipfeln in der Parabel vom verlorenen Sohn, denn «Als einzige vielleicht ist sie im Herzen des Gottlosen haften geblieben» (624/116). André Gide hat sie wenige Jahre vor dem *Tor zum Geheimnis der Hoffnung* in *Le retour de l'enfant prodigue* (1907) zu einem Plädoyer für das Ausbrechen aus den Prinzipien der christlichen Moral gestaltet. Péguy, der sich zu Gides Erzählung nicht geäußert hat, kommt solcher Anklage durch den Jubel über die Chance zuvor, die im Lukasevangelium die Liebe des verzeihenden Vaters dem zurückkehrenden Sohn entgegenbringt. Anstatt wie Gide mit der zurückliegenden Verirrung des Sohnes, beschäftigt sich Péguy mit der Paradoxie, dass der liebende Vater dessen Umkehr entgegenfiebert, so dass dessen Freudentränen mehr zählen als die Reuetränen des Heimkehrenden. Dieser Gedanke überhöht Gides Anliegen im theologischen Entwurf «eine[r] ihrer Schranken entledigte[n] christlichen Hoffnung»²².

Das mehrfach vorkommende Bild einer liturgischen Prozession projiziert Péguy, wie Dante, in die himmlische Sphäre und zeigt eine «große Prozession» (621/113), in der zwei Chöre auftreten, die für «Gerechtigkeit» bzw. «Barmherzigkeit» plädieren. Das lyrische Ich sagt, es habe Gott nicht gefallen, «Daß im Konzert nur eine einzige Stimme sei» (620/112). Vielmehr wolle er in zwei Chören besungen werden: «Durch die einstigen Gerechten und durch die einstigen Sünder. [...] damit die Barmherzigkeit an Boden gewinne / Und die Barmherzigkeit siege» (621/112). Diese Überlegung mündet in eine rhetorische Frage: «Denn gäbe es nur die Gerechtigkeit, und mischte sich die Barmherzigkeit nicht in das Spiel, / Wer würde gerettet.» (ebd.). Wie das Gleichnis vom verlorenen Sohn «den Menschen in seine größten Maßlosigkeiten» (626/119) begleitet, so wird es vom Sünder nicht verworfen, «Denn es ist ein Geheimnis, das nachfolgt, eine Stimme, die nachläuft / Bis in die fernste / Entfernung» (627/119f). Dieses göttliche Verzeihen weckt das menschliche Hoffen.

Die drei Gleichnisse symbolisieren «das Wort, das Ewige Wort» (622/114); im französischen Original steht johanneisch «le Verbe» (622), was aber nicht abstrakt, sondern affektiv verstanden wird, denn: «Alle [Worte] kommen vom Herzen, gleichermaßen, und gehen zu Herzen. / Sprechen zum Herzen» (622/114). Aus der Initiative des göttlichen Erbarmens leitet sich der christliche Auftrag ab, Hoffnungsträger zu sein: «Es liegt bei uns (es ist lachhaft), daß der Schöpfer / Nicht ermangelt seines Geschöpfes» (597/84). Gott «hat gehofft, daß der letzte der Sünder, / Der elendigste Sünder wenigstens ein klein wenig sich anstrengen würde für sein Heil» (604/92). Das «Geheimnis» der Hoffnung wird dann in einer Mischung aus Zitat und Paraphrase erklärt: «Unglaubliches Hoffen, unverhofftes Erhoffen. *Also ist nicht.*

/ *Voluntas ante Patrem vostrum. Der Wille vor eurem Vater. / Qui in Caelis est. Der im Himmel ist / Ut pereat. Daß zugrunde gehe / UNUS. EIN EINZIGES. / Von diesen Kleinen. De pusillis istis.*» (605/94). Da die drei Gleichnisse aus dem Lukasevangelium diese Frohbotschaft verkünden, nennt sie Péguy «Parabeln der Hoffnung» (623/115), die ewig jung und fähig bleiben, das Tiefste im gläubigen wie im ungläubigen Menschen zu treffen.

Wie Claudel in Anschluss an die Kirchenväter die biblische Weisheit, so verkörpert Péguy die Hoffnung als unbeschwertes Mädchen, das durch seine Fröhlichkeit gewinnend wirkt. «Für die Kinder ist Spielen, Arbeiten, Ausruhn, Stillsein, Springen alles eins und dasselbe. [...] Auch die Hoffnung ist eine solche, die sich ständig unterhält» (556/35). Im Original steht das Verb «s'amuse» für die spielerische Leichtigkeit und Heiterkeit des Kindes. «Der Mann ist nichts im Vergleich zum Kind an Reinheit, an Jugend, an Hoffen. / An kindlichem. / Unschuldigem. / Unwissendem. / Ohnmächtigem. / An frischem Leben» (569/51). Der Charme der Hoffnung lässt den gebeugten Menschen auf seine geheimsten Antriebskräfte vertrauen. Sie besiegt alle aus Enttäuschungen entstandene Skepsis und die Resignation des Erwachsenen durch die unerschütterliche Zuversicht, mit der die Jugend in die Zukunft blickt, da sich ihr im gegenwärtigen Augenblick je neue Chancen auftun, die sie mit frischem Elan zu nutzen versteht. Damit möchte Péguy keineswegs einem Mythos ewiger Jugend huldigen, sondern wie Pascal die Gegenwart über ein nostalgisches Verklären der Vergangenheit und eine vage Erwartung an die Zukunft stellen. Der gegenwärtige Augenblick wird durch die Hoffnung aufgewertet.

Dieser Gedanke wendet sich gegen eine Fehlentwicklung, die Péguy der modernen Welt in *Note conjointe sur M. Descartes* vorwirft, nämlich alles zu tun, «um der Fruchtbarkeit, der Freiheit, dem Leben auszuweichen, um dieser Gegenwart zu entkommen, die fruchtbar, frei und lebendig ist»²³. Den vergeblichen Erwartungen steht der zuversichtliche Mut zum stetigen Neubeginn entgegen, weil Gottes Liebe unerschöpflich ist. Auf die Frage: «Wie geht das eigentlich zu, / Daß der Springbrunnen der Hoffnung ewig sprudelt» (639/133), antwortet Gott selbst im *Tor zum Geheimnis der Hoffnung*: die Wasser versiegen nicht, denn «ich allein bin der Schöpfer» (ebd.). Der Dichter verankert damit das Schöpferische, das ihm Bergsons Philosophie des «élan vital» erschlossen hat, im christlichen Schöpfungsgedanken. Péguy's kindliche Gestalt der Hoffnung trotz ebenso den Gesellschafts-utopien, die aus einer unbefriedigenden Gegenwart entfliehen, wie dem Dekadenzgefühl der Jahrhundertwende, deren Literatur aus der Untergangsstimmung ästhetisches Vergnügen schöpft²⁴. Ihre Zuversicht überwindet den pessimistischen Blick auf das Dasein zum Tode: «Während alle weltlichen Dinge der Entropie des Todes entgegensenken, ist Hoffnung die

einzig, die gegen den Strom schwimmt und aufsteigt.»²⁵ Gestützt auf den Glauben an die unverbrauchte Lebendigkeit der Offenbarung stellt Péguy dem Altern ein Programm des stetigen Neubeginns im Hoffen auf die göttliche Liebe entgegen und findet dafür im Gleichnis vom verlorenen Sohn die Bestätigung.

Über dieses Gleichnis wollte er ein eigenes «Mysterienspiel» schreiben, von dem nur ein kurzes Fragment vorhanden ist²⁶. Die unvollendete *Ballade des Herzens*²⁷ (1911) umkreist gegen Ende des ersten Teils die Figur des verlorenen Sohnes.²⁸ Dort sagt der Vater: «O Sohn mit verborgenen Händen / Verzeihe mir / Sohn, sei nicht aufgebracht / gegen dich selbst.»²⁹ Das Aufbegehren gegen den Schöpfer bedeutet gleichzeitig ein gestörtes Verhältnis zu sich selbst. Der zweite Teil setzt die vier Kardinaltugenden den drei theologischen Tugenden entgegen³⁰ und sieht in letzteren das spezifisch Christliche: «Die vier Kardinaltugenden / Kommen von den Göttern / Die drei theologischen Tugenden / Kommen von Gott.»³¹ Während Péguy ansonsten die Verwurzelung der christlichen in der antiken Kultur betont, zieht er hier einen klaren Trennungsstrich.

Diese Theologie der Hoffnung entwirft Péguy in einer Zeit größter persönlicher Bedrängnis, die hier nur stichwortartig erwähnt sei: eine affektive Krise, die wirtschaftlichen Schwierigkeiten und die prekäre gesellschaftliche Stellung zwischen seinen früheren politischen Verbündeten und den Katholiken, die seinen Vorstellungen und Werken reserviert gegenüber stehen, sowie seine gesundheitlichen Probleme infolge völliger Überarbeitung. Während er in jenen Jahren vereinsamt und sich vergeblich um äußere Absicherung bemüht, entwirft seine Dichtung die Weltsicht, die seinen mutigen Alleingang theologisch und philosophisch ermöglicht. Deshalb machen die autobiographischen Bezüge, von denen diese Poesie durchsetzt ist, im Persönlichen das Allgemeingültige sichtbar. Der einfache Holzfäller, dessen drei Kinder die Namen von Péguys eigenen Kindern tragen, verkörpert seine Weltanschauung. Wie das lyrische Ich versteht er sich als lebendige Fortsetzung einer nationalen und religiösen Traditionskette, die als Zeugnis großer Vergangenheit gleichzeitig leuchtendes Vorbild für die Zukunft und Ansporn zum Handeln ist. Autobiographisch ist auch die in dem Werk ausgedrückte Verehrung für Jeanne d'Arc und den heiligen König Ludwig. Doch illustriert sie wie die Verherrlichung Frankreichs als Heimat etwas Urmenschliches.

Die Charakterisierung der christlichen Hoffnung als ein Sinnangebot an alle kennzeichnet Péguys Glauben, der sich nicht mit den Regeln der äußeren Zugehörigkeit zu einer Kirche, und sei es auch die sich universal verstehende katholische Kirche, zufrieden gibt. Er bekennt sich aus Treue zu der höheren Form von sozialistischer Solidarität, die er mit der Vorstellung vom mystischen Leib Christi verbindet, zur universalen Sicht der göttlichen

Erlösung. Die menschlichen Grenzen und Schwächen werden nicht beschönigt, doch kommt den innersten Wünschen des autonomen Subjekts die absolute Freiheit des liebenden Vaters zuvor, der seinen Sohn zu den Menschen gehen und eine Solidarität mit ihnen begründen lässt, damit sie, trotz ihrer Schwächen und Fehler, nicht verloren gehen. Während die Theologen viele Unterscheidungen benötigen, um diese Weite des Blicks abzusichern (und damit Gefahr laufen, sie zu verlieren), erkundet Péguy's dichterische Fantasie die Gegenwart der biblischen Botschaft in Situationen, in denen sie überrascht. Die christliche Heilslehre inspiriert, frei von allem Pathos, eine Poesie, deren Suggestionskraft den Vergleich mit den besten literarischen Werken aushält, deren Aussage jedoch nirgendwo sonst in der Literatur zu finden ist. *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung* entfaltet auf diese Weise beglückende Bilder der durch Jesus ermöglichten Freiheit des Christenmenschen sowie der Solidarität der Erlösten untereinander und mit ihrem Schöpfergott, der sie soweit wie möglich vor ihrem Verderben bewahren und zu ihrer Vollendung führen möchte.

ANMERKUNGEN

¹ *Orientation des études péguystes*, in: *Cahiers de l'Association internationale des Études Françaises* 49 (1997), S. 309-320.

² Vgl. Alain FINKIELKRAUT, *Le Mécontemporain. Charles Péguy, lecteur du monde moderne*, Paris 1992.

³ Robert BURAC, *Charles Péguy, la révolution et la grâce*, Paris 1994.

⁴ Charles PÉGUY, *Oeuvres en prose complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1987-1992, 3 Bde.

⁵ Ernst Robert CURTIUS hat sich mit Berufung auf Gide zu dem vernichtenden Urteil verstiegen: «Péguy's Dichtungen sind alles, was man will, nur keine Kunst» (*Französischer Geist im zwanzigsten Jahrhundert*, Bern-München, ³1952, S. 202).

⁶ Vgl. Michel SERRES, *Éloge de la philosophie en langue française*, Paris 1995, S. 199-209.

⁷ Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 2. Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, S. 769.

⁸ Charles PÉGUY, *Wir stehen alle an der Front. Eine Prosa-Auswahl von Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln ²1952, S. 66. Balthasars Übersetzung fasst das Original zusammen (*Oeuvres en prose complètes* III, hrsg. von R. Burac, Paris 1992, S. 1115).

⁹ Ich gebe im Folgenden jeweils zu den Zitaten die Seitenzahlen des französischen Originals nach der Ausgabe der *Oeuvres poétiques complètes*, Paris 1977 und der in Anm. 11 erwähnten Übersetzung von Balthasar an, hier 596/83.

¹⁰ BALTHASAR, *Herrlichkeit. 2. Fächer der Stile*, S. 531.

¹¹ Die vierte Auflage, nach der ich zitiere, ist 2007 im Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg erschienen. Oswald von NOSTITZ hat für seine Übersetzung den Titel *Das Mysterium der Hoffnung* (Darmstadt 1951, München-Wien ²1952) gewählt.

¹² Romain ROLLAND, *Charles Péguy*, Tübingen – Stuttgart [1951], S. 242. Die Übersetzer dieser Studie, Gritta Baerlocher und Jean-Paul Samson, «folgen für den deutschen Text dieses Mysteriums im wesentlichen der ausgezeichneten Übersetzung Hans Urs von Balthasars» (ebd., S. 230).

¹³ *Ebd.*, S. 231.



- ¹⁴ Albert CHAPELLE, *Les fondements de l'éthique. La symbolique de l'action*, Brüssel 1988, S. 198.
- ¹⁵ BALTHASAR, *Herrlichkeit. 2. Fächer der Stile*, S. 858-873.
- ¹⁶ Vgl. Pie DUPLOYÉ, *Die religiöse Botschaft Charles Péguys*, Freiburg 1970, S. 370.
- ¹⁷ Vgl. dazu *Bibeldichtung*, hrsg. von Volker Kapp / Dorothea Scholl, Berlin 2006.
- ¹⁸ Vgl. Albert BÉGUIN, *L'Ève de Péguy. Essai de lecture commentée suivi de documents inédits*, Paris 1948, S. 256-268.
- ¹⁹ PÉGUY, *Œuvres en prose complètes III*, S. 1399.
- ²⁰ DUPLOYÉ, *Die religiöse Botschaft Charles Péguys*, S. 410.
- ²¹ Vgl. 572ff./54ff.
- ²² Hans Urs von BALTHASAR, *Die Gottfrage des heutigen Menschen*, Wien-München 1956, S. 200.
- ²³ *Œuvres en prose complètes III*, S. 1421.
- ²⁴ *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* und *Le Mystère des Saints Innocents* «sind in Form und Gehalt absolut antimodern. Sie verherrlichen die ewigen Kräfte, die in allem Zeitlichen verborgen sind» (Elisabeth GREMMINGER, *Charles Péguy. Vom Sozialismus zur christlichen Weltanschauung*, Olten 1949, S. 173).
- ²⁵ BALTHASAR, *Herrlichkeit. 2. Fächer der Stile*, S. 859.
- ²⁶ Vgl. PÉGUY, *Œuvres poétiques complètes*, S. 1568-1570.
- ²⁷ Vgl. Julie SABIANI, *La Ballade du cœur. Poème inédit de Charles Péguy*, Paris 1973, S. 112. Diese Ballade, die Péguys Liebe zu Blanche Raphaël zum Ausgangspunkt nimmt, deutet Sabiani als Auslöser des dichterischen Spätwerks von Péguy.
- ²⁸ Vgl. PÉGUY, *Œuvres poétiques complètes*, S. 1346-1356.
- ²⁹ Ebd., S. 1356.
- ³⁰ Vgl. ebd., S. 1412-1436.
- ³¹ Ebd., S. 1420.

