

Michel de Certeau

## Kulturen und Spiritualitäten

Die heutige Forschung über die Geschichte der Spiritualität bietet auf den ersten Blick ein ziemlich paradoxes Bild. Es stehen sich zwei Haltungen gegenüber, deren Vertreter sich nicht auf der Seite befinden, auf der man sie vermuten würde, sondern auf der Gegenseite. Die einen, denen es um religiöse Anliegen geht, betonen die unglückselige Kluft, welche die Spiritualitäten von der «Welt» und den heutigen Kulturen trennt, und sie bestreben sich, außerhalb dieser «geistlichen» Sprache und auf jeden Fall jenseits dieser Kluft den echten Ausdruck des geistlichen Lebens zu finden. Die Historiker hingegen, die sich von kultursoziologischen Methoden leiten lassen, teilen diese Ansichten nicht, da diese für sie noch das Gepräge eines dogmatisierenden Dualismus tragen. Innerhalb *einer* Sprache und innerhalb des Zusammenhangs *einer* Gesellschaft scheinen ihnen in den Spiritualitäten vielmehr die dunkeln Grundströmungen ans Tageslicht zu treten, die Geisteswelt nach Geisteswelt schaffen.

Im Grunde genommen ist auf der einen wie auf der andern Seite der Blick auf das gleiche Ziel ausgerichtet. Eine heutige Sehweise bestimmt die Sicht auf die Vergangenheit. Es ist jedoch darin auch ein Anliegen geistlicher Ordnung wahrzunehmen. Jede Generation führt mit den vorangegangenen eine Debatte, deren Terrain sie selber bestimmt. Unsere Generation scheint dieses abgesteckt zu haben durch die Unzahl von Bemühungen um eine «Anthropologie»<sup>1</sup>, um eine Wissenschaft vom Menschen: Wo ist der Mensch, welches ist seine Fährnis, seine Wahrheit, seine Geschichte? Aus diesem dringlichen Anliegen heraus erklärt es sich auch, daß man von Spiritualitäten, welche die

Kultur verachtet zu haben scheinen, Abstand nimmt und darin eine menschliche Ausdrucksform zu erblicken sucht.

Doch diese Hauptproblematik differenziert sich, denn jede Forschungsarbeit entspricht notwendigerweise vorangegangenen Untersuchungen, einer Geschichte, welche die Geschichte der Forschung selbst und nicht mehr allein die ihres Gegenstandes ist. Darum nimmt sie ein anderes Gesicht an, je nachdem der Historiker von einem wissenschaftlichen Positivismus herkommt, der alles, was mit Spiritualität zu tun hat, aus seinem Forschungsgebiete ausschließt, oder von einem Spiritualismus, der darin die einzig echten Zeugnisse über den wahren Menschen erblicken möchte. Unter diesem Gesichtswinkel impliziert die Prüfung der vergangenen Jahrhunderte eine unmittelbare Gegenwart, welche die des Forschers selbst ist und die mit einer heute allgemein verbreiteten anthropologischen Einstellung zu einer besonderen Weise der Erforschung und somit auch der Deutung der Spiritualitäten führt.

Wenn der Forscher die geistliche Literatur in die Kultur einbezieht oder im Gegenteil sie davon unterscheidet, um ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen, ortet er sich gegenüber seiner eigenen Vergangenheit und wird von ihr geortet. Durch das Anliegen, das ihn beseelt (und das das Anliegen unserer Zeit ist), durch seine ihm eigene Art und Weise, es in eine Methode zu übersetzen (die sich auf dieses oder jenes Milieu bezieht), drückt er kulturell eine geistliche Frage aus, während er frühere Situationen und geschichtliche Beziehungen zwischen Kulturen und Spiritualitäten beurteilt. Die Formulierung der Frage gehört somit zum

Problem, mit dem wir uns zu beschäftigen haben. Sie stellt, in den Begriffen unserer Kultur, eine Befragung über den Menschen dar. Um die Beziehungen zwischen Kulturen und Spiritualitäten zu untersuchen, muß man wissen, daß unsere Frage schon ihren eigenen Gegenstand verrät. Eine aktuelle Prüfung der Bande, die zwischen Kultur und Spiritualität bestehen, kann dann die Untersuchung der heutigen Probleme präzisieren.

#### I. DIE SPIRITUALITÄT IN EINER KULTURELLEN PERSPEKTIVE

##### *Geschichte und Kultur*

Die Erkundung der Vergangenheit ist stets eine Frage über die Gegenwart. Das Geschehen läßt sich feststellen in den beiden Perspektiven, die wir zum Ausgangspunkt genommen haben. Bei den einen Forschern soll die historische Untersuchung das Bewußtsein in den Griff bekommen, das eine Gesellschaft von sich selbst hat, und somit die verschieden ausgeprägte, doch einheitliche Gesellschaftssymbolik, auf die sich immerfort eine Geistesgeschichte bezieht: die vielfachen Aspekte der Kultur – «Kommunikation» unter Einschluß der Spiritualitäten stellen hier (durch die bewußten Ideen, Denkstrukturen, unterschwelligten Postulate, Formen des Empfindens hindurch) ebenso viele Register in der Verwendung einer Sprache dar. Alle diese «synchronischen» Aspekte beziehen sich auf den mentalen «Zusammenhang» der Kollektivpsyche. In dieser Reaktion gegen eine Wissenschaft, die von Kultur-«Objekten» in Beschlag genommen und gleichsam besessen ist, liegt eine Sicht, die der Sprache ihre eigentliche Bedeutung wiedergibt. Sie nimmt darin einen Austausch von Gütern und Worten wahr, einen gesellschaftlichen Kreislauf, eine gegenseitige «Unterhaltung», die ihre «Werte» als gemeinsame Beziehungen erarbeitet und eine Kombination von «Interessenzentren» voraussetzt.<sup>2</sup> So kommt unter dem, was gesagt wird, eine unausgesprochene Solidarität zum Vorschein. In dem, was gesagt wird, äußert sich das, was ungesagt bleibt; in dem, was die Menschen denken, etwas «Ungedachtes», das gleich von Anfang an die Gedanken systematisiert und sie für den Rest der Zeit in unbestimmtem Sinne dem Sprechen zugänglich und für die Aufgabe, sie weiterhin zu bedenken, offen macht.<sup>3</sup>

Gewiß, der Begriff eines gesellschaftlichen «Zusammenhanges» – eines «Komplexes», einer «Men-

talität» oder eines «kollektiven Specificums» – hat den Charakter einer «Arbeitshypothese». Er ist ein Forschungsinstrument, das an und für sich weder selbstverständlich noch klar definiert, aber zum Verständnis der Geschichte notwendig ist. Er läßt den synchronischen Zusammenhang zwischen den Geistessystemen und den in sie eingebetteten Spiritualitäten an den Tag treten. Bevor sie etwas annimmt oder zurückweist, stellt nämlich jede geistliche Reaktion eine Tat der Adaption dar. Immer ist «die Erfahrung kulturell definiert»<sup>4</sup>, selbst wenn sie religiös ist. Sie antwortet auf eine globale Situation und richtet sich somit nach ihr. Selbst die Zeichen eines Protestes, eines «Bruches» oder einer «Rückkehr zu den Quellen» haben eine Form, die sich notwendigerweise auf eine Gesamtproblematik bezieht. Selbst wenn er etwas «verachtet» oder sich isoliert, hängt der Gläubige noch von dem ab, was er bekämpft. Das Neue bestimmt, was er an den Formen von gestern für unveränderlich halten wird, und die Art und Weise, auf die er es leben oder bestätigen wird. Die Gegenwart liefert ihm die Gedanken, die er in der Meinung, sich davon zu entfernen, einfach umkehrt.

##### *Kulturen und geistliche Strömungen*

Für jede Kultur gibt es somit einen ausgezeichneten «Entwickler» in den großen geistlichen Strömungen, die den Verlauf ihrer Geschichte markieren. Die neuen Probleme und die Entwicklung einer Gesellschaft, ihre Wirrnisse und Bestrebungen explodieren gleichsam in weitreichenden religiösen Anstößen. So durchzieht und überquert im Mittelalter der Kreuzzug den Raum, um das Ausland und das Außergeschichtliche zu erreichen. Er ist «politische Sublimation», «Ausdruck elementarer und vitaler Bedürfnisse des Kollektivwesens», aus der panischen Angst um das Heil aller hervorgegangene Tat.<sup>5</sup> Desgleichen ist die Aufwertung, dann die Kritik der geistlichen «Armut» von einer kollektiven Entwurzelung begleitet, die eine ganze Gesellschaft erneuert und sodann erschüttert.<sup>6</sup> Im sechzehnten Jahrhundert sind die Gruppen von «Illuminaten» (Alumbrados, Recogidos oder Dejados), die von der subjektiven Erfahrung fasziniert sind, Zeugen des Übergangs, der über eine Enttäuschung über die Tradition hinaus von einer Angelologie und Kosmologie zu einer religiösen Psychologie führt.<sup>7</sup> Während um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts die Politik laizistisch wird, drückt sich in der Entstehung von

geistlichen Rand-«Gesellschaften» ein «mystisches Leben» aus, das sich von den Regeln unterscheidet, die von den christlichen Institutionen oder vom Willen des Königs objektiv auferlegt wurden.<sup>8</sup> In ihr zeichnet sich schon die «Devotion» ab, die im «Jahrhundert der Lichter» in Institutionen wie die «Kongregation der Idioten» reagieren wird. Heute hat die Jamaa-Bewegung, die in den Jahren unmittelbar vor Erlangung der Unabhängigkeit entstand, für den Kongo die geistliche Größe einer historischen Stunde. Sie enthüllt durch ihre religiösen Züge die Probleme der Entkolonialisierung in eben dem Moment, wo diese noch nichts anderes als das notwendige Gegenteil der Vergangenheit ist: die Beziehungen zwischen den Priestern und den Gläubigen werden einfach umgekehrt und damit auch die Beziehungen zwischen dem Weißen und dem Schwarzen, der Mann und der Frau, der Technik und dem Brauchtum, der abendländischen Institution und der Ahnentradition, dem Begrifflichen und dem «Vitalen», ohne daß schon ein planendes Denken zwei Vergangenheiten historisch zusammenzuschließen vermöchte.

*Geistliche Ausdrucksweisen,  
Ausdrucksweisen einer Zeit*

In diesen verschiedenen Fällen wird die Ausdrucksweise eines bestimmten Moments der Kultur in eine «geistliche» Haltung übernommen, doch impliziert sie eine Konstellation von anderen, analogen oder verschiedenen, Modalitäten, die im Hinblick auf das Ganze immer «zusammenhängen». Die Strukturen einer Gesellschaft, die Worte, in denen sich ihre Bestrebungen ausdrücken, die objektiven und subjektiven Formen des allgemeinen Bewußtseins bauen das religiöse Bewußtsein auf und äußern sich in diesem. Ein Gesellschaftstypus und ein kulturelles Gleichgewicht (unter Ein-schluß der wesentlichen Elemente wie des Sinnes der Macht, der Auffassung, welche die Gesellschaft von der Ehe hat usw.) setzen sich in die Problematik der geistlichen Erfahrung um. Noch mehr: Wenn innerhalb einer kollektiven Bewegung eine Spiritualität erarbeitet wird, so zieht das eine neue Deutung der traditionellsten Begriffe (wie Vater, Mutter, Braut, König, Liebe usw.), aber auch des ganzen «geistlichen» Vokabulars nach sich: die gleichen Worte, die gleichen Gedanken und die gleichen Definitionen haben somit in der neuen Sprache, in die sie übernommen und worin sie alle mehr oder weniger merklich transponiert werden, nicht mehr

die gleiche Bedeutung und auch nicht mehr die gleiche Funktion.

Welch offensichtlicher geistiger Zusammenhang besteht in einer solchen Perspektive im siebzehnten Jahrhundert zwischen der Erschütterung der christlichen Zivilisation, der es um die Auffindung von ganz sicheren und gewissen «Gegenständen» ging, einerseits, und dem Kult der eucharistischen Realpräsenz oder der Rolle der Hostie, die den Augen und dem Mund dargeboten wird, andererseits; im neunzehnten Jahrhundert zwischen der auf die Prinzipien der sittlichen Autonomie gegründeten «introdeterminierten»<sup>9</sup> Gesellschaft und andererseits der Intensivierung des Schuldgefühls und dem Raum, den das Sündenbekenntnis im religiösen Leben einnimmt; im zwanzigsten Jahrhundert zwischen der «extrodeterminierten» Struktur eines Lebensgefühls, das unter dem Ansporn des Verlangens «mitzusein» nach der Sozialisierung strebt, und andererseits der Funktion, die von der Equipe, der Begegnung, dem Dialog bis in die liturgische Gemeinschaft hinein ausgeübt wird? Liegen in diesen verschiedenen Epochen nicht auch Überlagerungen und Zusammenhänge vor zwischen der Erobererkühnheit des Forschers, der nach «Raritäten» sucht, und dem «mystischen» Itinerar, das von «außerordentlichen Erfahrungen» markiert wird, zwischen der Mentalität des Kolonisatoren und der Spiritualität des Missionars, zwischen dem Bewußtwerden der sozialen Frage und der geistlichen Thematik des Arbeiters, Nazareths oder des modernen «Armen»?

Vielleicht wird man einwenden, das heiße die Dinge nur von außen her erfassen und die Spiritualität bloß oberflächlich betrachten mit der entstellenden Brille einer Religionssoziologie oder einer Geschichte des bloßen religiösen «Gefühls». Doch das Wesentliche liegt nicht außerhalb des Phänomens. Dieses ist übrigens die Form des Bewußtseins und gibt dem Erlebnis des Wesentlichen bei den Christen und bei den Mystikern selber seine Struktur. Wer behaupten wollte, im Erlebnis beharre etwas Wesentliches, müßte somit sich darauf verlassen, daß ein Teil seines Vokabulars unveränderlich sei. Die Geschichtswissenschaft und die Soziologie verwehren uns jedoch eine so oberflächliche Sicht. Sie zeigen mit aller Deutlichkeit auf, daß diese Worte ihren Sinn ändern und ihre Bezüge sich verschieben können. Nein, in jeder Spiritualität liegt das Wesentliche nicht anderswo, außerhalb der Sprache der Zeit. Der Spirituelle nimmt diese Sprache ernst. Hier, in dieser bestimmten

Kulturlage nehmen sein Verlangen und seine Fähigkeit «Fleisch und Blut» an; durch sie findet er Gott und sucht er ihn weiterhin; durch sie drückt er seinen Glauben aus und versucht er gleichzeitig einen Dialog mit Gott und einen Dialog mit seinen wirklichen Brüdern.

## II. DIE SPRACHE DER ERFAHRUNG: DIE HOMOGENITÄT DER KULTUR

### *Geschichtlichkeit der Spiritualität*

Eine Kultur ist der Ausdruck einer geistlichen Erfahrung. Die Geschichte der Spiritualität beweist dies, wenigstens dann, wenn man darauf verzichtet, sie mit Scheuklappen zu betrachten, die es verwehren, ihren Kontext ins Auge zu fassen. Und unter «Kontext» ist nicht nur ein Rahmen oder eine Dekoration zu verstehen, sondern das Element, von dem die Erfahrung ihre Form und ihren Ausdruck erhält. Eine Kulturdialektik definiert jedesmal das Problem, das für den «Spirituellen» zum Problem seiner Vereinigung mit Gott wird. Eine Spiritualität antwortet auf die Fragen einer Zeit und zwar stets nur innerhalb dieser, weil es eben die Fragen sind, von denen die Menschen einer Gesellschaft – die Christen wie die andern – leben und sprechen.

Weil sie oft eine Erfahrung beschreibt und auf alle Fälle auf die in der Praxis erlebten Schwierigkeiten Bedacht nimmt, hat jede Spiritualität einen wesentlich geschichtlichen Charakter. Sie will nicht so sehr eine Theorie erarbeiten als vielmehr aufzeigen, wie man unter den durch eine Kulturlage festgelegten Bedingungen vom Absoluten her leben kann. Sie steht somit im Zusammenhang mit den Erfahrungen, Bestrebungen, Ängsten, Krankheiten und Werten von Menschen, die mit ihren Zeitgenossen in die Welt hineingenommen sind, in der ein bestimmter Typus von Kommunikationen und Daseinsverständnis herrscht. Besser als allgemeine Erwägungen kann uns das ein Beispiel aufzeigen.

### *Das sechzehnte und siebzehnte Jahrhundert: ein neues Problem*

Beispielsweise hängt die Spiritualität des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts aufs engste mit der «Krise» zusammen, die damals die ganze abendländische Zivilisation umformt und ihren geistigen Horizont, ihre intellektuellen Kriterien

und ihre Gesellschaftsordnung (die letztlich ihre «raison» ist) erneuert.<sup>10</sup> Eine ganze Welt bricht zusammen: die Religionskriege relativieren die Überzeugungen; der Pluralismus der Kirchen sprengt die Homogenität der religiösen und geistigen Grundlagen; die Bauernaufstände, Hungersnöte, Epidemien bezeugen und verschärfen die Auflösung der politischen Strukturen. Die Natur wird als eine mächtige und allgegenwärtige Flut erlebt: sie vermag alles und reißt alles mit sich – sie, dieses magische und monstruöse Leben, das allein «in der Unordnung und dem Zusammenbruch der Institutionen, Lehren und Glaubensüberzeugungen trotz allem und gegen alles Kraft und Vitalität behält».<sup>11</sup> Daß überall die Furcht herrscht, verrät sich ebenfalls in der sozialen Aggressivität der Gruppen, in der weinerlichen, grausamen, ambitiösen und raffinierten Überempfindlichkeit der Individuen<sup>12</sup> sowie in dunkeln dämonistischen Bewegungen, welche die nicht auszumachende Bedrohung zu lokalisieren suchen, indem sie zu Tausenden «Hexenmeister» und «Hexen» opfern, die in sich selbst keinen Widerstand gegen diese Bezeichnung aufbringen, sondern eher in ihrer eigenen Angst das finden, was sie zu Komplizen dieses Tuns macht. Die Entdeckung unbekannter Menschheiten, die zur Apologie des «guten Wilden» und des «weisen Chinesen» führt, hat zudem zur Folge, daß die traditionellen Werte in Frage gestellt werden, und bringt die von der Vergangenheit übernommene intellektuelle und religiöse Unterweisung noch mehr um ihren Kredit.<sup>13</sup> Im gleichen Sinn wirken die wissenschaftlichen Entdeckungen. Auf dem Gebiet der Astronomie brechen sie die «geschlossene Welt» auf, deren inneres Gefüge von der göttlichen Vorsehung sprach und vom geistlichen Aufstieg von Sphäre zu Sphäre, von der Erdrinde des Kosmos bis zu seinem Empyreum.<sup>14</sup> Ruinen oder Leere entmystifizieren ein Wissen und ein Können des Menschen.

Und doch ist die Reduktion die Kehrseite einer Kulturschöpfung. «Als verirrter Wanderer, nicht mehr in der Welt, sondern durch die Welt»<sup>15</sup>, verliert der Mensch dieser Zeit den Kosmos, der den Rahmen seines Daseins und den Gegenstand seines Wissens gebildet hatte, und ist gezwungen, in sich selber eine Gewißheit und eine Regel zu suchen. Durch die Woge des Skeptizismus und des Stoizismus, durch die Kritik der Tradition und der Institutionen hindurch erhebt sich überall die Frage nach dem Subjekt, nach einer vernunftbezeugen-

den und vernunftschaffenden Autonomie, nach einer Individualität, die selber «Welt» ist und als «cogito» Wahrheit der Welt.

Dieser Umschwung einer ganzen Kultur äußert sich in einer illusionistischen Literatur. Die wie eine Seifenblase flüchtige, sich verändernde, schillernde und zerbrechliche Wirklichkeit macht stetsfort eine Metamorphose durch. Sie hat keinerlei Konsistenz. Der Himmel folgt der Bewegung der Kuppeln von Borromini, die sich auflösen und wie von einem kosmischen Schwindel befallen kreisen; die Erde ist nur ein Theater, das aus graziösen und flüchtigen Erscheinungen besteht, «a mad world», wie Thomas Middleton sagt. Die Nichtigkeit hat eine unberechenbare Logik, denn hinter dem Anschein gibt es immer nur den Anschein. Boshafterweise vom Theater selbst eingeladen, nachzusehen, was hinter den Kulissen vor sich geht, findet der Zuschauer auf der Kehrseite der Szene nichts als eine weitere Dekoration.<sup>16</sup> Der Roman kann dem Leser mit den «Paradiesen», die ihm damals so viele literarische<sup>17</sup> oder geistliche Werke vorgaukeln, nur einen Spiegel liefern, um seines verworrenen Zustandes ansichtig zu werden. Unter tausend andern drückt der Arzt und Chemiker Johann Baptist van Helmont (1577–1644) diese Ungewißheit treffend aus, wenn er in einem schon cartesianischen Traum den Kosmos als eine «nichtige Seifenblase» über einem «Abgrund von Dunkelheit» wahrnimmt, sich dazu entschließt, das Kriterium der Gewißheit allein in der Erfahrung zu suchen, und die Struktur dieses illusorischen Kosmos umstürzt, um das Prinzip seines biologischen und geistigen Lebens in das «Zentrum» des Menschen (und nicht mehr in die Spitze des Universums) zu verlegen.<sup>18</sup>

#### *Die Mystik der Neuzeit: Theresia von Avila*

Keine andere Sprache sprechen die Mystiker. Man würde ihnen ganz zu unrecht zum Vorwurf machen, daß sie das Drama ihrer Epoche mitlebten. Es ist ihr Problem; sie gewahren und bedenken es aufgrund einer Sensibilität und intellektueller Kategorien, die sie mit andern teilen, aber auch als Stätte ihrer Begegnung mit Gott, der seine Wahrheit stets als die Wahrheit des Menschen offenbart. Darum steht dem philosophischen Traum van Helmonts nichts näher als die Visionen und Erleuchtungen der Mystiker, die seine Zeitgenossen waren.

Um nur eine, aber die berühmteste zu erwähnen,

möge es genügen, die Vision anzuführen, die die hl. Theresia von Avila eingangs der «Moradas» erzählt und die sie für das «Thema» (motivo) und «die Grundlage dieser Schrift», ihres großen Traktates über die Mystik hält.<sup>19</sup> Das Sinnbild bedeutet die Struktur, auf die sich das Denken bezieht, ohne sie völlig erklären zu können. In dieser Hinsicht ist es besonders aufschlußreich. Bei Theresia ist es noch kosmologisch und hält sich im großen ganzen an die Struktur des Universums, wie Peter Appianus es in seiner «Cosmographia» (1539) beschreibt: Im Mittelpunkt steht die Erde, von Sphären umgeben, die durch die Umläufe des Mondes, Merkurs, der Venus, der Sonne usw. gebildet werden bis zum achten, neunten und zehnten Himmel; das Ganze wird vom «Coelum empireum habitaculum Dei et omnium electorum»<sup>20</sup> eingehüllt. Doch dieses Schema ist hier genau umgekehrt. Das symbolische «Thema» der hl. Theresia sagt nicht mehr die Struktur eines kosmischen Objektes aus, sondern die des Subjektes; es setzt die alte Kosmologie in eine Anthropologie um. Der Kosmos (dessen Basis die Erde bildet, auf welche die himmlische Flut herniedersteigt und von der sich die Seele erhebt, um das Empyreum zu erreichen) wird zum menschlichen Mikrokosmos: als «Globus» wie die alte Welt und «kristallen» wie die Kugel ist sie eine Welt, die jedes Subjekt für sich allein bildet, deren Zentrum die «Residenz» Gottes und deren Umkreis «dunkler Abgrund» ist. In der Vision Theresias sind ebenfalls die konzentrischen Kreise der alten Kosmologie vorhanden, aber sie markieren ein inneres Werden, das auf die «Sonne» zurückgeht, die im Herzen des Menschen wohnt, und nicht mehr einen Aufstieg von Himmel zu Himmel.

Der Globus wird somit zum neuen Ausdruck der mystischen Erfahrung. Nicht in dem Sinn, daß es sich um ein bis anhin noch nie gebrauchtes Bild oder einen noch nicht eingeführten Begriff handeln würde. Das Vokabular der «Wohnung» oder des «Zentrums» ist traditionell; das Bild von der von Bollwerken umgebenen «Burg» hat im sechzehnten Jahrhundert in Schriften, die Theresia kannte, schon Verwendung gefunden. Was neu ist, ist die totalisatorische Rolle, die das kulturelle Moment einer Auflösung und Neuerung spielt als rekapitulierender und bezeichnender Ort, kulturelle und spirituelle Struktur einer mystischen Erfahrung und Erkenntnis. Das Sinnbild bezeichnet zugleich das, was vergeht, und das, was entsteht. Die Verschlimmerung eines Universums wird für Theresia zum Ausdruck eines andern, eines anthropolo-

gischen Universums. Die Zerrüttung, die den Menschen von seiner Welt und zugleich von den objektiven Zeichen Gottes löste, wird für diesen gerade zur Begegnung mit seiner geistlichen Renaissance. Hier findet der Gläubige das Zeichen Gottes, eine Gewißheit, die von nun an auf ein Wissen um sich selbst gegründet ist. Er entdeckt in sich selbst, was ihn transzendiert und in der Existenz hält.

Zudem besteht seine Geschichte nicht mehr darin, objektiv gegebene Etappen zu durchlaufen; sie hat sich nicht mehr nach Objekten kosmologischer oder religiöser Ordnung zu richten. Sie ist ein Weg in sich selbst hinein. Der geistliche Fortschritt besteht im Weg des Subjektes zu seinem Zentrum. Als Antwort auf das Problem der Epoche, aber den Gegebenheiten dieses Problems entsprechend, entsteht aus einer Ermannung, die sich gegenüber eine «Objektivität», und sei es die der «Nichtigkeit» schafft, ein geistliches Selbstverständnis. Diese gegenseitige Determinierung eines «Innern» und eines «Äußern», die sich damit von der religiösen Erfahrung nicht trennen läßt, erklärt das ungewöhnliche Los, das dem Wort «Mystik» im siebzehnten Jahrhundert beschieden war. Der Begriff bezeichnet ein Itinerar, das nicht mehr durch eine sichtbare Pilgerschaft oder durch ein Wachstum an Wissen charakterisiert ist, denn es ist ein Werden, das unter der Stabilität der religiösen Begriffe verborgen, aber auch der Wandelbarkeit der Dinge entzogen ist; es ist eine geheime Mutation, die aufgrund einer Enttäuschung hinsichtlich des Universums der Worte, der Ideen, der objektiven Gewißheiten ihrer selbst inne wird und zu ihrem Selbstverständnis gelangt.<sup>21</sup> Und in der Schau der Mystik hat dieses Bild nur *einen* Sinn: als einziges Prinzip eines beständigen Überholens ist Gott das «Zentrum», das durch seine Selbstoffenbarung unablässig an sich zieht, und so durch die Vielheit von Episoden, Entscheidungen und Adhäsionen, die dazu führen, das Sein aufbaut.

#### *Fragen des Menschen, Fragen der Spiritualität*

Aufgrund dieser Züge entspricht die Erfahrung der Mystiker der der Kühnsten unter ihren Zeitgenossen. Descartes, der sich aufgemacht hat «wie ein Mensch, der allein und im Dunkeln wandelt»<sup>22</sup>, wird im «cogito» entdecken, daß die Gottesidee je neu angeboren ist. Und gleich wie bei den Mystikern weist die Form seiner Darlegung auf den Inhalt hin. Er legt den «Discours de la méthode»,

der dazu bestimmt ist, von einer «perceptio» des Unendlichen im Ich her die Ordnung eines Universums zu rekonstruieren, als eine intellektuelle Autobiographie, als eine persönliche «Geschichte»<sup>23</sup> vor. Die autobiographischen Berichte der Mystiker haben eine ähnliche Tragweite; sie sind von der gleichen Grundfrage (von der nach dem Subjekte) eingegeben und von den gleichen Kriterien (Erfahrungen im Verlauf einer persönlichen Entdeckung) geleitet. Es wäre somit von Grund auf falsch, im psychologischen Vokabular, das die Mystiker verwenden und das uns oft über den Sinn ihrer Aussage täuscht, wie es auch immer wieder die weniger Großen unter ihnen getäuscht hat, nicht das Hauptproblem einer ganzen Kultur zu erblicken.

Solche Konvergenzen lassen sich nicht durch gegenseitige Beeinflussung erklären. Sie hängen mit einer Frage zusammen, die durch eine Kulturlage gestellt und in einer gemeinsamen Ausdrucksweise wahrgenommen wird. Sie sind Zeugen eines großen Problems, das sich in jener Epoche gleichzeitig stellte. Darum machen die Bilder wie die Problematik in der Kultur eine Entwicklung durch. Bei den Mystikern dominiert ihr «mikrokosmologischer» Typus nur während einer ziemlich kurzen Zeit, während der Periode eines Übergangs und einer Geistesrevolution. Bald, schon von der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts an, verschwinden diese «mikrokosmologischen» Bilder und dergleichen die Hinweise auf die «Natur». Es folgt auf sie in der religiösen Sprache ein gesellschaftliches und technisches Register. Das Vokabular der natürlichen «Elemente» wird durch symbolische ersetzt, die der sich bildenden Gesellschaftsordnung entnommen sind (die Funktion des Königs, die Beziehungen zwischen dem «Hof» und der Stadt, das Statut und die Vorverständnisse, welche die Beziehungen zwischen Gesellschaftsständen, die Auffassung der Ehe usw. bestimmen). Immer häufiger wird das technische Schaffen (z. B. das Weben, die Astronomie usw.) zum Ausdruck für das geistliche Streben genommen. Desgleichen hat die Vereinigung mit Gott von da an die gesellschaftlichen Beziehungen zu ihrem Element und Symbol<sup>24</sup>, während man früher bei ihrer Darstellung von der Notwendigkeit ausging, seine Kräfte anzuspannen, und noch früher von der Forderung, sich eine empfangene Tradition innerlich anzueignen. Die Entwicklung des geistlichen Vokabulars folgt der kulturellen Erfahrung, weil eben die geistliche Erfahrung völlig von den Fragen ein-

gefordert wird, die seine Geschichte und das Bewußtsein, das er kollektiv von ihr hat, dem Menschen stellen. Sie ist nicht anderswo anzusetzen.

### III. «BRÜCHE» IN DER SPIRITUALITÄT

#### «Die Erfahrung»

So evident und nachweisbar diese Homogenität ist, so läßt sich doch nicht alles aus ihr allein erklären. Innerhalb eines kollektiven Systems weist die Spiritualität einen besonderen Charakter auf. Dafür bezeichnend ist die Erfahrung. Die Spiritualität umschreibt ihre Besonderheit als «Erfahrungswissenschaft», «praktische» Weisheit, «existentielles» Schrifttum. Der Begriff «Erfahrung» ist jedoch leider nicht ganz eindeutig. Es ist möglich, ihn nicht in dem Sinn zu verstehen, in welchem er für die Spiritualität allein gelten würde und ebenfalls nicht in dem Sinn, in welchem er mehr in sich schließt als die Sprache zum Ausdruck bringen kann. Diese Erfahrung wird einerseits vom Ausdruckstypus bestimmt, der sich auf sie bezieht und sich so von andern «Wissenschaften» (wie Theologie, Philosophie, Physik usw.) unterscheidet, die gleichfalls nicht von einer Erfahrung zu trennen sind. Andererseits bildet das «Unsagbare», das sie bezeichnet, in Wirklichkeit eine besondere Aussage, die Spiritualität, die andere Aussageweisen (z. B. die theologische) ausschließt, nicht aber jegliche Redeweise überhaupt. Im Wort «unausdrückbar» bezieht sich die Negation nur auf gewisse Ausdrucksweisen, z. B. die intellektuelle. Aber es gibt kein Sprechen, das nicht auf eine diskursive, deskriptive oder dialektische Weise eine Erfahrung besagte und wäre. Umgekehrt gibt es keine Erfahrung, die nicht ein Sprechen besagte und, tiefer noch, wäre, und wäre es auch nur die Sprache der Intuition. Die Erfahrung ist somit weder einer Sprache zu eigen noch schließt sie die Sprache aus. Infolgedessen ist sie allein nicht imstande, einen besonderen Charakter zu definieren. Sie bildet nur ein Anzeichen dafür, dessen Bedeutung in der Rolle zu suchen ist, die die Notwendigkeit und die Art und Weise, davon zu sprechen, spielen, sowie in der Funktion dieses Notbehelfs.

#### *Der Bruch*

Wir kommen somit auf diesen Aspekt der Unterscheidung oder Spaltung zurück, den wir bis jetzt innerhalb eines kulturellen Zusammenhangs ins

Auge fassen mußten. Der Bruch ist eine Konstante der Spiritualität. Er läßt sich übrigens schon in der privilegierten Stellung, die der Erfahrung gewährt wird, ausfindig machen. Gewiß liegt das Spezifische nicht in der Erfahrung, sondern in der Tatsache, daß es sich um eine «geistliche» Erfahrung handelt. Zudem ist der Bruch nicht ein Element, das sich in der notwendigerweise kollektiven Sprache der Spiritualität isolieren ließe. Er gehört zum «Stil» dieser Sprache.

Eigentlich ist es vielleicht eine Verduzttheit, die den Bruch charakterisiert. Sie wohnt dem geistlichen Streben inne und wächst mit der Kühnheit des Glaubens, den Gott stets durch eine menschliche Situation auslöst, weckt und aus der Fassung bringt. Die Kühnheit, die verschiedene Formen annehmen kann, besteht im Willen, mit den Spannungen und Bestrebungen, die einer Zeit eignen, bis zum Äußersten mitzugehen, ein Netz von Kommunikationen ernst zu nehmen, um da das Kommen Gottes zu erwarten und wahrzunehmen. Gerade aus diesem Ernst geht eine Verwirrung hervor. Wenn man sich mit seinem Glauben tiefer in eine menschliche Geschichte einläßt, muß man zu seiner Bestürzung eine «Leere» feststellen sowohl auf seiten der religiösen Unterweisung als auch auf seiten der Tätigkeiten und Erkenntnisse, die doch in einer gegebenen Situation zum Ort der Begegnung mit Gott werden könnten.

#### *Der Bruch zwischen der Spiritualität und der Tradition*

Einerseits weist die religiöse Tradition ein «Manko» auf, ein Manko an Licht, das man von Rechts wegen von ihr erwarten dürfte. Je nach dem kulturellen Kontext, je nachdem dieser dem Objekt des Glaubens oder dem glaubenden Subjekt Vertrauen schenkt, wird man entweder dem Gläubigen oder der Theologie dieses Manko zum Vorwurf machen, es für ein Versagen des Gläubigen oder der Theologie halten. So berechtigt diese Erklärungen sein mögen, so weisen sie doch auf eine tiefere Kluft hin. Zwischen dem Wort des Evangeliums, auf das der Gläubige antwortet, und der Antwort, die er darin zu finden hofft, fehlt die Entsprechung – eine erste Form des Bruches, eine Prüfung, die heute, gestern oder vorgestern über jeden Gläubigen kommt, der vom Wort, das er gegeben hat, eingefordert wird. So kamen einst am frühen Morgen mutige und treue Frauen, um den Ort aufzusuchen, wo Jesus sich befinden mußte, wo er als ein Gegen-

stand und ein Zeichen niedergelegt worden war. Sie entdeckten, daß das Grab «leer» war, und wurden von «Schrecken» ergriffen (Mk 16, 5–7). Welcher Christ wurde wegen einer ähnlichen Leere nicht auch schon von Schrecken erfaßt?

Die Prüfung wird zum Schuldgefühl oder dann zur Kritik. Sie kann in Verwirrung oder Zweifel bestehen. Sie ist zunächst ein Faktum, das in vielfacher Hinsicht der Erfahrung Jobs gleicht. Als dieser die Wahrheit erörterte, die ihm von seinen Vätern und Freunden mitgeteilt wurde, legte er, wie eine Nacktheit, die «Nichtigkeit» einer Tradition bloß, die ein bloßes Wissen bleibt: «Ihr sagt mir Wahrheiten, aber es sind Gemeinplätze. Welchen Bezug haben sie auf meine Situation? Sie entsprechen meiner Erwartung nicht, weil sie diese nicht kennen. Die Wahrheiten sind für mich null und nichtig, ich kann nicht daraus leben.» Mögen sie auch an und für sich als gültig und somit vielleicht als unabweisbar erkannt werden (was lange nicht immer der Fall ist), so enttäuschen doch die Worte der Weisen und Gelehrten, da sie nicht auf die Frage zugeschnitten sind. Kein Wunder, daß der Spirituelle, «von den Begriffen der gewöhnlichen Sprache enttäuscht», wie Descartes es war<sup>25</sup>, mit der hl. Theresia nach «neuen Worten» (*nuevas palabras*)<sup>26</sup> sucht. Diese am Anfang stehende Verutztheit lokalisiert einen Bruch. Schon dadurch legt sie eine besondere Sprechweise fest und bestimmt, was sie unter «Erfahrung» versteht. Diese Verutztheit bleibt, nur nimmt sie in den neuen Auseinandersetzungen zwischen Theologen und Spirituellen eine schärfere Form an.<sup>27</sup>

Es hieße den Sinn dieses Bruches schlecht erfassen, sähe man darin nur das Symptom psychologischer Fixierung oder eine Distanz zwischen Leben und Lehre, zwischen dem Partikularismus des Lebens und dem «Universalismus» der Lehre. Die Isoliertheit des Christen seiner eigenen Tradition gegenüber ist die Kehrseite einer Solidarität, einer Teilnahme an einer Sprechweise, die noch nicht evangelisiert worden ist. Die Enttäuschung des «Spirituellen» spricht eine Sprache, die ihre christliche Akzentuierung noch nicht erhalten oder geschaffen hat. Mit all ihrer Schwäche, Unausgewogenheit oder Illusion (Aspekte, die sich noch auf die Bedürfnisse, Probleme und Formen des Selbstverständnisses beziehen), zeugt sie von einem Glauben, der sich bewußt ist, daß er Gott da zu finden hat, wo es um den Menschen geht, und der sich weigert, das Ungenügen der religiösen Zeichen für Abwesenheit Gottes zu halten.

Zum Teil ist es zwar das Bild, das sich der Christ von der Theologie macht, das eine Distanz schafft. Und doch erhebt sich die tiefer reichende Frage: Warum erweist sich seine Gegenwart, der Mutterboden seiner Erfahrung als Mensch und Christ, als ein der religiösen Unterweisung fremder Ort, wenn nicht darum, weil sie neu und den Kulturen, die schon auf Gott hinzuweisen wußten, fremd ist? Der Christ hat sich in ein Gebiet von Risiken und Neuanfängen geworfen. Dieses bildet in bezug auf seine religiösen Kenntnisse seine «Wüste», eine Wüste, die heute die Stadt ist, in der er wohnt, und auf jeden Fall die Zone des Kulturwandels. In dieser Hinsicht ist die Distanz, die den Gläubigen von seiner Theologie trennt, ein Vorsprung, den er auf dem engen Feld einer besonderen Erfahrung ihr gegenüber gewonnen hat. Er weihet diese einer Aufgabe, die er ihr zuweist. Der Bruch entspricht seiner Kühnheit. Es liegt darin das Zeichen für einen Glauben, der aus einer neuen Mentalität sein eigenes Sinnbild zu machen beginnt, aber ein noch negatives Sinnbild, das durch eine Abwesenheit oder einen Rückstand der Theologie hindurch erfaßt wird, so wie diese vom notwendigerweise engen, aber realen Ort aus, wo die Erfahrung stattfindet, erscheint. Eine menschliche Zugehörigkeit erweist sich als geeignet, zur Sprache einer menschlichen Erfahrung zu werden.

#### *Der Bruch zwischen der Spiritualität und der Welt*

Andererseits vollzieht sich auch ein Bruch inmitten dieser Zugehörigkeit. Sie sprengt selbst die Solidarität, die eine Distanzierung von der religiösen Sprache schuf. Dieser neue Aspekt kehrt das Verhältnis, von dem der erste Aspekt zeugt, um. Was ein Mensch in der Verkündigung des Glaubens als notwendig und für das Leben bedeutsam erkannt hat, sucht er in seinen menschlichen Gesprächen und Arbeiten, aber er entdeckt da, wo er es finden sollte, eine neue Form des «Mankos». Er erlebt die Enttäuschung, die dieser Gegenstand, die Welt, hervorruft. Er hofft, im Netz seiner Beziehungen, auf den Wegen seines Forschens ein nicht vorherzusehendes bekanntes Gesicht zu erblicken. Alle Werke der menschlichen Kommunikation sind für ihn Zeichen, die von neuem seine Frage wecken, ohne auf sie zu antworten. «Wo bist du denn verborgen?» Sie geben stets nur seinem Verlangen Ausdruck. Er erhofft mehr von diesen «Boten», als sie geben (nehme er dabei vorläufig das wahr, was sie ihm von andern und von ihm selber geben,

indem sie ihn enttäuschen). «Keiner von ihnen weiß mir zu sagen, was ich erwarte.»<sup>28</sup>

Wie im vorhergehenden Fall bezeugt die Enttäuschung eine Neuerung und eine Begegnung. Der Glaube ist die Entdeckung, die in der Alltagssprache das Wort von Einem wahrnimmt, dem zu antworten ist. Er erfaßt schon so, daß jedes menschliche Sprechen einen göttlichen Sinn hat. Da der Sprache des Glaubens die Wirklichkeitserfahrung der Gläubigen vorausgeht, wird auch das, was sie als Menschen vollbringen und suchen, angerufen, interpelliert von der Gewißheit, die diese Sprache ihnen enthüllt hat. Zwar hat diese Gewißheit, wenn sie auch luzid ist, noch einen negativen Charakter. Sie gründet auf einer göttlichen Gegenwart, die sich darin manifestiert, daß sie Sicherheiten in Frage stellt und am lebendigsten Punkt des Daseins die Notwendigkeit des andern verspüren läßt und sich als das zu erkennen gibt, ohne das man nicht leben kann: «Zu wem sollen wir gehen? Du hast die Worte des ewigen Lebens» (Jo 6, 68). Doch so «ewig» und unzugänglich dieses «Leben» auch sein mag, so wird es trotzdem dem Gläubigen angekündigt durch eine Tradition, eine religiöse Unterweisung, eine Kirche, historisch und soziologisch situierte Wirklichkeiten. Die Gewißheit des Glaubens hat schon *eine* Sprache. Somit bildet sich im Namen der katechetischen oder theologischen Kenntnisse, einer liturgischen Erfahrung oder der Meditation der Schrift eine ebenfalls notwendige Kritik der menschlichen Zugehörigkeiten. Sie ist Spannung im doppelten Sinn des Wortes; sie prophezeit eine Gegenwart, die zugleich Sinn und Zukunft ist und die man nicht zurückweisen kann, ohne jeglicher Sprache das Gehör zu versagen, die sich aber doch nicht ohne weiteres in die Partikularität einer Sprache fangen läßt.

### *Der Sinn des doppelten Bruches*

Mit diesem doppelten «Bruche» kommt somit eine Dialektik zum Vorschein, die nicht nur jeder Kultur innewohnt, sondern durch die unablässige Konfrontation ihrer besonderen Formen charakterisiert wird. Die gegenseitige Kritik ist die Modalität einer Begegnung. Die beiden kontradiktorischen Momente der Erfahrung bezeichnen eine Bewegung, die sich nicht mit irgendeinem ihrer Endpunkte oder ihrer Etappen identifizieren läßt. In jedem der Sektoren, von denen der Christ meinen möchte, er könne oder müsse in ihm die Wahrheit lokalisieren, ist der Sinn für den andern die Wahrheit, die ihn

an eine Wechselbeziehung erinnert und die sukzessiven Objekte, die er sich gibt, verschlechtert. Die «Enttäuschung» über jedes von ihnen ist der Wiederhall dieser Konfrontation. Der «Bruch» ist die Form, die eine gegenseitige Abhängigkeit annimmt; er ist die vielleicht einzig ausdrückbare Kehrseite der Annäherung an Gott.

Ein kultureller Pluralismus ist hier das Element des geistlichen Itinerars, das schon auf die Einheit abzielt, es aber verwehrt, ihm ein eigenes Land zuzuweisen. Es entmystifiziert die Hoffnung auf ein reines Jenseits, behauptet aber dabei eine Wahrheit, die in der Bewegung der Suche nach ihr schon gegeben ist und die bewußte Geschichte der durch den Abstand angeregten Erneuerungen ist. Innerhalb ein und derselben Kultur werden Sprechweisen symbolisch, wenn ihre Paarung von jeder von ihnen enthüllt, was sie für sich allein genommen nicht zu sagen vermöchten. Die Wahrheit hat nie eine andere Sprache als die der Geschichte. Sie entreißt den, der sie empfangen hat, sich selber. Sie ist stets mehr als das «Ich» oder das «Wir», die sie aussprechen; sie läßt sich wahrnehmen in der Wunde, welche die Sprache, worin sie sich kundtut, aufreißt. Die Theologie der Erfahrung (die den Sinn als einer Sprache immanent erfaßt) kann nur eine Theologie der Distanz (einer Privation, die von der Gegenwart des andern bedingt ist) sein. Ihr Ausdruck bezieht sich stets auf die Situation, in der als Interpellation wiederum das «Manko» sich bemerkbar macht, das einen Symbolismus zwischen verschiedenen Sprechweisen offenbart, die alle zur Manifestation dessen, was wahr ist, notwendig sind.

Jede Spiritualität drückt dieses Wechselverhältnis im Element einer Kultur aus, selbst in der Art, wie sie auf ihr Gegenteil verweist. Die Einsamkeit seiner ägyptischen Wüste verweist den Eremiten immer noch auf die Stadt Alexandrien und auf den Kaufmann, der heiliger ist als er; die mittelalterliche Abtei bleibt auf das Elend ihrer Zeit oder auf die damaligen politischen Notwendigkeiten bezogen, die mystische Psychologie der hl. Theresia auf die Dramen, die vom zunehmenden Verfall der Christenheit hervorgerufen werden usw. Jede Form des Bruches muß in der Anforderung einer Überholung im Innern dieses Bruches selbst ihren eigenen Sinn finden. Die Teilung dringt selbst in die Lage ein, worin sich eine kühne Weise einer Trennung oder eines Weggehens äußerte. Für den Wüstenvater gibt es keine «Einsamkeit» und keine «guten Werke», welche die Treue zum Geist garantieren

würden; für den Mystiker des sechzehnten Jahrhunderts gibt es keinen «Antrieb» und keine «Vision», die sich mit dem Willen oder der Erkenntnis Gottes identifizieren ließen. Keine «Rückkehr zum Evangelium» kann mit der Gewißheit erfolgen, zum wahren Wort zu gelangen. Nie und in keiner Weise vermag der Spirituelle auf einer Karte «die Lage des irdischen Paradieses»<sup>29</sup> zu bestimmen. Er lernt das Paradies kennen durch die Auswanderung aus seinem festen Ort, die von eben denen verlangt wird, die er verlassen hat, um es zu finden.

Er durchgeht die Möglichkeiten, die seine Zeit seiner Erfahrung anbietet. Er drückt durch eine von ihnen ein Objekt aus, das für sein geistliches Suchen und Streben bezeichnend ist, aber dieses Objekt wird ihm genommen durch das, was andere ihm über sein Verlangen offenbaren. Er ist Reisender, Pilgrim, und seine Sprache folgt auf den Wegen, die ihm Beziehungen mit Mitmenschen bahnen, einer begrenzten Reihe kultureller Elemente. Sein Gepäck ist nicht reicher als das seiner Zeitgenossen. Doch was er im Laufe von Kommunikationen, die sich bis in das Geheimnis seines Gewissens, bis in die «Versuchungen» oder «Anrufe» hinein erstrecken, die in ihm immer noch die Sprache der andern sprechen, von ihnen empfängt oder ihnen gibt, erfaßt er als eine Frage, die von jeder Begegnung neu gestellt wird, als eine beglückende Wunde im Herzen jeder menschlichen oder religiösen Solidarität, als eine Gegenwart, nach der alle Abwesenheiten oder Überholungen unaufhörlich rufen.

#### IV. KULTURELLE UND SPIRITUELLE FIXATIONEN

Der Irrtum besteht nicht darin, an ein kulturelles Gespräch eine Erwiderung anzufügen, die eine religiöse Position zurückweist oder in Schutz nimmt. Diese Reaktionen oder diese «Brüche», die sich stets aufgrund einer Kultur äußern, nehmen an der notwendigen Bewegung teil, dank deren die Kultur vorwärtsschreitet, indem sie die Homologien erfindet, die ihre «Interessenzentren» und die von der Kommunikation postulierten Werte langsam verlagert. Der Irrtum liegt anderswo. Er besteht darin, diese Bewegung zu bremsen im Glauben, sie sei unnütz oder gefährlich geworden. Falsch ist es, einen dieser unerläßlichen «Durchgänge» fixieren zu wollen und ihn allein für die Wahrheit zu nehmen, während er bloß ein Zeichen für sie ist. Man verweigert andern «Durchgängen» das Recht,

im Lauf einer Entwicklung oder einer Spannung etwas zu bedeuten. Man leugnet eine Wechselbeziehung oder einen Symbolismus der Zeichen. Indem sie sich auf ihr eigenes Zeugnis beschränkt, widerspricht die Erfahrung dem, was sie zu bezeugen vorgibt, nämlich der «Ähnlichkeit» in der «Unähnlichkeit», der Einheit in der Verschiedenheit, der Bewegung der Liebe. Die Versuchung ist Fixierung. Während Gott revolutionär ist, scheint der Teufel fixistisch zu sein.

#### Die Fixation

Der Irrtum besteht in der auf tausend Weisen vorgebrachten Erklärung: «Für mich, für uns heißt Christsein *das*.» Unter dem «das» wird Verschiedenes verstanden, immer aber wird es mit der gleichen Ausschließlichkeit vertreten. Es kann die Einsiedelei in der Wüste Ägyptens sein oder die epische Kameradschaft des Kreuzzuges oder der Pilgerfahrt, das Hochgefühl der Seele inmitten ihrer psychologischen Sammlung oder dann auch die «guten Werke» einer aktiven Generation, das «Engagement», nach dem das Bewußtsein der Verantwortung des Menschen ruft. Im Lauf der Jahrhunderte hat jede dieser Haltungen Entsprechungen und Übereinstimmungen in der Kultur und auch ihre spirituelle Notwendigkeit gehabt. Aber sie hört auf, wahr zu sein, wenn sie innerhalb ihrer selbst nicht über sich selbst hinausgeht, und dieses Über-sich-selbst-Hinausgehen wird immer von einer Begegnung und einer In-Frage-Stellung indiziert, und wären es auch nur die bescheidenen, doch wesentlichen Begegnungen und In-Frage-Stellungen, wie sie die Beziehung zu einem «geistlichen Vater» und zu Mitbrüdern mit sich bringt. Der wahre «Spirituelle» geht darauf aus, den Widerspruch, den er von seiten anderer oder von seiten bestimmter Ereignisse erleidet und den ihm auch das innere Paradox einer besonderen Treue zum Unendlichen enthüllt, als wegweisend anzunehmen. Die Negation wird so bei den größten Mystikern wie Gregor von Nyssa, Meister Eckhart oder Johannes vom Kreuz<sup>30</sup> zur Norm ihres «Fortschreitens» und auch zur Form ihrer «Rede». Aber ein ganz entgegengesetztes Bemühen, z. B. in ihrer Umgebung, behindert diese nimmermüde Kühnheit, hält die Negation in einem ihrer Momente auf, fixiert sie und macht aus dem, was eine Bewegung war, einen geistlichen «Gegenstand». Wenn der «Buchstabe» einer Spiritualität (mit ihrer psychologischen, soziologischen und geistigen Eigenart) im Netz einer

Gruppe zurückbehalten wird, zu einer Statue erstarrt oder zu einer Ideologie wird, besagt er nicht mehr das, was sein Geist war.

Diese Lähmung ist nur allzu verständlich. Sie erklärt auch die Reaktionen, die auf sie folgen. Sie findet sich im «Spiritualismus», der den Ausdruck eines zwar notwendigen «Bruches» fixiert, oder im Humanismus, der von einer unerläßlichen «Insertion» berauscht ist, deren Sinn ihm aber nach und nach abhanden kommt. Ein einziges Element der Bewegung wird behalten, und dieses isolierte Bild gibt nur noch eine Karikatur von ihr wieder. Dieses übertriebene Moment ist dennoch bezeichnend. Wie die Photographie einer Schnittfläche läßt es erscheinen, inwieweit eine Spiritualität in einer Psychologie und in der Geistesgeographie eines kosmischen und sozialen Raums wurzelt. Zum Beispiel läßt sich nicht leugnen, daß die «mystische Invasion», die Frankreich während der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts erlebte, eng mit Juristen verbunden ist und daß die «eroberungslustigen» Magistraten damals die neuen Institute zahlen, unterstützen und füllen, deren Gründungen der damaligen Zeit wie Trompeten im Ohr klingen, die ein dem ihrigen entsprechendes Abenteuer auskündigen. Es ist möglich, daß es für die «Spirituellen» eine Soziologie gibt; es gibt auch eine Politik der «Spirituellen» und bald eine «Partei» der Frommen, um Stellung zu nehmen gegen das Aufkommen einer zentralisierenden Macht, die der sterbenden Christenheit gegenüber keine Skrupeln kennt und entschlossen ist, die religiöse Hierarchie zu einem öffentlichen Dienst im Staate zu machen.

*Das Urteil der Theologie, der Vernunft  
und der Tradition*

Diese Verumständlung der Spiritualität ist nicht zum Verwundern. Diese drückt sich darin aus. Aber eine Spiritualität wird verdächtig, wenn sie es nicht mehr zuläßt, von entgegengesetzten Auffassungen in Frage gestellt zu werden, wenn sie mit dem Schicksal einer Gruppe oder einer Politik identifiziert wird, wenn die gegnerische «Partei» nicht mehr für fähig gehalten wird, auf ihre Weise auch das zu sagen und an den Tag zu bringen, was eine besondere «Schule» in der Haltung, von der aus sie spricht, legitimerweise zu bezeugen vorgibt. Diese Reduktion des Bezeichneten auf das Bezeichnende oder des Geistes auf ein «das» rechtfertigt dann eine Reduktion im umgekehrten Sinn: Die Spiritualität wird von den Theologen als etwas

rein «Psychologisches» angesehen, von den Philosophen als eine «sentimentale» oder «pragmatische Geistesrichtung, vom Soziologen als ideologische Verteidigung einer Gruppe, vom Historiker als überspannte Ausprägung der Kultur einer Zeit usw. Und diese Lesarten sind gewiß legitim. Mehr noch, sie sind für das Verständnis der Spiritualität unerläßlich, denn sie brechen mit der Identifizierung der Wahrheit mit einer ihrer Ausdrucksweisen. Sie haben gestern und heute die Funktion, welche die Forderungen, Mahnungen oder auch einfach die Lehre einer Theologie, der Vernunft oder einer Tradition den «Spirituellen» gegenüber unablässig ausüben.

In diesen drei verschiedenen Formen tritt der Bruch wieder auf, aber er betrifft nun die Spiritualität insofern sie notwendigerweise partikulär ist. Die Kritik von seiten der Glaubenslehre, der Vernunft oder der Geschichte gibt dem, was sie sagen will, eine geistliche Sprache. Sie ist für sie unerläßlich, weil sie das Vokabular der geistlichen «Erfahrungen» oder «Wirklichkeiten» entmystifiziert, um dessen Sinn in Erinnerung zu rufen. Die Lehre der Theologie, die ebenfalls an einen Intelligibilitätstypus gebunden ist, repräsentiert die Objektivität der Offenbarung als eine auf die Anerkennung ein und desselben Geistes begründete Gesellschaft. Das Gesetz der Gemeinschaft kann nicht bedeutungslos sein für die, die bezeugen und beanspruchen, durch «neue Worte» und gegenwärtige Gesten die aktuellen Erfindungen des Geistes, der «Gemeinsamkeit» ist (2 Kor 13, 13), zu bekennen. Auf ihre Weise muß auch die Wissenschaft (wenn man unter diesem Begriff die aufgrund eines schöpferischen Prozesses ihrer Objekte erarbeitete Logik versteht) die Spiritualitäten der affektiven oder subjektiven Unmittelbarkeit einer «Erfahrung» entreißen, die zwar real ist, aber sich über ihre innere Dialektik noch zu wenig klar ist. Sie zerbricht ein naives Sachdenken, aber eben gerade dazu, um dem Objekt oder der Erfahrung ihren Zeichenwert (als operatives Zeichen) wiederzugeben in einem «Diskurs», der dem entspricht, was eine Gesellschaft sich als «Raison» gibt. Die Geschichte endlich enthüllt die kulturelle Verschiedenheit der «geistlichen» Manifestationen. Die Befremdlichkeit dessen, was vergangen ist, bestärkt die religiöse Erfahrung in ihrer Bewegung, verduzt sie aber immer, indem sie ihr in dem «Unterschied» zwischen den Epochen enthüllt, wie geistlich sinnvoll es ist, daß man über die zwischen Zeitgenossen bestehenden Differenzen hinausgeht. Und

das sind nur drei Formen einer Gegenwart des andern, worin das Prinzip einer geistlichen Bewegung in der modernen Kultur liegt.

### Schluß

Wie die Geschichte des religiösen Vokabulars aufzeigt, sind die Begriffe «gottlos», «Atheismus» von den Theologen gegen die «Illuminaten» oder die «Spirituellen» des sechzehnten Jahrhunderts gebraucht worden, und bald haben die Katholiken und die Protestanten sie gebraucht, um sich gegenseitig zu bezeichnen. In der Folge wurden sie auf die Jansenisten des siebzehnten Jahrhunderts übertragen, dann auf die Theisten des achtzehnten Jahrhunderts, dann auf die Sozialisten des neunzehnten Jahrhunderts und so weiter. Umgekehrt faßten die «Atheisten» in dieses Wort ihre Abneigung gegen die Religion, wie sie ihnen vorlag, diese Religion, die ein oder zwei Jahrhunderte später sogar die Gläubigen nur mit Mühe als die ihre erkennen werden. Jedesmal geben die Opponenten ihre Auffassungen als absolut aus, während sie sich in Wirklichkeit auf eine Verumständung beziehen. Es ist auch nicht einzusehen, wie dem anders sein kann. Die Auffassungen nehmen bestimmte Gestalt an in den Begriffen, die ihnen eine Kultur liefert, aber in diese relativen Begriffe werden radikale Einstellungen gefaßt. In diesem Rückblick liegt eine Lektion. Wie die Grenze zwischen Vernunft und Unvernunft wechselt mit der Gemeinschaft, deren Zeichen sie ist, so läßt sich auch die Beziehung zwischen dem Glauben und dem Atheismus nicht von der geschichtlich bedingten Sprechweise lösen, die diese Beziehung mit der zwischen *diesem* Glauben und *diesem* Atheismus, zwischen *diesen* Gläubigen und *ihren* Gegnern identifiziert.

Die Geschichte dieses Wortes hat Gleichniswert. Man kann daraus zwei Aspekte festhalten, die sich mit dem Problem der Beziehungen zwischen Spiritualitäten und Kultur überschneiden: einerseits die Relativität von Haltungen, die durch ihren gegenseitigen Bezug innerhalb des Kultursystems einer Zeit bestimmt sind; andererseits die (wenigstens theoretische) Behauptung einer Identität zwischen Gott und einer Haltung der Christen, so daß deren Gegner zu dessen Leugnern werden. Der erste Aspekt betont die Übereinstimmung der Haltungen (seien sie nun «geistlich» oder nicht) in ein und derselben Mentalität. Der Bruch äußert sich dann in der Differenz innerhalb von Geistessystemen. Der zweite Aspekt läßt den wahren Bruch da situie-

ren, wo eine Opposition als Zurückweisung Gottes aufgefaßt wird. Verschließen diese Intoleranz gegenüber einem Widerstand und die Unmöglichkeit, dem Andern einen Sinn zu geben, nicht den Weg, welcher der des Glaubens ist? Eine ähnliche Unfähigkeit läßt sich übrigens unter sehr verschiedenen Formen erkennen: Sie kann darin liegen, daß der Gegner des «Atheismus» bezichtigt oder daß, ganz im gleichen Sinn, der «Devote» verächtlich gemacht wird; sie kann in der selbstzufriedenen Haltung liegen, die vom Fremdartigen in der Vergangenheit oder vom Neuartigen in der Gegenwart nichts wissen will; sie kann darin liegen, daß man eine kultursoziologische Deutung der Spiritualitäten zurückweist oder vor der Möglichkeit (und wir behaupten: der Notwendigkeit) einer spirituellen Deutung der Kultur flieht.

Diese beiden Aspekte setzen uns instand, zum Schluß die eingangs gestellte Frage im anderen Sinne wieder aufzunehmen. Einerseits müssen wir wahrnehmen, daß die Haltungen einander entsprechen. Auch wenn sie als «geistlich» oder «weltlich», «übernatürlich» oder «natürlich» qualifiziert werden, hängen sie doch innerhalb einer Kultur, für die sie in gleicher Weise bezeichnend sind, zusammen. In diesem Hinblick sind ihre Gegner oder ihre Kritiker den Spiritualitäten, die gegen sie reagieren oder sich von ihnen unterscheiden, schon zugegen. Eine kulturelle Solidarität verbindet die einen mit den andern nicht nur trotz, sondern selbst vermittels ihrer Unterschiede.

Der Christ muß dieser Sachlage einen Sinn zubilligen. Sie weist ihm eine Aufgabe zu, seine jetzige Aufgabe, und sie auferlegt ihm die Pflicht der Dankbarkeit. Durch seine Anstrengung, als Gläubiger den unerhörten Forderungen nachzuleben, die dem Menschen von seinen eigenen Erfindungen aufgegeben werden, entdeckt er an seinem Glauben, an dem, was schon seine Antwort an Gott ausdrückt, bisher noch nicht Wahrgenommenes. Der Ökumenismus eröffnet ihm die serene Freiheit, die die Orthodoxie den heiligen Mysterien gewahrt hat, oder ein Verständnis der Schrift, das ihm die protestantische Meditation und Exegese erschlossen haben. Die sozialen Bewegungen lehren ihn heute das Evangelium von Nazareth lesen. Die wissenschaftlichen Entdeckungen lassen ihm die Dimensionen der Genesis aufgehen und seine Verantwortlichkeit als Mensch, auf die sein Glaube ihn schon aufmerksam gemacht hatte, aber in den Begriffen einer vergangenen Kultur. Die Entwicklung des Rechts führt ihn dazu, die Achtung Gottes

vor der Gewissensfreiheit besser wahrzunehmen. Die Telepartizipationen liefern ihm die Bilder, worin das dringliche christliche Anliegen einer allgemeinen Solidarität zum Ausdruck kommt... Das alles sind Errungenschaften, welche die Gnade,

Gott in der Sprache seiner Zeit zu suchen, erlaubt hat und weiterentwickeln muß. Sie werden aber nur möglich durch die von dieser Kulturlage angelegte Vertiefung des geistlichen Lebens.

<sup>1</sup> Vgl. P. Rivet, *Lettre à «Diogène» sur l'évolution du sens du mot Anthropologie*, in: *Diogène* 13 (1956), 140-143.

<sup>2</sup> Es sei hier nur auf die Arbeiten von C. Levi-Strauß verwiesen (insbesondere auf die Kapitel «Histoire et ethnologie» und «Langage et société» in: *Anthropologie structurale*, Paris 1958) oder auf die ganz anders ausgerichteten Aufsätze von A. Dupront, z. B. *Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective*, in: *Annales E. S. C.* 16 (1961).

<sup>3</sup> M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris 1965, XV.

<sup>4</sup> M.-J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris 1952, 17 (aus dem Englischen übersetzt).

<sup>5</sup> Vgl. P. Alphanéry und A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*, Paris 1954-1959, 2, 273-289.

<sup>6</sup> Wir stützen uns auf die von M. Mollat an der Sorbonne seit 1962 angestellten Untersuchungen über die Armen und die Armut im Mittelalter und über die Zusammenhänge der Spiritualität mit der Zeitlage.

<sup>7</sup> Vgl. die zahlreichen Aufsätze von L. Sala Balust, insbesondere das Werk: *En torno al grupo de Alumbados de Lenera*, Madrid 1963, oder die letzten Arbeiten von A. Selke de Sanchez im *Bulletin Hispanique*.

<sup>8</sup> Vgl. M. de Certeau, *Politique et mystique*, in: *Rev. asc. myst.* 39 (1963), 45-82.

<sup>9</sup> Wir gebrauchen die von D. Riesman, *Anatomie de la société moderne*, Paris 1964 (Übersetzung aus dem Amerikanischen) definierten Begriffe.

<sup>10</sup> Vgl. vor allem R. Mousnier, *Les XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1961; R. Mandrou, *Introduction à la France moderne, 1500-1640*, Paris 1961; M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961.

<sup>11</sup> A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris 1955, 50-51.

<sup>12</sup> Vgl. R. Mandrou, a. a. O., 336-346.

<sup>13</sup> Vgl. G. Atkinson, *Les relations de voyages du XVIIe siècle et l'évolution des idées*, Paris, o. J.

<sup>14</sup> Vgl. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris 1962; R. Lenoble, *L'évolution de l'idée de nature du XVIe au XVIIIe siècle*, in: *Rev. de métaphysique et de morale* 58 (1953), 108-129; P.-H. Michel, *La querelle du géocentrisme*, in: *Studi Secenteschi*, II/1 (1962), 95-118.

<sup>15</sup> P.-H. Michel, a. a. O., 110.

<sup>16</sup> R. Alewyn, *Das Große Welttheater*, Hamburg 1959. Vgl. auch J. Rousset, *La littérature à l'âge baroque en France*, Paris 1960.

<sup>17</sup> Vgl. J. Ehrmann, *Un paradis désespéré. L'amour et l'illusion dans «L'Astrée»*, Paris-New Haven 1963.

<sup>18</sup> J.-B. van Helmont, *Confessio authoris*, 2, in: *Ortus medicinae*, Amsterdam 1652.

<sup>19</sup> *Moradas del Castillo interior*, I, cap. 1-2, in: *Obras completas*, BAC, Madrid 1954, 2, 341-343, 348-349. Der Gedanke der hl. Theresia stammt vom 2. Juni 1577. Zum Ereignis und zu den geschichtlichen Quellen vgl. Efrén de la Madre de Dios (ebd., 2, 311-314) und vor allem R. Ricard, *Le symbolisme du «chateau intérieur» chez sainte Thérèse*, in: *Bulletin hispanique* 67 (1965), 25-41.

<sup>20</sup> Vgl. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, a. a. O., 31.

<sup>21</sup> M. de Certeau, «Mystique» au XVIIe siècle. Le problème du langage «mystique», in: *L'homme devant Dieu*, Paris 1964, 2, 267-291.

<sup>22</sup> *Discours de la méthode*, I, in: *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, 6, 16.

<sup>23</sup> ebd., 1; ebd., 4.

<sup>24</sup> Vgl. J.-J. Surin, *Correspondance*, 1966, 51-56.

<sup>25</sup> *Méditations*, II, 8, in: *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, 9, I, 25; 7, 32.

<sup>26</sup> *Vida*, 25, in: *Obras*, BAC, Madrid 1951, 1, 748.

<sup>27</sup> Vgl. F. Vandebroucke, *Le divorce entre théologie et mystique*, in: *Nouv. Rev. Théol.* 72 (1950), 372-389; Y. Congar, *Langage des spirituels et langage des théologiens*, in: *La mystique rhénane*, Paris 1963, 15-34.

<sup>28</sup> Johannes vom Kreuz, *Cántico espiritual*, Str. 1 und 6.

<sup>29</sup> Wortlaut eines Titels in D. Huet, *Traité de la situation du paradis terrestre*, «mit einer Karte.»

<sup>30</sup> J. Orcibal hat die Analogien zwischen Eckhart und Johannes vom Kreuz und ihren gemeinsamen Apophatismus untersucht in: *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris 1966, 119-166.

<sup>31</sup> Vgl. M. de Certeau, *Situations culturelles, vocation spirituelle*, in: *Christus* 43 (1964), 294-313; *Expérience chrétienne et langage de la foi*, ebd. 46 (1965), 147-163.

Übersetzt von Dr. August Berz

## MICHEL DE CERTEAU

Geboren 1925 in Chambéry, Jesuit, zum Priester geweiht 1956. Er studierte an der philosophischen Fakultät in Grenoble, an der theologischen Fakultät in Lyon, in Paris an der Sorbonne und an der Ecole des Hautes Etudes, die er mit dem Diplom verließ. Zudem erwarb er sich das Lizentiat in Theologie und in Philosophie und 1960 an der Sorbonne das Doktorat in Religionswissenschaft mit der These: *Le Mémorial de Favre et les courants spirituels au début du XVIe siècle*. Zurzeit ist er zweiter Direktor der Zeitschrift *Christus*, Vize-Direktor der *Recherches de Science religieuse* und Direktor des Seminars an der theologischen Fakultät von Paris. Er veröffentlichte: *Le Guide spirituel de J.-J. Surin* (1963), *La Correspondance de J.-J. Surin* (1966).