

2. Kulturen und Spiritualitäten

Die Untersuchungen, die in jüngster Zeit der Geschichte der Spiritualität gewidmet wurden, bieten auf den ersten Blick ein recht paradoxes Bild. Zwei Standpunkte prallen aufeinander, deren Vertreter genau das Gegenteil von dem sagen, was man vermuten könnte. Die einen werden von religiösen Überlegungen bewegt; sie heben die unselige Spaltung hervor, welche die Spiritualitäten gegenüber der „Welt“ und den heutigen Kulturen erkennen lassen, und tendieren dazu, den authentischen Ausdruck des spirituellen Lebens außerhalb dieser „spirituellen“ Sprache und auf jeden Fall jenseits dieser Spaltung zu suchen. Umgekehrt teilen die Historiker, die sich an den soziokulturellen Methoden orientieren, diese Sicht der Dinge nicht, da sie ihrer Meinung nach noch immer von einem dogmatisierenden Dualismus durchtränkt ist; ihnen scheinen die Spiritualitäten im Gesamtzusammenhang einer Sprache und einer Gesellschaft eher das Anzeichen für breite, verborgene Tiefenströmungen zu sein, die im Lauf der Zeit ganze mentale Welten entstehen lassen. Genau genommen herrscht auf beiden Seiten ein und dieselbe Blickrichtung vor: Eine bestehende Sicht definiert das Verhältnis zur Vergangenheit. Doch dabei ist eine Sorge um das Spirituelle durchaus anzuerkennen. Jede Generation pflegt mit ihren Vorgängerinnen eine Diskussion, deren Thema sie selbst bestimmt; die unsere könnte dieses Feld abstecken mittels der tausend Wege, die zu einer „Anthropologie“,¹ einer Wissenschaft vom Menschen führen. Wo ist der Mensch, welches ist sein Wagnis, seine Wahrheit, seine Geschichte? Diese dringlichen Fragen erklären gleichermaßen die Distanz gegenüber Spiritualitäten, die verdächtigt werden, die Kultur verachtet zu haben, und die Absicht, in ihnen einen Modus der menschlichen Sprache zu erblicken.

Doch diese essentielle Problematik differenziert sich aus, denn jede Analyse steht notwendig in einem Verhältnis zu ihren Vorgängern, zu einer Geschichte, die die Geschichte der Forschung selbst und nicht nur deren Gegenstand ist. Daher variiert sie, je nachdem, ob der Historiker von einem wissenschaftlichen Positivismus herkommt, der die Spiritualitäten aus seinem Bereich ausschloss, oder ob er einem Spiritualismus verbunden ist, der in ihnen die einzig authentischen Zeugnisse über den wahren Menschen sehen wollte. Unter diesem Blickwinkel setzt die Untersuchung der vergangenen Jahrhunderte eine unmittelbare Vergangenheit voraus, welche die ihre ist und (mit einer heute allgemein üblichen anthropologischen Blickrichtung) eine spezielle Art und Weise nahelegt, die Spiritualitäten zu befragen und folglich zu interpretieren. Wenn der Forscher die spirituelle Literatur entweder in die Kultur einordnet oder sie im Gegenteil davon unterscheidet, um beider Verhältnis genauer fassen zu können, *situiert er sich* in Bezug auf seine eigene Vergangenheit und *wird* von dieser *situiert*. Durch das Vor-Urteil, das er

¹ Siehe Paul Rivet, *Lettre à Diogène sur l'évolution du sens du mot Anthropologie*, in: *Diogène*, Nr. 13 (1956), S. 140–143.

hegt (und welches das Vor-Urteil unserer Zeit ist), durch seine eigene Art und Weise, es in eine Methode zu überführen (die mit diesem oder jenem Milieu zusammenhängt), drückt er kulturell eine spirituelle Frage aus, wenn er über frühere Situationen und über historische Beziehungen zwischen Kulturen und Spiritualitäten urteilt. Die Formulierung der Frage ist also Teil des Problems, mit dem wir uns befassen müssen. Sie stellt im Rahmen und in der Sprache unserer Kultur eine Frage nach dem Menschen dar. Um die Beziehungen zwischen Kulturen und Spiritualitäten zu analysieren, muss man wissen, dass unsere Frage bereits ihren eigentlichen Gegenstand erkennen lässt. Eine aktuelle Überprüfung der Bande zwischen Kultur und Spiritualität kann also die Analyse der heutigen Probleme präziser machen.

I. Die Spiritualität in kultureller Sicht

Geschichte und Kultur

Die Lektüre der Vergangenheit bleibt immer eine Frage nach der Gegenwart. Das ist feststellbar in den beiden Perspektiven, die wir zum Ausgangspunkt genommen haben. Bei den einen muss die historische Analyse das Bewusstsein erfassen, das eine Gesellschaft von sich selbst gehabt hat, also die diversifizierte Einzigkeit der sozialen Symbolik, auf die sich eine *Geistesgeschichte* ständig bezieht: Die vielfältigen Aspekte der kulturellen „Kommunikation“ einschließlich der Spiritualitäten repräsentieren hier (durch die bewussten Ideen, die Strukturen des Denkens, die zugrunde liegenden Postulate oder die Formen der Sinneserkenntnis) ebenso viele Register im Gebrauch der Sprache. Alle diese „synchronischen“ Aspekte beziehen sich auf die geistige „Kohärenz“ der kollektiven *psyché*. In Reaktion auf eine isolierte und geradezu von kulturellen „Objekten“ besessene Wissenschaft liegt hier eine Sicht vor, die der Sprache ihre eigentliche Bedeutung zurückerstattet; sie beobachtet in ihr einen Austausch von Gütern und Wörtern, einen sozialen Kreislauf, eine wechselseitige „Unterhaltung“, die ihre „Werte“ als gemeinsame Bezugsgrößen erarbeitet und einen Zusammenhang der „Interessenszentren“² voraussetzt. So enthüllt sich als Untergrund der Sprechweisen eine implizite Solidarität: Sie ist in dem, was gesagt wird, das, was nicht gesagt wird; in den Gedanken der Menschen ist sie ein „Nicht-Gedachtes, das die Gedanken von vornherein systematisiert und sie für die weitere Zeit unbegrenzt der Sprache und der Aufgabe, sie immer neu zu denken, zugänglich macht“.³

² Es mag genügen, hier an die Arbeiten von Claude Lévi-Strauss (insbesondere seine *Anthropologie structurale*, Paris: Plon 1958 [dt.: Strukturele Anthropologie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1967, die Kapitel „Geschichte und Ethnologie“ und „Sprache und Gesellschaft“]) oder, in einer ganz anderen Optik, an die Ausführungen von Alphonse Dupront zu erinnern, beispielsweise an dessen Aufsatz „Problèmes et méthodes d’une histoire de la psychologie collective“ in: *Annales ESC*, Bd. 16 (1961), S. 3–11.

³ Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris: PUF 1965, XV [dt. vom Übs.].

Sicherlich hat der Begriff einer sozialen „Kohärenz“ – eines „Komplexes“, einer „Mentalität“ oder eines „kollektiven Spezifikums“ – einen „operativen“ Charakter; er ist ein Analyseinstrument, das weder evident noch klar definiert, aber für das Verständnis der Geschichte notwendig ist. Er lässt eine synchronische Verbindung zwischen den mentalen Systemen und den ihnen eingeschriebenen Spiritualitäten zutage treten. Denn noch bevor sie Ablehnung oder Annahme ist, ist jede geistige Reaktion ein *Fakt* der Adaptation. Die Erfahrung ist immer „kulturell definiert“,⁴ auch die religiöse. Sie antwortet auf eine globale Situation und passt sich dieser damit an. Selbst die Zeichen eines Protestes, eines „Bruchs“ oder einer „Rückkehr zu den Quellen“ haben eine Form, die notwendig relativ zu einer Gesamtproblematik ist. Noch in seiner „Verachtung“ oder seiner Isolierung hängt der Gläubige von dem ab, was er bekämpft; die Neuerungen determinieren das, was er in den Formen von gestern für unwandelbar hält, und die Art und Weise, wie er es lebt oder bejaht; die Gegenwart liefert ihm die Ideen, die er umkehrt, während er glaubt, sich von ihnen zu entfernen.

Kulturen und spirituelle Bewegungen

Jede Kultur hat also eine Art fotografischen „Entwickler“ in den großen spirituellen Bewegungen, die ihre Geschichte prägen. Die neuen Probleme und die Entwicklung einer Gesellschaft, ihre Wirrungen und Bestrebungen explodieren in breiten religiösen Aufbrüchen. So durchzieht und durchbricht im Mittelalter der Kreuzzug den Raum, um das Andere und Anderswo der Geschichte zu erreichen; er ist „politische Sublimierung“, „Ausdruck elementarer und vitaler Bedürfnisse des kollektiven Ganzen“, Akt gemeinsamen Heils und Angst ebendarum;⁵ so geht auch die Hochschätzung und später die Kritik der „geistlichen Armut“ mit einer kollektiven Entwurzelung einher, die eine ganze Gesellschaft erneuert und später dann erschüttert.⁶ Im 15. Jahrhundert sind die von der subjektiven Erfahrung faszinierten „Illuminaten“ (*Alumbrados*, *Recogidos* oder *Dejados*) Beleg für den Übergang, der von einer Angelologie und Kosmologie zu einer religiösen Psychologie jenseits einer Entzauberung der Tradition führt.⁷ Um die Mitte des 17. Jahrhunderts wird die Politik laizistisch, und gleichzeitig kommt im Entstehen marginaler spiritueller „Gesellschaften“ ein „mystisches Leben“ zum Ausdruck, das sich von den durch die christlichen Institutionen oder kraft königlichen Gutdün-

⁴ M. J. Herskovits, *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, Paris: Payot 1952, S. 17.

⁵ Siehe Alphonse Dupront, *La croisade après la croisade*, in: P. Alphanéry, *La Chrétienté et l'Idée de croisade*, Paris: Albin Michel, Bd. 2, 1959, S. 273–289.

⁶ Siehe die Forschungen, die seit 1962 unter Leitung von Michel Mollat an der Sorbonne stattfanden. Sie galten der „Armut im Mittelalter“ und den Beziehungen zwischen Spiritualität und Konjunktur.

⁷ Siehe die zahlreichen Studien von L. Sala Balust, insbesondere: *En torno al grupo de Alumbrados de Llénera*, Madrid 1963, sowie die Arbeiten von A. Selke de Sanchez in: *Bulletin hispanique*.

kens objektiv erlassenen Regeln absetzt.⁸ Dieses Erwachen stellt eine Vorform der „Frömmigkeit“ dar, die dann mit Instituten wie etwa der „Congrégation des idiots“ auf die „Aufklärungszeit“ reagieren wird. In unseren Tagen hat die in den Jahren unmittelbar vor der Unabhängigkeit entstandene Bantu-Bewegung der Jamaa für den Kongo die spirituelle Bedeutung *einer* historischen Stunde; sie macht in ihren religiösen Zügen die Probleme der Entkolonialisierung genau in dem Augenblick sichtbar, da sie noch nichts anderes ist als das notwendige Widerspiel zur früheren Zeit: Die Beziehungen zwischen den Priestern und den Gläubigen werden umgekehrt und mit ihnen die Beziehungen zwischen Schwarzen und Weißen, Mann und Frau, zwischen Technik und Bräuchen, westlicher Institution und anzestralen Traditionen, zwischen dem Verstandesmäßig-Begrifflichen und dem „Vitalen“, wobei aber noch keine vorausschauende Sicht die historische Verschmelzung einer zweifachen Vergangenheit aufzunehmen vermag.

Spirituelle Sprachen als Sprachen einer Zeit

In diesen verschiedenen Fällen wird die Sprache eines bestimmten kulturellen Augenblicks in einer „spirituellen“ Position neu in Dienst genommen, impliziert aber eine Konstellation von anderen – ähnlichen oder andersartigen – im Verhältnis zum Ganzen immer „kohärenten“ Modalitäten. Es sind die Strukturen einer Gesellschaft, das Vokabular ihrer Bestrebungen, die objektiven und subjektiven Formen des gemeinsamen Bewusstseins, die das religiöse Bewusstsein organisieren und sich in ebenjenen spirituellen Sprachen manifestieren. Ein Gesellschaftstyp und ein kulturelles Gleichgewicht (das heißt die wesentlichen Elemente, als da sind die Bedeutung der Macht, die gesellschaftliche Vorstellung von der Ehe usw.) übersetzen sich in die Problematik der spirituellen Erfahrung. Mehr noch: Die Entwicklung einer Spiritualität innerhalb einer kollektiven Bewegung zieht ihrerseits eine Neuinterpretation der traditionellsten Begriffe (des Vaters, der Mutter, der Gattin, des Königs, der Liebe usw.), aber auch des ganzen „spirituellen“ Vokabulars nach sich: Dieselben Wörter, dieselben Ideen, dieselben Definitionen haben also nicht mehr denselben Gehalt und nicht mehr dieselbe Funktion in der neuen Sprache, in die sie aufgenommen und allesamt mehr oder weniger erkennbar transponiert worden sind.

Analog ist die mentale Kohärenz unübersehbar, von der Folgendes zeugt: im 17. Jahrhundert einerseits die Erschütterung einer christlichen Zivilisation, die so sehr daran hing, „Objekte“ der Gewissheit wiederzufinden, und andererseits das Loblied auf den eucharistischen Realismus oder die Rolle der sichtbar und schmeckbar dargebotenen Hostie; im 19. Jahrhundert einer-

⁸ Siehe Michel de Certeau, *Politique et mystique. René d'Argenson (1596–1651)*, in: *Revue d'ascétique et de mystique*, Bd. 39 (1963), S. 45–82. [Wieder abgedruckt in seinem Sammelband: *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, hrsg. von Luce Giard, Paris: Gallimard–Seuil, 2005, S. 265–299.]

seits die „introdeterminierte“,⁹ auf die Prinzipien der moralischen Autonomie gegründete Gesellschaft und andererseits die zunehmende Betonung der menschlichen Schuldhaftigkeit und der Platz der Beichte im religiösen Leben; im 20. Jahrhundert einerseits die „extrodeterminierte“ Struktur eines auf Sozialisierung ausgerichteten, um das „Mitsein“ bemühten Bewusstseins und andererseits die wichtige Funktion der Equipe, der Begegnung oder des Dialogs bis in die liturgischen Versammlung hinein. Gibt es in diesen verschiedenen Epochen nicht auch Interferenzen und Kohärenzen zwischen der Eroberungslust des Forschers auf der Suche nach „Raritäten“ und dem von „außergewöhnlichen“ Erfahrungen markierten „mystischen“ Weg, zwischen der Mentalität des Kolonisators und der Spiritualität des Missionars, zwischen der Wahrnehmung der sozialen Frage und der spirituellen Thematik des Arbeiters aus Nazaret oder des modernen „Armen“?

Man mag erwidern, so sehe man die Dinge nur von außen und erfasse von der Spiritualität nur die Oberfläche, mit der verzerrenden Brille der Religionssoziologie oder einer Geschichte des bloßen religiösen „Gefühls“. Doch das Wesentliche ist eben nicht außerhalb des Phänomens; dieses ist nämlich die Form des Bewusstseins; es strukturiert die Erfahrung des Wesentlichen bei den Christen und bei den Mystikern selbst. Um etwas unwandelbares *Wesentliches* in der Erfahrung zu behaupten, müsste man sich also auf die Unwandelbarkeit eines Teils seines Vokabulars verlassen können. Die Geschichte und die Soziologie verwehren uns eine so oberflächliche Sicht; sie zeigen ganz klar, dass diese Wörter selbst veränderlich sind, dass ihr Sinn sich verändert und dass ihre Beziehungen variabel sind. Nein, das Wesentliche in jeder Spiritualität ist kein *Anderswo*, es liegt eben nicht außerhalb der Sprache der Zeit. Der spirituelle Mensch nimmt genau diese Sprache ernst: In genau dieser kulturellen Situation nehmen sein Verlangen und sein Wagnis einen „Körper“ an; durch diesen findet er Gott und sucht ihn immer neu, durch diesen Körper drückt er seinen Glauben aus, erlebt er zugleich ein Gespräch mit Gott und ein Gespräch mit seinen Brüdern.

II. Die Sprache der Erfahrung: die kulturelle Homogenität

Geschichtlichkeit der Spiritualität

Eine Kultur ist der Ausdruck einer spirituellen Erfahrung. Das zeigt die Geschichte der Spiritualität, sofern man sie nicht mit Scheuklappen betrachtet, die den Kontext ausblenden. Unter „Kontext“ aber darf man nicht nur einen Rahmen oder einen Dekor verstehen, er ist vielmehr das Element, von dem die Erfahrung ihre Form und ihren Ausdruck erhält. Stets definiert eine kul-

⁹ Siehe die von David Riesman, *Anatomie de la société moderne*, frz. Paris: Arthaud, 1964 [Orig.: *The Lonely Crowd. A study of the changing American character*, by David Riesman in collaboration with Reuel Denney and Nathan Glazer, New Haven: Yale University Press, 1950] entwickelten Begriffe.

turelle Dialektik das Problem, das für den „Spirituellen“ das Problem seiner Vereinigung mit Gott wird. Eine Spiritualität antwortet auf die Fragen einer Zeit, und zwar immer nur innerhalb der Grenzen dieser Fragen, denn sie sind es, von denen die Menschen einer Gesellschaft – Christen wie Nichtchristen – leben und über die sie miteinander sprechen. Jede Spiritualität hat wesentlich geschichtlichen Charakter, weil sie häufig eine Erfahrung beschreibt und in jedem Fall mittels ihrer praktischen Vollzüge auf die durchlebten Schwierigkeiten Bezug nimmt. Es geht ihr weniger darum, eine Theorie zu erarbeiten, als vielmehr darum, zu bekunden, wie man unter den realen, von einer kulturellen Situation diktierten Bedingungen vom Absoluten leben kann; sie erklärt sich also von den Erfahrungen, Ambitionen, Ängsten, Schwächen und Stärken her, wie sie Menschen eignen, die mit ihren Zeitgenossen in der durch eine bestimmte Form von Austausch und Bewusstsein geprägten Welt stehen. Besser als durch allgemeine Erwägungen lässt sich das an einem Beispiel zeigen.

16. und 17. Jahrhundert: ein neues Problem

So ist die Spiritualität des 16. und des 17. Jahrhunderts nicht zu trennen von der „Krise“, die damals die ganze abendländische Zivilisation erschüttert, ihren geistigen Horizont erweitert und ihre intellektuellen Kriterien und ihre soziale Ordnung (die letztlich ihr „Grund“ ist) verändert hat.¹⁰ Ein ganzes Universum tut sich auf: Die Religionskriege relativieren die Glaubensüberzeugungen, der Pluralismus der Kirchen zerreißt die Homogenität der religiösen und geistigen Gewissheiten, Bauernaufstände, Hungersnöte und Epidemien bestätigen und beschleunigen den Zerfall der politischen Strukturen. Die Natur wird erlebt als ein mächtiger, allgegenwärtiger Fluss; sie *kann alles* und reißt alles mit sich fort – ein magisches, monströses Leben, das als Einziges „in der Unordnung und im Zusammenbruch der Institutionen, Doktrinen und Glaubensüberzeugungen trotz allem seine Kraft und Vitalität bewahrt“.¹¹ Die Ubiquität der Angst wirkt sich gleichermaßen in der sozialen Aggressivität der Gruppen, in der larmoyanten und grausamen, hochtrabenden und raffinierten Hypersensibilität der Individuen¹² und schließlich in obskuren dämonologischen Schüben aus, die die unnennbare Bedrohung dingfest zu machen suchen, indem sie Abertausende von „Hexern“ und „Hexen“ opfern, die dieser Bezeichnung nichts entgegenzusetzen haben, vielmehr in ihrer eigenen Angst ein Motiv finden, sich zu Komplizen des Vor-

¹⁰ Siehe vor allem Roland Mousnier, *Les xvi^e et xvii^e siècles*, 3. Aufl. Paris: PUF, 1961; Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne. 1500–1640*, Paris: Albin Michel, 1961; Michel Foucault, *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Plon, 1961 [dt.: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969].

¹¹ Alexandre Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du xvi^e siècle allemand*, Paris: Armand Colin, 1955, S. 50–51.

¹² Siehe Robert Mandrou, a.a.O., S. 336–346.

gangs zu machen. Mehr noch: Die Entdeckung unbekannter Menschenrassen führt auf dem Wege über die Verteidigung des „guten Wilden“ oder des „chinesischen Wilden“ zu einer Infragestellung der traditionellen Werte und beschädigt die Glaubwürdigkeit der aus der Vergangenheit überkommenen intellektuellen und religiösen Lehren.¹³ Die wissenschaftlichen Entdeckungen wirken sich in derselben Richtung aus; in der Astronomie brechen sie die „geschlossene Welt“ auf, deren innere Organisation von der göttlichen Vorsehung und dem stufenweisen geistigen Aufstieg von der irdischen Höhlung des Kosmos bis zu seinen höchsten Höhen sprach.¹⁴ Ob Ruinen oder Leere – beide entmystifizieren menschliches Wissen und menschliche Macht.

Doch die Reduktion ist die Kehrseite einer kulturellen Kreativität. Als ein „nicht mehr *in* der Welt, sondern *durch* die Welt irrender Wanderer“¹⁵ verliert der Mensch dieser Zeit den Kosmos, der den Rahmen seiner Existenz und den Gegenstand seines Wissen bildete, und sieht sich genötigt, *in sich selbst* Gewissheit und Regel zu finden: Durch die Wellen des Skeptizismus und des Stoizismus, durch die Kritik der Tradition und der Institutionen hindurch erwacht allenthalben die Frage nach dem Subjekt, die Frage nach einer schöpferischen Vernunftautonomie, der Autonomie einer Individualität, die selbst „Welt“ und als *cogito* Wahrheit der Welt soll sein können. Dieser Umschwung einer ganzen Kultur drückt sich in einer Literatur der *Illusion* aus: Flüchtig, wechselhaft, irisierend und zerbrechlich wie eine Blase, ist die Wirklichkeit in ständiger Metamorphose begriffen; sie hat keine Konsistenz mehr, der Himmel vollzieht die Bewegung der Kuppeln Borrominis nach, die sich auflösen und drehen wie in einem kosmischen Taumel; die Erde ist nur mehr ein Theater aus nichtigen und flüchtigen Erscheinungen, *A Mad World*, wie Thomas Middleton sagt. Die Logik der *vanitas* ist endlos, denn hinter den Erscheinungen gibt es immer nur wieder Erscheinungen: Der Zuschauer sieht sich boshafterweise vom Theater selbst eingeladen, nachzuschauen, was sich in den Kulissen abspielt, aber auf der Rückseite des Schauspiels findet er wieder nur einen weiteren Dekor.¹⁶ Auch der Roman mit seinem Blendwerk kann ihm nur noch einen Spiegel seiner Verwirrung vorhalten, indem er vom „Paradies“ erzählt, das damals so viele literarische und spirituelle Werke beschwören.¹⁷ Unter tausend anderen drückt der Mediziner und Chemiker Jean-Baptiste van Helmont (1577–1644) diese Fragestellung treffend aus, wenn er, in einem schon kartesianisch anmutenden Gedanken, den Kosmos

¹³ Siehe Geoffrey Atkinson, *Les Relations de voyage du xvii^e siècle et l'Évolution des idées*, Paris o.J.

¹⁴ Siehe Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris: PUF, 1962 [dt.: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969]; Robert Lenoble, *L'évolution de l'idée de nature du xvi^e au xviii^e siècle*, in: *Revue de métaphysique et de morale*, Bd. 58 (1953), S. 108–129; Paul-Henri Michel, *La querelle du géocentrisme*, in: *Studi secenteschi*, Bd. 2/1 (1962), S. 95–118.

¹⁵ Paul-Henri Michel, ebd., S. 110.

¹⁶ R. Alewyn, *L'univers baroque*, Paris 1964, S. 92–98. Siehe auch: Jean Rousset, *La Littérature à l'âge baroque en France*, 3. Aufl. Paris 1960.

¹⁷ Siehe J. Ehrmann, *Un paradis désespéré. L'amour et l'illusion dans „L'Astrée“*, Paris/New Haven 1963.

als eine „hohle Blase“ über einem „Abgrund von Finsternis“ sieht, sich entschließt, das Kriterium der Gewissheit allein in seiner Erfahrung zu suchen, und die Struktur dieses illusorischen Kosmos umkehrt, um in die „Mitte“ des Menschen (und nicht mehr an den höchsten Punkt des Universums) das Prinzip seines biologischen und geistigen Lebens zu stellen.¹⁸

Die Mystik einer Zeit: Teresa von Ávila

Nicht anders ist es mit der Sprache der Spirituellen. Sehr zu Unrecht würde man ihnen also einen Vorwurf daraus machen, dass sie das Drama der Epoche erlebt haben: Es ist ihr Problem; sie nehmen es wahr und denken es nach Maßgabe einer verbreiteten Sensibilität und gängiger intellektueller Kategorien, aber auch als ihre Begegnung mit dem Gott, der seine Wahrheit immer als die Wahrheit des Menschen offenbart. Daher kommt dem philosophischen Gedanken von van Helmont kaum etwas so nahe wie die Visionen und Erleuchtungen seiner Zeitgenossen, der Mystiker.

Um nur an eine, allerdings die berühmteste, zu erinnern, mag es genügen, die Vision zu erwähnen, die Teresa von Ávila am Anfang der *Moradas* erzählt und die sie für „das Thema“ (*motivo*) und „Fundament dieser Schrift“, ihres großen Traktats über Mystik, hält.¹⁹ Das Symbol sagt die Struktur an, die der Gedanke meint, ohne sie vollends erklären zu können. In dieser Hinsicht ist es höchst aufschlussreich. Bei Teresa ist es noch kosmologisch; es greift im Großen und Ganzen die Struktur auf, die Peter Apian in seiner *Cosmographia* (1539) beschreibt: Im Zentrum steht die Erde, umgeben von den Sphären, die durch die Umlaufbahnen von Mond, Merkur, Venus, Sonne und so weiter bis zum achten, neunten und zehnten Himmel gebildet werden, das Ganze umgriffen vom „*Coelum empireum habitaculum Dei et omnium electorum*“.²⁰ Doch dieses Schema wird hier umgedreht. Das symbolische „Thema“ Teresas meint nicht mehr die Struktur eines kosmischen *Objekts*, sondern die des *Subjekts*; es transponiert die alte Kosmologie in eine Anthropologie. Der Kosmos (dessen Boden die Erde ist, auf die der himmlische Influx herabströmt und von der die Seele sich erhebt, um das Empyreum zu erreichen) wird menschlicher Mikrokosmos: Als „Globus“ gleich der alten Welt und als „Kristall“ gleich der Blase ist er eine Welt, die jedes Subjekt ganz allein konstituiert, deren Mitte die „Wohnung“ Gottes und deren Umgebung der „Abgrund der Finsternis“ ist. In der teresianischen Vision bestehen auch die konzentrischen Kreise der alten Kosmologie weiter, aber sie markieren eine *innere Entwicklung*, die sich der Sonne verdankt, welche das

¹⁸ J. B. van Helmont, *Confessio authoris*, 2, in: *Ortus medicinae*, Amsterdam 1652.

¹⁹ *Moradas del Castillo interior*, I 1–2, in: *Obras completas*, Madrid: BAC, Bd. 2, 1954, S. 341–343, 348–349. Die Idee Teresas datiert vom 2. Juni 1577. Über das Ereignis und die literarischen Quellen siehe Efrén de la Madre de Dios, ebd. S. 311–314, und vor allem R. Ricard, *Le symbolisme du ‚château intérieur‘ chez sainte Thérèse*, in: *Bulletin hispanique*, Bd. 67 (1965), S. 25–41.

²⁰ Siehe Alexandre Koyré, a.a.O., S. 31 [dt. S. 17].

Herz des Menschen bewohnt, und stehen nicht mehr für einen Aufstieg durch die Abfolge der Himmel hindurch.

Der Globus wird also zum *neuen* Ausdruck der mystischen Erfahrung. Nicht in dem Sinne, dass es um ein neues Bild oder einen bislang unbekanntem Begriff ginge: Die Wortwahl „Wohnung“ oder „Mitte“ ist traditionell; das Vokabular der von Befestigungen umgebenen „Burg“ hat im 16. Jahrhundert Vorbilder, die Teresa bekannt waren. Was neu ist, ist die totalisierende Rolle, die das kulturelle Moment einer Auflösung und einer Innovation spielt – als zusammenfassender, signifikanter Ort, als kulturelle und spirituelle Struktur einer mystischen Bewusstwerdung. Das Symbol bezeichnet zugleich das, was vergeht, wie das, was entsteht. Der Zerfall eines Universums wird für Teresa zur Sprache eines anderen Universums, nämlich des anthropologischen. Die Verwirrung, die den Menschen seiner Welt und gleichzeitig der objektiven Hinweise auf Gott beraubte, ist für ihn gerade der Treff-Ort seiner spirituellen Wiedergeburt. An ihm findet der Gläubige den Hinweis auf Gott, eine Gewissheit, die von nun an auf einem Selbstbewusstsein basiert. Er entdeckt *in sich selbst*, was ihn transzendiert und was ihn in seiner Existenz fundiert.

Seine Geschichte besteht nicht mehr darin, dass er objektive Etappen durchläuft; sie bemisst sich nicht mehr nach kosmologischen oder religiösen Gegenständen. Sie ist ein innerer Weg. Der spirituelle Fortschritt ist die Reise des Subjekts zu seiner Mitte. In Reaktion auf das Problem der Epoche, aber den Gegebenheiten dieses Problems angemessen entsteht ein Bewusstsein des spirituellen Subjekts aus einer Rückbesinnung, die sich gegenüber eine „Objektivität“ schafft, nämlich die der „vanitas“. Diese wechselseitige Bestimmung eines „Innen“ und eines „Außen“, die damals nicht von der religiösen Erfahrung zu trennen war, erklärt, weshalb das Wort *Mystik* im 17. Jahrhundert ein so außergewöhnliches Geschick hatte: Die Vokabel bezeichnet eine Route, die nicht mehr durch eine sichtbare Wanderschaft oder durch einen Zuwachs an Wissen gekennzeichnet ist, sondern ein Werden darstellt, das sich *verborgen* unter der Dauerhaftigkeit religiöser Begriffe vollzieht, aber auch der Unbeständigkeit der Dinge entgeht; es ist eine stillschweigende Mutation, die sich im Zusammenhang mit einer Entzauberung des Universums der Wörter, der Ideen oder der objektiven Gewissheiten versteht und selbst erkennt.²¹ Und in der Vision der Mystikerin hat dieses Werden *einen Sinn*: Als das einzige Prinzip einer unablässigen Überschreitung ist der Wahre-Wirkliche die „Mitte“, die, sich offenbarend, stetig anziehend wirkt und so durch die Vielfalt der zu ihm hinführenden Episoden, Entscheidungen und Einwilligungen das Dasein aufbaut.

²¹ Michel de Certeau, „Mystique“ au xvii^e siècle. Le problème du langage „mystique“, in: *L'Homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, Paris: Aubier 1964, Bd. 2, S. 267–291.

Fragen des Menschen – spirituelle Fragen

In diesen Zügen gleicht die Erfahrung der Mystiker der Erfahrung der kühnsten unter ihren Zeitgenossen. Descartes, der begonnen hat „wie ein Mensch, der allein und im Finstern unterwegs ist“,²² entdeckt im *cogito*, dass die Gottesidee tatsächlich eingeboren ist. Und so wie bei den Mystikern die Form der Darstellung auf den Inhalt hinweist, präsentiert Descartes als eine intellektuelle Autobiographie, als eine persönliche „Geschichte“,²³ jenen *Discours de la méthode*, der dazu bestimmt ist, von einer *perceptio* des Unendlichen im Ich aus die Ordnung des Universums zu rekonstruieren. Die biographischen Erzählungen der Spirituellen haben ähnliche Tragweite; sie sind inspiriert von derselben radikalen Frage (der nach dem Subjekt) und geleitet von denselben Kriterien (Erfahrungen im Lauf des Prozesses einer persönlichen Entdeckung). Es wäre also ein schwerer Irrtum, sähe man nicht, dass das essentielle Problem einer ganzen Kultur in dem „psychologischen“ Vokabular gegeben ist, dessen sich die Mystiker bedienen und das uns häufig über den Sinn ihrer Sprache täuscht, so wie es die weniger großen unter ihnen immer wieder getäuscht hat.

Solche Konvergenzen lassen sich nicht durch Einflüsse erklären: Sie hängen mit einer Frage zusammen, die von einer kulturellen Situation aufgeworfen und in einer gängigen Sprache wiedererkannt wird. Sie sind Beleg für ein großes Problem der damaligen Epoche. Nicht anders als die Problematik entwickeln sich auch die Bilder mit der Kultur. Bei den Mystikern herrscht der „mikrokosmologische“ Typ nur während einer recht kurzen Zeit vor, nämlich in der Phase eines Übergangs und einer geistigen Umwälzung. Bald schon, und zwar um die Mitte des 17. Jahrhunderts, verschwinden diese „mikrokosmischen“ Bilder, ebenso die Bezugnahmen auf die „Natur“. Ihnen folgt in der religiösen Sprache ein soziales und technisches Register: So wird etwa das Vokabular der natürlichen „Elemente“ durch die symbolische Übernahme der sozialen Ordnung ersetzt, die sich gerade etabliert (die Funktion des Königs, die Beziehungen zwischen dem „Hof“ und der Stadt, der Status und die Vorurteile, die die Beziehungen zwischen sozialen Körperschaften bestimmen, die Auffassung von der Ehe usw.); immer häufiger wird die technische Tätigkeit (z.B. die Spinnerei, die Astronomie usw.) zur Sprache der spirituellen Suche. Auch die Vereinigung mit Gott hat künftig als Element und Symbol die sozialen Beziehungen,²⁴ sie, die sich früher durch das dringende Bedürfnis nach Vergewisserung für das Subjekt und noch früher als Verinnerlichung einer überkommenen Tradition ausdrückte. Die Entwicklung des spirituellen Vokabulars folgt der kulturellen Erfahrung, dies aber deshalb, weil die spirituelle Erfahrung ganz und gar in die Fragen eingebunden ist, die sich dem Menschen aufgrund seiner Geschichte und seines

²² *Discours de la méthode*, I, in: *Œuvres complètes*, Ed. Adam/Tannery, Bd. 6, S. 16.

²³ Ebd., S. 4.

²⁴ Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, hrsg. von M. de Certeau, Paris: Desclée De Brouwer, 1966, S. 51–56.