

# Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität

Antworten von Michel Foucault und Michel de Certeau im Vergleich (1. Teil)\*

«Der Sinn und das Verstehen folgen dem Ereignis nach, wie das Hören eines Schlages dem Auge folgt, das die Geste des Schlagens erblickt. Das Verstehen kommt stets zu spät.»<sup>1</sup> Mit dieser Formulierung umschreibt der Mystikforscher, Historiker und Sozialpsychologe *Michel de Certeau* (1925–1986) die Erfahrung des mystischen Ereignisses. Sie charakterisiert aber auch eine Erfahrung, die das Werk des Jesuiten mit dem Werk seines Freundes und philosophischen Wegbegleiters *Michel Foucault* (1926–1984) verbindet. Das Denken beider reflektiert auf einen Bruch, der sich irgendwann um die Jahrhundertwende ereignet haben muß – die Erfahrung eines Schlages, der den Humanismus der klassischen Moderne ebenso wie die Autorität ihrer Wissenschaften verunsicherte, schon bevor sie ihren Zenit überschritten hatten und die Rationalitäts- und wissenschaftskritischen Diskurse des 20. Jahrhunderts ihre «Krise»<sup>2</sup> konstatierten. Es mag sich deshalb nahelegen, die nachfolgende vergleichende Werkanalyse mit einer literarischen Episode zu eröffnen, die

den Gestus dieses Bruchs zu einem Zeitpunkt in Szene setzte, bevor die beiden «Michels» – *cum gemitibus et variis membrorum motibus* – das Sprechen erlernten; einer Episode aus dem ersten Kapitel des *Ulysses* von James Joyce.

Wir begegnen dort einer der beiden Hauptfiguren des Romans, dem Dichter Stephen Dedalus, verwickelt in ein Gespräch mit seinem Freund, dem Mediziner *Buck Mulligan*. Stephen – von Mulligan auch als «Kinch» bezeichnet – wird von religiösen Schuldgefühlen geplagt. Er hat dem frommen Katholizismus seiner Mutter abgeschworen, doch seine Befreiungsversuche werden in regelmäßigen Abständen von einer schuldbeladenen Erinnerung unterlaufen. Unvermittelt kommt Mulligan auf das Ereignis zu sprechen, mit dem sich diese Erinnerung assoziiert: «Du hättest dich ja verdammt nochmal auch hinknien können, Kinch, als deine sterbende Mutter dich darum bat, sagte Buck Mulligan. Ich bin genauso ein Hyperboreer wie du. Aber wenn ich denke, daß deine Mutter dich mit ihrem letzten Atemzug anbettelt, du sollst doch niederknien und für sie beten! Und du sagst nein! Mensch, du hast was Unheimliches in dir...»<sup>3</sup>

Stephens Medizinerfreund vertritt in dieser Passage den rationaleren Part – er verkörpert die Rolle des humanistischen Pragmatikers, der seinen Gefühlen mit analytischer Distanz begegnet. Wenige Seiten später erläutert er, an welchem Punkt sich seine Wahrnehmung der beschriebenen Familienszene von

\*Überarbeitete Version eines Vortrages anlässlich des Symposiums «Kultur, Mystik und Christentum – Denken auf ungebahnten Wegen mit Michel de Certeau» am 2./3. Oktober 1998 in Weingarten.

<sup>1</sup>Michel de Certeau, *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris 1991, S. 4 (Übers. JoH).

<sup>2</sup>Vgl. hierzu insbesondere die für die spätere Diskussion richtungweisende, bereits 1936 erschienene «Krisenschrift» Edmund Husserls: ders., *Die Krise der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI), The Hague 1954; sowie: Jacques Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*. Übers. von Rüdiger Henschel und Andreas Knop, München 1987.

<sup>3</sup>James Joyce, *Ulysses*. Übers. von Hans Wollschläger (Frankfurter Ausgabe, Werke 3.1 und 3.2), Frankfurt 1975, S. 10.

derjenigen seines Freundes scheidet: «Und was ist denn der Tod, fragte er, der deiner Mutter oder deiner oder mein eigener? Du hast bloß deine Mutter sterben sehen. Ich seh' die Leute jeden Tag abkratzen im Mater und Richmond, seh' wie man ihnen in den Kutteln rumschneidet im Seziersaal. Eine Dreckerei ist das und nichts sonst. Hat einfach gar nichts zu besagen. Du wolltest nicht niederknien, um zu beten für deine Mutter an ihrem Sterbebett, als sie dich bat. Warum? Weil du den verfluchten Jesuitenzug in dir hast, bloß daß er dir verkehrtherum eingepfist worden ist. Für mich ist das alles urkomisch und dreckig. Ihre Gehirnlappen funktionieren nicht mehr. Sie nennt den Doktor Sir Peter Teazle und pflückt sich Butterblümchen von der Steppdecke. Halt sie bei Laune, bis es vorbei ist. Ihren letzten Wunsch im Tode hast du durchkreuzt, und trotzdem schmollst du mit mir, weil ich nicht flenne wie irgendein gedungener Säragschlepper von Laloutte.»<sup>4</sup>

Joyce inszeniert mit diesen beiden Dialogen ein verschlagenes Kippspiel. Man ist geneigt, sich nach dem ersten Dialog auf die Seite des Mediziners zu schlagen. Warum sollte Stephen sich nicht hinknien, wenn es seiner sterbenden Mutter guttut? Der Zynismus von Mulligans Kommentar dürfte indessen selbst den gutmütigsten Leser verunsichern. Wenn dieser daraufhin die Seite wechselt, ist er allerdings bereits auf die Joycesche List hereingefallen – er hat sich zumindest vor sich selbst als ein «Medizyniker» geoutet. Und so mag sich nach der Lektüre dieser Episode der Verdacht aufdrängen, daß sich der «Medizynismus» Buck Mulligans nicht auf die Deformationserscheinung eines Berufsstandes reduzieren läßt. Das spätmoderne Subjekt scheint geneigt, jede Handlung zu tolerieren, wenn sie als geeignet erscheint, sich oder anderen Menschen «etwas Gutes zu tun» oder dazu verhilft, «sich wohl zu fühlen».

Die zitierte Episode nimmt damit eine der Grundeinsichten der Foucaultschen Modernitätskritik vorweg. Denn das diffuse Bedürfnis, sich wohl zu fühlen und anderen Menschen nicht weh zu tun, gehört zu den auffälligsten Merkmalen des moralischen Pragmatismus spätmoderner Gesellschaften: «Generell kann man sagen, daß in unserer Gesellschaft das Hauptfeld der Moral, der Teil unserer selbst, der für die Moral am wichtigsten ist, unsere Gefühle sind. (Du kannst auf der Straße oder sonstwo ein Mädchen haben, wenn du nur für deine Ehefrau gute Empfindungen hegst.)»<sup>5</sup>

Was Foucault an dieser Stelle durch den Verweis auf moralische Maximen erläutert, wird in der zitierten literarischen Episode am Beispiel religiöser Gesten durchgespielt. Es ist, als habe die Sprache der Gesten und Zeichen, durch die Menschen einander ihre Achtung bekunden oder mit «Furcht und Zittern» von der verborgenen Macht ihres Gottes Zeugnis geben, ihr rituelles Gewicht verloren – als hätten sie sich irgendwann im Verlaufe der Moderne in die Verfügungsmasse therapeutischer, didaktischer, pädagogischer oder anderweitig «humanistischer» Maßnahmen verwandelt: Unsere Selbst- und Fremdwahrnehmung trägt die Spuren jener Sehweise, die nach Foucaults und Certeaus Überzeugung für die moderne Krise der Gotteserfahrung kennzeichnend ist. Wie kam es zu dieser Krise? Und welche Folgerungen ziehen Foucault und Certeau aus ihrer Situationsanalyse?

Die Denkwege von Foucault und Certeau verlaufen auf weite Strecken parallel. Nur in der Gottesfrage scheinen sie voneinander zu differieren: Ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in Foucaults Schriften durchgehend abwesend, so ist dessen Abwesenheit in den Schriften Certeaus so gut wie durchgehend anwesend. Es wird sich allerdings zeigen, daß die Differenz dieser Positionen – die Differenz zwischen einer abwesenden und einer anwesenden Abwesenheit – gar nicht so leicht zu fassen ist, wie dies das philosophische Spiel der Worte nahelegen mag.

<sup>4</sup>James Joyce, *Ulysses*, a.a.O., S.15.

<sup>5</sup>Michel Foucault, *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten*, in: Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Übers. von Claus Rath und Ulrich Raulff, Frankfurt am Main 1987, S. 275.

Im folgenden soll zunächst eine Skizze von Foucaults und Certeaus Analyse der Vorgeschichte der modernen humanwissenschaftlichen Vernunft vorgelegt werden, um aufzuzeigen, warum der christliche Glaube im Gefolge der Neuzeit in eine tiefe Krise geraten mußte. Daran anschließend soll zumindest in groben Zügen auf die Fragen eingegangen werden, inwieweit Certeaus Auseinandersetzung mit der mystischen Tradition Ansatzpunkte liefert, auf diese Krise zu reagieren und inwieweit sich dabei Parallelen in bezug auf das Konzept einer «Ästhetik der Existenz» beim späten Foucault ergeben.

### Der Einschluß des Ausgeschlossenen

Foucaults wissenschaftskritische Analysen der humanwissenschaftlichen Vernunft der Moderne folgen einer wissenschaftshistorischen Problemstellung: Sie erforschen die Perspektivverschiebungen, die sich vollziehen mußten, damit der Mensch zum Objekt eines humanistisch-therapeutischen Programms systematischer Selbsterforschung werden konnte, das über den engeren Rahmen der Wissenschaften hinaus auch die Selbstwahrnehmung spätmoderner Subjekte prägt. Zwei Epochenübergänge stehen dabei im Zentrum seiner Analysen: der Übergang von der Renaissance zum «klassischen Zeitalter», der nach Foucault ungefähr um die Mitte des 17. Jahrhunderts anzusiedeln ist, und der Übergang zur Moderne, die für ihn gegen Ende des 18. Jahrhunderts im Umfeld der Französischen Revolution anbricht.

Die Grundstruktur dieser Epochengliederung wird von Foucault bereits in seinem ersten bedeutenden Werk *Wahnsinn und Gesellschaft* ausgearbeitet und läßt sich dort an drei exemplarischen Gestalten festmachen, die – historisch aufeinanderfolgend – keineswegs miteinander identisch sind:

*erstens* der Gestalt des sprechenden Narren, der die tragisch-heitere Welt der Renaissance charakterisiert: beunruhigt und fasziniert zugleich, ließ man die Narren auf «Narrenschiffen» durch die Flüsse Europas ziehen. Denn ihr Anblick erscheint den Menschen als ein rätselhaftes Zeichen im großen Buch der Welt – eine Hieroglyphe, die von den Geheimnissen der Schöpfung Zeugnis gibt<sup>6</sup>,

*zweitens* der Gestalt des *Wahnsinnigen*, der das klassische Zeitalter Descartes beschäftigte: der Narr der Renaissance wird zum Schweigen gebracht, indem man ihn zusammen mit Arbeitslosen und Müßiggängern aus dem alltäglichen Leben ausschließt<sup>7</sup>,

*drittens* der Gestalt des *Geisteskranken*, den das Zeitalter der modernen Psychiatrie erfindet: In Kliniken interniert, wird der Wahnsinnige zum Objekt medizinisch-therapeutischer Maßnahmen.<sup>8</sup>

Der moderne Geisteskranke – so läßt sich die philosophische These zusammenfassen, die Foucault mit dieser Epochengliederung verbindet – ist das Produkt einer Aus- und Wiedereinschließungsprozedur, die nur deshalb als plausibel erscheinen konnte, weil sie mit entsprechenden sinnlich-räumlichen Aus- und Wiedereingrenzungsprozeduren einherging. Die erste unter den beiden Zäsuren, die diesen Prozeß untergliedern, ereignet sich dabei mit dem Übergang von der Renaissance zur Klassik: Als das klassische Zeitalter den Narren der Renaissance zum Schweigen brachte, verfolgte es eine Strategie der Ausgrenzung. Gestützt auf an Leprakranken erprobten Techniken zur räumlichen Absonderung Aussätziger, läßt die Neuzeit den Wahnsinn als eine vergeistigte Form des Aussatzes erscheinen. Mittels sinnlicher Abgrenzungsprozeduren erscheint die nunmehr öffentlichkeitswirksam sichtbar gemachte «Unvernunft» des Wahnsinnigen als eine Kontrastfolie, von der sich das denkende Ich – das Cogito des kartesianischen Zeitalters – abhebt, um sich der unerschütterlichen «Vernünftigkeit» seiner selbst zu verge-wissern.

<sup>6</sup>Vgl. Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main 1973, S. 19ff.

<sup>7</sup>Vgl. Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 68ff.

<sup>8</sup>Vgl. Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 435ff., 534ff.

Als im Umfeld der Französischen Revolution gegen Ende des 18. Jahrhunderts der moderne «Philanthrop» das Wort ergreift, um die ausgegrenzten Wahnsinnigen erneut zu «integrieren», ereignet sich der zweite Bruch, der den Übergang in die dritte Phase einleitet: der Prozeß der Wiedereinschließung des Ausgeschlossenen, mit dem die Moderne anbricht. Unter der Aufsicht ärztlicher «Thaumaturgen»<sup>9</sup> in Kliniken interniert, kehrt das «andere der Vernunft» erneut ins Innere des gesellschaftlichen Raumes zurück. Doch die Gestalt dieses «anderen» hat sich einer folgenreichen Verwandlung unterzogen: Der Wahnsinnige hat aufgehört, die Vernunft zu verunsichern, und sich in ein klinisch definiertes *geisteskrankes Objekt* verwandelt.

Die De-finition des Geisteskranken – seine Eingrenzung als ein diskretes Objekt der Therapie – erweist sich damit als Produkt einer gesellschaftspolitischen Operation, die den Raum öffentlicher Wahrnehmung radikal umstrukturiert. Der Narr der Renaissance erschien als ein zeichenhaftes Wesen: Kraft der göttlichen Vorsehung erinnerte seine Gestalt an die befremdliche Eitelkeit des Welttheaters oder das göttliche Gebot zur Nächstenliebe. Doch als dieses Wesen – nach einer vorübergehenden Phase des Ausschlusses – erneut ins Innere des gesellschaftlichen Raumes zurückkehrte, um in Kliniken interniert zu werden, hatte es sein Geheimnis verloren und sich in ein «anormales Bewußtsein» verwandelt. Weder geheimnisvoll noch bedrohlich wird es der Fürsorge menschenfreundlicher Therapeuten überantwortet.

### Humanwissenschaftliche Antwort auf das Schweigen der Dinge

Die Analyse der für diesen Vorgang charakteristischen Aus- und Wiedereingliederungsstruktur kennzeichnet – wenngleich auf weniger anschauliche Weise – auch Foucaults Hauptwerk zur «Archäologie der Humanwissenschaften». Sein Buch *Die Ordnung der Dinge* setzt erneut ein mit einer Analyse der «*prosaischen Welt*»<sup>10</sup> der Renaissance. Das Wissen – so Foucaults These – wird in dieser epochalen Phase beherrscht vom Prinzip der Ähnlichkeit: Von der Naturkunde über die Physiologie und Astronomie bis hin zu den Text- und Sprachwissenschaften forscht man nach Ähnlichkeiten, Entsprechungen, Verwandtschaften oder Analogien. Weit davon entfernt, eine klare Grenze zwischen Dingen und Zeichen zu ziehen, läßt die Renaissance alles und jedes als Bestandteil eines Netzes von allegorischen Verwandtschafts- und Verweisungsbeziehungen erscheinen.

Der Beginn des klassischen Zeitalters erscheint vor diesem Hintergrund in einem etwas undramatischeren Licht. Während der Wahnsinnige in Foucaults erstem Hauptwerk noch die Rolle einer tragischen Heldenfigur besetzt, erscheint er aus der Retrospektive von *Die Ordnung der Dinge* als Beispiel für einen Umbruch, der sich auf breitem Niveau vollzog: sein Verstummen ist das Resultat eines kosmischen Schweigens – er hat gleichsam seinen allegorischen Bezeichnungswert verloren. Foucaults Analysen nehmen damit Certeaus These vorweg, daß die Moderne als Antwort auf die Erfahrung einer kosmischen Sprachlosigkeit zu begreifen sei: «Wenn man die Geschichte vereinfacht [...] kann man sagen, daß die SCHRIFT bis zur «modernen» Zeit, also bis zum 16./17. Jahrhundert spricht. Der heilige Text ist eine Stimme; er lehrt [...] und ist als das «Sagen-wollen» Gottes auf uns gekommen, der vom Leser (eigentlich vom Hörer) ein «Hören-wollen» erwartet, von dem der Zugang zur Wahrheit abhängt. Aus andernorts erwähnten Gründen kommt die «Moderne» dadurch zustande, daß man feststellt, daß dieses WORT nicht mehr vernehmbar ist [...]. Man kann es nicht mehr verstehen. Die «Wahrheit» hängt nicht mehr von der Aufmerksamkeit des Hörers ab [...]. Sie ist nun das Resultat einer historischen, kritischen und ökonomischen Arbeit. Sie beruht auf einem *Machen-wollen*.»<sup>11</sup>

<sup>9</sup>Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 534.

<sup>10</sup>Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main 1974, S. 46ff.

Nicht nur die «heilige Schrift», die ganze Schöpfung hatte bis zum Beginn der Neuzeit von den Mysterien der Heilsgeschichte Zeugnis gegeben. Doch im Gefolge der religiösen Krisen des 16. Jahrhunderts hatte das «Buch der Welt» seine Sprache verloren – sekundäre Strategien der Bedeutungsstiftung sollten an seine Stelle treten. Bis dahin hatte Gott selbst die Dinge als bedeutungsvoll erscheinen lassen: «Aber wenn diese Gewißheit durch die politischen und religiösen Institutionen, die sie garantierten, beeinträchtigt wird, wendet sich die Fragestellung dem Problem zu, Ersatzformen für den einzigartigen Sprecher zu finden [...]. Das Verschwinden des «Ersten Sprechers» schafft das Problem der Kommunikation; das heißt einer Sprache, die *hergestellt* und nicht mehr nur *gehört* werden muß.»<sup>12</sup>

Folgt man Foucault, so führt die Suche nach einer Antwort auf das Schweigen Gottes allerdings nicht, wie man erwarten könnte, auf geradem Wege zur Entdeckung des «sprechenden Menschen». Ähnlich wie die Erfindung des modernen «Geisteskranken» ist die Erfindung dieses «Kulturwesens» vielmehr das Produkt einer Aus- und Wiedereinschließungsprozedur, die sich erneut in drei Phasen vollzieht. Auf das Verschwinden des «Ersten Sprechers» folgt nicht die Entdeckung eines Worte, Zeichen oder Symbole produzierenden menschlichen Subjekts, sondern das *Zeitalter der Repräsentation*.

So wie der Wahnsinn sich von der Vernunft absplattet, so splattet sich das Spiel der Welt jetzt von den sie repräsentierenden Zeichen ab. Die Klassik unterscheidet deshalb zwischen dem rohen Material der Dinge und einem logisch geordneten System von Zeichen, das ihre verborgene Ordnung zu repräsentieren hat. Die Dinge müssen von nun an – ähnlich wie der Wahnsinnige – aus dem Bereich des repräsentativen Sprechens ausgeschlossen werden. Der vernünftige Gebrauch von Zeichen hat seinen Ort nicht im wirren,

<sup>11</sup>Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*. Übers. von Ronald Voullié, Berlin 1988, S. 249f.

<sup>12</sup>Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, a.a.O., S. 251.

von abergläubischen Irrtümern verdunkelten Gemurmel der Welt, sondern in der Sphäre einer abstrakten Vernunftordnung. Foucault spricht mit Blick auf diese Sphäre rationaler Repräsentation auch von einem «Tableau», Certeau von einer «leere(n) Seite».<sup>13</sup> Denn die logische Klarheit und Transparenz der Vernunft darf durch keine Außerlichkeit getrübt werden. In beispielloser Konsequenz repräsentiert durch das «Ich denke» Descartes', gleicht das Tableau oder leere Blatt der Klassik einem modernen Laboratorium: jenem Ort, in den man die alltäglichen Dinge zitiert, um ihnen auf «neutralem Boden» das Gesetz ihrer Natur zu entlocken.<sup>14</sup> Doch gegen Ende des 18. Jahrhunderts wird das weiße Blatt der Klassik erneut seine Unschuld verlieren: Die Perspektive auf das Ganze erscheint nun als geschichtlich bedingt; das Tableau als verunreinigt durch das flüchtige Spiel der Welt. Foucault verdeutlicht dies am Beispiel der Sprachwissenschaften, der Biologie und der Ökonomie: Die «allgemeine Grammatik» wird durch die Geschichte der nationalen Sprachen verdrängt; die «Taxonomie der Lebewesen» und Pflanzen durch die Evolution der Arten; die «Analyse der Reichtümer» durch ökonomische Theorien, die Gebrauchs- und Tauschwerte auf den Einsatz von Arbeitskraft zurückführen.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Michel de Certeau, Kunst des Handelns, a.a.O., S. 246.

<sup>14</sup> Vgl. Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, a.a.O., S. 82–113.

<sup>15</sup> Vgl. Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, a.a.O., S. 269ff.

Allen diesen Umbrüchen ist gemeinsam, daß die Suche nach einer universalen «Ordnung der Dinge» durch die Erforschung ihrer evolutionären oder geschichtlichen Bedingtheit verdrängt wird. Der Glaube, daß zwischen der Sphäre der Vernunft und dem Gemurmel der Welt eindeutig unterschieden werden kann, verliert damit seinen Kredit. Aber man kehrt keineswegs erneut zum allegorischen Kosmos der Renaissance zurück. Es beginnt vielmehr das Zeitalter der Humanwissenschaften: das *ausgeschlossene* «andere der Vernunft», das die Reinheit unseres Erkennens trübt, verwandelt sich in ein Objekt der Forschung und wird damit in das Feld der Vernunft *eingeschlossen*.

Die humanwissenschaftliche Vernunft gerät vor diesem Hintergrund allerdings in folgende Antinomie: Der Mensch besetzt zugleich die Position des Objekts und des Subjekts wissenschaftlicher Forschung. Als ein empirisch und historisch analysierbares Kulturwesen markiert er nicht nur ein eingegrenztes Forschungsgebiet im großen Feld der Wissenschaften, er ist in seiner Rolle als Kulturwesen zugleich der «Gesetzgeber» des ganzen Feldes. Insofern er als «Gesetzgeber» agiert, tritt er an die Stelle Gottes; doch insofern er sich darin als ein Wesen erscheint, das seine Welt durch die geschichtlich bedingte Brille einer Epoche oder einer kulturellen Tradition wahrnimmt, untergräbt er zugleich die Autorität seiner Gesetzgebung. (*Zweiter Teil folgt*)

Johannes Hoff, Tübingen