

Michel de Certeau SJ | Paris

1925–1986, Historiker, Kulturphilosoph,
Mystikforscher



Der Sehnsucht Raum geben

Oder das „Fundament“ der Geistlichen Übungen¹

Das Libretto der *Geistlichen Übungen* ist ein Text, geschrieben für eine Musik und Dialoge, die in ihm nicht enthalten sind. Er (der Text der *Geistlichen Übungen*) ist einem „Text außerhalb“ zugeordnet, der doch ganz wesentlich ist, aber nicht den Platz des Wesentlichen einnimmt. Er tritt nicht an die Stelle der (klingenden) Stimmen. Er geht ihnen nicht voraus; er gibt nicht vor, die klingenden Stimmen in Schriftform zu bieten. Er ist weder Bericht eines Weges noch einer spirituellen Abhandlung. Die Exerzitien bieten lediglich eine Anzahl von Regeln und Praktiken, die auf Erfahrungen bezogen sind; diese werden weder beschrieben noch ge-rechtfertigt und haben in den Text keinen Eingang gefunden; dieser stellt sie in keiner Weise dar, weil sie außerhalb von ihm in der Weise des gesprochenen Dialogs zwischen Begleiter und Begleitetem oder der im Schweigen sich ereignenden Geschichte der Beziehungen zwischen Gott und den beiden Antwortenden passiert.

Eine Weise des Vorangehens

Die beste Definition der *Geistlichen Übungen* verdanken wir Pierre Favre, weit-aus der bedeutendste Interpret, Verbreiter und Mit-Verfasser des Textes in den Anfängen seiner Geschichte.² Sie sind vor allem eine „Weise des Vorangehens“³. Manchmal spricht Ignatius von der *Ordnung des Vorangehens*, von der *Form des Vorangehens* oder von der *Weise*, die ein Vorangehen kennzeichnet.⁴ Abgesehen

1 *L'espace du désir ou Le «fondement» des Exercices Spirituels*, in: Christus 20 (1973), 118–128. Mit freundlicher Genehmigung der Zeitschrift. Übersetzung: P. Andreas Falkner SJ.

2 Die neue wissenschaftliche Edition der Textfassungen *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia* (J. Calveras / C. de Dalmases [Hrsg.], MHSJ, Rom 1969) unterstreicht die Bedeutung Fabers in der Endbearbeitung und Verbreitung der *Geistlichen Übungen*. Die Entdeckung bzw. die bessere Kenntnis der ersten Texte zeigt mehr und mehr die Rolle, die dieser Mensch innehatte, dessen Leben vierzig Jahre dauerte und der sehr bald in die Fundamente des Gebäudes begraben wurde.

3 Vgl. P. Favre, *Mémorial*, édité par M. de Certeau, DDB, 1960. Introduction, 7–101, bes. 73–76.

4 GÜ 119; 204; 350, usw. – zit. n. Ignatius v. Loyola, *Geistliche Übungen*. Nach dem span. Urtext übers. von P. Knauer. Würzburg 2006; die Zahlen beziehen sich auf die Gliederung in Abschnitte [Anm. AF].

von den Worten, setzt die Methode voraus, was sie nicht gegenwärtig setzt – eben die Stimme des Sehnens: Sie zu artikulieren ist Ziel der Methode. So dachte man auch, die Konsonanten hätten die Funktion, die Laute zu formen und so Worte zu bilden. Ebenso sollen hier Sätze – eine Sprache – die Stimme des Verlangens gliedern. Die Summe der Sätze wird einer Flugbahn gleichen, die von der Ausgangsposition des Exerzitanten zu einem Zielpunkt reicht – was es eben möglich macht, eine Reihe von Orten zu durchschreiten, das Verhalten, den Stand oder die Lebensweise zu ändern.

Die ignatianische „Prozedur“ erfordert einen „Sehnenden“ – den Exerzitanten, der von Sehnsucht getrieben auf der Suche nach einer zu fällenden Entscheidung ist – und sie zielt darauf ab, ihm die Mittel an die Hand zu geben, hier und jetzt sein Sehnen vorläufig zu benennen. Diese Prozedur führt ihn dahin, von dem Ort, an dem er sich befindet, aufzubrechen zu einem Ort größerer Wahrheit, dank einer Erhellung, die in Gestalt wirksamer Erfahrungen sich ereignet. Sie organisiert Orte, die dem Weg des Exerzitanten angemessen sind. Sie vermittelt ihm Anhaltspunkte, keine Beschreibung des Geschehens. Sie entfaltet Möglichkeiten, Alternativen und Bedingungen einer Veränderung, die der Exerzitant selbst sich vorgenommen hat.

Dieser Text (der *Geistlichen Übungen*) ist also ein Durchlaufen von Orten, eine gegliederte Serie von *topoi*. Er umfasst eine Reihe von „Zusammenstellungen von Orten“ jeglicher Art, gegliedert in vier „Wochen“ (gleich einem Schauspiel in vier Akten): herkömmliche Orte des Betens (zum Beispiel im Anschluss an Abschnitte aus den Evangelien); Verwendung von Vergleichen und imaginären Vorgängen (so etwa die ignatianischen Betrachtungen vom „Reich Christi“, von den „Zwei Bannern“ usw.); Hinweise auf die Gestik (Umfeld und Haltung des Betenden); Bemerkungen zur Regelung der Lichtverhältnisse, die einem Ort ein besonderes Gepräge zu geben vermag (Dunkel in der dritten Woche oder Licht in der vierten); Rückschau und Wiederholung (die „Wiederholungen“ von Betrachtungen); Fiktionen, die vom Exerzitanten erwarten, so zu tun, als wäre er in anderen (inneren) Verfassungen oder in einer anderen Situation (Tod) als den eben gegebenen. Aber diese topologische Organisation erfordert ein komplementäres und scheinbar kontradiktorisches „Prinzip“, das ihr Gelingen bedingt: einen Nicht-Ort, der als „das Fundament“ hingestellt wird.

Ein Raum für das Sehnen

Der Vorgang, der die Veränderung eines Subjektes dank eines (fiktiven oder operativen)⁵ Einsatzes von Orten, die untereinander in Beziehung stehen, in Gang setzt, beginnt mit einem „Prinzip und Fundament“. Dessen Funktion besteht

5 Eine Schablone, vergleichbar einem Modell, das einen Ablauf organisieren soll.

im Wesentlichen darin, dem Sehnen einen Raum zu eröffnen, dem Subjekt die Möglichkeit zu geben, von seinem Sehnen zu sprechen an einer Stelle, die nicht ein Ort ist und keinen Namen hat. Dieser Anfang ragt nicht hinein in die Serie der Tage und Stunden: Das „Prinzip“ entgeht der Zerstückelung der Zeit.⁶ Es gehört nicht zur Abfolge der Orte, die mit der Ersten Woche beginnt. Es ist dafür als dauerhafter Zustand gefordert, und es kann je nach Bedarf mehr oder weniger entfallen werden. Im Verlauf der *Geistlichen Übungen* wird übrigens mehr oder weniger deutlich daran erinnert, wie wir sehen werden.

Der Sinn des „Fundaments“ ist darin gelegen, einen anfänglichen Bruch herbeizuführen, auf den sich die ganze folgende Entwicklung stützt: Es geht um ein Zurück zum Sehnen und um eine Gelegenheit, es auszusagen. In den *Geistlichen Übungen* verschafft sich diese Bewegung einen Ausdruck, der dem kosmologischen und ideologischen Klima einer Epoche entspricht. Die Bewegung, die zu Gott als „dem Ziel, auf das hin wir geschaffen sind“, zurückführt, ist das Mittel, von der Vereinzelung der Erkenntnisse oder religiösen Aktivitäten zurückzukehren auf deren unfassbares Woher und Wohin. Es wird beschrieben und gezeichnet als streng geordnetes Universum – weitgehend das der Epoche und gewiss auch das des Ignatius. Eine „philosophische“ Problemstellung des „Zieles“ und der „Mittel“ zielt wie bei Erasmus⁷ darauf ab, die „Mittel“ durch ihren Bezug auf das „Ziel“ zu relativieren und in die rechte Ordnung zu bringen: Diese moralische Taktik soll die „Indifferenz“ begünstigen im Blick auf eine Revision der „Mittel“, die man ergreift, um das „Ziel“ zu erreichen.

Diese Taktik nimmt hier in Bezug auf tatsächliche Praktiken und die lehrmäßigen Positionen des Exerzitanten die Rolle einer Art Ebbe ein. Diese Problemstellung, die keineswegs spezifisch christlich und überhaupt losgelöst von jeder theologischen Besonderheit ist, soll die Möglichkeit schaffen, die *fundamentale Sehnsucht zu Wort kommen zu lassen*, etwas zu befreien, das nicht der Ordnung objektiver Wahlen oder Formulierungen entspricht. Der Christ ist verunsichert durch Sorgen um eine Verbesserung des Handelns oder des Sagens. Das „Fundament“ erzeugt einen Fluchtpunkt für die Dinge, die einer Prüfung unterzogen und verbessert werden können. Es verweist auf ein „Ziel“, dem kein Name zugeordnet werden kann, oder auf einen „Ursprung“, der dem Sehnen „fundamentaler“ eingraviert ist als alle seine Zeichen oder Objekte.

Hierin wird also eine Weise angeboten, das Sehnen, das mit diesem oder jedem Ort der Arbeit oder des Verhaltens verbunden ist, vom Ort zu lösen. Wer mit der Idee in die Stille kommt, Gott wolle ihn eher hier als dort haben, oder dass

6 In den ersten Direktorien der *Geistlichen Übungen* ist (im Unterschied zum gesamten Rest der Exerzitien) keine bestimmte Dauer der Meditation angegeben, in der das Fundament zu betrachten sei (vgl. MHSJ, Direct., Rom 1955, 102; 434 usw.). Es handelt sich um ein Stück, das dazu bestimmt ist, einen Raum zur Verfügung zu stellen.

7 Insbesondere die Parallele des „Fundaments“ und des *Enchiridion* des Erasmus ist auffallend. Das wurde oft hervorgehoben. Vgl. *Exercitia spiritualia*, 56–58 [s. Anm. 1].

dies besser sei als jenes, dem wird ein Vorgang der Enthauptung, der Entblößung angeboten: Dein Verlangen ist ohne Namen, unmöglich zu beschreiben, ungewöhnlich im Verhältnis zu den Orten, die man ihm zuschreiben möchte, außerhalb jeder Bestimmung. Wer da behauptet: „Gott will von mir dies oder das“, dem wird zunächst zu antworten sein: Nein, Gott ist indifferent, „größer“⁸ als deine wahren oder vorgestellten *rendez-vous* mit ihm. Ebenso muss man damit beginnen, diesen Anfangszustand anzuerkennen, der nicht rückführbar ist auf das, was man sagt oder tut, ungestüm in Bezug auf Sprache, durchaus angewiesen auf Formeln und Handlungen. Nur so wird es möglich, das Sehnen in Ausdrücken einer begrenzten und vorläufigen Wahl zu artikulieren. Auf den „Ursprung“ zurückzugreifen bedeutet immer eine Sehnsucht fernab von dem Ideal oder den Projekten, die man sich zurecht gezimmert hat, anzuerkennen in Vergleichen, die manchmal von einem Absturz, dann wieder von einem Fest sprechen.

Der „Wille“

In der Anthropologie und Theologie, die in den ignatianischen Texten enthalten sind, gibt es einen Fluchtpunkt für die Ordnung der Welt: den „Willen“. Für die Theologen von damals ist das hierarchisch geordnete Universum nur eine eben gegebene Ordnung, wenn man die vorhandenen Möglichkeiten Gottes in Betracht zieht, es hätte auch eine ganz andere sein können, wenn sie Gott gewollt hätte. Dieser Bezug auf ein unergründliches Wollen macht die Frucht der Erkenntnis wurmstichig. Die Vernünftigkeit der Welt enthält das Rätsel des unerkennbaren göttlichen Willens. Die „absolute Macht“ entzieht sich selbst dem, was die Ordnung, die sie stiftet, von ihr offenbart. Sie ist „ausgenommen“, der Kohärenz seines Werkes entzogen, losgelöst von der Ordnung, in der sie etwas von sich offenbart.⁹ Der Wille ist befremdlich, etwas Verfremdetes (*une altérité*), wenn man ihn von seinem Ursprung her sieht.

Das theologische Verständnis jener Zeit verweist auf den „Willen“ wie auf ein unter allem, was erkannt werden kann, unergründbares „Prinzip und Fundament“. Im Menschen passiert das ebenso. Die *mociones* (Bewegungen), von denen Ignatius von Loyola spricht, sind genau genommen die Einbrüche dieses Willens, die gemessen an der offen liegenden Ordnung fremd bleiben. Im Menschen will etwas Unerwartetes zur Sprache kommen, das aus dem Unergründbaren hervortritt, die Oberfläche des Bekannten in Bewegung bringt und aufwühlt. Das ist der Ursprung einer neuen „Lebensordnung“.¹⁰ Jede Errichtung einer Ordnung nimmt ihren Ausgang vom „Willen“.

8 Vgl. zur Tragweite dieses unbestimmten Komparativs M. de Certeau, *L'expérience spirituelle*, in: Chrestus 17 (1970), 488–498.

9 Vgl. P. Favre, *Mémorial. Introduction*, 21 f. [s. Anm. 2].

10 „Um das eigene Leben und den eigenen Stand zu bessern und zu reformieren“, sagt der Text (GÜ 189).

Im Vorgang, der alle Eigentümlichkeiten des christlichen Lebens auslöscht und auf sein Eigentliches zurückführt, eben auf Gott, den Schöpfer, auf den Anderen über der Ordnung, stellt das „Fundament“ das wirksame Prinzip dessen dar, was der Exerzitant sucht, der in der Absicht gekommen ist, sein Leben zu ordnen. Das Sehnen ausgraben, das ist die Bedingung der Ordnung.

Das Unkraut aus dem „Willen“ herausjäten, das ist der Anfang. Im 16. Jh. war das, so scheint es, völlig neu. Die ersten Gesprächspartner und Exerzitanten des Ignatius von Loyola, des Pierre Favre oder des Franz Xaver waren überrascht von dem, was sie *theologia affectus*, eine „Theologie des Herzens“ nannten. Weit davon entfernt, diese Theologie sei eine Reihe von Überlegungen, die man im Verlauf eines Lebens „anstellen müsse“, sodass affektives Empfinden und Lebenspraxis daraus folgten und von gesicherten Erkenntnissen abhingen – diese Theologie hat als „Prinzip“ den „affectus“: Der „logos“ (ein diskursives Ordnen) sollte aufbauen auf einem grundlegendem Wollen, aus dem der Aufgabe, das Leben zu ordnen, Kraft und Mittel zufließen.¹¹ Die Regeln und „Zusammenstellungen des Ortes“, die dafür vorgesehen sind, die Revision im Bereich des Lebensstandes und der praktischen Möglichkeiten zu präzisieren, kommen in Abhängigkeit von einem von ihnen verschiedenen „Fundament“ ins Spiel, der Unbekannten des „Willens“. Die Methoden oder die „Exerzitien“ sind nur „spirituell“, wenn sie von einem völlig verschiedenen Prinzip ausgehen.

Der Aufbruch als Eingeständnis des Sehnens

Das „Fundament“ trägt in die Abfolge der Gedanken oder praktischen Lösungen einen Bruch ein. Es wirkt abschreckend. Es lässt den Weg enden, der den Exerzitanten bereits aus einer unbefriedigenden Lebensweise zu einer Forderung nach einer anderen, besseren oder aus seiner zerflatternden Existenz in die religiöse Utopie eines einenden Ortes geführt hat. Es unterbricht zuerst jenen Diskurs, der in ein und derselben Logik verläuft. Ein Innehalten ist angezeigt, das den Weg untersagt, der direkt von einer Situation zur anderen führt. Für beide Situationen – jene, die der Exerzitant aufgibt, und die andere, für die die Exerzitien eine Entscheidung heranreifen lassen – gibt es einen Fluchtpunkt. Dieser Freiraum, der dem Sehnen angeboten wird, ist einem Fest vergleichbar: ein Gang zur Grenze, ein Gang ins Leere. Zwischen dem einen und dem nächsten Schritt gibt es einen Moment des unsicheren Standortes.

Es ist nicht überraschend, dass dieser Moment eine Schwelle ist. Vom Text her gesehen ist das Fundament eine Grenzzone, bereits fremd jenem Ort, den man verlässt, um zu den Exerzitien zu kommen, und doch unabhängig von dem Gesetz,

11 Vgl. P. Favre, *Mémorial*, 26: „Magistri in affectus“ nannte man die ersten Gefährten. Der „umgekehrte Baum“, ein Bild platonischer Herkunft (der Mensch, eine „himmlische Pflanze“) ist für Faber das archetypische Symbol dieser Theologie; vgl. ebd., 89–90 [s. Anm. 2].

das über vier Wochen hin Ort und Zeit der Exerzitien organisiert. Es ist eine Randzone, etwas Zwischen-Drinnen.

Ohne Zweifel ist das der Grund, warum etwas da zu sein behauptet, was sich in der geregelten Abfolge von organisierten Orten nicht meldet und nur im Vorübergang, im Voranschreiten auf die Grenze zu, sich melden kann. Man weiß, dass in alltäglichen Gesprächen (ganz wie in psychoanalytischen Sitzungen) sehr häufig bedeutsame Worte an der Tür, am Ende oder im Übergang vom einen zum anderen Ort gesagt werden. Aufbrüche sind vielsagend. Das gilt auch im gesellschaftlichen Leben. Übergänge eröffnen unterschiedlichen Sehnsüchten einen Ort, wo sie zur Sprache kommen können: Parolen und revolutionäre Feste. Das ganze Problem besteht darin zu wissen, ob dieses Wort, das im Übergang gefallen ist, vollkommen von der Ordnung, die kommt oder danach wieder kommt und dann „vergessen“ sein wird, losgelöst (*ab-solute*) sein wird – wie ein Fest ohne Morgen; oder auch, ob und wie es möglich ist, an einem anderen Ort oder in einer neuen Ordnung zu artikulieren, was zwischen drinnen, im Übergang gesprochen wurde.

Ignatius lässt sich darauf ein, dieses Problem, das den Exerzitanten angeht, zu behandeln, wenn er den Aufbruch zur äußersten Grenze mit einer strikten Ordnung von Regeln, vereinbarten Orten, ergänzenden Vorstellungen und „Schikanen“ durchlaufen lässt.¹² Das eine ermöglicht die Rede von der Sehnsucht, das andere führt an eine Weise, sein Leben zu ordnen, heran. Der Text der Exerzitien hat übrigens Gestalt angenommen, als Ignatius seine Zeit des „Erleuchteten“ (*alumbra-do*) hinter sich gelassen und sich eingetragen hat für ein Leben der Studien, des kirchlichen Dienstes und bald auch der Verwaltung, eben in der Zeit, da er selbst dieser Gliederung sich fügte.

Das „Fundament“ (auf das ich mich beschränke) hat bleibend den Aufbruch im Auge. Es funktioniert wie die Rückkehr oder der Aufbruch zum Punkt Null, was die Einrichtung einer Serie möglich macht. In Wirklichkeit hat es den Anschein, da an die größte „Wahrheit“ des Wortes heranzukommen, an jene, die am meisten das Sagen in seiner Beziehung zum Tun spezifiziert, wo sie am stärksten der Sache enteignet ist, da, wo sie losgelöst ist von Beheimatung und Zugehörigkeit, im Risiko und im Spalt zwischen beiden, im Moment des Sagens, d.h. genau keinen Ort zu haben, oder keinen anderen Ort zu haben als das Wort selbst. Dann fließt das in die Sprache zurück, um sich ins Wort zu bringen, halblaut vielleicht, was in der Gegenwart, in der Wiederholung, in den versteckten Aneignungen, die jede Praxis einschließt, nicht mehr besessen werden kann. Das „Wort“ ist an Trennung gebunden. Es taucht in allen Zwischenräumen auf, wo die Beziehung des Sehnens zum Tod hin, nach der Grenze sich abzeichnet. Die Abwesenheit oder die Enteignung ist es, die zum Sprechen bringt.

12 Das ist die „Szenographie“, der „Urheber von Sprache“ oder *logothète*, der Organisator des Textes, den R. Barthes in „Exercices“ analysiert in *Sade, Fourier, Loyola*. Le Seuil 1971, 43–80.

Diese Erfahrung mag auf verschiedene Weisen zustande kommen. Sie ist als Prinzip an den zeitlichen Beginn der Exerzitien gestellt. Erinnerungen daran oder Erwähnungen wird es im Verlauf der gesamten Exerzitien geben. Am Ende der großen Inszenierungen der „Meditationen“ (der „Ruf des zeitlichen Königs“, die „Menschwerdung“, die „Zwei Banner“ usw.) scheinen die Zwiegespräche (Gebete) von neuem einen Fluchtpunkt in den Blick zu nehmen, nun aber bezogen auf einen festgesetzten Ort, es handelt sich um einen Auszug, während das „Fundament“ beim Empfang des Exerzitanten seinen Platz hat, also am *Eingang* steht, vor den Wochen der Meditation.

Das Fundament eines Weges

Wie immer, das Fundament ist kein Exposé einer universellen Wahrheit, keine allgemeine Erörterung, aus der man am Ende einzelne Schlüsse ziehen könnte. Vielmehr ist es das Schema einer Bewegung oder, wenn man will, einer Loslösung. Bezogen auf Anhänglichkeiten, die die Sehnsucht an ein Objekt binden, an ein Ideal, an einen Lebensstand oder an eine religiöse Sprache, bewirkt es eine Abtrennung. Es schafft, gemessen an all diesen Sichtweisen oder an all diesen „Orten“ eine Entfremdung, die die Form eines schlichten und grundlegenden Wortes annimmt. Die *Verflüchtigung des Bestimmten* bringt das Äquivalent von dem hervor, was Rilke „Sprache der Abwesenheit“ nennt. „Die Öffnung ist das Gedicht.“ Das Verschwinden der Dinge und die Rückkehr zum Schweigen öffnen den Raum, wo das Gedicht erscheint – „der Raum des Todes und der Raum des Wortes“¹³.

Während aber Rilke das Gedicht in diesen Raum bannt und eins durchs andere definiert, ist hier die Rede vom Sehnen, keinem Gedicht, sondern vom Anfangspunkt einer Wurfbahn. Es bringt ein Durchdringen nach rückwärts und eine Neuorganisation effizienten Verhaltens auf den Weg. Es bringt genau das Prinzip zur Sprache, nach dem eine neue Artikulation von Praktiken erfolgen kann oder sich auswirken muss im Verlauf der Exerzitien. An dem, was das „Fundament“ *möglich macht*, kann man in einer Reihe von Fällen das Funktionieren der Exerzitien erkennen. Zwei mir wichtig erscheinende Beispiele (die bei Ignatius von Loyola auch an der Praxis der Hl. Schrift zu messen wären¹⁴) sollen angeführt werden: die Konstruktion des Objektes ausgehend des Sehnens, und die Praxis des Scheiterns. Der erste Vorgang verweist auf den „Willen“, wie ihn das 16. Jh. verstand. Er be-

13 M. Blanchot, *L'oeuvre et l'espace de la mort*, in: *L'espace littéraire*, in coll. *Idées*. Paris 1968, 182–190.

14 Letztlich entfaltet sich dieser Umgang mit der Hl. Schrift – oder das Geschehen der Lektüre – in zwei sich ergänzenden Schritten. Es gibt die Hl. Schrift, sofern sie mich zum Sprechen bringt: Sie erweckt in mir, was ich bisher von mir ohne sie nicht hätte sagen können. Sie lockt aus uns ein Wort hervor, allerdings ein Wort des Glaubens, weil es von jener Andersartigkeit nicht abzulösen ist, die es möglich macht. Es gibt auch die Hl. Schrift, insofern sie ein Objekt u. dazu bestimmt ist, Wirkungen hervorzubringen: Unter dieser Rücksicht erscheint sie nicht als Abfolge von Wahrheiten, sondern als ein Mittel, Wahrheit zu stiften; da wird sie behandelt (wie man Bauxit behandelt), abgetrennt u. eingesetzt im Blick auf Regeln, die nicht von ihr abhängen und die alle auf eine Produktion bezogen sind.

gegnet in den Exerzitien in dem *id quod volo* (*lo que quiero* – das, was ich will), das man so oft in den Hinführungen der ignatianischen Meditationen herausgestrichen hat. Er beruht auf dem Postulat eines christlichen Glaubens: das, was es an Tiefstem und am wenigsten Bekanntem in Gott hat (die beunruhigende Fremde seines Willens), ist das, was es an Tiefstem und am wenigsten Bekanntem im Menschen hat (die beunruhigende Vertrautheit unseres eigenen Willens). Auch die ignatianische Taktik führt den Exerzitanten zu dem Unbestimmten dieses Willens mit dem Ziele einer neuen Determination seiner Objekte. Man geht von dem „ich will“ zu seinem Objekt, ein Weg, der möglich geworden ist dank der Bewegung, die zuerst darin bestand, sich von ersten Vorstellungen frei zu machen, in die das Sehnen des Exerzitanten eingebunden und verengt war. So gesehen trägt sich die *Konstruktion des Objektes ausgehend von einem Wollen* in die Ordnung des „Fundaments“ ein.

Dasselbe gilt für die *Praxis des Scheiterns*, ein noch bezeichnenderer Zug, und komplementär zum Vorigen. Die Szenen und die Zeiten, die für das aufeinander folgende Innehalten des Exerzitanten an jedem dieser Orte vorgesehen sind, ergeben nicht das Exposé einer Lehre, sondern eher eine Serie des Scheiterns, jedes Mal bezogen auf die vorausgehende Position. Das Bedeutsame ist nicht die „Wahrheit“ jeden Ortes, als hätte man die Glaubensartikel des *Credo* oder des Katechismus abzuleisten. Was zählt, ist die Beziehung, die von dem Ort aus gesehen, an dem man ist, die „Zusammenstellung“ eines neuen Ortes wirkt. Die Vorgaben (die Betrachtungen) oder die Anzeichen der Bewegung (zum Beispiel die Bitten, die dem Exerzitanten nahe gelegt werden) wiederholen die Mühe einer Differenz und spielen die Rolle eines „Kannst nicht mehr machen“. Diese Reihe organisiert keine Wahrheiten, wohl aber Handlungen. Sie formuliert keine Ideen, sondern Praktiken (oder Übungen), die jedes Mal darauf abzielen, einen Effekt der Distanz im Verhältnis zur vorausgehenden Praxis zu stiften.

Das ist die Art Diskurs, den das „Fundament“ auf den Weg gebracht hat, indem es dem Sehnen einen Freiraum eröffnet hat und die Visionen und unmittelbaren Vorstellungen des Exerzitanten auf Abstand gerückt hat.

Ein „Diskurs“ – vom anderen gesteuert

Es gibt sehr wohl einen „Diskurs“, jedoch in dem Sinn, wie der Text ihn versteht: den praxisbezogenen Diskurs. Der Ausdruck (*discurso* – Überlegung) begegnet vor allem am Ende der Exerzitien, in den „Regeln zu einem besseren Unterscheiden der Geister“¹⁵. Darin wird eine Reihe und ein Ablauf ins Auge gefasst: einerseits ein Zusammenhang der einzelnen Erfahrungen („Tröstungen“, „Trostlosigkeiten“)

15 GÜ 333; 334; 336. In seinen anderen Verwendungen (GÜ 19; 234) bezeichnet der Ausdruck *discurso* eine Abfolge, die einzuhalten ist, die Ordnung eines Verlaufes.

oder der einzelnen Stellen, die zu behandeln sind (die Punkte der Meditation), andererseits der Sinn oder die Ausrichtung der Reihe. So gesehen sollen „Trost“ oder „Trostlosigkeit“ nicht in sich selbst betrachtet werden. Es ist gar nicht möglich, sich vom einen oder anderen, für sich genommen, ein Bild zu machen, als würde das eine „Zustimmung“ Gottes besagen, und das andere sein „Missfallen“. Der Sinn ergibt sich aus ihrer *Bezogenheit* und aus der *Richtung*, die sie anzeigen. Allein der Verlauf ist Zeichen.¹⁶

In seiner Einmaligkeit hat kein Moment einen Wert. Kein Ort ist wahr oder falsch; keine Gegebenheit ist geheiligt; keine Sprache ist unverwundbar. Sie machen nur Sinn, wenn sie in eine dynamische Relation eingetragen sind, abhängig von den *Vorgängen* im Exerzitanten.

Diese Analyse der Weise, in der sich der Sinn manifestiert, hat eine technische Produktion als Gegenstück: Der Text vervielfältigt künstlich die Protokolle, die dazu bestimmt sind, Reihen sichtbar zu machen aufgrund eines Spiels von Wiederholungen, von Varianten, willkürlichen Hypothesen und Gegenmaßnahmen¹⁷. Es ist nicht Ziel, eine Wahrheit völlig zu ergründen, sondern einen Diskurs zu konstruieren, der trotz der Fehlschläge das Manifest der Sehnsucht in der Tatsächlichkeit einer Situation organisiert: Das wird die „Erwählung“ oder die Wahl sein. Kurzum, Kalkulieren macht Sinn.

Jedenfalls bietet das System, das ein sauber abgetrennter Ort bereitstellt, ein Mittel an, *einem anderen Platz zu machen*, und so weiter. Diese Orte sind voneinander getrennt, was durch keine Erklärung oder Ideologie überbrückt werden kann und schließlich in dieses Unterwegssein verweist, das der Exerzitant auf sich genommen hat: Der Aufbruch von Ort zu Ort ist im Text die Spur des anderen, für den der Exerzitant bestimmt ist. Schon auf diese Weise gestattet die Zusammenstellung des Ortes die Entfaltung von unterschiedlich gestalteten Aufbrüchen, ohne sich ihnen unterzuordnen. Vielmehr macht sie Platz für die Erfahrung, deren Erläuterung sie organisiert. Doch beschreibt sie die Erfahrung nicht. Der Bericht ist untersagt, wird nur durch diese Zwischenräume markiert, die den *Platz des anderen* außerhalb des Textes signalisieren.

Im Verlauf der Exerzitien, die für vier Wochen vorgesehen sind, setzt alles als ihr Prinzip und Fundament das Sehnen (oder den „Willen“) voraus, das von woanders kommt, kreist, sich versucht, und in einer Reihe von Bezugnahmen zu Objekten, die vom Büchlein vorgestellt werden, sich zeigt. Der Text selbst wird zum *Warten auf den anderen*, zu einem Raum, der durch das Sehnen geordnet ist. Es ist der Garten, der von einem Wanderer von anderswo angelegt ist. Was die Teile, die im Blick auf eine Unterscheidung geordnet sind, verbindet, ist die Abwesenheit

16 GU 331; 333.

17 Z.B.: wenn du dich zu diesem hingezogen fühlst, versuche das Gegenteil, usw. Vgl. in R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, 76–79 („la balance et la marque“) die Analyse dieses Systems: „Ein Beispiel von zwei Ausdrücken ist gegeben; der eine Ausdruck besagt das Gegenteil des anderen.“ [s. Anm. 12].

des anderen – des Exerzitanten – für den es gedacht ist, der aber allein die Reise tut. Eine Reise, zu der es keine Beschreibung oder Theorie gibt.

Auf diese Struktur, für die die Zusammenstellungen des Ortes die ersten Anzeichen sind, müssen die Exerzitien insgesamt zurückgeführt werden. Das Buch kennt große Blöcke. Die Anordnung von vier Wochen ist einer von ihnen. Voraus geht ein Block von Anmerkungen. Nach dem Block der vier Wochen kommt einer, in dem die *Weisen des Betens*¹⁸ zusammengefasst sind; weiter folgt eine Zusammenstellung von Punkten (*Geheimnisse des Lebens unseres Herrn*), schließlich eine Reihe von *Regeln*. Diese Sammlungen gehören zu verschiedenen Funktionen: Kein Gesetz, das in den Text eingetragen wäre, ordnet weder die Blöcke einander zu noch bezieht es sie auf eine Aussage, die die zentrale „Wahrheit“ der Exerzitien wäre. Allerdings gehorchen sie einem gemeinsamen Gesetz, das außerhalb von ihnen und außerhalb des Textes zu stehen kommt. Ihre Bezüge zueinander definieren sich durch die Beziehung, die jeder mit einer Extra-textualität, mit einem Unaussprechbaren unterhält. Diese geordnete Gliederung „hält sich aufrecht“ durch sein Außen. Das will auch sagen, dass diese Vielfalt als andere ihren globalen Sinn stiftet. Der Text wird strukturiert durch dieses andere, das er nicht benennt – durch die Erfahrung des Exerzitanten, – die durch kein Wissen ersetzt werden kann und dem bei allen vorgesehenen Dispositionen der Platz frei gehalten wird.

Diese „Weise des Vorangehens“ besteht in einem gewissen Sinn darin, dem anderen Platz zu machen. Sie selbst trägt sich in den Prozess ein, von dem sie von „Anfang“ an spricht und der in seiner vollen Entfaltung für den Text darin besteht, dem „Begleiter“ Platz zu machen, für den Begleiter wiederum dem Exerzitanten Platz zu machen, für diesen dem Sehnen Platz zu machen, das ihm vom ANDEREN zukommt. Unter dieser Rücksicht leistet der Text, was er sagt. Er ist das Produkt des Sehnens nach dem anderen. Das ist ein Raum, der durch das Sehnen gebildet wird.

Der Text, der so das Sehnen artikuliert, ohne dessen Platz einzunehmen, wird nur lebendig, wenn ihn der andere in die Praxis umsetzt und es einen ANDEREN gibt. Er hängt an dem, für den er bestimmt ist und der auch sein Ursprung ist. Was wird aus diesem Text, wenn der ANDERE ihm fehlt? Der Diskurs wird zu einem leblosen Gegenstand, wenn der Besucher, den er erwartet, nicht kommt und wenn der ANDERE lediglich ein leiser Schatten ist. Er wird zu einem Werkzeug, das noch die Spuren verschwundener Präsenz trägt, wenn es außerhalb seiner keinen Platz für das Sehnen mehr hat, das er organisiert. Er vermag nicht zu bieten, was er voraussetzt. Er ist nichts als ein literarischer Raum, der einzig aus dem Verlangen nach dem anderen seinen Sinn bezieht.

18 Ein Block, der zur „Betrachtung um Liebe zu erlangen“ gehört (GÜ 230–237).