



Christian Bauer / Marco A. Sorace (Hg.)

# Gott, anderswo?

Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau

Matthias Grünewald Verlag

**VERLAGSGRUPPE PATMOS**

**PATMOS  
ESCHBACH  
GRUNEWALD  
THORBECKE  
SCHWABEN**

Die Verlagsgruppe  
mit Sinn für das Leben

Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2019 Matthias Grünewald Verlag,  
ein Unternehmen der Verlagsgruppe Patmos  
in der Schwabenverlag AG, Ostfildern  
[www.gruenewaldverlag.de](http://www.gruenewaldverlag.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
unter Verwendung eines Entwurfs von Claudia Ebner, Innsbruck  
Umschlagabbildung: Kulturbackstube „Die Bäckerei“ in Innsbruck  
Druck: CPI – buchbücher.de, Birkach  
Hergestellt in Deutschland  
ISBN 978-3-7867-4027-8

## Inhalt

Vorwort .....	9
Christian Bauer <b>Verwundeter Wandersmann?</b> Michel de Certeau – eine biographische Spurensuche .....	13
<b>Eigenprofil</b>	
Joachim Valentin <b>„Nicht ohne Dich“</b> Mystische Sprache bei Michel de Certeau .....	85
Daniel Bogner <b>Erfahrungsraum statt Bekenntniszwang</b> Certeaus Beitrag zu einer Theologie der Welt .....	99
Hadwig Müller <b>Croire bei Michel de Certeau oder die „Schwachheit zu glauben“</b> Notizen von der Reise in ein Land, in dem es sich atmen lässt .....	107
<b>Reichweiten</b>	
Michael Eckert <b>„Die schwarze Sonne der Sprache“ (Michel de Certeau)</b> Negative Theologie, Spiritualität, Ästhetik .....	133
Michael Schübler <b>Entzogenes Ereignis?</b> Zur positiven Aktualität von Certeaus theologischer „Arbeit des Negativen“ .....	147
Gregor Maria Hoff <b>Zeichen dessen, was fehlt</b> Überlegungen zu einer Ekklesiologie des Bruchs nach Michel de Certeau	177

Margit Eckholt	
„GlaubensSchwachheit“ (Michel de Certeau)	
Anmerkungen zur Glaubensanalyse und Ekklesiogenese in ökumenischer und interkultureller Perspektive .....	195

## Wechselwirkungen

Judith Gruber	
Die Orte und Wege theologischer Erkenntnis	
Eine Kartographierung der Rezeptionsgeschichte von <i>De Locis Theologicis</i> mit der Raumtheorie Michel de Certeaus .....	225

Johannes Hoff	
Mystagogische Zugänge zur Kirche als Leib Christi	
Certeaus taktische Relektüre von <i>Corpus Mysticum</i> und das Vermächtnis Henri de Lubacs .....	251

Jörg Seip	
Vorläufige Anregungen zur Epistemik und zu Praktiken	
Michel de Certeau und die Praktische Theologie .....	289

Hildegund Keul	
„Glückhafte Wunde“	
Ein heterologischer Zugang zur Verwundbarkeit mit Michel de Certeau	309

## Resonanzräume

Marco A. Sorace	
Fiktive Körper	
Kunst und Mystik bei Michel de Certeau .....	333

Johanna Breidenbach	
Nur für Anfänger	
Das Gebet zwischen vager Geste und bestimmtem Geist .....	347

Gerrit Spallek	
Die Stadt als Anderswo Gottes?	
Von Orten, Nicht-Orten und Nichtorten .....	373

Christian Kern	
<b>Die Kunst, im Unfassbaren zu bleiben</b>	
Eine Theologie des Scheiterns mit Michel de Certeau .....	395
Ulrich Engel	
<b>„Nicht ohne“</b>	
Mikroskizze zu einer kenotisch resp. inkarnatorisch formatierten praktischen Spiritualität des Ordenslebens im Anschluss an Michel de Certeau SJ .....	417
<b>Michel de Certeau: Stationen seines Lebens</b> .....	441
<b>Autorinnen und Autoren</b> .....	443



## Vorwort

Michel de Certeau SJ (1925–1986) hat ein verführerisch funkelndes Werk hinterlassen, dessen intellektuelle Brillanz noch immer fasziniert. Nicht zuletzt deshalb avanciert er gerade hierzulande und anderswo vom kulturwissenschaftlichen Geheimtipp zur theologischen Pflichtlektüre. Dieser ungewöhnliche französische Jesuit, den auch Papst Franziskus zu seinen erklärten Lieblingsautoren zählt, ist damit zwar noch lange nicht im theologischen Mainstream des deutschen Sprachraums angekommen, er findet dort aber zunehmend neue Leserinnen und Leser.

Das mag nicht zuletzt auch mit der überraschenden Aktualität seines 'heterologischen' Denkens an der Schnittstelle von Mystikgeschichte, Psychoanalyse und Alltagsethnographie zusammenhängen. Viele seiner Texte stehen unserem heutigen Lebensgefühl näher als so manches theologische Diskursprodukt der Gegenwart. Wie Nietzsche war auch Certeau ein in das falsche Jahrhundert hineingeworfener Unzeitgemäßer, der bereits spätmodern war, als die meisten in Theologie und Kirche überhaupt erst einmal modern sein wollten.

Mit diesem ersten deutschsprachigen theologischen Sammelband, der in seinem Kern auf eine Tagung der Arbeitsgemeinschaft *Theologie der Spiritualität* im Jahr 2014 zurückgeht, tritt die Rezeption Michel de Certeaus in eine neue Phase. Auf die Pionierzeit seiner Entdeckung durch die hiesige Theologie um die Jahrtausendwende folgt nun eine Phase seiner breiteren Aufnahme – eine theologische Diskursfelderweiterung, die zugleich auch eine Rezeptionsverjüngung darstellt. Sie öffnet die etablierte, systematisch-theologisch geprägte Certeau-Debatte nicht nur in die Breite der theologischen Disziplinen hinein, sondern auch in eine neue Generation von Theologinnen und Theologen: 'Alte Hasen' treffen nicht nur auf neue Leserinnen und Leser Certeaus, sondern auch auf 'junge Wilde'.

Dieser theologische Rezeptionsband ist der kleine deutsche Bruder zweier älterer französischer Geschwister: des bereits 1991 von Claude Geffré herausgegebenen Buches *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, in dem ausschließlich französische Theologen publizierten, und des 2017 von Luce Giard herausgegebenen Buches *Michel de Certeau: Le Voyage de l'œuvre*, das erstmals theologische und kulturwissenschaftliche Forschungen zum Gesamtwerk Certeaus auf internationalem Niveau versammelt. Eine neue Stufe von dessen Rezeption ermöglicht auch die exzellente monographische Einführung, die der Historiker Marian Füssel gerade als erste in deutscher Sprache vorgelegt hat: *Zur Aktualität von Michel de Certeau. Einführung in sein Werk*.



Unser Buch steht im Zeichen der für Certeau so zentralen Denkfigur des ‘pas sans / nicht ohne’. Es hätte *nicht* gedruckt werden können *ohne* die finanzielle Unterstützung der deutschen und der schweizerischen Jesuitenprovinz, des Innsbrucker Jesuitenkollegs sowie der Diözesen Aachen und Innsbruck. Und es hätte auch *nicht* erscheinen können *ohne* die redaktionelle Hilfe von Christine Berberich, Paulina Pieper und Mathias Steixner bzw. *ohne* Volker Sühs, den ebenso umsichtigen wie geduldigen Lektor des Grünewaldverlags. Ihnen sei an dieser Stelle ebenso herzlich gedankt wie allen Leserinnen und Lesern eine inspirierende, im besten Sinn herausfordernde Lektüre gewünscht!

*Christian Bauer / Marco A. Sorace*



Michel de Certeau (Foto: © Jésuites EOF)



# Verwundeter Wandersmann?

Michel de Certeau – eine biographische  
Spurensuche

Christian Bauer

Für Claude Geffré OP  
(1926–2017)

*Marcheur blessé* – diesen Titel trägt die bislang einzige Biographie Michel de Certeaus: der verwundete Wandersmann. Er erinnert nicht nur an den Hl. Ignatius von Loyola, den Gründer des Jesuitenordens, der seine entscheidende Lebenswende einer Kriegsverletzung verdankte<sup>1</sup> und sich selbst als „Pilger“<sup>2</sup> bezeichnete. Er bringt auch zwei zentrale Motive von Certeaus Denken zusammen, deren grundlegende Differenz sein spezifisches intellektuelles Profil ausmacht: weghafte geschichtliche Mystikforschung („Marcheur“) und verwundbare christliche Zeitgenossenschaft („blessé“). Frühneuzeitliche christliche Mystik und spätmoderne säkulare Zeitgenossenschaft in mitgehender „Vulnerabilität“<sup>3</sup> zusammengebracht zu haben, zeichnet Certeau aus. Er begann seinen Weg als gelernter Historiker mit Schwerpunkt auf christlicher Mystik in der frühen Neuzeit, wurde als rastloser Gottsucher der Gegenwart dann aber sukzessive auch zum Psychoanalytiker und zum Ethnologen – und hörte in alledem doch nie auf, zugleich ein Theologe zu sein, dessen Einsichten auch in der späten Moderne<sup>4</sup> noch immer wegweisend sind.

Certeau war stets *ailleurs* zu finden: anderswo. Kaum ein anderes Wort charakterisiert ihn besser. Die Ortsangabe *ailleurs* weist nicht nur einen Weg in jenes verborgene Land der Mystik, von dem her christliche Glaubenspraktiken auch heute noch zu neuer Zeitgenossenschaft finden können. Sie verweist auch auf eine Photographie<sup>5</sup>, die seine lebenslange geistliche „Reise

---

<sup>1</sup> Ich verdanke diese Parallele einem Hinweis von Josef Freitag.

<sup>2</sup> Vgl. Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers. Zeitlebens interessierte Certeau sich für gesellschaftliche Schnittstellen, an denen sich „Pilgererfahrungen wechselseitig suchen, kreuzen, alterieren und aufklären“ (Certeau, *Le christianisme éclaté*, 55). Zum semantischen Feld der apostolischen Wanderschaft siehe Bauer, *Spuren in die Nachfolge*.

<sup>3</sup> Vgl. den Beitrag von Hildegund Keul in diesem Buch.

<sup>4</sup> Vgl. Bauer, *Differenzen der Spätmoderne*. Certeau steht *weder* für ein modernes „entweder – oder“ (Certeau, *La faiblesse de croire*, 223) *noch* für ein postmodernes „sowohl – als auch“ (ebd.), sondern vielmehr für die doppelte Verneinung eines spätmodernen „weder – noch“ (ebd.), das den Diskurs auf das Feld alterierender Praktiken hin dekonstruiert und offenhält.

<sup>5</sup> Siehe Seite 11 in diesem Buch.

in ein Anderswo<sup>6</sup> wohl am treffendsten in einem einzigen Bild verdichtet, indem sie ihn als passageren Feldforscher einer „Ethnologie der eigenen Kultur“<sup>7</sup> zeigt – irgendwo im kulturellen ‘Anderswo’ von New York. Entsprechende Motive durchziehen sein gesamtes Werk und machen es auf untergründige Weise zu einer ‘Heterologie’, deren sich vielfach kreuzende Einzelstränge im Integral einer einzigen Wissenschaft vom Anderen zusammenlaufen – vom Anderen der eigenen Gegenwart in der Geschichte, vom Anderen des eigenen Bewusstseins in der Psychologie, vom Anderen der eigenen Kultur in der Ethnologie. Und darin stets auch vom ganz Anderen.

Die Spannweite von Certeaus heterogenen „Diskursen des Anderen und über das Andere“<sup>8</sup> reicht von „kirchenhistorischen Studien über sprachphilosophische und konsumsoziologische Analysen bis hin zu raumtheoretischen Überlegungen“<sup>9</sup> sowie zu einer spätmodernetauglichen und daher immer noch gegenwartsfähigen Theologie. Seine grenzgängerischen Streifzüge an die Ränder der Moderne machten ihn über das kirchliche Milieu hinaus zu einem der „einflussreichsten Denker des Poststrukturalismus“<sup>10</sup>, der die gesamte „Bandbreite einer transdisziplinären historischen Kulturwissenschaft in einer Person“<sup>11</sup> verkörperte. Er hat den genannten „Fächern Wichtiges gegeben“<sup>12</sup>, zugleich aber seinen eigenen Ort „stets jenseits disziplinärer Grenzen gefunden“<sup>13</sup>:

„Wenn man ihn von weitem bemerkte, [...] meistens mit einer riesigen, mit Büchern vollgestopften Aktentasche bewaffnet [...], erkannte man ihn schon an seinem Gang. Leichtfüßig und munter berührte er kaum den Boden, wenn er den Raum unablässig durchquerte. [...] Diese Gangart stand in Einklang mit seiner Geisteshaltung. [Er war einer jener] [...] bahnbrechende[n] Kundschafter, die zu verschiedenen Welten gehören und auf Dauer in keiner bleiben, da sie sich nur an den Grenzen, an den Übergängen und Kreuzungen zu Hause fühlen.“<sup>14</sup>

---

<sup>6</sup> Bauerschmidt, Michel de Certeau, 135.

<sup>7</sup> Caruso/Foucault, Qui êtes-vous, professeur Foucault, 633.

<sup>8</sup> Mayer, Nachwort, 193.

<sup>9</sup> Krönert, Michel de Certeau, 47.

<sup>10</sup> Krönert, Michel de Certeau, 48.

<sup>11</sup> Füssel, Zur Aktualität von Michel de Certeau, 1.

<sup>12</sup> Füssel, Zur Aktualität von Michel de Certeau, 15.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Alain Arnaud, zit. nach Clévenot, Michel de Certeau, 213 (Übersetzung anhand des Originals modifiziert).

Michel de Certeau – *ailleurs*, anderswo. Er war *anders* (als die meisten Theologinnen und Theologen, aber auch als die meisten Kulturwissenschaftlerinnen und Kulturwissenschaftler seiner Zeit) – *wo*, das gilt es in der folgenden biographischen Spurensuche zu erschließen. Dabei wird zunächst in zunehmender Zuspitzung das Narrativ seiner bewegten Lebensgeschichte entrollt (1925–1986), dann näher an eine biographische Schwellenphase herangezoomt (1964–1974), um schließlich bei einem zentralen Diskursereignis zu landen (1973), das in einem abschließenden Tigersprung in die Gegenwart die gegenwartstheologisch weiterführende Frage aufwirft: Ist der spätmoderne Jesuit Michel de Certeau vielleicht nicht nur der, so Papst Franziskus, wohl „größte Theologe für unsere Zeit“<sup>15</sup>, sondern auch ein noch immer aktuelles Modell des Christen der Zukunft? Diese potenzielle Erinnerung an die Zukunft von Theologie und Kirche geschieht im vollen Wissen darum, dass es sich auch dabei um (re-)konstruierende „science fiction“<sup>16</sup> handelt. Zudem kann dieses „konzeptuelle Portrait“<sup>17</sup> auch nicht verleugnen, dass es vom perspektivisch kontingenten Ort einer kulturwissenschaftlich interessierten Pastoraltheologie<sup>18</sup> aus gezeichnet wurde, die vergangene Diskursarchive (wie dasjenige Certeaus) und gegenwärtige Praxisfelder (wie dasjenige heutiger christlicher Zeitgenossenschaft) in eine kreative Differenz zu stellen versucht.

## 1 1925–1986: Lebenspfade eines jesuitischen Weltenwanderers

Michel Jean-Emmanuel de la Barge de Certeau wird am 17. Mai 1925 in Chambéry am Rand der savoyischen Alpen geboren. Seine Familie gehört zum französischen Landadel. Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg, in dem er auch hin und wieder Botengänge für die Résistance unternimmt,<sup>19</sup> erwacht sein Verlangen nach einem Anderswo „außerhalb des eigenen provinziellen Milieus“<sup>20</sup>. Diese Sehnsucht macht ihn zu einem leidenschaftlichen Wanderer zwischen den Welten:

<sup>15</sup> Papst Franziskus (zit. nach Dumortier, *Ouverture*, 20). Möglicherweise ist Papst Franziskus Certeau auf dessen Argentinienreise Ende der 1960er Jahre persönlich begegnet. Verbindende Interessen dürften in den bruchsensiblen Themenfeldern der Jesuitenmystik (insbesondere Surin, aber auch Lallement), der Psychoanalyse (Bergoglio war 1978 ein halbes Jahr in Therapie) und der Alltagspraktiken einfacher Leute (*Teología popular* als argentinische Variante der Befreiungstheologie) liegen.

<sup>16</sup> Certeau, *Theoretische Fiktionen*, 78.

<sup>17</sup> Vgl. Deleuze, *Zeichen und Ereignisse*, 33.

<sup>18</sup> Vgl. Bauer, *Konstellative Pastoraltheologie*.

<sup>19</sup> Vgl. Giard, *Michel de Certeau*, 24.

<sup>20</sup> Michel de Certeau, zit nach Giard, *Michel de Certeau*, 22.

„So machte er lange einsame Fahrradtouren [...] [und] schlief unter freiem Himmel [...]. Abseits der gängigen Reiserouten fuhr er gerne ins Blaue, verweilte hier und da, auf dem Marktplatz eines abgelegenen Dorfes, hin-gerissen von der Schönheit des Lichtes, der Musik der Stimmen, der Ruhe des Sommertages. [...]“<sup>21</sup>

Jenseits dieser Jugendidyllen führt sein weiterer Weg den *marcheur* Certeau schließlich auf verschlungenen Pfaden zu den Jesuiten. Nach anfänglichem Interesse für die Kartäuser tritt er 1944 zunächst bei den Sulpizianern ein,<sup>22</sup> setzt sein Studium dann aber am Priesterseminar von Lyon fort. Dort findet er in Henri de Lubac einen genialen Lehrer, dessentwegen er dann 1950 auch in die Gesellschaft Jesu eintritt<sup>23</sup> – verbunden mit dem Wunsch, als Missionar nach China zu gehen. Am 31. Juli 1956, dem Gedenktag des Hl. Ignatius, wird Certeau durch Kardinal Gerlier in Lyon zum Priester geweiht. Am 2. Februar 1963 legt er seine ewigen Gelübde ab. In dieser Zeit beginnt er die Arbeit an einer patristischen Dissertation zum Hl. Augustinus, dessen Werk er als einen „Ort des Transits“<sup>24</sup> zwischen griechischer Ost- und lateinischer Westkirche erschließen möchte. Schon bald muss er seine Arbeiten zur augustiniischen „Wiederverwertung“<sup>25</sup> der griechischen Väter jedoch abbrechen. Er wird dazu bestimmt, die Frühgeschichte des eigenen Ordens zu erforschen:

„Damals beschlossen die Oberen, einige der begabtesten jungen Leute am Ende ihrer Formation auszuwählen, um sie für eine gewisse Zeit die Geschichte der Gesellschaft Jesu erforschen zu lassen. So begannen die französischen Jesuiten in den 1950er Jahren [...] eine umfassende Anstrengung der Rückkehr zu den Quellen [...], zu den Gründungstexten der ignatianischen Spiritualität [...]. Die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wandlungen nach dem Krieg, die Entwicklungen von Kirche und Katholiken [...] inspirierten das Projekt [...].“<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Dort lernte er auch den späteren Dominikaner Claude Geffré kennen.

<sup>23</sup> Mit Blick auf seine ewigen Gelübde schreibt Certeau 1963 an Lubac: „Ihretwegen bin ich in die Gesellschaft Jesu eingetreten.“ (zit. nach Dosse, Michel de Certeau, 53). Das persönliche Verhältnis beider war in diesen Jahren so eng, dass Lubac, als 1960 eine gefährliche Operation anstand, Certeau als seinen Testamentsvollstrecker einsetzte.

<sup>24</sup> Giard, *Biobibliographie*, 246.

<sup>25</sup> Giard, Michel de Certeau, 25. Die Wiederverwertung („réemploi“) ist ein zentraler Begriff Certeaus, dessen subversiver Bedeutung er in den verschiedensten „Institutionen, sozialen Codes und Praktiken“ (ebd.) von Kirche und Gesellschaft nachging.

<sup>26</sup> Giard, *Un chemin non tracé*, 37.

## 1.1 Jesuitenmystik der frühen Neuzeit

1960 schließt Certeau an der renommierten Pariser *École pratique des hautes études* bei Jean Orcibal, einem Spezialisten für die frühneuzeitliche Mystik, eine historische Dissertation zu Peter Faber (1506–1546) ab: eine kenntnisreich eingeleitete und kommentierte Übersetzung seines *Mémorial*, seines geistlichen Tagebuchs. Faber zählte zu den ersten Gefährten des Hl. Ignatius, stammte wie Certeau aus Savoyen und wurde 2013 durch Papst Franziskus heiliggesprochen.<sup>27</sup> Certeau beschreibt ihn als einen nimmermüden *marcheur*, auf dessen „apostolischer Wanderschaft“<sup>28</sup> die ignatianische Betrachtung der „Mysterien des Lebens Jesu“<sup>29</sup> mit der „täglichen Erfahrung des lebendigen Gottes“<sup>30</sup> zu einer mystischen Einheit verschmilzt: „Der Pilger durchwandert eine Welt, in welcher der Himmel sich mit der Geschichte der Erde vermählt.“<sup>31</sup> Faber ist ein *socius Jesu*, der seinem Herrn auf den staubigen Straßen der eigenen Gegenwart nachfolgt:

„Faber war ein Wanderprediger. Seine Reisen waren mühsam und beschwerlich. Meist ging er zu Fuß, manchmal ritt er auch auf dem Rücken eines Esels. Mit sich führte er nur ein paar Papiere, darunter die Notizen des *Mémorial* [...]. Er hatte keinen anderen Besitz als dieses leichte Gepäck und kein anderes Land als diese Straße [...].“<sup>32</sup>

Parallelen zu Certeau selbst sind keineswegs zufällig:

„Auch er war ein beständiger Wanderprediger wie Peter Faber, auch er hatte ‚keinen anderen Besitz als dieses leichte Gepäck und kein anderes Land als diese Straße‘ – wobei er mit jedem Mal das Netzwerk seiner Freundschaften erweiterte. Er hatte keinen anderen Besitz als seine Genialität und seine ungeheure Kultiviertheit [...].“<sup>33</sup>

Dass Certeaus Dissertation zu Fabers *Mémorial* keine theologische war, die an einer kirchlichen Fakultät eingereicht wurde, sondern vielmehr eine historische, die an einer säkularen Hochschule entstand, ist ein erster

---

<sup>27</sup> Papst Franziskus, dem Certeaus Ausgabe des *Memoriale* „besonders“ (Spadaro, Interview mit Papst Franziskus, Onlineresource ohne Seitenzahlen) gefällt, bezeichnet Peter Faber als einen jener Jesuiten, die ihn „besonders berührt“ (ebd.) hätten.

<sup>28</sup> Certeau, Introduction, 47.

<sup>29</sup> Certeau, Introduction, 92.

<sup>30</sup> Certeau, Introduction, 95.

<sup>31</sup> Certeau, Introduction, 50.

<sup>32</sup> Certeau, Introduction, 41.

<sup>33</sup> Martin, Michel de Certeau et l'institution historique, 95 f.



Hinweis auf seine späteren Schritte in das gesellschaftliche ‘Anderswo’ von Theologie und Kirche. Nach dieser ersten Erforschung seiner eigenen Ordensgeschichte wendet er sich einem „anderen Jesuiten der ersten Stunde“<sup>34</sup> zu, dessen Leben für ihn „eines der größten Abenteuer in der spirituellen Welt“<sup>35</sup> darstellte: Jean-Joseph Surin (1600–1665), seinem *maître spirituel*, dem auch Papst Franziskus<sup>36</sup> nahesteht und von dem Certeau bekennt: „Er war jener Geist, der mein Leben immer wieder heimsuchte.“<sup>37</sup> 1963 editiert er Surins *Guide spirituel pour la perfection* und 1966 dessen umfangreiche Korrespondenz. Auch in Certeaus Büchern *La possession de Loudun* (1970) und *La fable mystique* (1982) spielt der frühneuzeitliche Jesuitenmystiker, der 1634 von seinem Orden als Exorzist in die westfranzösische Kleinstadt Loudun geschickt wurde, eine signifikante Hauptrolle. Ausgehend von der „diabolischen Krise“<sup>38</sup> der Pestepidemie von 1632, deren verborgene „Physik des Bösen“<sup>39</sup> die Menschen existenziell berührte, reinszeniert Certeau darin auf der „öffentlichen Bühne“<sup>40</sup> von Loudun in einem fast schon Foucault’schen *move* die untergründige historische Konstellation der Moderne<sup>41</sup>:

„Das Fremdartige zirkuliert gewohnheitsmäßig unauffällig unter unseren Straßen. Es braucht nur eine Krise – und schon erhebt es sich [...] aus dem Untergrund [...]. [...] Diese lauende Macht [...] bricht die Verschlüsse und tritt aus der sozialen Kanalisation hervor. Sie bahnt sich Wege, die [...] eine andere Ordnung zurücklassen.“<sup>42</sup>

In diesem Kontext kam es zu einem merkwürdigen „Chiasmus“<sup>43</sup>, bei dem der „Exorzist zum Besessenen wurde“<sup>44</sup>:

<sup>34</sup> Giard, Michel de Certeau, 28.

<sup>35</sup> Certeau, Introduction [Surin], 10.

<sup>36</sup> Papst Franziskus verortet sich in der *Societas Jesu* in entsprechender Weise: „Ich stehe [...] der mystischen Strömung von Louis Lallement (1578–1635) und Jean-Joseph Surin (1600–1665) nahe. Und auch Peter Faber war ein Mystiker.“ (Spadaro: Interview mit Papst Franziskus, Onlineresource ohne Seitenzahlen).

<sup>37</sup> Zit. nach Giard, *La passion de l’altérité*, 27.

<sup>38</sup> Certeau, *La possession de Loudun*, 14.

<sup>39</sup> Certeau, *La possession de Loudun*, 31.

<sup>40</sup> Certeau, *Heterologies*, 102.

<sup>41</sup> Auch in diesem Fall bewahrheitet es sich, dass die materialen Untersuchungen Certeaus „hinsichtlich ihrer theoretischen Komplexität weit über ihre ursprünglichen Entstehungskontexte hinausweisen“ (Füssel, *Zur Aktualität von Michel de Certeau*, 17) und dass zugleich „seine theoretischen Überlegungen immer einen konkreten empirischen Ausgangspunkt besitzen“ (ebd., 16).

<sup>42</sup> Certeau, *La possession de Loudun*, 13.

<sup>43</sup> Certeau, *Heterologies*, 102.

<sup>44</sup> Ebd.

„Surin war während der Jahre 1634–1637 [...] der berühmte Exorzist der besessenen Ursulinen von Loudun [...]. Er war der einzige [...], dem es gelang, über die perversen Teufel der Priorin Jeanne des Anges zu triumphieren. Aufgrund der Intensität dieses Kampfes verfiel er jedoch selbst dem Wahnsinn, in dem er lange Jahre dahindämmerte.“<sup>45</sup>

Der „brillante Intellektuelle“<sup>46</sup> Surin, der in engem Kontakt mit der Oberin der Ursulinen stand, zeigte von 1637 an Anzeichen der Schizophrenie und wurde in diesem Zusammenhang auch selbst exorziert:

„Nachdem er Loudun verlassen hatte, verlor er alles, was ihm in dieser Welt noch geblieben war. Beinahe zwanzig Jahre lang, von 1637 bis 1654, verfiel er in eine tiefe Nacht [...]. [...] Dieses mentale Ungleichgewicht [...] ließ ihm nur die verzweifelte und einsame Sprache eines Landes, das mit keinem anderen in Verbindung steht [...].“<sup>47</sup>

Auf der Suche nach einer Sprache für seine mystischen Erfahrungen, von denen er weder reden noch schweigen konnte,<sup>48</sup> begann Surin in diesen dunklen Jahren mit dem Schreiben der *Cantiques spirituels*, seiner geistlichen Gesänge. Im fünften Gesang beginnt er als frohgemuter Wandersmann:

„Losgehen möchte ich, die ganze Welt durchstreifen,  
in der ich lebe wie ein verlassenes Kind;  
ich wählte die Heiterkeit einer vagabundierenden Seele,  
nachdem ich verschenkte mein Hab und Gut.  
[...]  
Arm und zufrieden suche ich mein Glück  
auf einem Weg mir unbekannt  
mein Wohnort ist die off'ne Landschaft,  
wo ich lebe von empfang'nem Gut.

Das heitere Idyll dieses Daseins als umherziehender Wandermissionar schlägt jäh in ungeahnte Tiefen der Existenz um:

---

<sup>45</sup> Giard, Michel de Certeau, 28.

<sup>46</sup> Certeau, *Heterologies*, 102.

<sup>47</sup> Certeau, *Introduction* [Surin], 19.

<sup>48</sup> Im Mystik-Artikel der *Encyclopaedia universalis* schreibt Certeau: „Es geht darum, von etwas zu sprechen, wovon man nicht reden kann.“ (zit. nach Certeau, *Le lieu de l'autre*, 330).

„In diesen unerklärlich tiefen Liebesgründen  
steh'n tausend Geheimnisse offen für mein Herz,  
und aus noch mehr Höhlen einer Schauerhöhle,  
kommen tausende Monster über mich.

[...]

Mein Gesang muss gar nicht beschreiben  
die tiefe Schlucht, in die ich stieg,  
es ist ein Zustand ohne Grund und Ufer  
und nur von wenigen werd' ich gehört.“

Eingesperrt in ein Krankenzimmer in Bordeaux, betrachtet Surin sich lange Zeit als ein von Gott „Verdammter“<sup>49</sup>. Erst der geographische Ortswechsel in das Jesuitenkolleg von Saintes lässt ihn wieder gesunden:

„Zwei Jahre lang, 1649 bis 1651, wird er von [...] einem alten Weggefährten [...] nach Saintes überführt [...]. Die Sympathie, die ihn nun umgibt [...], weckt in ihm nach und nach wieder ein Echo der Welt. Das Lachen der Menschen ermöglicht es ihm wieder, [...] die ungeheuere Güte Gottes [...] zu spüren. [...] Er geht wieder regelmäßig nach draußen. Und er sieht nun auch mit jedem Tag wieder mehr von der Welt.“<sup>50</sup>

In Abwandlung der berühmten Verse Hölderlins lässt sich mit Blick auf den geheilten Surin sagen: Wer das Tiefste geschaut, liebt das Lebendige. Certeau kommentiert die Hintergründe seiner Erkrankung psychologisch:

„Surins Wahnsinn war in erster Linie [...] die Einschließung des Ich, wenn es aufhört, sich für erwünscht zu halten. Die Krankheit hat nachgelassen (und er selbst begann zu schreiben), als diese Isolierung sich in die ‚außergewöhnliche‘ [...] Erfahrung verwandelte, dass er gerufen und irgendwo auch gehört und verstanden sei.“<sup>51</sup>

Nach seiner Genesung drängte es Surin, die „Schätze seiner Erfahrung als Wandermissionar, geistlicher Begleiter, Kranker und Mystiker“<sup>52</sup> weiterzugeben. 1654 begann er mit der Arbeit an seinem *Catéchisme spirituel*, ab 1660 verfasste er den bereits genannten *Guide spirituel*: Schreiben als autotherapeutische Praxis. Surin gelang es, die Besonderheit seiner geistlichen

---

<sup>49</sup> Certeau, Introduction [Surin], 19.

<sup>50</sup> Certeau, Introduction [Surin], 20 f.

<sup>51</sup> Certeau, *La fable mystique*, 256.

<sup>52</sup> Certeau, Introduction [Surin], 21.

Erfahrungen wieder zurückzubinden an die Welt des 'Normalen'. Im Vorwort seiner *Science expérimental* schrieb er 1663:

„Auf zweierlei Wegen kann man zu Wissen von den Dingen des (mystischen) künftigen Lebens gelangen: durch den Glauben und durch die Erfahrung. Der Glaube ist der gewöhnliche Weg, den Gott [...] eingerichtet hat, da die Dinge [...] des künftigen Lebens uns nur vom Hörensagen und durch die Predigt der Apostel bekannt sind. Die Erfahrung hingegen ist nur für wenige Menschen bestimmt. Zu ihnen gehörten die Apostel Jesu Christi.“<sup>53</sup>

Surin rechnete sich selbst zu dieser zweiten Gruppe:

„In allen Jahrhunderten schenke Gott uns Menschen, die an dieser Erfahrung teilhatten. [...] Auch wir können [...] folgende Worte wagen: Was wir vom Stand der künftigen Weltzeit gesehen, gehört und mit unseren Händen berührt haben, das verkünden wir denen, die dieses Werk lesen möchten. Daher haben wir die Feder zur Hand genommen, um jene außergewöhnlichen Dinge zu erklären, die durch unsere Erfahrung gegangen sind.“<sup>54</sup>

## 1.2 In der Schule Jacques Lacans

Um die geistlichen Erfahrungen Surins besser „zu verstehen“<sup>55</sup>, nimmt Certeau nun Kontakt zum damals „sehr aktiven psychoanalytischen Pariser Milieu“<sup>56</sup> auf und beginnt auch selbst eine Analyse<sup>57</sup> – ein nächster Schritt in das nichtkirchliche Außen, der ihn mitten hinein in das vibrierende Zentrum des psychoanalytischen Diskurses führt. 1964 nimmt er am Gründungstreffen der berühmten *École freudienne* von Jacques Lacan teil, in deren Dunstkreis sich auch Intellektuelle wie Julia Kristeva, Luce Irigaray, Gilles Deleuze oder Félix Guattari bewegten. Certeau wird der *École Lacan*, dem er eine gute „Kenntnis der mystischen Tradition“<sup>58</sup> bescheinigt, bis zu ihrem Ende 1980 angehören. Certeau schreckt in diesen Jahren nicht davor zurück, christliche Praktiken der Nachfolge Jesu mithilfe des agnostischen, nichtpraktizierenden Katholiken Lacan neu zu bestimmen. Dessen Psychoanalyse erschließt ihm etwas, das „nicht gesagt werden kann und sich

---

<sup>53</sup> Zit. nach Certeau, *La fable mystique*, 246.

<sup>54</sup> Zit. nach Certeau, *La fable mystique*, 246 f.

<sup>55</sup> Vgl. Giard, *Michel de Certeau*, 28.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Vgl. Giard, *Notice*, 187.

<sup>58</sup> Certeau: *Mystique et psychoanalyse*, 186.

gleichwohl enthüllen soll: das Unbewusste, das er als ein Fehlen begreift<sup>59</sup>. Dieses konstitutive Fehlen lässt im Menschen die unstillbare Sehnsucht nach einem Anderswo aufbrechen:

„Diese Bildungen [eines Vermissens] zeigen sich Lacan strukturiert wie eine Sprache, sofern sie von dem Anderen Ort herkommen, den die Sprache bedingt: dieses Anderswo ist die erste Bedeutung, die der Begriff ‚das Unbewusste‘ für Lacan hat. [...] Als Ort des sprechenden Subjekts lässt sich [...] nur ein absolut Anderer Ort im Sinn eines anderen, nicht zu bestimmenden Anderswo finden: das meint für Lacan das Unbewusste. [...] Insofern begreift Lacan das Unbewusste, das die Sprache bedingt, als ein ursprüngliches Fehlen [...].“<sup>60</sup>

Es ergibt sich ein „Prinzip der Differenz, das die Sprache ausmacht“<sup>61</sup>, da es ihr (wie auch dem Menschen) prinzipiell nicht möglich ist, aus sich „herauszutreten, um ihren Ursprung benennen zu können“<sup>62</sup>:

„Dieses Unvermögen konstituiert für Lacan das Unbewusste. [...] Gleichursprünglich mit dem Ursprung der Sprache [...] ist die [...] Entzogenheit dieses Ursprungs. Im Sinne dieser Entzogenheit ist das Unbewusste ursprünglich mit der Sprache verbunden.“<sup>63</sup>

Mit dieser Paradoxie ist eine „psychoanalytische Topologie“<sup>64</sup> verknüpft, von deren Alteritätsgehalt aus Lacan auf das Geheimnis Gottes zielt:

„Das Andere [...] als Ort der Wahrheit ist die einzige Stelle [...], die wir [...] dem Begriff Gottes [einräumen können]. Gott ist eigentlich der Ort, wo [...] das Sagen geschieht. [...] Und solange etwas gesagt wird, wird es die Hypothese Gottes geben.“<sup>65</sup>

Die sprachliche Leerstelle des Unbewussten ist für den bekennenden Agnostiker Lacan der einzig denkbare Ort Gottes:

---

<sup>59</sup> Müller, Die Lehre vom Unbewussten und der Glaube an Gott, 45.

<sup>60</sup> Müller, Die Lehre vom Unbewussten und der Glaube an Gott, 64 f.

<sup>61</sup> Müller, Die Lehre vom Unbewussten und der Glaube an Gott, 64.

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Müller, Die Lehre vom Unbewussten und der Glaube an Gott, 116.

<sup>65</sup> Zit. nach Müller, Die Lehre vom Unbewussten und der Glaube an Gott, 111.

„Gott wird dort gedacht, wo das Sprechen geschieht, am Anderen Ort im Verhältnis zum Gesprochenen. Der ‚Andere Ort‘ stellt eine Umschreibung für das Unbewusste dar; und dieses wiederum meint ein Fehlen, das wirkt [...] ‚Gott ist unbewusst‘ heißt also Gott fehlt.“<sup>66</sup>

Der Sprache und dem darin präsenten Unbewussten bei Lacan entspricht bei Certeau das Christentum und dessen entzogener Ursprung in Jesus. Zentral für seine psychoanalytisch inspirierte, noch immer faszinierende Metatheorie des Christentums ist die Gedankenfigur eines „gründenden Bruchs“<sup>67</sup> (frz. *rupture instauratrice*) zwischen Jesus von Nazaret und all jenen christlichen Narrativen, deren Existenz er durch seine Abwesenheit überhaupt erst ermöglicht. Dieser kirchenkonstitutive Ursprung im Bruch zwischen historischem Jesus und Christus der Christen bringt einen Plural von Praktiken christlicher Nachfolge hervor: „Der abwesende Jesus wird zum anwesenden Christus [...], wo seine Ferne eine neue Praxis unter den Zurückgebliebenen ermöglicht.“<sup>68</sup> Am Anfang des Christentums steht daher auch das leere Grab als „initialer Nicht-Ort“<sup>69</sup> aller späteren Wege christlicher Nachfolge – und damit ein grundlegender Verlust: „Wo bist Du?“<sup>70</sup> – die bange Frage der Maria Magdalena am leeren Grab Jesu findet ihr fernes Echo nicht nur in der Suche der christlichen Mystikerinnen und Mystiker an der Schwelle zur Moderne, sondern auch der Christinnen und Christen des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Jesus ist der „Andere“<sup>71</sup> schlechthin, ohne dessen prinzipielle Entzogenheit das Christentum nicht zu verstehen ist:

„Das Christentum impliziert [...] eine Beziehung zu jenem Ereignis, das es begründet hat: Jesus Christus. Er steht für eine Serie von [...] sozialen Figuren, die alle unter dem doppelten Zeichen von Treue und Differenz in Bezug auf dieses Gründungsereignis stehen. [...] Das Ereignis [...] bleibt als Gegenstand nicht zu fassen – und zwar, weil es all diese Interpretationen zulässt. [...] Der Begriff des ‚Zulassens‘ [...] weist auf jene Beziehung hin, welche die sukzessiven und differenten Formen des Christentums an ein Gründungsereignis zurückbindet. [...] Die ‚Wahrheit‘ des Beginns enthüllt sich nur in jenem Raum der Möglichkeiten [...]. [...] Das Ereignis [...]

---

<sup>66</sup> Müller, Die Lehre vom Unbewussten und der Glaube an Gott, 112.

<sup>67</sup> Certeau, La faiblesse de croire, 183.

<sup>68</sup> Bogner, Gebrochene Gegenwart, 221.

<sup>69</sup> Certeau, La faiblesse de croire, 300.

<sup>70</sup> Certeau, La fable mystique, 110.

<sup>71</sup> Certeau, La faiblesse de croire, 225.