

Geschichte und Mystik bei Michel de Certeau

Michel de Certeau (1925–1986) war vor allem Historiker. Diesen Satz gilt es in seinem vollen Sinn zu entfalten. Denn für Certeau war Geschichte nicht mehr, aber auch nicht weniger als das unverzichtbare „Fundament“¹, auf dem er seine kulturelle Anthropologie, seine politische Ethik und seine spirituelle Theologie aufbaute. Certeau war Jesuit, und als Jesuit hat er die Geschichte der Spiritualität seines Ordens erforscht. Aber wie jeder Historiker ausgesperrt bleibt aus der Zeit, die er untersucht, so ist Certeau doch nicht eingeschlossen in seine Zugehörigkeit zur Gesellschaft Jesu. Er distanziert sich in Form wissenschaftlichen Fragens². Von seinem Orden für die Forschung freigestellt, nutzt Certeau die Zeit, um viel mehr hervorzubringen als nur die auftragsgemäße Edition der Schriften von Peter Faber und Jean-Joseph Surin – Mitbegründer des Jesuitenordens der eine, jesuitischer Mystiker der andere³. In sein spätes, unvollendetes Hauptwerk „La fable mystique“ geht die Ernte einer lebenslangen Vertrautheit mit einer ganzen Reihe humanwissenschaftlicher Disziplinen ein; Psychoanalyse und Linguistik sind hier besonders zu nennen⁴.

Eröffnung eines Raumes: der Jesuit

In der Weite seines geistigen Horizontes bleibt das Jesuitische an Certeau unscharf, weil es das Nächstliegende ist. An einer versteckten Stelle bezeichnet er sein Hauptwerk als Fortsetzung dessen, was sein Ordensmitbruder und theologischer Lehrer Henri de Lubac als Geschichte des mittelalterlichen Wortgebrauchs von „Mystik“ vorgelegt hat⁵. So fügt sich Certeau auch als Wissenschaftler in die genealogische Linie seines Ordens ein. Doch so wenig man den ganzen Henri de Lubac aus dem Jesuitischen erklären könnte, so wenig läßt sich Michel de Certeau auf seine Ordenszugehörigkeit begrenzen. Dies wiederum ändert nichts daran, daß die Chiffre „SJ“, auch wenn Certeau sie nicht ständig hinter seinem Namen führte, zur Entschlüsselung seines oft kryptisch verschlossenen Werkes unverzichtbar ist. Die Gesellschaft Jesu ist ein Ort, den Certeau auf seine Weise „bewohnt“ hat.

Bevor Certeau in Paris, Genf und San Diego (Kalifornien) lehrte und als Kongreßreisender – eher eilig – Europa, Nord- und Südamerika durchquerte, hatte er zunächst in einem allgemeinen Priesterseminar in Lyon Theologie studiert,

war dann 25jährig in die Gesellschaft Jesu eingetreten und durchlief die ordensübliche intensive spirituelle und philosophische Zusatzausbildung. Anschließend gehörte er zu der in Frankreich quantitativ wie qualitativ sehr beachtlichen Gruppe von Ordenshistorikern, die im Umfeld der Erneuerung vor, während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die geistlichen Quellen des Ordens erforschten und zugänglich machten. Seine Edition der Briefe Surins aus dem Jahr 1966 zeugt nach Umfang und Qualität von jahrelanger akribischer Textarbeit. Certeau war von 1963 bis 1967 Mitglied der Redaktion von „Christus“, einer Zeitschrift für Spiritualität, wie sie der Orden in jeder bedeutenden Sprache und entsprechenden Weltregion auch heute noch herausgibt. Einen ähnlichen Status hat die Zeitschrift „Études“, in deren Redaktion er danach arbeitete und die im Bereich der allgemeinen Kultur die gesellschaftliche Präsenz des Ordens markiert.

Die thematisch sehr freie und breitgefächerte Arbeit für diese Zeitschriften bot Certeau die materielle Grundlage für intellektuelle Ungebundenheit. Er brachte es zu einem angesehenen Autor des sehr säkularen Verlagshauses Gallimard, wo mehrere seiner Bücher erschienen sind. Zugleich mit Jacques Derrida wurde er 1984 – nach sechsjähriger Lehrtätigkeit an der University of California – in die École des Hautes Études en Sciences Sociales gewählt. Am 9. Januar 1986 im Alter von 60 Jahren nach kurzer schwerer Krankheit verstorben, erhielt Certeau seine letzte Ruhestätte in einer Gruft des Ordens auf dem Friedhof von Vaugirard im 15. Pariser Arrondissement⁶.

Certeau war nicht nur der „Wandersmann“, jene Schlüsselfigur, die er bei Angelus Silesius fand⁷. Wer wandert oder pilgert, entkommt nicht dem Gesetz der Orte und Räume, aber er muß diesem Gesetz auch nicht erliegen, sondern kann davon profitieren. Certeau praktizierte und erforschte gerade die Kunst, sichtbar oder unsichtbar strukturierte und beherrschte Räume selbstbestimmt zu nutzen. Ironie und Wehmut klangen mit, wenn er sich als heimatloser Geselle ausgab, der er weniger war, als er es sein wollte. An einem bestimmten Platz zu sein – das reflektierte Certeau immer wieder – heißt auch, getrennt zu sein von den vielen anderen begehrten Orten.

Hier wird es zunächst darum gehen, die in seinem ganzen sehr heterogenen Werk immer wiederkehrenden Sprachbilder von Ort und Raum zusammenzustellen und zu deuten. Sie eröffnen zugleich einen breiten Zugang zum Gesamtwerk. Die Vielfalt seiner Begriffe für die Phänomene Ort und Raum steht in Verbindung mit der Vervielfältigung der Orte gemäß der geistlichen Methode der „Zusammenstellung des Ortes“ („compositio loci“), die Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch lehrt. Die Kunst des alltäglichen Handelns, die Certeau erforscht und in deren Zusammenhang er seine bedeutendsten Forschungsergebnisse vorlegt, läßt sich von diesem ignatianischen Prinzip der „Zusammenstellung des Ortes“ her besser verstehen, auch wenn es falsch wäre, ihn darauf intellektuell ein-

zugrenzen. Aus seiner professionellen Praxis der Mystikgeschichte entwickelt Certeau schließlich eine Theologie des praktischen Handelns, die den Ort einer zeitgemäßen Spiritualität eher bezeichnet und umschreibt, als daß sie ihn schon ausfüllt. Certeau eröffnet einen Raum.

Ort und Raum: Topographie eines Werkes

Die bevorzugte literarische Form Certeaus ist der wissenschaftliche Aufsatz mit stark essayistischen Zügen. Einige seiner wichtigsten Bücher setzen sich aus zuvor bereits publizierten Aufsätzen zusammen⁸. Auf diese Weise sind darin sehr verschiedene historische, politische, religionswissenschaftliche, theologische und spirituelle Themen nur lose miteinander verbunden. In unterschiedlichsten Kontexten wiederkehrende Begriffe und feste sprachliche Wendungen verweisen aber auf Kontinuität, Beharrlichkeit und Strenge seines Denkens. Wie bei einem von der Rückseite betrachteten Teppich sind Teile seines Werks miteinander durch viele Fäden verknüpft, die auf der Schauseite als getrennt erscheinen. Aber schon an der Oberfläche seiner Sprache zieht sich eine Besonderheit quer durch sein gesamtes Werk: der unablässige Gebrauch von Bildwörtern und Vergleichen, die mit Ort und Raum zu tun haben⁹.

Die Metaphorik des Raumes umfaßt in Certeaus wichtigsten Schriften ein Vokabular von gut 160 Substantiven, Verben und substantivierten Verben, die hier in alphabetischer Folge zusammengestellt sind. Adverbien und Adjektive, die sich meist aus den genannten Wortgruppen ableiten, sind nicht berücksichtigt. Alle Begriffe kommen mindestens zwei Mal vor, manche allerdings mehrere hundert Mal; die am häufigsten verwendeten sind hervorgehoben. Einige symbolische Orte oder Ortsnamen wurden aufgrund ihrer allgemeinen Bedeutung in die Liste aufgenommen:

abandonner – absence – approximation – articulation – atonie – au-delà – Babel – banlieues – barricades – base – bords – bornages – campagnes – cartes – cave – centre – *champ* – chantier – *chemin* – cheminement – circuits – *circulation* – circuler – clôture – coloniser – *conquérir* – corps – danser – découvrir – délimitation – déménager – *demeure* – départ – *dépasser* – déplacer – *désert* – détournement – distance – domaine – Douaumont – échapper – éloigner – empire – *endroit* – enfer – *entre-deux* – errance – *espace* – espace de jeu – étendue – *exil* – exode – explorer – extérieur – faubourg – forêt – foyer – frontière – *géographie* – ghetto – glissement – grottes – habitat – *habiter* – île – îlot – intérieur – irruption – *itinéraire* – itinérance – jardin – Jérusalem – labyrinthe – *lieu* – *limite* – localisation – *localiser* – loger – logis – maison – marche – marcher – marges – marginaliser – *mer* – métro – milieu – mise en place – mise en scène – monde – *mouvance* – mouvement – no man's land – *non-lieu* – océan – ouverture – *ouvrir* – *page* – paradis – parcelle – parcourir – *parcours* – *passage* – *passer* – *pays* – *paysage* – pérégriner – *place* – placer – *plage* – position – poste – province – proximité – quartier – *quitter* – rapprochement – *région* – relief – réserve – rester – retour – retraite – rivage – rue – ruines – scénario – *scène* – sentier – *séparation* – sépulcre – seuil – site – *situer* – *sol* – *sortir* – *sous-sol* – spatialisation – Spielraum – surface – surgir – *terrain* – terra incognita – *terre* – *territoire* – *théâtre* – tombeau – topique

– *topographie* – *topoi* – *topologie* – *trajectoire* – *trajet* – *transit* – *transfert* – *translation* – *transport* – *traverser* – *trou* – *trouver* – *utopie* – *va-et-vient* – *venue* – *vide* – *ville* – *voisinage* – *voyage* – *zone* – Zwischenraum.

Das wichtigste Begriffspaar ist hier *lieu* und *espace*; es entspricht den handlungstheoretischen Schlüsselwörtern *stratégie* und *tactique*¹⁰. Diese doppelte Unterscheidung bezeichnet den Bedeutungskern der Metaphorik des Raumes bei Certeau. Der „Ort“ einer Handlung ist im Unterschied zum „Raum“ gekennzeichnet durch dauerhaften Besitz und Kontrolle. Wer Macht hat, hat einen festen Ort. Orte in diesem Sinn haben in der Regel die Gestalt einer Institution. Räume dagegen sind offen für vorübergehendes und freies Handeln ohne besondere Machtmittel. Das kreative Moment in der Handlungstheorie nach Certeau entsteht in der Raumhaftigkeit von Orten. Keine Macht ist so absolut, keine Strategie so umfassend, daß ihr konkreter Ort nicht zugleich Raum wäre für unkontrolliertes taktisches Handeln. Weil jede Macht einen Ort braucht, jeder Ort aber zugleich Raum ist, bleibt jede Macht unvollkommen und anfällig für die taktischen Operationen derer, die dem Ort unterworfen sind und ihn doch zugleich kreativ für sich nutzen können.

Aus dieser Doppeldeutigkeit der Orte entwickelt Certeau eine Theorie jener alltäglichen Handlungen, die sich nicht in ihrer eigenen Macht fortschreiben, sondern aufgehen und unsichtbar bleiben, weil sie keine Dauerhaftigkeit erlangen und sich kaum oder gar nicht institutionell niederschlagen. Wie eine Skulptur mit ihrer Außenlinie immer sowohl den material ausgefüllten als auch den scheinbar leeren umgebenden Raum erzeugt und formt, so bietet jeder Ort den Raum für sichtbare strategische Macht und zugleich für unsichtbares taktisches Handeln. Jeder Ort ist Ort und Raum. Es gibt aber auch keinen Raum ohne Ort. Macht als bestimmende Eigenschaft des Ortes begründet und schafft also Raum. Dieser Zusammenhang ist bedeutsam für Certeaus Theorie der Autorität als Form legitimer Macht, die in dem Satz gipfelt: Autoritäten geben Raum, sie erlauben¹¹.

„Zusammenstellung des Ortes“: ein ignatianisches Prinzip

Certeau eröffnet seine drei Hauptwerke jeweils mit einer Raummetapher: Am Anfang von „*L'écriture de l'histoire*“ steht (auch in Form einer Illustration) die „inaugurale Szene“ mit dem Amerika-Entdecker Amerigo Vespucci, der „vom Meer“ her ankommt¹². Im Vorwort von „*L'invention du quotidien*“ kündigt Certeau die Präsentation der „Landschaft einer Forschung“ an¹³. In der ersten Zeile von „*La fable mystique*“ heißt es: Dieses Buch „ist exiliert, aus dem, wovon es handelt“¹⁴. In allen drei Fällen wird die räumliche Metaphorik weiter ausgeführt.

Weniger bedeutsam sind eröffnende Raummetaphern bei den stärker theoretisch ausgerichteten Aufsätzen, die in „*La culture au pluriel*“, „*L'absent de l'hi-*

stoire“ und „Histoire et psychanalyse entre science et fiction“ zusammengestellt sind. Im Gegensatz dazu beginnt Certeau 13 seiner insgesamt 18 religionswissenschaftlichen, theologischen und spirituellen Aufsätze in „L'étranger“ und „La faiblesse de croire“ mit einem bildlichen Ort¹⁵. So zitiert er zum Beispiel die Tochter des Gefängniswärters von Alcatraz, die nach der Schließung der berühmten Insel-Haftanstalt vor San Francisco und nach dem Wegzug der Familie bedauert, daß sie nun in einer Stadt leben muß, wo die Guten und die Bösen nicht mehr so ordentlich durch Gitter getrennt sind¹⁶.

Die Trennung der Bösen von den Guten wenigstens imaginär wiederherzustellen, bildet einen zentralen Inhalt der Exerzitien des Ordensgründers Ignatius von Loyola¹⁷. Die Praxis der Exerzitien soll jeden Jesuiten so prägen, wie die Einhaltung der benediktinischen Regel den Mönch ausmacht. Certeau hat Exerzitien gemacht und eine kurze Zeit lang auch als Exerzitienmeister gegeben¹⁸.

Exerzitien lehren die Kunst, eine gute Lebenswahl, aber auch geistliche Alltagsentscheidungen zu treffen. Dazu steht in der Mitte des Exerzitienbuchs die für seine Entstehungszeit im 16. Jahrhundert typische Imagination der Schlacht zwischen Christus und Luzifer, zwischen Jerusalem und Babylon. Der Exerzitant soll sich diese Schlacht möglichst bildlich und räumlich vorstellen, um sich dann selbst für eines der beiden Lager zu entscheiden. Das ist auch der dramatische Höhepunkt jener Methode, die Ignatius „Zusammenstellung des Ortes“ nennt, „composición de lugar“ oder „compositio loci“¹⁹.

Der methodische Einsatz der Vorstellungskraft beschränkt sich allerdings nicht auf diese Mitte und diesen Höhepunkt, sondern hat seinen eigentlichen Platz am Anfang jeder geistlichen Übung. Die „Zusammenstellung des Ortes“ bildet als „Hinführung“ den Anfang jeder einzelnen systematisch strukturierten Zeitstunde, auf die sich die geistliche Übung im Regelfall erstrecken soll. Wo die „composición de lugar“ im Exerzitienbuch eingeführt wird, heißt es in der deutschen Übersetzung:

„Zusammenstellung, indem man den Raum sieht. Hier ist zu bemerken: Bei der ‚sichtbaren‘ Betrachtung oder Besinnung, etwa wenn man Christus, unseren Herrn, betrachtet, der sichtbar ist, wird die Zusammenstellung darin bestehen, mit der Sicht der Vorstellungskraft den körperlichen Raum zu sehen, wo sich die Sache befindet, die ich betrachten will. Ich sage ‚körperlicher‘ Raum: etwa ein Tempel oder Berg, wo sich Jesus Christus oder unsere Herrin befindet, je nachdem, was ich betrachten will. Bei der ‚unsichtbaren‘, wie hier bei den Sünden, wird die Zusammenstellung darin bestehen, mit der Sicht der Vorstellungskraft zu sehen und zu erwägen, daß meine Seele in diesem verderblichen Leib eingekerkert ist und (Leib und Seele) in diesem Tal wie verbannt unter wilden Tieren.“²⁰

Diese Art der „Zusammenstellung“ oder „Zurichtung“ erleichtert das Anfangen. In „La fable mystique“ benutzt Certeau den Begriff „composition de lieu“, um das zu benennen, was Teresa von Avila tut, wenn sie anfängt, von ihrer mystischen Erfahrung zu sprechen²¹. Das Problem der Mystikerin lautet: Wie beginnen? Teresa wählt das poetische Bild von der Burg aus Kristall, sie komponiert

dieses Bild aus gegensätzlichen Elementen. Das Bild ist dann der Boden, auf dem ihre Sprache Halt findet. Ohne als ignatianisches Zitat ausgewiesen zu sein, steht der Begriff „composition de lieu“ am Anfang von „L'invention du quotidien“ und in der Einleitung von „La fable mystique“²².

Certeau analysiert die Mystik mit dem begrifflichen Werkzeug der modernen Linguistik. Mystiker müssen eine Sprache finden für etwas, das die Ausdruckskraft jeder Sprache übersteigt. Was sie zunächst suchen, ist ein Ort, dessen Beschreibung eine neue Sprache in Bewegung setzt. Hier taucht die Affinität von Sprache und Ort auf, eine Gedankenverbindung, die das Gesamtwerk Certeaus durchzieht. Der Ort, etwa die Burg aus Kristall, ist so konstruiert, daß seine Versprachlichung die Sprache selbst an ihre logischen Grenzen führt und damit sichtbar macht, daß jede Sprache ein begrenzter Ort ist. Solches Sprechen verwandelt die Alltagssprache in Poesie und erweitert ihre Aussagefähigkeit, indem es sie sichtbar überfordert. Die Überspannung der Sprache im mystischen Paradox zeigt selber schon an, worum es hier geht: um jenes Andere, das außerhalb der Sprache liegt. Der bildliche Ort wird zu einer Szene der Äußerung („scène de l'énonciation“); der Ort gibt Raum für etwas, das die Begrenzung jeden Ortes herausfordert²³.

Das Problem, eine Sprache zu finden für eigene Erfahrung, für Subjektivität, und damit das Subjekt-Sein zu ermöglichen, ist natürlich nicht den klassischen Mystikern allein vorbehalten. Certeau versteht die Mystikerinnen und Mystiker des 16. und 17. Jahrhunderts vielmehr als Menschen, die sich am typischen Problem ihrer Zeit abarbeiten. Insofern ist seine Perspektive der Mystik keine theologische, sondern eine spezifisch historische. Für ihn sind Mystikerinnen und Mystiker in erster Linie Zeitgenossen. Diese historische Perspektive erlaubt dann auch die Parallele und die Wiederverwendung derselben Begriffe und Analyseinstrumente, wenn Certeau die Konsumkultur des 20. Jahrhunderts erforscht. Es ist kein Zufall, daß er sowohl sein historisches Mystik-Buch als auch sein „präsensisches“ Alltags-Buch mit der „Zusammenstellung des Ortes“ eröffnet.

Der Mystiker verwendet die Sprache in poetisch verwandelnder Weise, so wie der moderne Konsument die fertigen Produkte in kreativer Verwandlung ihrer formalen Bestimmungen benutzt. Ignatius von Loyola lädt in den Exerzitien dazu ein, geistige Räume zu konstruieren, in denen das Wort der Heiligen Schrift auf neue Weise funktioniert und individuell benutzbar wird. Der Exerzitant transformiert mit seiner Imaginationskraft sowohl den empfangenen Text als auch sich selbst, den „Konsumenten“, der damit über diese Rolle hinauswächst und zum poetischen und mystischen Sprecher in der Beziehung von Gott und Mensch wird. Die Exerzitien sind eine Gebrauchsanweisung für die Schrift und die eigenen Sinne. Als bloße Anweisung werden sie selbst mit jedem tatsächlichen Gebrauch transformiert.

Poetik des Handelns: Orte verwandeln, Räume nutzen

Das Wirkungsprinzip der „Zusammenstellung des Ortes“ läßt sich auch – augenzwinkernd, wie es Certeau selbst immer wieder gefiel – unter Hinzuziehung eines Gedichtes von Christian Morgenstern erläutern, das er in „L'invention du quotidiens“ zitiert²⁴. Certeau unterschlägt einige Zeilen; das Gedicht lautet vollständig:

Der Lattenzaun

Es war einmal ein Lattenzaun,
mit Zwischenraum, hindurchzuschauen.
Ein Architekt, der dieses sah,
stand eines Abends plötzlich da –
und nahm den Zwischenraum heraus
und baute draus ein großes Haus.
Der Zaun indessen stand ganz dumm,
mit Latten ohne was herum,
Ein Anblick gräßlich und gemein.
Dum zog ihn der Senat auch ein.
Der Architekt jedoch entfloh
nach Afri- od- Ameriko.²⁵

Certeaus Interpretation dieses Gedichts als Beispiel dafür, wie eine räumliche Begrenzung, ein Zaun und ein Zwischenraum zu kreativen Räumen werden können, und wie diese poetische Konstruktion an Institutionen, hier am Senat, scheitert, basiert zum Teil auf einem Mißverständnis. Certeau meint, der Senat ziehe das große Haus ein, das der Architekt aus nichts baut. Im vollständigen Gedicht zieht er aber den verunstalteten Zaun ein, dem die Zwischenräume fehlen: „Ein Anblick gräßlich und gemein.“ Über das Haus aus Zwischenräumen wissen wir nichts, außer daß es groß ist.

In der Methodenlehre der „Zusammenstellung“ („*compositio*“) fordert Ignatius dazu auf, mit Zwischenräumen zu arbeiten und zu bauen. Der Exerzitant soll sein Bild vom Leben Jesu, vom eigenen Leib und der eigenen Seele aus dem bauen, was die Heilige Schrift nur andeutet, dann aber offenläßt. Er eignet sich die Schrift an, indem er ihre Zwischenräume nutzt und ausmalt. Die Schriftstellen als dogmatisch festgelegte Orte werden damit umspielt und subjektiv zugänglich gemacht. Der Exerzitant baut sein Haus aus den unverwechselbaren Zwischenräumen der Schrift. Zugleich ist das Haus aber noch, wie im Gedicht Morgensterns, unbestimmt. Es ist ein leeres Haus. Der Architekt bewohnt es nicht, sondern entflieht in die Ferne.

Die *compositio* erzeugt einen leeren Raum, der einen Anfang, ein Beginnen möglich macht; sie öffnet eine „Szene der Äußerung“. Unterhalb der Aussage der Schrift zieht die *compositio* einen festen Boden ein, sie errichtet eine dramatische Bühne. Darauf kann sich dann der in der Überlieferung festgelegte und kirchlich-dogmatisch bestimmte Sinn der Schrift neu und unverbraucht ereignen. Die poe-

tische Fiktion stellt dem mystischen Sinn einen Raum zur Verfügung, in dem er körperliche Wahrheit werden kann. Das große Haus aus Zwischenraum ist wie die innere Burg aus Kristall. In diesem Haus wird die „unhörbare“ oder sogar „erloschene“ Stimme des Schöpfers wieder hörbar²⁶.

Die Exerzitien lehren eine dramatische Form der Schriftauslegung, die das Handeln und die Erfahrung des Exegeten von Anfang an mitbegreift. Roland Barthes hat in seiner Analyse des Exerzitienbuchs darauf hingewiesen, daß es der Begründung einer neuen Sprache gleichkommt und in Analogie zur mittelalterlichen Kunstlehre vom vierfachen Sinn der Heiligen Schrift funktioniert²⁷. Lubac, an den Certeau explizit anknüpft, hat die vier Schriftsinne theologiegeschichtlich erschlossen und aufgearbeitet²⁸. Überall, wo Certeau von einem buchstäblichen oder einem versteckten oder mystischen Sinn spricht, muß das monumentale Werk Lubacs über die mittelalterliche Exegese als Hintergrundfolie mitbedacht werden.

Ein fernes Land hier: theologische Orte

Certeau bereiste oft und gern ferne Länder. Aber eine Reise inszeniert die Ferne des fremden Landes, sie überwindet sie nicht wirklich. In einer Notiz aus seinem mexikanischen Reisetagebuch von 1980 vermischen sich Motive seiner Biographie und seines Werks. Er besuchte die Kirche von Actopan in der Nähe von Mexiko-Stadt und sah dort eine Hochzeitsgesellschaft:

„Kleider und Kostüme in allen Farben, eine strahlende Collage, mit den großen Sträußen der traditionellen weißen Blumen, die zum Lastwagen gebracht werden, wo die Gäste Platz nehmen werden. Oben von den Klostermauern herab das Fest dort unten sehen, am Fuß des Turmes: scharfes Gefühl einer definitiven Entbehrung. Wie früher die (Entdeckungs-)Reisenden... gegenüber dem ‚wildem Fest‘ (oder ‚Zeitvertreib‘) nur erotisieren konnten (sehen, ohne zu besitzen), was ihnen genommen war durch die soziale ‚Ethik‘ der abendländischen Arbeit. Aber die Teilnehmer selbst sehen nicht (sind nicht in Distanz zu dem), was sie (dennoch) tun: Chiasmus der Beobachtung.“²⁹

Certeau skizziert eine „Zusammenstellung des Ortes“. Hier wird deutlich, daß jede *compositio* eine Distanz öffnet: Raum gewinnen heißt immer auch Distanz gewinnen und Trennung aushalten müssen. Man mag die hohen Klostermauern und den Blick hinab auf die Hochzeit als Hinweis auf die zölibatäre Existenz des Jesuiten deuten, aber die Tiefe seiner Analyse weist darauf hin, daß mit der definitiven Entbehrung („privation définitive“) mehr gemeint sein muß. Certeau ist auf seinem Beobachterposten getrennt von der Unmittelbarkeit, die er den Hochzeitsgästen anzusehen scheint. Was er hier ausdrückt, ist die schmerzhaft begrenzte Existenz eines Wissenschaftlers.

In der umfangreichen Korrespondenz Surins – von Certeau in einer kaum vorstellbaren akribischen Genauigkeit herausgegeben – findet sich eine ähnliche

Stelle: Der alte und von jahrzehntelanger psychischer und physischer Krankheit einigermaßen genesene Pater Surin ist zu einer Dorfhochzeit eingeladen. Er schreibt noch unter dem unmittelbaren Eindruck des Festes an eine hochgestellte geistliche Freundin:

„Ich habe mich an die Hochzeit von Kana erinnert. Die Braut in ihrem schönen Putz nach der Mode dieser guten Leute schien mir vollkommen lächerlich. Der Frischvermählte, einfacher gekleidet, schien mir in mehr naiver Art Jesus Christus darzustellen, den Bräutigam der heiligmäßigen Seelen.“³⁰

Es folgt eine kurze Betrachtung über die Liebe Christi, des himmlischen Bräutigams. Surin deutet alles Sichtbare im geistlichen Sinn und bleibt gerade dadurch von der unmittelbaren Teilhabe am Fest ausgeschlossen. Er distanziert sich mit wenig schmeichelhaften Worten von der lächerlich gekleideten Braut. Auch Certeaus Beschreibung der Mode bei der mexikanischen Hochzeit („collage éclatant“) hat einen merkwürdigen Beiklang. Beide verstehen die Hochzeit mit einer sehr persönlichen und zugleich sehr allgemeinen Deutung.

Anders als Surin überbrückt jedoch Certeau sein Gefühl der Andersheit, Trennung, Entbehrung und des Ausgeschlossen-Seins nicht mit einer versöhnenden geistlichen Deutung. Er kolonisiert und belegt das fremde Land nicht mit Schriftstellen, sondern reflektiert in dem Bild, das er nur anschauen kann, ohne es zu besitzen, jene Unerfülltheit und bleibende Fremdheit, die er als Merkmal seiner historischen Arbeit kennengelernt und auszuhalten hatte. Seine Entfaltung des buchstäblichen Sinns der Hochzeit ist die Deutung eines Historikers, seine Spiritualität die eines Historikers.

Die kurze Beschreibung der Hochzeit auf dem Land bei Surin ist keine beliebige Stelle aus der umfangreichen Korrespondenz. Die Suche nach der Unmittelbarkeit und dem naiven Glück der einfachen Menschen spielt bei Surin eine entscheidende Rolle. In seinem berühmtesten und als geistliche Lektüre oft gedruckten und weit verbreiteten Brief schildert er die Begegnung mit einem ungebildeten Burschen, der mitten in seinem gewöhnlichen und alltäglichen Leben zur mystischen Vereinigung mit Gott vorgestoßen war. Certeau entfaltet den Sinn dieser Begegnung in „La fable mystique“³¹. Nun erlebte Surin die Seelsorge auf dem Land nach seiner langen Krankheit als Teilhabe an ähnlicher Einfachheit. Die zeitgenössische Chiffre für die leidenschaftliche Suche nach Unmittelbarkeit war die Verehrung für des heiligen Josef, der in Nazaret jeden Tag mit Christus zusammenlebte und die einfachsten Dinge in wortloser Gemeinschaft verrichtete³².

Die „Zusammenstellung des Ortes“ der Exerzitien lenkt den Blick auf die baulichen Umstände des irdischen Lebens Jesu. Sie ist deshalb keine bloße Hinführung zur eigentlichen geistlichen Übung, sondern bereits kunstvolle Vorwegnahme jenes fernen Landes, in dem Christus lebte und wo diejenigen mit ihm leben werden, die auf ihn hoffen.

Der junge ungebildete Mann versicherte Surin damals, er könne aus eigener

Schau alle Wahrheiten Gottes so fest glauben, daß er bereit wäre, dafür zu sterben, selbst wenn es keine Heilige Schrift gäbe, in der sie offenbart wären³³. Eine ähnliche Formulierung hatte Ignatius von Loyola in seiner Autobiographie gewählt, um die Sicherheit, Klarheit und Universalität seiner unmittelbaren mystischen Schau zu beschreiben; Certeau weist auf diese Parallele hin³⁴. Die Heilige Schrift erscheint hier in ihrer Doppeldeutigkeit: Einerseits verbürgt sie die Wahrheit und bietet Sicherheit, andererseits bezeichnet sie die Entbehrung durch bloße Mittelbarkeit. Die Schrift schiebt sich vor die Unmittelbarkeit der Erfahrung und bezeugt in ihren „toten Buchstaben“ vor allem eine Abwesenheit.

Surin war als Exorzist in das Ursulinenkloster Saint Joseph nach Loudun gerufen worden³⁵. Die Besessenheit der Nonnen hatte auch mit der Sehnsucht nach jener Unmittelbarkeit zu tun, die Josef und Jesus in der Hagiographie verbindet. Diese Sehnsucht war „erotisch“ aufgeladen in jenem Sinn, den Certeau in seinem mexikanischen Reisebericht dem Wort gibt: sehen, ohne zu besitzen. Nicht unbeteiligt an der Besessenheit der Nonnen, die sich in Halluzinationen, Krämpfen, Persönlichkeitsspaltung und unziemlichem Verhalten äußerte, war offenbar ein junger und gutaussehender Priester, der sein Keuschheitsversprechen nicht zu halten wußte. Als Verhexer der Nonnen wurde er auf öffentlichem Platz verbrannt, aber die Leiden der Frauen, von verschiedenen Exorzisten durch spektakuläre Inszenierungen eher verschlimmert als gelindert, setzten sich fort. Certeau beschreibt die Art und Weise, wie die Besessenen traktiert wurden, als Auseinandersetzung der verschiedenen Wissenschaften: Theologie, Medizin, Politik und schließlich Spiritualität.

Surin, der als spät hinzugekommener Exorzist im Unterschied zu seinen Vorgängern auf öffentliche Auftritte mit den Besessenen verzichtete und nicht zur körperlichen Strafe griff, sondern mit Empathie und Zuwendung auf die Frauen einging, trug schließlich den Sieg über die Teufel davon. Er gab der Oberin Jeanne des Anges die Exerzitien getreu nach der Methode des Ignatius³⁶. Der heilige Josef, nicht zufällig der symbolische Herr über den Ort des Klosters, das die Teufel besetzt hatten, befreite Jeanne von ihrer Besessenheit und wirkte ein Wunder an ihrem geschundenen Körper: Auf ihrer Hand erschien wie tätowiert der Name Josef geschrieben, später auch die Namen Jesus, Maria und Franz von Sales³⁷. Jeanne des Anges reiste, auf diese Weise geheilt und ausgezeichnet, quer durch Frankreich und wurde vom Volk, aber auch vom Adel, bis hin zur Königsfamilie und zu Kardinal Richelieu, bestaunt³⁸.

Surin befreite Jeanne von ihren Teufeln und fiel dann selbst für Jahrzehnte in eine tiefe Depression. Er wurde wahnsinnig³⁹. Dieser Tausch steht im Mittelpunkt der von Certeau erforschten und geschriebenen Geschichte. Surin scheint die Doppeldeutigkeit des Ortes nicht aushalten zu können. Als er Jeanne heilte, deutete er in einem Brief an, daß er nun selber krank geworden ist: „Wir sehen dort an einem und demselben Ort Paradies und Hölle.“⁴⁰

Die Verwandlung historisch besetzter Orte in offene Räume

An Certeaus Werk ist – sinngemäß – kritisiert worden, daß er die Doppeldeutigkeit und damit Umdeutbarkeit der Orte im Sinn einer kreativen Praxis des Alltags romantisieren und den Ernst der Zwänge, die an institutionell verfaßten Orten wirken, zu leichtfüßig überspringe⁴¹. Wer das historische Fundament seiner gegenwartsbezogenen Texte mitliest, wird einer solchen Meinung nicht folgen können. In „L'invention du quotidien“ findet sich ein unerwarteter und kaum kenntlich gemachter Kommentar zum Schriftwunder auf der Hand der Nonne. Das weiße, unbeschriebene Blatt des alltäglichen Schreibens, so Certeau, sei ein Ort, aus dem die bösen Geister der Doppeldeutigkeit ausgetrieben seien⁴². Die Schrift ist Symbol für den Sieg des Exorzismus. Certeau schlägt aus seinem Gegenwartsbuch die Brücke ins 17. Jahrhundert, um das moderne Phänomen der Schrift zu erklären: Der „erste Sprecher“, der mit seinem Schöpferwort nicht nur in der Welt spricht, sondern die Welt spricht, ist „unhörbar“ geworden. Das ist die Erfahrung der Epoche. Die göttliche Sprache der Welt ist zerbrochen⁴³. Jetzt muß der Mensch Sprache und Schrift selber hervorbringen – in der „Zusammenstellung des Ortes“ sogar das Heilige an der Schrift –, um die Geister der Verwirrung zu vertreiben. Die kosmische Weltordnung ist verloren gegangen, aber indem der einzelne zum Produzenten von Schrift wird, „meistert er einen Ort“ und gibt sich selbst einen Platz im Text der Welt⁴⁴. Die Tätigkeit des Schreibens ist eine ordnende, anordnende, befehlende und sich selbst ermächtigende Tätigkeit. Schreiben ist „*composition*“: Dieselbe Vokabel bezeichnet im Französischen einen Aufsatz, ein Schriftstück und den Drucksatz. Schreiben ist in der alphabetisierten Welt die Komposition von Buchstaben.

Jeanne machte für das Wunder des heiligen Josef ihre eigene Haut, sich selbst, zur weißen Seite. Die vier Namen der Heiligen sind eine „Zusammenstellung des Ortes“, in dessen Mitte sie sich selbst stellen kann. Die Summe der vier Namen lautet Jeanne, denn sie geben ihr einen Ort und eine Identität. Sie geben ihr nebenbei auch Berühmtheit und öffentliche Anerkennung.

In dem kurzen Nachwort zu „La possession de Loudun“ verknüpft Certeau die historische Ebene mit der Gegenwart: Statt „possession“ („Besessenheit“) würden wir heute „aliénation“ („Entfremdung“) sagen, so Certeau⁴⁵. Aber für „Besessenheit“ gebe es keine wirkliche Erklärung. Sie als „Entfremdung“ auszugeben, sei nur eine Verlagerung des Problems. Die Bemühung, sich von „Besessenheit“ zu befreien, bestehe gerade darin, „sie einer Ursache zuzuschreiben, sie zu verdrängen oder sie woanders hin zu schieben: von einem Kollektiv zu einem Individuum, vom Teufel zur Staatsräson, vom Dämonischen zur Frömmigkeit.“⁴⁶ Diese Arbeit komme nie an ein Ende. Jeder Dämon, der ausfährt, fährt auch wieder irgendwo ein. So erklärt sich auch der geheimnisvolle Vorgang, daß Pater Surin anstelle von Schwester Jeanne krank und wahnsinnig wurde.

An diesem Punkt kommt Certeau auf die Rolle des Historikers zurück. Seine soziale Rolle sei die des Exorzisten, der die Fremdheit der Vergangenheit mit seiner magischen Praxis der Schrift zwischen Buchdeckel bannen soll: zum Beispiel die beunruhigende Fremdheit, die uns aus der Geschichte der Schwestern von Loudun entgegenschlägt⁴⁷. Aber Certeau weigert sich, diese Rolle des Exorzisten zu spielen, so wie Surin keine spektakulären öffentlichen Folterungen durchführen und als Exorzismus oder als geistliche Hilfe ausgeben wollte. Surin gab ignatianische Exerzitien und öffnete Jeanne damit einen geistigen Raum. Er selbst aber wurde von Fremdheit befallen, bis er nach Jahren wieder zu jener einfachen Unmittelbarkeit des alten Zimmermanns zurückfand, die er selbst theoretisch durchdrungen und gepredigt hatte.

Certeau spielt nicht den Exorzisten auf dem öffentlichen Platz, sondern schreibt Geschichte in rätselhaften und beunruhigenden Büchern. Er hält keine frommen Antworten für die Geschichte bereit, sondern setzt sich – wie Surin gegenüber den Dämonen – ihrer Fremdheit aus. Wo Certeau Historiker ist, ist er am meisten Exerzitienmeister: Er praktiziert und lehrt die „Zusammenstellung des Ortes“, die Verwandlung eng umgrenzter, historisch besetzter und besessener Orte in offene Räume. Aber das fremde Land, das ihn unmittelbar umgibt, bleibt ein theologischer Ort: ein Ort, der ihn verändert, den er aber nicht verändern kann. Der Historiker Certeau ist durch die Geschichte der Mystik verändert worden. Er hat sich in diese Geschichte hinein begeben wie Surin in das Kloster vom heiligen Josef. Certeau ist in der Geschichte; sie ist zwar nicht sein Ort, aber sein Raum, der poetische Zwischenraum und der Strand seiner Spiritualität. Michel de Certeau war vor allem Historiker: Dieser Satz trifft in zweifachem Sinn zu – historisch und mystisch.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. H. de Lubac, *Le fondement de l'histoire*, in: ders., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Paris 1959) 425–487.

² Theologische, kirchliche u. religionssoziologische Fragen behandelt Certeau v. a. in seinen beiden Aufsatzsammlungen *L'Étranger ou l'union dans la différence* (Paris 1991) sowie *La faiblesse de croire* (Paris 1987).

³ *Le Mémorial de Pierre Favre* (Paris 1960); *Guide spirituel de Jean-Joseph Surin* (Paris 1963); *Correspondance de Jean-Joseph Surin* (Paris 1966).

⁴ Seine wissenschaftstheoretischen Schriften erschienen in der Aufsatzsammlung *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (Paris 1987), dt.: *Theoretische Fiktionen*, hg. v. L. Giard (Wien 1997).

⁵ *La fable mystique. XVIe-XVIIe siècle* (Paris 1982) 108; vgl. H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Age* (Paris 1949).

⁶ Zur Biographie vgl. L. Giard, *Biobibliographie*, in: Michel de Certeau, hg. v. L. Giard (Paris 1987) 245–253.

⁷ Vgl. *La faiblesse de croire* (A. 2) 314; *La fable mystique* (A. 5) 219f., 239.

⁸ *L'Étranger ou l'union dans la différence* (A. 2), *Theoretische Fiktionen* (A. 4), *La faiblesse de croire* (A. 2) sowie

La prise de parole et autres écrits politiques (Paris 1994), L'absent de l'histoire (Paris 1973) u. La culture au pluriel (Paris 1993).

⁹ Vgl. L. Giard, Par quoi demain déjà se donne à naître, in: La prise de parole et autres écrits politiques (A. 8), 7–26, bes. 17–20.

¹⁰ Vgl. Die Kunst des Handelns (Berlin 1988) 215–238.

¹¹ Vgl. La faiblesse de croire (A. 2) 110 ff.

¹² Das Schreiben der Geschichte (Frankfurt 1991) 7.

¹³ Nur in der französischen Ausgabe: L'invention du quotidien, Bd. 1 (Paris 1990) XXXIII.

¹⁴ La fable mystique (A. 5) 9.

¹⁵ L'Étranger ou l'union dans la différence (A. 2) 13, 21, 67, 97, 151; La faiblesse de croire (A. 2) 13, 25, 129, 183, 227, 253, 267, 307.

¹⁶ L'Étranger ou l'union dans la différence (A. 2) 21.

¹⁷ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übers. u. erklärt v. P. Knauer (Graz ²1983) 64–67, Nr. 136–148.

¹⁸ Vgl. Giard, Biobibliographie (A. 6) 247.

¹⁹ Vgl. G. Eickhoff, Los Ejercicios Espirituales como ‚ars bene vivendi‘. Sobre la ‚composición de lugar‘ en la literatura caballeresca, en la obra de Ignacio de Loyola y en el pensamiento de Michel de Certeau, S.J., in Las Fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Simposio Internacional, Loyola, 15–19 Septiembre 1997, hg. v. J. Plazaola (Bilbao 1998) 379–398.

²⁰ Geistliche Übungen (A. 17) 36, Nr. 47.

²¹ La fable mystique (A. 5) 259.

²² Vgl. R. Barthes, Sade, Fourier, Loyola (Frankfurt 1986) sowie La Fable mystique (A. 5) 12.

²³ Vgl. La fable mystique (A. 5) 179–208.

²⁴ L'invention du quotidien (A. 13) 187.

²⁵ Chr. Morgenstern, Gesammelte Werke in einem Band (München 1965) 229.

²⁶ Vgl. La fable mystique (A. 5) 22 ff., 212; Die Kunst des Handels (A. 10) 249 f.; L'invention du quotidien (A. 13) 202 f.

²⁷ Barthes (A. 22) 53.

²⁸ Vgl. A. 1.

²⁹ Notes de voyage. Mexico (1980), in: Michel de Certeau (A. 6) 108 f.

³⁰ Correspondance de Jean-Joseph Surin (A. 3) 1389.

³¹ La fable mystique (A. 5) 280–329.

³² Vgl. ebd. 283; Correspondance de Jean-Joseph Surin (A. 3) 180, 1576.

³³ Vgl. La fable mystique (A. 5) 284.

³⁴ Vgl. ebd. 320; Geistliche Übungen (A. 17) 217, Nr. 529.

³⁵ Vgl. La possession de Loudun (Paris 1970) 289–306.

³⁶ Vgl. Correspondance de Jean-Joseph Surin (A. 3) 309, 413.

³⁷ Vgl. La possession de Loudun (A. 35) 310–313.

³⁸ Vgl. ebd. 314–326.

³⁹ Vgl. ebd. 298–302; Correspondance de Jean-Joseph Surin (A. 3).

⁴⁰ Correspondance de Jean-Joseph Surin (A. 3) 265.

⁴¹ Vgl. J. Ahearne, Michel de Certeau. Interpretation and its Other (Stanford 1995) 151, 185 f.

⁴² Vgl. Die Kunst des Handels (A. 10) 246. Der Anklang an die Sprache des Exorzismus ist im französischen Original deutlicher; vgl. L'invention du quotidien (A. 13) 199.

⁴³ Vgl. La fable mystique (A. 5) 169.

⁴⁴ Vgl. Die Kunst des Handels (A. 10) 241–275.

⁴⁵ La possession de Loudun (A. 35) 327.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. ebd.