
Aufbrüche. Die Krise der Theologie und die Krise der Politik

2

2.1 Kirchengeschichten: Religion und Politik

In der Forschung wird zuweilen der Eindruck erweckt, Certeau sei frühestens 1968 als kritischer Beobachter publizistisch aktiv geworden. Bis zum Jahr 1968 hatte er jedoch bereits rund siebzig Aufsätze und mehrere umfangreiche Editionen veröffentlicht. Dieser Teil seines Werkes wird allerdings meist als eine Art Vorgeschichte seiner ‚eentlichen‘ Arbeiten gelesen, wenn er nicht gar vollständig ignoriert wird. So kommt es zu einer selektiven Wahrnehmung, die auch mit der biographischen Wahrnehmung seiner Person korreliert. Auf dem Klappentext der amerikanischen Ausgabe von der *Kunst des Handelns* wird er bezeichnenderweise als „former Jesuit“ bezeichnet, obwohl er den Orden ja nie verlassen hat. Aber die Arbeiten eines jesuitischen Kirchenhistorikers der Frühen Neuzeit fügen sich offenbar nicht recht in das Image eines postmodernen ‚french theorist‘. Für das Verständnis der Genese seines Werkes, seiner leitenden Begriffe wie seines Engagements als kritischer Zeitbeobachter ist seine Publikationstätigkeit vor dem großen ‚Bruch‘ des Jahres 1968 jedoch von tragender Bedeutung (Freijomil 2009: 10–11).

Die erste Veröffentlichung Certeaus ist ein Beitrag im Rahmen seines Dissertationsprojektes über Pierre Favres *Mémorial* in der Zeitschrift *Christus* (Certeau 1954). Programmatischer wird es zwei Jahre darauf mit dem grundlegenden Artikel *L'expérience religieuse, ‚connaissance vécue‘ dans l'Eglise*. (Note) in der Lyoner Zeitschrift *Pax* (Certeau 1956). Der Text ist ein Resümee seiner Zeit in Lyon und der ersten sechs Jahre im Jesuitenorden und gleichzeitig eine Art Prolegomenon seiner künftigen Arbeiten (Freijomil 2012: 146–153.) Ausgehend von der Lektüre Augustins und Hegels streift Certeau bereits Themen wie die Mystik, die Geschichtsschreibung, die Rolle der Sprache und des Sprechens, Fragen der Psy-

chologie ebenso wie der Alltagssprache. Bis zur Mitte der 1960er Jahre folgen eine ganze Reihe von Aufsätzen und Editionen zu Pierre Favre und Jean-Joseph Surin. Der Geschichte des Jesuitenordens in Frankreich während des 16. Jahrhunderts widmete er zwei ausführliche Handbuchartikel, zudem erschienen wichtige Einzelstudien zu Karl Borromäus (1538-1584) oder René d'Argenson (1596-1651).³⁹ Ab der Mitte der sechziger Jahre folgen dann auch immer mehr Auseinandersetzungen mit zeitgenössischen Theologen wie Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), Vincent Lebbe (1877-1940) oder Henri de Lubac.⁴⁰

In einem Text über *Geschichte und Struktur*, der aus einer öffentlichen Diskussionsrunde mit Raoul Giradet und Pierre Nora im Jahr 1969 hervorging und 1970 publiziert wurde (TF 153–168), blickt Certeau zurück auf die Jahre seiner historischen Arbeit in Archiven und Bibliotheken. Im Laufe seiner Arbeit seien „die Christen des siebzehnten Jahrhunderts gleich einer Insel aus dem Meer emporgetaucht“ (TF 153). Doch nicht die gleichen Christen wie die des 20. Jahrhunderts traten zu Tage, die er auf der Suche nach Identitätsstiftung erwartete, sondern fremdartige Gestalten einer anderen, vergangenen Kultur: „Die Geistlichen, die bei den Büchersammlern und in den Wäldern aus Metallregalen der Bibliotheken und Archive eingeordnet sind, wurden mir zu ‚Wilden‘, in dem Sinn, in dem Lévi-Strauss von den Bororos oder anderen Stämmen spricht“ (TF 155). Diese Alterität anzuerkennen und zu dokumentieren, wird zur eigentlichen Aufgabe des Historikers: „Wenn die Arbeit des Historikers eine Bedeutung hat, so ist es die, Fremdheit herauszubringen (so wie eine Fabrik Autos herausbringt) und diese für die Geschichte konstitutive und für die Geschichtsschreibung konstituierende Differenz zu produzieren (im doppelten Sinn: herstellen und zeigen)“ (TF 156). Die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit schärft auch die Optik für die Gegenwart. So treibe er nicht nur Geschichte „in dem Sinn“, dass er „historische Texte produziere“, sondern gelange durch seine Arbeit „zu dem Bewusstsein, dass etwas *geschehen ist*, das heute abgestorben ist und in lebendiger Form unerreichbar geworden ist“ (TF 156). Es ist die Erfahrung eines Bruchs mit der Vergangenheit, der Vergangenheit einer spezifischen Form des Christentums.

39 Vgl. Giard 1988b: 18, 22, 174, 232, jetzt alle gut zugänglich in *Le lieu de l'autre* (LA), Kapitel 5, 6, 7 und 12.

40 Vgl. Giard 1988, Nr. 29, 32, 35, 36.

2.2 Die Einheit in der Differenz

Der 1969 in der theologischen Taschenbuchreihe *Foi vivante* erschienene Band *L'étranger ou l'union dans la différence* bündelt im Wesentlichen Aufsätze Certeaus aus der Zeit von 1963 bis 1969 aus den Zeitschriften *Christus* und *Études*. Der Band kann sowohl als Resümee einer abgeschlossenen als auch als Programm einer neuen Arbeitsphase gelten (Giard 2005b: VII).⁴¹ Einen Abschied stellte der Band insofern dar, als dass Certeau sich ab 1969 nie mehr vollständig in diesem katholischen Diskussions- und Publikationsmilieu aufhalten, es aber auch nie ganz verlassen sollte. Auf der anderen Seite kann die Zusammenstellung dieser Texte auch als eine Art ‚Einleitung‘ zu einer bestimmten Facette seines Werkes gelesen werden, die sich dem Christsein und der spirituellen Erfahrung in der Gegenwart widmet (Giard 2005b: II).

Die zentrale Problematik ist die Vermittlung der Universalität und Partikularität der Wahrheit des Christentums. Dessen Wahrheit begreift sich als universell, hat aber in der Moderne nur noch einen partikularen Aussageort. Die Energie der Gläubigen ist also aufgerufen die „Einheit in der Differenz“ zu suchen. Das Buch teilt sich in zwei große Abschnitte: zu „Begegnungen“ („rencontres“) und „Bewegungen des Glaubens“ („Le mouvement de la foi“). In der letzten Ausgabe von 2005 hat Luce Giard diesen noch einen Text Certeaus über „Geistliche Erfahrung“ vorangestellt, der 1970 in *Christus* erschienen war.⁴² Dieser schildert darin drei Etappen der Erfahrung: das Ereignis, die Geschichte und die Erfahrung des Unendlichen. Das Ereignis markiert Momente, die den Menschen sagen lassen „Gott ist da“; das kann das Eintreten Jesu in die Geschichte ebenso wie ein persönliches Ereignis sein. Die Geschichte wiederum stellt – beispielsweise in Form von Texten – Bezüge zum Ereignis her. Die dritte Etappe ist die Erfahrung des Unendlichen:

„Um diese radikale Erfahrung zu beschreiben, will ich ein Wort aufgreifen, das nicht speziell dem mystischen Sprachgebrauch angehört (wenngleich es im geistlichen Bereich gleichwertige Ausdrücke gibt). Ein Philosoph kommt zu Wort. Heidegger versuchte die Beziehung, in der wir zum Sein stehen, zu definieren und kennzeichnete sie durch die Tatsache, dass man *ohne* Sie *nicht* sprechen kann. Diese Kategorie „nicht ohne“ bringt tatsächlich die Spannung einer Beziehung und die in der Erfahrung unbestimmbar wiedergefundene Verknüpfung zum Ausdruck. „Nicht ohne“ – was will das sagen? Wenn ich das auf meine Weise aufgreife, vermag diese Kategorie – so denke ich – eines der tiefsten Geheimnisse, die uns das Evangelium vermittelt,

41 Die bislang ausführlichste Auseinandersetzung mit dem Text ist York 2009, vgl. aber auch Eckholt 2006: 51–62.

42 L'expérience spirituelle. In: *Christus* 1//68 (1970), S. 488–498.

nahe zu bringen: Gott kann *nicht ohne* uns leben. Das besagt auch, dass Jesus als historischer Mensch weder leben noch sprechen kann ohne jene, die ihm schon folgen und die ihn noch nicht kennen. Das besagt auch, dass jede und jeder von uns nicht leben kann ohne das, was wir nicht kennen, ohne einem jenseits von uns, das wir nicht mehr kennen oder noch nicht kennen oder das wir nie kennen lernen werden.“ (E 9–10).⁴³

Damit ist aufgezeigt worin der „*Sinn* der mystischen Erfahrung zu suchen ist: in der existentiellen Verbindung mit dem Anderen, mit dem, der unaufhörlich fehlen wird“ (E 11).

Zu einer entscheidenden Bibelstelle für diese Theologie der Abwesenheit wird seit den ausgehenden 1950er Jahren der Weg der Jünger nach Emmaus, auf dem ihnen der auferstandene Jesus begegnet, sie ihn jedoch nicht erkennen.⁴⁴ Jesus kommt zu ihnen als ein ‚Fremder‘ und auch Gott selbst bleibt der „Unbekannte, derjenige, den wir nicht kennen, auch wenn wir an ihn glauben: er bleibt der Fremde für uns, in der Dichte der menschlichen Erfahrung und unserer Beziehungen. Aber er ist auch der Verkannte, den wir nicht erkennen wollen“ (E 14; dt. nach Eckholt 2006: 59). Der Weg und die Begegnung mit dem Fremden werden zur zentralen Erfahrung. Die Bewegung des Christen, der aufbricht, sich auf den Weg macht hat

„nicht zum Ziel zu ‚erobern‘, sondern Gott dort anzuerkennen, wo er bis dahin nicht erkannt worden ist. Der Aufbruch in die ‚Wüste‘ oder in die Fremde flieht die damaligen christlichen Städte, wo der Glaube Gefahr lief sich einzuschließen, sich ganz komfortabel auf Macht und in Systemen niederzulassen; er läßt sich auf eine Reise ein in Länder, Sprachen und Kulturen, in denen Gott eine Sprache spricht, die noch nicht dekodiert und aufgezeichnet worden ist. Sie setzt den Pilger der Überraschung aus. Er übersetzt, geographisch und sozial, die Gewißheit, daß Gott der Unverstehbare ist, ohne den es dennoch unmöglich ist, Christ und Mensch zu sein. Eine Solidarität im Glauben bindet an den *Unbekannten*, der immer auch der *Verkannte* ist. Dieser Fremde hört nicht auf (wenn man den Begriff analog zu einer Liebesbeziehung versteht), derjenige zu sein, der den Christen *fehlt*“ (E 15–16; dt. nach Eckholt 2006: 53–54; 57).

Certeau beschäftigt sich in *L'Étranger* zunächst mit dem „Gesetz des Konfliktes“ und reflektiert über die Rolle von Streit und Auseinandersetzung für den modernen Christen (E 21–43). Der Konflikt hat für ihn selbst eine religiöse Bedeutung, da

43 Dt. Übersetzung nach Andreas Falkner vgl. Anm. 8. Zur theologischen Diskussion des „pas sans toi“, des „nicht ohne dich“ vgl. u.a. Morra 2004; Eckholt 2006; Stengel 2015.

44 Vgl. bereits Certeau 1957.

sie den Gläubigen statt mit Ideologien mit einer alltäglichen „realen“ Erfahrung ausstattet (E 22; 28).

Die Situationen der Begegnung werden an Figuren wie dem Lehrer und dem Missionar diskutiert, die sich beide durch die Konfrontation mit dem Anderen herausgefordert sehen. Recht plastisch gestalten sich etwa die Überlegungen zur Rolle des Erziehers, Pädagogen und Lehrers in *Donner la parole* (E 45–66). Der Lehrer ist eine Figur der face-to-face Kommunikation. Wenn er seinen Schülern das „Wort erteilt“ (donner la parole) meint das für Certeau, ihnen eine Sprache zu geben und sie zum Sprechen zu bringen. Etwas unerwartet bringt Certeau in dieser Reflexion über die geistliche Lehrertätigkeit einen für seine späteren Arbeiten zentralen Gedanken zur kulturellen Wiederverwendung, dem *réemploi*, ein:

„Die Psychologie, die Soziologie, die Ethnologie oder die Geschichtswissenschaft haben übrigens zur Genüge gezeigt, dass jede Neuerung, immer relativ verstanden zu einem früheren Status, einen Prozess der Wiederverwendung [*réemploi*] voraussetzt, dass die vorgängige Erfahrung die Bedingungen für die folgenden Erfahrungen hervorbringt; dass die vorherigen Strukturen in den Reaktionen auf sie fortbestehen und das bis hin zu den äußersten Entgegensetzungen; dass die Brüche noch einer impliziten Kontinuität gehorchen (auch wenn diese unklar oder schwer zu finden ist) und dass die Vergangenheit noch still in der Gegenwart weiterlebt.“ (E 58–59).⁴⁵

Der Lehrer ist der Apostel von heute (E 66). Etwas, das nicht er selbst ist, offenbart sich in seiner Sprache. Nicht von ungefähr hätten sich die religiösen Reformbewegungen des 16. und 17. Jahrhunderts vor allem auf die Institutionen der Pädagogik konzentriert. Die zwei wesentlichen Aufgaben seines modernen „Apostolats“ sind, das Wissen der Tradition zu vermitteln und jene Kommunion zu pflegen, die aus den „Anderen“ unsere „Nächsten“ macht, also die „Hermeneutik“ und die „Seelsorge“ (E 66).

Ähnlich geht es dem Missionar, der die eine Welt verlässt, um in eine andere einzutreten (E 67–96).⁴⁶ Er kommt als Fremder, um eine universalistische Wahrheit

45 „La psychologie, la sociologie, l'ethnologie ou l'histoire ont d'ailleurs suffisamment montré que la nouveauté, toujours relative à un statut plus ancien, suppose un processus de *réemploi*, que l'expérience antérieure fournit les conditions nécessaires à l'expérience suivante; que les structures précédentes subsistent dans les réactions et jusque dans les réfutations ultérieures; que les ruptures obéissent encore à une continuité implicite (même si elle est équivoque ou difficilement repérable) et que le passé survit tacitement dans le présent.“

46 Teil des Textes erschienen zuerst 1963 als *La conversion du missionnaire* und 1964 als *Situations culturelles, vocation spirituelle* in *Christus*, dann vollständig erstmals 1967

zu vermitteln, die doch nur auf seiner partikularen Erfahrung beruht. Er macht die Erfahrung einer neuen „Wüste“. Er will die Fremden nicht mit seinem religiösen „Gepäck“ belasten, sondern ihre Kultur verstehen, denn Gott ist darin bereits präsent (E 73). Der Missionar gleicht darin dem Ethnographen, der mit einer fremden Kultur konfrontiert ist und versucht diese zu verstehen, aus einer postkolonialen Perspektive eine vielleicht zu idealisierende Sicht auf den Kulturkontakt. Certeau geht es in seiner Phänomenologie der missionarischen Erfahrung jedoch weniger um eine Rechtfertigung der Missionstätigkeit bzw. die ‚reale‘ Situation der Adressaten der Mission, als vielmehr um die spirituellen Erfahrungen des Missionars selbst, der in seiner Ortlosigkeit zwischen der Welt, die er verlassen hat und der neuen, der er fremd ist, zu einer Symbolfigur des modernen Christentums wird.⁴⁷ Auch hier kommt eine deutliche Referenz auf Heidegger zum Tragen, den Certeau mit dem Aufruf zitiert, ‚uns von unseren eigenen Ursprüngen zu entfremden‘, und der von ihm auf das Apostolat des modernen Christen übertragen wird (E 96).⁴⁸

Die Zukunft dessen, was der Missionar erlebt, und des Christentums insgesamt ist unbekannt bzw. offen. Bedenkt man, dass Certeau einige Jahre zuvor selbst Missionar in China werden wollte, hat der Text eine deutlich selbstreflexive Note. Auffällig ist auch, dass der Fokus auf die konkreten empirischen Erfahrungsberichte von Missionaren, die er zitiert, sich verschiebt. Von denen, die in der außer-europäischen Welt tätig sind, geht er langsam zu solchen über, die in Frankreich im Arbeitermilieu wirken. Der kulturelle Austausch des Missionars wird als reziprok

zusammen und erweitert in dem von Certeau und François Roustang herausgegebenen Sammelband *La Solitude* unter dem Titel *Le désert de l'apôtre* vgl. Certeau/Roustang 1967: 55–81, vgl. Giard 1988b Nr. 21, 28, 58, 91.

47 Vgl. auch die Diskussion des interkulturellen Kontakts des Missionars vor dem Hintergrund der *Kunst des Handelns* bei Chmielewski 1994.

48 „Il faut [...] nous dépayser dans nos propres origines“ wird ohne Anmerkung zitiert und findet sich so fast wortgleich auch in einem Aufsatz von Paul Ricoeur in der Zeitschrift *Esprit*, den Certeau wahrscheinlich kannte: „Il nous faut nous dépayser dans nos propres origines“ vgl. Ricoeur 1961, allerdings dt. nach Ricoeur 1974: 292 übersetzt als: „Wir müssen uns in unsere eigenen Anfänge zurückversetzen“. Im Kontext ist das richtig übersetzt, denn Ricoeur tritt für ein Zurückkehren zu den griechischen, hebräischen und christlichen Ursprüngen ein. Ich folge hier allerdings der Übersetzung von Margit Eckholt (Eckholt 2006: 58). Das Wort „dépaysement“ hat eine Doppelbedeutung, einerseits Fremdsein, andererseits positiv als Ortswechsel/Ta-petenwechsel (Sachs/Villate: 271). Certeau meint eindeutig die erste Variante im Sinne der griech. *xeniteia* = Heimatlosigkeit, bei Heidegger dann zu „Unheimischsein“ und „Unbehaustsein“ werdend (vgl. E 16 und 184 mit Anm. 18). Heidegger beklagt diesen Zustand eher, insofern ist die Deutung Certeaus in seiner eigenen Leseweise des Begriffs zwar stimmig, nicht aber in der Heideggerschen. Vgl. zum dépaysement auch Ossola 1986: 498–507.

und von einem „Respekt vor der Differenz“ geprägt bezeichnet (E 82) und ist ganz der Historizität unterworfen. Jeder christliche Kommunikationsakt bzw. jede Lebensform – Certeau spricht von *vie chrétienne* – ist rückgebunden an das kollektive Bewusstsein einer Gruppe, ihre Wertesysteme und symbolischen Strukturen und trägt damit keinen überzeitlichen Charakter, sondern unterliegt dem Wandel. Spätestens hier ist klar, dass die Reflexion über den Missionar weit über dessen tatsächliches seelsorgerisches Wirken hinausgeht. Der Rekurs auf die Geschichte – „diese Passage ist kein Ort, sondern eine Geschichte“ (E 86) – reflektiert vielleicht auch die Reise, die der Jesuit Certeau in die Vergangenheit seines Ordens antrat und sich dabei dennoch in der spirituellen Erfahrung des Missionars begriff. Die Reise wird zum „Leitmotiv der ‚Spiritualität‘“ Certeaus (Eckholt 2006: 51).

Die politischen Ereignisse der Jahre 1968 und folgende fanden ihren reflexiven Niederschlag bereits zeitnah in einem Artikel über den „be-gründenden“ Charakter von Revolutionen.⁴⁹ Revolution wird hier sowohl politisch als auch kulturell verstanden, beide Ebenen kumulieren in einem Prozess der Sprache (E 100). Ein Grundgedanke taucht dabei immer wieder auf: die Geburt aus dem Tod (E 99; 110; 122; 124–126). Das Motiv des Todes Jesu wird hier zu einem allgemeinen Prinzip der Geschichte. Der Tod trifft hier nicht einzelne Individuen – das ist eher in der „Revolte“ der Fall, welche die Väter tötet, während die Revolution neue Gründerväter hervorbringt (E 108) – sondern Gesellschaftsformationen wie das Ancien Régime. Mit einer gewissen Skepsis begegnet Certeau dem Verhältnis von Christentum und Revolution im Sinne einer „Theologie der Revolution“ im Anschluss an Ernst Bloch und andere (E 116–119). Vielmehr plädiert er für eine „Theologie der Revolutionsgeschichte“ als einer Historisierung des Bruchs (*rupture*)⁵⁰, die im Zeichen der Revolution über die Gegenwart des Christsteins methodisch besser nachzudenken erlaube als eine „Gott-ist-tot-Theologie“.⁵¹ Als wichtigste Aufgaben macht Certeau eine Reflexion über die Gewalt (seitens der Revolutionäre wie seitens des Staates) sowie ein Nachdenken über das eigene Verhältnis zur Vergangenheit aus.

Die religiöse Sprache befindet sich in einer Krise (E 129–150). Es ein Zustand des „stummen Glaubens“ (*foi muette*), in dem sich die Gläubigen fragen, *was* und

49 Zuerst publiziert als *La révolution fondatrice ou le risque d'exister*. In: *Études* 329 (1968), S. 80–101.

50 In *L'étranger* bezieht sich Certeau an späterer Stelle auch explizit auf Gaston Bachelards „*rupture épistémologique*“ s.u. (E 140). Die Rede vom ‚Bruch‘ wird also von Bachelard und Foucault mitmotiviert worden sein.

51 Diese wurde im Anschluss an Nietzsche in den 1960er Jahren vor allem in den USA diskutiert; wichtigste deutsche Vertreterin war die Theologin Dorothee Sölle (1929–2003).

wie sie heute noch etwas zu sagen haben. Es kommt zu einer Art Desillusionierung und Ernüchterung über das Glaubenswissen (E 137), ein „epistemologischer Bruch“ im Sinne Gaston Bachelards trennt sie von einem Vorher, in dem man einfach sagen konnte „Ich glaube an Gott“ (E 140). Diese „Schwäche“ kann auch zu einer neuen Stärke werden, doch warnt Certeau davor, diese Schwäche vorschnell zu einer religiösen Tugend zu erklären. Sie sei zunächst ein Faktum und teilweise gar eine Krankheit (E 141). Eine radikale Erkenntnis ergibt sich aus der Leere selbst. Der Moment der Abwesenheit und der Schwäche ist ein Moment der Wahrheit. Indem sie abwesend sind, zeigt er uns, wie sehr uns die anderen fehlen. „Die Bewegung der Geburt zur Wahrheit ist die Dialektik eines Gesprächs. Jeder bezieht seine Wahrheit von dem her, was ihn an die anderen bindet und zugleich von ihnen unterscheidet“ (E 146–147, dt. nach Eckholt 2006: 51). Das ist die Einheit in der Differenz, die einer neuen, gemeinsamen Sprache ebenso bedarf wie der Anerkennung der Andersheit des Anderen.

Man könne gegenwärtig nicht mehr gläubig sein, ohne aufs Neue die Kriterien zu prüfen, die einem die „Überzeugung“ und die „Möglichkeit“ geben, Christ zu sein (E 153). Die Antwort steht für Certeau im Zeichen der „Differenz“. Die Differenz bestimmt die Situation des gegenwärtigen ‚in der Welt Seins‘ des Christen, das für Certeau drei Ebenen hat: Erstens einen Regionalismus bzw. eine Provinzialisierung des Christentums, das nicht mehr in der Lage ist, mit den großen kulturellen Bewegungen schrittzuhalten (E 156–160), zweitens einen kulturellen (z.B. Sprache) wie institutionellen (Kirche) Wandel (E 161–167) und drittens eine „Zweisprachigkeit“, welche eine Sprache der „Realität“ und der Wissenschaft von einer der Theologie und der Tradition des Glaubens trennt (E 167–170). Vor diesem Hintergrund muss die Differenz eher als das eigentliche Problem und weniger als Teil der Lösung erscheinen (E 171). Eine „Theologie der Differenz“ akzeptiert eine Pluralität, die schon seit Beginn der christlichen Überlieferung, in den Evangelien gegeben ist. Es gibt keine Einheit ohne Differenz; wenn doch, das heißt wenn ihr die sie in Frage stellende Differenz fehlt, wird sie „steril und bedeutungslos“ (E 188). Der Sinn des Kommens Jesu als Herstellung einer Beziehung ergibt sich gerade aus seiner Abwesenheit, seinem Verschwinden. Die Differenz wird so zur Bedingung der Möglichkeit des Glaubens. Die Differenz ist jedoch keine transzendente, sondern eine genuin historische. Gerade die Differenz, die vordergründig als Mangel, Defizit, Traditionsverlust etc. erscheint, wird zur Grundlage einer neuen religiösen Erfahrung. Insofern ist die „negative Theologie“ Certeaus auch eine zutiefst hoffnungsvolle.⁵² Dem Streben nach Identität stellt Certeau die Nicht-Identität entgegen und weist damit strukturelle Parallelen zur Bedeutung

52 Zur „negativen Theologie“ Certeaus vgl. Bertrand 1991; Bradley 2004.

des Nicht-Identischen bei Adorno und der Frankfurter Schule ebenso wie im Differenzdenken des Poststrukturalismus etwa bei Derrida auf, bleibt aber dennoch konsequent in der Tradition der katholischen Theologie.

2.3 Die Schwäche des Glaubens

„Wenn ich schwach bin, bin ich stark.“ (2Kor 12,10)

Von der Mitte der sechziger Jahre bis zur Mitte der siebziger Jahre verfasste Certeau Aufsätze zu aktuellen Themen für verschiedene theologische Zeitschriften wie etwa *Concilium*, *Esprit* oder *Christus*, die später in *La faiblesse de Croire* versammelt wurden. Ihr thematischer Bogen reicht von der frühneuzeitlichen Mystik bis hin zur Militärdiktatur in Brasilien. Im Zentrum steht stets die Frage nach der Herausforderung des christlichen Glaubens unter den Bedingungen eines grundsätzlichen Traditionsverlustes (Royannais 2003; Gisel 2004; Bastenier 2007). Je weniger man sie „lebe“, desto mehr „spreche“ man von der Religion, die über keine alleinige Institution der Sinnproduktion mehr verfüge, wie sie früher die Kirche repräsentierte. Sinn wird vielmehr an unterschiedlichen Orten und in unterschiedlichen Sprachen produziert. Joseph Moingt spricht treffend von einer „Theologie des Exils“ (Moingt 1991). Das wirft für den Jesuiten Certeau die grundsätzliche Frage nach der aktuellen Gestalt theologischer Arbeit auf.

Lange vor einer postkolonialen „Provinzialisierung Europas“ (Chakrabarty 2010) insistiert Certeau auf der „Partikularität“ der christlichen Theologie. Angesichts genereller Fragen gelte es ihre eigene Begrenztheit anzuerkennen und nicht einen falschen Universalismus zu propagieren, der letztlich nur die singuläre Option einer Gruppe sei (GS 211f.) Flankiert wird diese Perspektive von einer „geographischen“ Sicht auf die unterschiedlichen „Orte“ der Theologie: die „Theologie der Kultur“ in den USA, die „politische Theologie“ in Deutschland oder die „Theologie der Befreiung“ in Lateinamerika.

Certeaus Denken ist geprägt von der Erfahrung des Verlustes. Besonderen Raum nimmt darin der Autoritätsverlust der katholischen Kirche ein, der allerdings nicht als ein Phänomen der Säkularisierung – ein Begriff, den erst meist vermeidet – gewertet wird, sondern als spezifische Transformation des Religiösen in der Moderne (Monod 2004). Einige immer wiederkehrende, zeitdiagnostische Bezugspunkte dafür sind neben theologischen Autoren u. a. Guy Debords *Gesellschaft des Spektakels* (Debord 1967), obwohl dieser als Autor nie explizit zitiert wird, Robert N. Bellahs Theorie der Zivilreligion (Bellah 1967) sowie diverse Schriften Michel Foucaults.

Der Kirche als Institution ist buchstäblich der „Boden“ abhandengekommen, der feste „Acker der Wahrheit“, den sie bewohnte. Doch wie die Figur des leeren Grabes ist auch dieser Verlust produktiv, er gibt neuen Aneignungen Raum:

„Heutzutage ist das Christentum – ähnlich jenen majestätischen Ruinen, aus denen man Steine bricht, um damit andere Bauten zu errichten – für unsere Gesellschaften zum Lieferanten eines Vokabulars, eines Schatzes an Symbolen, Zeichen und Praktiken geworden, die anderswo neue Verwendung finden. Jedermann macht auf diese Weise Gebrauch von ihnen, ohne dass die kirchliche Autorität ihre Verteilung steuern oder ihrerseits ihren Sinngehalt definieren könnte.“ (GS 245).

Es kommt zu einer „Autonomisierung der sozialen Praktiken“. Die moralischen Lehren des christlichen Diskurses bestimmen nicht länger das Alltagshandeln der Menschen etwa im Bereich der Sexualität, des Konsums oder des politischen Handelns. Dem zu Grunde liegt eine „Verlagerung der Sakramentalität“. Die performative Kraft der religiösen Rede, die bewirkt, was sie bezeichnet, transformiert sich in das soziale und politische Handeln des Alltags. Charakteristisch für Certeaus theologische Zeitdiagnose ist, dass er keine „restaurative“ Wiederbelebung traditioneller institutioneller Glaubensweisen erhofft, sondern eine Umkehrung der klassischen strukturellen Abhängigkeiten: Dann würden die Gläubigen sich nicht mehr nach der Kirche richten, sondern selbst die Kirche durch ihren Glauben bestimmen (vgl. auch Michel 1993). Doch zunächst gelte es „zu akzeptieren, dass man schwach ist, die lächerlichen und heuchlerischen Masken einer kirchlichen Macht, die es nicht mehr gibt, abzuwerfen und der Selbstzufriedenheit ebenso eine Absage zu erteilen, wie der ‚Versuchung, Gutes zu tun‘“ (GS 249). In der Moderne teilen somit alle Christen das Schicksal der Mystiker: Die Erfahrung einer „Zerbrechlichkeit, die uns unserer Stärke entkleidet und in unsere notwendigen Kräfte die *Schwachheit des Glaubens* einschleust“ (GS 250).

In einem kurzen Text über die Gesten des Gebets (GS 33–40) zeigen sich 1964 bereits in nuce einige der Grundelemente des theologischen Denkens Certeaus. Beten ist eine körperliche Praxis, die ihre Bedeutung weniger aus ihren jeweiligen Inhalten als vielmehr aus ihrem Vollzug bezieht. Das Beten schafft eine eigene Topographie, seine Gebärden fungieren als Aussagen in einem Diskurs. Mit den materiellen Dingen vom Kreuzifix bis zum Betstuhl steht das Gebet in einer symbolischen Beziehungskette, in der Dinge, Handlungen und der Körper des Betenden miteinander gleichsam symmetrisch verbunden sind. Die Gesten des Gebets sind „Verlangen und Erwartung und zugleich bereits Empfang und Antwort“ (GS 37). Gerade indem sich das Gebet an den abwesenden Gott richtet, ist es auch Präsenz Gottes. Beten ist insofern eine performative Praxis, die nicht nur das Vergangene

lebendig hält, sondern gleichzeitig eine körperliche Gegenwärtigkeit des transzendenten Anderen bewirkt. Hierin zeigt sich eine deutliche Aufwertung des Körperlichen und Dinglichen gegenüber dem Diskursiven ebenso wie eine Sprache der Verräumlichung und die Dialektik von Abwesenheit und Vergegenwärtigung.

In *Kulturen und Spiritualitäten* (1966) unternimmt Certeau eine konsequente Historisierung und Kontextualisierung der Geschichte der Spiritualität. Unter dem Einfluss ethnologischer, soziologischer und neuerer historischer Arbeiten aus dem Umfeld der *Annales* plädiert er dafür, den „wesentlich geschichtlichen Charakter“ jeder Spiritualität anzuerkennen. Das „Wesentliche in jeder Spiritualität ist kein Anderswo, es liegt eben nicht außerhalb der Sprache der Zeit“ (GS 45). Es gibt keinen unwandelbaren Kern der spirituellen Erfahrung, denn diese unterliegt der permanenten Veränderung. Es ist eine „kulturelle Dialektik“, die den spirituellen Menschen in seiner Vereinigung mit Gott immer wieder vor neue Probleme stellt. Certeau verdeutlicht dies exemplarisch an den Krisen und Herausforderungen des 17. Jahrhunderts (Religionskriege, Hexenverfolgung, wissenschaftliche Revolution, Entdeckungsreisen). Bei Mystikerinnen wie Teresa von Ávila erkennt Certeau Strukturen einer neuen Subjektivität (Frohlich 2008; Royannais 2015). Teresa verwandelte die alte Kosmologie in eine Anthropologie:

„Die Verwirrung, die den Menschen seiner Welt und gleichzeitig der objektiven Hinweise auf Gott beraubte, ist für ihn gerade der Treff-Ort seiner spirituellen Wiedergeburt. An ihm findet der Gläubige den Hinweis auf Gott, eine Gewissheit, die von nun an auf einem Selbstbewusstsein basiert. Er entdeckt *in sich selbst*, was ihn transzendiert und was ihn in seiner Existenz fundiert [...] Der spirituelle Fortschritt ist die Reise des Subjekts zu seiner Mitte.“ (GS 49).

Zentrale Figur der mystischen Erfahrung ist der Bruch. Zunächst ein Bruch mit der eigenen religiösen Tradition, eine Distanz des Glaubenden zu seiner Theologie, dann ein Bruch mit der Welt. Der Mystiker wird zu einem Reisenden, einem Wanderer, der stets in Bewegung ist, stets getrennt vom Gegenstand seines spirituellen Verlangens, der aber gerade in dieser unaufhebbaren Distanz neuen Sinn findet. 1970 beschreibt sich Certeau in einem Artikel über „spirituelle Erfahrung“ selbst als einen solchen ‚Wanderer‘:

„Ich bin nur ein Wanderer. Nicht nur deswegen, weil ich viele Jahre lang durch das mystische Schrifttum gestreift bin (diese Art von Wanderung macht bescheiden), aber auch weil ich als Historiker oder für anthropologische Forschungen einige Reisen in alle Welt gemacht habe, lernte ich inmitten so vieler Stimmen, dass ich unter vielen anderen nur einer sein könne, der eben auch nur von ein paar Spuren erzählt,

die dank geistlicher Erfahrung in die verschiedensten Länder ehemals und heute eingetragen sind“ (Certeau 1970b: 488).⁵³

Der andere Pol jener Bewegung sind kulturelle und spirituelle Fixierungen. Die Mystiker unterscheiden sich von der Mehrheit der Christen, die ihrem Christsein eine feste Definition geben können und wollen. Der Inhalt dieser Definition ist historisch wandelbar, nicht aber der exklusive Gestus ihrer Setzung. Motor der mystischen Bewegung, die „Norm ihres ‚Fortschritts‘“ ist hingegen die Negation. Damit kommt Certeau zu einer dialektischen Dynamisierung, nicht aber Aufhebung des Ausgangsproblems einer Historisierung der Spiritualität. Die Kritik, egal ob sie den Lehren der Theologie, der Vernunft oder Tradition entstammt, ist immer schon konstitutiver Bestandteil der Spiritualität.

„Auf ihre Weise muss auch die Wissenschaft [...] die Spiritualitäten aus dem affektiven oder subjektiven Intermediatismus einer realen, aber über ihr eigene Dialektik noch wenig aufgeklärten ‚Erfahrung‘ herauszuholen; sie sprengt ein naiv verdinglichtes Denken, aber genau zu dem Zweck, dem Objekt oder der Erfahrung als Zeichen (und zwar als operatives Zeichen) zurückzugeben, und dies in einem ‚Diskurs‘, der dem angemessen ist, was eine Gesellschaft sich als ‚Vernunft‘ vorgibt. Die Geschichtswissenschaft schließlich deckt die kulturelle Vielfalt der ‚spirituellen‘ Manifestationen auf; die Fremdartigkeit der Vergangenheit bestätigt in ihrer *Bewegung* die religiöse Erfahrung, überrascht sie jedoch immer wieder, indem sie ihr anhand einer ‚Differenz‘ zwischen den Epochen den spirituellen Sinn jeder Überschreitung und der Differenzen zwischen Zeitgenossen offenbart“ (GS 58f.).

Lebendige Spiritualität ist mithin auf Kritik angewiesen, die ihr eine produktive Veränderung ermöglicht. Konsequente Historisierung gefährdet daher nicht die religiöse ‚Wahrheit‘, sondern wird vielmehr zu ihrer Möglichkeitsbedingung, indem sie sich konsequent ideologischen Fixierungen/Lähmungen widersetzt und ein ‚Weitergehen‘ notwendig macht.

Im gleichen Jahr wie *Kulturen und Spiritualitäten* entstand auch der Aufsatz, der später den Titel *L'Epreuve du temps* erhielt und sich in Gestalt der Frage, wie man heute Jesuit sein kann, einer ganz ähnlichen Problematik widmet. „Indem wir uns verändern, verändern wir die Vergangenheit, aber wir legen Wert darauf, die Rechtfertigung durch etwas Vergangenes zu behalten“ konstatiert Certeau kritisch (GS 63). Auch hier ist es wieder die Figur des Bruchs mit der Tradition, mit der Vergangenheit, die den modernen jesuitischen Historiker zweifellos in besonderer Weise betrifft. In seinen Überlegungen Mitte der sechziger Jahre zeigt sich

53 Dt. Übersetzung nach Andreas Falkner vgl. Anm. 8.

demnach bereits, warum Certeau die Geschichtsschreibung als Wissenschaft vom Anderen begreift, warum er sich selbst in erster Linie als Historiker verstand.⁵⁴ Der Historiker „weigert sich, alles mit den Augen einer Kultur, seiner Kultur zu sehen. Er hat Lust am anderen“ (GS 66). Es ist die besondere Widerständigkeit der Vergangenheit, die seine Arbeit antreibt, seine Leidenschaft beflügelt, ihn immer wieder in Erstaunen versetzt. In ihrem Umgang mit dem noch Unvergangenen der Tradition ähnelt die Geschichte der Psychoanalyse, einer weiteren Wissenschaft vom Anderen. Geschichtsschreibung wird zu einer „Psychoanalyse der Gegenwart: Im Lauf dieses aktuellen Dialogs tauchen ‚Szenen aus der Frühzeit‘ wieder auf und verändern sich in dem Maß, in dem wir in ihnen die Bedingungen für ein neues Wagnis entdecken“ (GS 69). Traditionen unterliegen stetigem Wandel, obwohl sie zur Legitimation der eigenen Gegenwart so tun müssen, als referierten sie auf einen unveränderlichen Ursprung. Jede Generation von Jesuiten bezeichnet ihr Denken und Handeln als ignatianisch, doch beschreibt damit jeweils ganz unterschiedliche Inhalte. Es handelt sich um Aneignungen, die aus ihrem Gegenstand stets etwas Neues erschaffen, das selbst wiederum zum Bestandteil der Tradition wird:

„Die Tradition ist tot, wenn sie unberührt bleibt, wenn sie nicht erfinderisch ins Spiel gezogen wird, wenn sie nicht durch einen Akt verändert wird, der sie neu schafft; immer wieder aber entsteht sie neu aus den Fragen und Notwendigkeiten, die mit der Rekrutierung des Ordens, mit seinem Apostolat und seinen tausend kulturellen Wechselbeziehungen aufbrechen.“ (GS 72)

Das, was die Traditionen in der Gegenwart zu gefährden scheint, die Veränderung, Aktualisierung, Anpassung an etwas Neues, ist gerade ihr Lebenselixier. Die Differenz bleibt das „Element der Erneuerung“ für Vergangenheit wie Gegenwart. Certeau spricht dabei von einer „notwendigen“ und einer „sträflichen“ „Häresie des Jetzt“. Letztere leugnet die Vergangenheit, während die notwendige Häresie die Differenz aushält. Es geht nicht darum, nachträglich die „Modernität“ bestimmter Elemente ignatianischer Spiritualität auszumachen, ebenso wenig wie es die „Traditionalität“ bestimmter gegenwärtiger Formen zu bestimmen gilt.⁵⁵ Vielmehr heißt es den Bruch, die Differenz, bewusst wahrzunehmen und nicht zu kaschieren oder zu ignorieren. Aus Reflexionen über Vergangenheit und Zukunft des Ordens werden so allgemeine geschichtstheoretische Überlegungen, die auch

54 Vgl. zur Einordnung als Historiker Revel 1991; Martin 1991; Chartier 1991; Füssell 2001.

55 Zum „ignatianischen“ Denken bei Certeau vgl. Lécrivain 2001; Lécrivain 2007.

jenseits ihrer spezifisch christlichen Problematik den Blick schärfen für den Zusammenhang von Tradition und Erneuerung.

In *Christliche Autoritäten und soziale Strukturen* schlägt Certeau 1966 deutlich kulturkritischere Töne an, die in vielem an die Kritische Theorie erinnern. Er diagnostiziert eine Krise der politischen wie religiösen Autoritäten, die aus einem Auseinanderbrechen eines sozialen Konsenses resultiert. In Analogie zu Alain Touraines postindustrieller Gesellschaft spricht Certeau von einer post-ideologischen Gesellschaft, die von Unternehmensstrukturen und anonymen Produktionssystemen beherrscht wird. An die Stelle der sozialen Kohäsionskraft der alten Autoritäten sei ein Widerstreit von Rationalisierung und Mythologisierung getreten: „Genau dort, wo eine Rationalisierung des Unternehmens oder eine Technik der Human Relations erarbeitet wird, entstehen auch Legenden sowie Dogmen und Mythen.“ (GS 83) Der Religion fällt in dieser Entwicklung die Rolle zu, „die ‚spirituellen‘ Abfälle zu sammeln und ihnen einen Platz zu geben.“ (GS 86) Innerhalb der Religion kommt es jedoch zu einer Dissoziation der Praxis des Glaubens von einer Sprache des Religiösen, deren frei flottierende Bedeutungen beliebigen Indienstnahmen zur Verfügung stehen. Eine Fokussierung auf die Krise des Religiösen dient dabei dazu, von der eigentlichen politischen Krise abzulenken. Religion wird zu einer Technik zur Erhaltung und zum Ausbau des kapitalistischen Systems. Welchen Ausweg aber lässt diese Totalisierung des Systems noch zu? Anstatt auf lokale Widerständigkeiten zu setzen wie später in der *Kunst des Handelns*, skizziert Certeau eine plurale Autoritätskonzeption. Autorität ist charakterisiert durch einen „Vorsprung des Abwesens“; das, „was die Aktion *sein* lässt, ist das, was ihr *fehlt*“ (GS 103). Autorität kann insofern nicht besessen werden. Wahre Autorität tritt stets im Plural auf, speist sich aus unterschiedlichen Quellen. Ein Regime, das diese Pluralität verneint, wird totalitär, da es Opposition nicht mehr als konstitutiv für ein demokratisches Gemeinwesen erachtet. Die Autorität, wie Certeau sie versteht, funktioniert mehr über ein Zulassen.

Ein Text mit programmatischem Charakter ist *La rupture instauratrice/Der gründende Bruch*. Ursprünglich als ‚Methodenkapitel‘ einer kumulativen Dissertation zur Geschichte der Mystik gedacht, erschien der Text 1971 in der Zeitschrift *Esprit*.⁵⁶ Die Krise des Religiösen in der Moderne wird hier in erster Linie in Relation zur Wissenschaft diskutiert, was für Certeau meist konkret eine Trias von Soziologie, Psychologie und Geschichtswissenschaft meint. Während die Wissenschaften das „Reale“ sukzessive verabschieden, maßt sich die Theologie weiterhin an, „Wahrheiten“ über „Seiendes“ zu verkünden. Gleichzeitig ist dem

56 Bereits 1968 publizierte Certeau einen Artikel über „La révolution fondatrice“ in *Études* vgl. Anm. 49.

Religiösen jedoch jegliche inhaltliche Basis abhandengekommen. Certeau befindet sich zu dieser Zeit auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung mit dem klassischen Strukturalismus (TF 153–168). Die Sprache wird zum zentralen Objekt der Humanwissenschaften, der Mensch ist auf dem „Rückzug“. Doch regen sich bereits Zweifel, ob das Rationalitätsversprechen der strukturalen Verfahren wirklich berechtigt ist, ob die Wissenschaft nicht auch auf Nichtgesagtem, Verdrängtem beruht. Als dieses „Verdrängte“ werden vier Machtbeziehungen beschrieben, die obgleich historisch gemacht, gleichsam als Evidenzen daherkommen:

Die Geschichte „hat den *Weiß*en in ein Herrschaftsverhältnis gegenüber den anderen Rassen gebracht; sie hat den *Erwachsenen* eine *Autoritätsstellung* gegenüber dem Kind verschafft; sie hat den *Mann* in die Öffentlichkeit und die *Frau* in den Privatbereich gestellt; sie hat schließlich die *Ordnung* so eng mit der *Vernunft* verknüpft, dass der Wahnsinn durch Wegschließen exkommuniziert oder als Vergehen behandelt wurde.“ (GS 169).

Auffällig ist an dieser, bereits durch Foucault inspirierten Reihe von Unterscheidungen, dass zwar *race* und *gender*, nicht aber *class*, stattdessen aber Alter und Vernunft als Differenzgeneratoren ausgemacht werden. Es ist also „die *Differenz* von Rasse oder Nation (der Schwarze, der Primitive, der Wilde, der Fremde), von Alter (das Kind), Geschlecht (die Frau) oder Diskurs (der Verrückte)“ die „das *Andere* geworden ist, das von dem System, das sich bildete, indem es jenes ausschloss ‚verdrängt‘ worden ist.“ (GS 169) Die gegenwärtig zu konstatierende „*Rückkehr des Anderen*“, des Verdrängten, führt daher zu den „Wissenschaften vom ‚Anderen‘“: der Ethnologie, der Geschichte und der Psychoanalyse (GS 170f.). Certeau ist sich zweifellos bewusst, dass auch diese Wissenschaften nicht frei von Machtbeziehungen und Herrschaftseffekten sind, dennoch scheinen sie ihm in ihren innovativen und reflexiven Formen am ehesten als methodische Zugänge zu einer Geschichte der verdrängten Aprioris der Wissenschaft geeignet. Denn in ihrem Bezug auf eine eigene Geschichte, die immer auch die verborgene Geschichte einer sie erst ermöglichenden Andersheit impliziert, steht das Christentum vor einer ähnlichen Problematik wie die Wissenschaft. In ihren Ursprüngen handelt es sich bei beiden um kontingente, ereignishaft Setzungen, um Entscheidungen für eine bestimmte Denk- und Handlungsweise. So lautet Certeaus eigentliche Frage denn auch, „wie das Christentum in einer *gegebenen* epistemologischen Situation *gedacht* werden kann“ (GS 174).

Um dies herauszufinden und zu begründen, ist der Rückgriff auf ein fundierendes Ereignis notwendig, das bis in die Gegenwart neue Räume der Möglichkeit eröffnet. Der „gründende Bruch“ ist die Szene des leeren Grabes. Der Anfang, der

Ursprung ist ein „Abwesensprozess“. Abwesenheit wird zur Bedingung der Möglichkeit des christlichen Glaubens: „Du bist nicht mehr *da* oder noch nicht *da*“. Insofern ist auch „jede Form von Autorität in der christlichen Gesellschaft [...] gezeichnet von der Abwesenheit dessen, was sie begründet.“ (GS 178). Indem jede Autorität manifestiert, „was sie nicht ist“, kann es auch keine einzige, das Ganze repräsentierende Autorität geben. Autorität ist daher notwendigerweise plural.

Wie Certeau das Verhältnis von Wissenschaft und Religion zu Beginn der 1970er Jahre begreift, wird an einer weiteren Feldstudie deutlich. In *Lieux de transit* berichtet er 1973 in *Esprit* von einem riesigen religionswissenschaftlichen Kongress in Los Angeles (*Religion and the Humanizing of Man*). Dieses „Theater“ der Religionswissenschaften dient ihm als Ausgangspunkt für allgemeine Reflexionen zur „Übergangsfunktion“ der Religionswissenschaften, in denen es zu einer „Wiederverwendung“ des Religiösen komme, ohne dass dessen Substanz erhalten bliebe. Gerade die marginalisierten religiösen Phänomene, wie Volksreligiosität, Hexerei, Okkultismus, asiatische Spiritualität etc. dienten als Medien der Kritik der eigenen „durchrationalisierten Kultur“. Sie werden zur Allegorie des durch den wissenschaftlichen Diskurs Verdrängten, zu einer Form der Rationalitätskritik. Die Frage nach dem Anderen bleibe zwar, bekomme heute aber keine glaubwürdigen Antworten mehr. Mit der Bedeutung der Religion schwinde auch der wissenschaftliche Status der Religionswissenschaft. Es gibt letztlich nichts Eigenes mehr, das sich als genuiner Gegenstandsbereich des Religiösen ausmachen ließe. Die Beschäftigung mit Religion löst sich auf in Religions-Geschichte, Religions-Soziologie, Religions-Psychologie etc.

In *Vom Körper zur Schrift*, einem Text, der auf ein Radio-Gespräch mit Jean-Marie Domenach, dem Herausgeber der Zeitschrift *Esprit* zurückgeht, expliziert Certeau noch einmal die Grundproblematik eines religiösen Sprechens ohne institutionellen Ort. Die Frage lautet, was den religiösen Diskurs autorisiert, wenn es nicht mehr die Institution Kirche ist? Die Kirche ist kein „Produktionsort mehr, sie wird zu einem Produkt, einem imaginären Objekt des Diskurses“ (GS 219). Die religiöse Sprache kann daher die Defizite anderer sozialer „Körper“ kompensieren und von ihnen in Dienst genommen werden, eine Diagnose, die für den Theologen allerdings kaum zufriedenstellend ist. Es geht nicht um eine Erneuerung des alten institutionellen Ortes, sondern darum, das ortlose und anonyme Wirken christlicher Praktiken zu bestimmen. Die christliche Sprache ist an einem Nicht-Ort loziert, dessen textueller Ort die *Schrift* ist, das heißt die biblischen Texte. Certeaus Überlegungen kreisen immer wieder um das Problem der Ort-Losigkeit eines institutionell nicht-autorisierten Sprechens, das gleichzeitig als Praktik produktiv ist. Die Texte der Bibel werden von ihm als „Fabel“ angesprochen, eine Sprache, die durch „die Abwesenheit des Körpers, den Verzicht auf die Proximität und die

Auslöschung des Eigenen“ gekennzeichnet ist (GS 240). Der Nicht-Ort des leeren Grabes wird zur Funktion eines Textes, die Erzählung verweist stets zurück auf das sie begründende Ereignis. Die Schrift wird zu einem Verweissystem des Anderen, Abwesenden. Doch die Schrift erscheint in ihrer „Schwachheit“ nur „auf dem Ozean der Sprache“, um dort wieder zu verschwinden, sie ist „ein Wassertropfen im Ozean“ (GS 243).

2.4 Das Laboratorium der Amerikas

Einen zentralen politischen wie religiösen Erfahrungshorizont Certeaus stellen seine zahlreichen Reisen nach Süd- und Nordamerika dar (Levine 2001). Die Konfrontation mit der Befreiungstheologie und die Frage von gewaltsamem und gewaltfreiem Widerstand wurden für ihn zu zentralen Themen. Besonders plastisch wird Certeaus gesellschaftskritisches Engagement in einem 1966 erschienenen Aufsatz über die brasilianische Militärdiktatur. Brasilien scheint ihm als Teil eines kulturellen „Laboratoriums“, in dem sich eine spezifische „Geographie der Revolution“ beobachten lasse. Es ist einer jener zahlreichen Artikel, in denen er dicht an den aktuellen politischen Vorgängen ist, sehr kundig eine Vielzahl von Informationen präsentiert und gleichzeitig bereits eine historische Analyse von Ereignissen liefert, die kaum vergangen sind. Bei aller Sympathie für die zum Schweigen verurteilte Opposition und die Guerilla unterscheidet sich seine Position durch seine reflexive Perspektive deutlich von der Mehrheit seiner ‚linken‘ europäischen Zeitgenossen: „Revolutionäre Solidarität mit dem Ausland kann zum ideologischen Imperialismus werden, zu dem unter Umständen eine dogma-verliebte Konzeption von der Wahrheit und eine Sehnsucht nach dem Absoluten verstärkend hinzukommt.“ (GS 132) Diese klarsichtige Einschätzung dessen, was gewiss einen erheblichen Teil befreiungstheologischer „Kaffeehausstrategen“ (GS 117) in Europa kennzeichnete, ist gerade heute angesichts manch postkolonialer Theorieemphase von ungebrochener Aktualität als Ansporn zur Reflexivität.

Noch näher an seiner eigenen kulturellen Identität und deshalb vielleicht noch emotionaler ist Certeaus Bericht über das Schicksal der Brüder Berrigan, der 1971 in *Esprit* erschien. Daniel und Philip Berrigan, zwei katholische Intellektuelle, die sich mit spektakulären symbolischen Aktionen – wie dem Verbrennen von Rekrutierungsakten mit Napalm – gegen den Vietnamkrieg engagierten und dafür ins Gefängnis wanderten, lösten ein breites internationales Medienecho aus. Bei den Berrigans handelte es sich jedoch nicht etwa um junge Studenten, sondern um etablierte katholische Priester um die fünfzig. Daniel Berrigan war Jesuit wie Certeau und trat wie sein Bruder nicht nur als politisch engagierter Intellektueller

auf, sondern war wie dieser auch ein angesehener Dichter. Certeau ist von dem radikalen Engagement der irischstämmigen Theologen tief berührt und sieht in ihren Taten eine zukunftsweisende Form politischen Handelns moderner Christen.

Das Gefängnis, der Ort, an dem man sie festhält, ist für Certeau ein gesellschaftlicher „Un-Ort“. Ihr Handeln ist „a-topisch“, da es sich auf die ganze Gesellschaft beziehend keinen partikularen Ort hat. Ihr Widerstand hat keinen eigenen Ort, kein Programm, keinen Rahmen, er ist verstreut und seine Akteure an einen Un-Ort verbannt. Hier kündigen sich mithin bereits Denkfiguren an, die später auch bei Marc Augé und Michel Foucault eine Rolle spielen werden. Nicht-Orte und Heterotopien, räumliche Denkfiguren, die aus einer tiefen Skepsis gegenüber der Utopie entspringen, ohne deren emanzipative Potentiale aufzugeben. Es gibt keinen Ort einer besseren Welt mehr, der das Andere konkret entwirft, ohne dabei totalitär zu werden.

In *La longue marche indienne* (PP 147–161) verfolgt Certeau 1976 die Selbstorganisation der lateinamerikanischen „Indianer“. Im Umgang mit den spezifischen historischen Bedingungen der Unterdrückung in Lateinamerika, als die er im Wesentlichen eine in der Proletarisierung der Indigenen resultierende Trennung von Arbeit und Subsistenz, eine spezifische Beziehung der Ureinwohner zu ihrem Boden als Möglichkeit der Bezugnahme auf einen eigenen Ort sowie die plurale soziale Organisation der Stämme begreift, die weder westlichen Stratifikationsprinzipien folgen noch klaren Repräsentationsmechanismen personalisierter politischer Führerschaft. Vor diesem Hintergrund bildete sich nun eine Vielzahl autonom geführter Gemeinden, die gemeinsam Land bewirtschafteten. Von dieser Mikro-Politik erhofft sich Certeau ein revolutionäres Potential für einen kulturellen Pluralismus, der aber gerade nicht als „utopischer“ Bezugspunkt für eine Veränderung europäischer Selbstverwaltungsstrukturen dienen soll, denn damit würde er zur Ideologie gerinnen. Vielmehr soll diese Veränderung eine Form der Solidarität begründen, die gerade auf der Anerkennung der Differenz der Strukturen beruht.

Wie stark die Beobachtungen der lateinamerikanischen Verhältnisse Certeaus Theoriebildung beeinflussten, zeigt im gleichen Jahr *Mystiques violentes et stratégie non violente* (PP 133–146). In diesem Text berichtet er zunächst über das Phänomen von zu Guerilleros gewordenen Priestern, einer „guérilla mystique“, welche die Geistlichen in die Rolle von Märtyrern bringt. Neben diesen Formen beobachtet er jedoch auch eine Bewegung des gewaltlosen Widerstands, die auf die später in der *Kunst des Handelns* entwickelten Taktiken der Aneignung verweisen. „Die sogenannte ‚Volks‘-Kultur eignet sich verstohlen im Nachhinein den (vor)herrschenden Wissensstand an und zwar genau auf die Art und Weise, die ihr zweckdienlich ist. Die List besteht darin, sich der Ausdrucksweise des Anderen zu bedienen – eine Vorgehensweise, die Macht, die sich durchgesetzt hat, gleichzeitig

spielerisch nachzuahmen und zu vereiteln und das Wort wieder zu ergreifen, ohne jedoch schon einen geeigneten Ort dafür zu kennen“ (PP 141).⁵⁷ Gerade das religiöse Feld erweise sich als besonders geeignet, in einer entliehenen Sprache eine unsichtbare Gewalt auszuüben, die sich den Herrschenden temporär entgegenstellt. Die institutionelle Ortlosigkeit dieses Protestes ist entscheidend:

„Vielmehr geschieht häufig alles, als ob sie [die Sprache] das Indiz würde für eine Strategie, die nicht verortet ist in einer Partei, einer Machtposition, einer Repräsentation, sondern sich vielmehr in die vorherrschende Struktur einschleicht. Sie kennzeichnet das Grummeln und die untergründige Arbeit einer Erosion, die sich nicht einmal benennen lässt, Rache des Unterworfenen just in der Sprechweise des Unterwerfenden. Selbst wenn also die repressive Anweisung mangels Widerstandskraft akzeptiert wird oder akzeptiert zu werden scheint, finden tausend Taktiken unter der Maske der Zustimmung die Möglichkeit einer anderen ehrgeizigen Wiederaneignung. Im Modus der Teilhabe schleicht sich unmerklich ein Umsturz ein. Darin besteht der mit Schwachheit kompatible Widerstand“ (PP 142).⁵⁸

2.5 1968 – Der Kampf um die Sprache

Auf den ersten Blick deutet wenig darauf hin, dass Michel de Certeau zu einem ebenso begeisterten wie hellsichtigen Kommentator der Ereignisse im Mai/Juni 1968 werden sollte (Zancarini-Fournel 2002). Als jesuitischer Ordensmann Anfang vierzig, der sich die zurückliegenden Jahre über mit intensivem Quellenstudium frühneuzeitlicher theologischer Texte beschäftigt hatte, verkörperte er gewiss nicht den typischen 68er. Doch private Brüche und Erfahrungen waren dem politischen Bruch vorausgegangen: Der Verlust der Schwester (1966) und der Mutter (1967), eine Krise innerhalb der Redaktion der Zeitschrift *Christus*, der

57 „La culture dite ›populaire‹ se réapproprie subrepticement la culture dominante par la manière même dont elle s'en sert. C'est la ruse de se dire dans le langage de l'autre – une façon de jouer-déjouer le pouvoir qui s'est imposé, et de reprendre la parole sans savoir (encore) une place propre.“

58 „Bien plus, tout se passe, souvent, comme si elle devenait l'indice d'une stratégie qui n'a pas de lieu propre (un parti, une force, une représentation) mais s'infiltre dans l'organisation dominatrice. Elle signifie déjà le murmure et le sourd travail d'une érosion qui, sans pouvoir encore se nommer, manifeste la revendication du dominé dans la langage même du dominant. Alors même que l'ordre répressif est (semble) accepté, faute de pouvoir à lui opposer, mille tactiques y infiltrent, sous la masque de l'adhésion, la possibilité pour une autre ambition de se le réapproprier. Une subversion s'insinue sous le mode de la participation. C'est la résistance compatible avec la faiblesse.“

Abschluss seiner jahrelangen Surin-Forschungen und die Erfahrungen seiner ersten Lateinamerikareise schufen eine aufmerksame Disposition für Krise und Aufbruch (Giard 1994a: 13).

Mai 1968

In den Jahren 1967-1968 kam es von den USA bis Japan weltweit zu Studentenprotesten, die in Frankreich allerdings in einem besonders aufsehenerregenden Zusammenwirken von studentischem Protest und gewerkschaftlicher Streikbewegung resultierten. Mit der konservativen Regierung der fünften Republik unter Charles de Gaulle heizte sich das politische Klima zu Beginn des Jahres 1968 immer mehr auf. Nach ersten Protesten in Nantes und Jussieu im Jahr 1967 eskalierten die eigentlichen Proteste ab März 1968 ausgehend von der Universität Nanterre westlich von Paris, wo man mit der Universitätsleitung über politische Meinungsfreiheit und Polizeipräsenz auf dem Campus stritt. Arbeiter der Garnier-Werke von Redon streikten im gleichen Monat. Am 3. Mai 1968 besetzten Studierende die Pariser Sorbonne anlässlich der Schließung der Universität in Nanterre. Nach der Schließung der Sorbonne am 4. Mai folgten am 6. Mai Demonstrationen, die am 10. Mai ihren Höhepunkt in der Errichtung von Barrikaden im Quartier Latin fanden. Nachdem diese in der „Nacht der Barrikaden“ zum 11. Mai gewaltsam geräumt worden waren, kam es in der folgenden Woche zu einer Reihe weiterer Arbeiterstreiks, die sich zu einem einmonatigen „wilden Generalstreik“ ausweiteten und die am 24. Mai eine Dimension von neun bis zehn Millionen Menschen erreichten. Doch das Bündnis von Arbeitern und Studenten währte nicht lange: Am 27. Mai wurde von Gewerkschaftlern, Regierungsvertretern und Arbeitgebern das Abkommen von Grenelle (Accords de Grenelle) unterzeichnet, mit dem wesentliche Forderungen der Arbeiter erfüllt wurden. Am 30. Mai verkündete de Gaulle in einer Radioansprache die Ansetzung von Neuwahlen für den 23. Juni; in der Folge wurden bis Mitte Juni alle Streikaktionen beendet. Die Neuwahlen stärkten die Gaullisten und schwächten die Kommunistische Partei Frankreichs (KPF).

Frankreichs Intellektuelle waren in den Ereignissen als Aktivisten wie als Gegner, als Beobachter und Diskutanten enorm aktiv. Jean Baudrillard lehrte in Nanterre, und die Generation der Poststrukturalisten von Pierre Bourdieu bis Michel Foucault wurde nachhaltig von der 68er Zeit geprägt. Über die Folgen der Ereignisse wird bis heute gestritten. Verglichen mit den sozialen Reformen im Bereich der Wirtschaft waren die realen Folgen für die Reform des Bildungssystems und seiner Institutionen gering, langfristig sollte sich jedoch vor allem das kulturelle und politische Klima Frankreichs

ändern. Mit Formeln wie „Die Fantasie an die Macht“ oder „Seid Realisten, verlangt das Unmögliche“ ist der Mai 68 heute zu einem Erinnerungsort einer ganzen Generation geworden, der immer noch politisch polarisiert. Während die einen ihn für einen Verfall bürgerlicher Werte verantwortlich machen, sehen andere ihn als notwendigen Schritt in eine liberale, demokratische und weltoffene Gesellschaft.

Weiterführende Literatur: Frei 2008; Gilcher-Holtey 2008.

In *La prise de parole* interpretiert Certeau die 68er-Proteste als symbolische Revolution“ (PP 29–39).

„Die folgenden Überlegungen sind aus der Überzeugung geboren, dass die ‚revolutionäre‘ Rede vom vergangenen Mai, eine symbolische Handlung, einen sprachlichen Prozess eröffnet und zu einer globalen Veränderung unseres kulturellen Systems aufruft. Die Frage, die sich mir aus der Erfahrung als Historiker, Reisender und Christ stellte, die erkannte, ja die entdeckte ich in der Bewegung, die den Untergrund unseres Landes aufgewühlt hat. Dies zu erhellen war mir ein Muss. Nicht so sehr in erster Linie für andere. Eher aus einem Bedürfnis nach Wahrheit heraus.“⁵⁹

Und man könnte ergänzen, sie ist einer persönlichen Wahrhaftigkeit der Selbstreflexion und der Absicherung des eigenen Standortes geschuldet.

Das „Symbolische“ verweist für Certeau jedoch nicht etwa auf die politische Wirkungslosigkeit im Sinne eines ‚bloß Symbolischen‘, sondern auf eine eigene Wirkmächtigkeit, die latente Prozesse und Machtverhältnisse sichtbar macht, die Machtbeziehungen symbolisch verkehrt und neuen Akteuren eine Stimme verschafft. Bereits hier spricht Certeau vom „taktischen Handeln“ der Studenten, die den günstigen Moment ergreifen und sich etwa in die Sessel der Professoren im Senatsaal setzen (PP 98), ein Begriff der später in der *Kunst des Handelns* zentral werden wird.

Die Zuschauer des gesellschaftlichen Theaters werden selbst zu dessen Akteuren, Räume werden besetzt und mit anderen Bedeutungen aufgeladen, Menschen die keine Stimme hatten, artikulieren sich. Der Kampf um die Sprache, ganz konkret in Sinne des gesprochenen Wortes, der *parole*, wird für Certeau zur zentralen

59 „Les quelques réflexions qui suivent sont nées de la conviction que la parole ‚révolutionnaire‘ de mai dernier, action symbolique, ouvre un procès du langage et appelle une révision globale de notre système culturel. La question que me posait une expérience d'historien, de voyageur et de chrétien, je le reconnais, je la découvre aussi, dans le mouvement qui a remué le dessous du pays. L'élucider m'était une nécessité. Non pas d'abord pour d'autres. Plutôt par un besoin de véracité.“ PP 38–39.

historischen Signatur der Ereignisse (PP 40–57). 1789 wurde die Bastille erobert, 1968 die Sprache, mit dem Unterschied, dass 1968 eine gefangene Sprache befreit wurde (PP 40).⁶⁰ Für Certeau ist es, als ob zum ersten Mal ‚selbst‘ gesprochen würde. Die hier zum Ausdruck kommende Begeisterung für die Macht der freien Rede spiegelt aus heutiger Sicht die zu gleicher Zeit in der Bundesrepublik von Jürgen Habermas geführten Diskussionen über „herrschaftsfreie Diskurse“. Im Gegensatz zur jüngeren kritischen Theorie entwickelt Certeau jedoch keine kommunikativen Verfahren der Legitimation, sondern interessiert sich eher für die „poetische“ Dimension der Sprachaneignung. Eine positive Erfahrung, die nur negativ ausgedrückt werden kann, aber einen neuen Möglichkeitsraum eröffnet. Die symbolische Revolution der Studenten ist auch historisch ein Akt der Aneignung, sie bedient sich eines alten symbolischen Vokabulars der Barrikaden und der Arbeiterrevolten. Die Sprache, in der sich Neues artikuliert, wird nur wieder verwendet, ein Vorgang, den Certeau durchaus als ambivalent einschätzt. Seine Überlegungen kreisen um die Frage, ob die Revolte tatsächlich bleibende Veränderungen bewirkt oder von den konservativen politischen wie wissenschaftlichen Kräften aufgesogen wird. Damit ist die Frage berührt, wie sich überhaupt in einer bestehenden Ordnung etwas ‚Neues‘ ereignen kann bzw. inwieweit eine Gesellschaft dazu bereit ist, diese Artikulation zuzulassen. Certeaus Analyse der 68er-Ereignisse operiert mit dem gleichen heuristischen Instrumentarium, mit dem er auch die Mechanismen der frühneuzeitlichen Mystik erklärt. Wichtiger als die Inhalte der Forderungen ist der performative Modus ihrer Artikulation, von Certeau „Stil einer Erfahrung“ genannt. Es ist nicht nur die bestehende politische Ordnung, die in Frage gestellt wird, sondern auch die epistemologische Ordnung. Das Bild, das die Gesellschaft von sich bisher entworfen hat, wird rissig, es kommt zu einem „Repräsentationsverlust“ (Bogner 2002: 263). Was sich in politischer Hinsicht als Legitimationsdefizit der herrschenden Ordnung ausdrückt, verweist für Certeau somit auf einen viel tiefer liegenden „globalen“ Bruch, der über die Lokalität der Ereignisse weit hinausführt.

Die mündliche Rede steht für Certeau immer in einem Spannungsverhältnis zur Schriftlichkeit. Diese Beziehung erweist sich für 1968 als charakteristisch, denn Certeau war nicht der einzige Zeitgenosse, der die Ereignisse zeitnah dokumentierte und interpretierte. Unmittelbar auf die Ereignisse im Mai und Juni folgte eine wahre Flut von Schriften, welche zum Teil enorm hohe Auflagen erreichten. Da diese unmöglich alle gelesen werden konnten, betrachtet Certeau den Buchkonsum eher als symbolische Handlung. Wichtiger ist jedoch die strukturelle

60 Zu den Rückwirkungen der 1968er-Erfahrung auf die Geschichtsschreibung zur Französischen Revolution vgl. TF 166–167.

Leistung der Schrift zur Verarbeitung und damit immer auch Kontrolle und Beherrschung der Ereignisse. Hier teilen die Bücher und Artikel die Funktionen von Historiographie und Ethnographie. Sie machen das Andere beherrschbar, indem sie es in einen Text aufheben und damit auch für abgeschlossen und erklärt deklarieren. Certeau liefert in seiner Darstellung auch eine Art Literaturbericht, in dem er die wichtigsten Publikationen (u.a. André Glucksmann, Alain Touraine, Raymond Aron) vorstellt und kommentiert. Darauf aufbauend identifiziert er sechs systematische Punkte, welche die neue Entwicklung charakterisieren: eine Krise der Autorität, die Beziehung zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem, das Fantastische, eine gebrochene Realität, die Interdisziplinarität und die gesellschaftliche Rolle des Intellektuellen.

2.6 Die Formalität der Praktiken: Religion und Politik

Zentraler Stellenwert für die Deutung des Bruches bzw. der frühneuzeitlichen Transformation der Relation von Religion und Politik kommt einem zuerst 1972 in *Ricerche di storia sociale e religiosa* veröffentlichten und später im *Schreiben der Geschichte* erneut publiziertem Text über die *Formalität der Praktiken* zu.⁶¹ Das darin entworfene historische Szenario von einer „religiösen Ordnung zu einer politischen und ökonomischen Ethik“ (Certeau 1972b: 7) ist nicht neu, innovativ ist vielmehr der methodische Zugang zu den Wandlungsprozessen. Ausgelöst von den Pluralisierungsschüben der Glaubensspaltung und Konfessionalisierung kommt es zu einer Verschiebung der Legitimitätsstiftung von religiösen zu politischen Institutionen. War es zuvor allein die Religion, welche die Gesellschaft ‚begründete‘, so ereignen sich nun zunehmend wechselseitige Legitimitätsstiftungen. Vor allem die „Staatsräson“ des monarchischen Zentralstaats ist es, der fortan die Aufgabe einer neuen gesellschaftlichen Integrationsleistung zufällt (Certeau 1972b: 16–18). Die religiösen Institutionen verschwinden damit nicht, ihre Stellung in und zum Staat ändert sich jedoch. Mit den Worten Daniel Bogners änderte sich die „Zielbestimmung“ in der „Programmierung“ des religiösen Apparates. Nicht die Doktrinen

61 Der Beitrag wurde in deutschen Ausgabe von *L'écriture de l'Histoire* ausgelassen und erst 2008 in einem Sonderheft der Zeitschrift *Zeitsprünge* in deutscher Übersetzung publiziert vgl. Certeau 1972b. Die Publikation wurde begleitet von einer deutsch-französischen Tagung, die den Artikel aus verschiedenen Blickwinkeln intensiv diskutierte vgl. Büttgen/Jouhaud 2008, vgl. bereits auch Bogner 2002: 80–109 und Bastenier 2007: 20–23. Als weiterer Kontext kann auch ein Handbuchartikel von 1975 mit dem Titel *La pensée religieuse en France (1600-1660)* herangezogen werden, vgl. jetzt den Druck in LA: 195–215.

und Inhalte sind dabei das Entscheidende (sie bleiben weitgehend unverändert), sondern der politische Einsatz der Praktiken (Bogner 2002: 85). Glaubensinhalt (*dire/fides quae*) und Glaubensakt (*faire/fides qua*) entkoppeln sich. Damit können religiöse Praktiken einerseits in den Dienst der Politik gestellt werden, andererseits erweist sich ihr Sinn jetzt nur noch im Gebrauch, nicht mehr aus der Bindung an eine Lehre. Mit der Figur der „Wiederverwendung“ (Certeau 1972b: 18) und der Formalität der Praktiken hat Certeau zentrale Figuren zur Deutung historischen Wandels entwickelt. Die Denkbewegung Certeaus ist auf den ersten Blick vielleicht deshalb schwierig, weil der Bezug von Inhalt und Praktik hier invers zu anderen, leichter verständlichen Formen der Aneignung verläuft. Hier sind es nicht die gleichen Praktiken, die mit anderen bzw. neuen oder alten Inhalten gefüllt werden, wie in Prozessen der religiösen Missionierung, in denen die missionierte Kultur ihre Inhalte in die neuen christlichen Praktiken integriert, sondern es sind „formal“ gleichbleibende Praktiken, z.B. eine religiöse Prozession, die fortan in den Dienst des politischen und nicht primär des religiösen ‚Systems‘ gestellt werden. Certeau veranschaulicht dies etwa am Begriff der Standespflicht („*devoir d'état*“; Certeau 1978: 29–32). Der zunächst religiös bestimmte Zu-stand wird zum sozialen Stand, religiöse Ordnungskategorien sichern die gesellschaftliche Ordnung der Ständegesellschaft. Und sie tun dies nicht aus einer ideologischen Verschwörung der Mächtigen heraus, sondern als strukturelles Prinzip, einem „Grundlagencode“ (Certeau 1978: 31). Im 18. Jahrhundert kommt eine weitere Trennung hinzu, die einerseits die christlichen Praktiken in den Bereich der Volkskultur abschiebt und zu einer Art anthropologischem Forschungsobjekt macht, andererseits im Bereich der ‚Eliten‘ die religiöse Praxis in einer bürgerlichen Ethik aufhebt (Certeau 1972: 36–49). Was sich nicht in die Nützlichkeitsimperative der neuen Ethik fügt, wird zu einem „Rest der Moderne“ (Bogner 2002: 92–95). Noch verstärkt wird diese Entwicklung durch die mediale Trennung in „gelehrte Schriftlichkeit und populäre Mündlichkeit“ (Certeau 1972: 57). Für den Rationalismus der Aufklärung wird die Religion zunehmend un-denkbar, es kommt zu einer Art Folklorisierung religiöser Praxis. Doch Religion und Politik bleiben aufeinander bezogen, die Ent-Christianisierung der Gesellschaft resultiert nicht notwendig im säkularen Staat. Das Politische bedient sich vielmehr religiöser Autoritätsfiguren und Praktiken, während die religiöse Praxis selbst von der politisch-administrativen Logik des frühmodernen Policy-Staats geprägt wird. Die historische Forschung beschreibt diese Prozesse des konfessionellen Zeitalters wie der Aufklärung mittlerweile komplexer, nicht zuletzt da Konzepte wie Sozialdisziplinierung oder Konfessionalisierung inzwischen kritisch betrachtet und teilweise dekonstruiert oder reformuliert wurden. Certeaus Betonung des Bruchs und der Pluralisierung im 17. und 18. Jahrhundert hat unter anderem den Effekt einer rückwirkenden Homogenisierung

des Mittelalters (Boureau 2008) Doch liefert Certeau hier mehr als ein simples Modernisierungsnarrativ oder eine klassische Ideologietheorie, die religiöse Inhalte als auswechselbare Ideologeme betrachten würde. Der Fokus auf Diskurse und Praktiken, Mündlichkeit und Schriftlichkeit und die Abgrenzungsmechanismen, mit denen das Religiöse zum Anderen der Politik wurde, eröffnet immer noch neue Perspektiven, die allerdings, wie Certeau es selbst in der Einleitung des Aufsatzes formuliert, in „zukünftigen Fallstudien entkräftet, präzisiert oder bestätigt werden können“ (Certeau 1972b: 10).

<http://www.springer.com/978-3-531-16816-6>

Zur Aktualität von Michel de Certeau
Einführung in sein Werk

Füssel, M.

2018, XII, 199 S., Softcover

ISBN: 978-3-531-16816-6