

## Nicht ohne Dich. Der verletzte Wanderer und der fremde Gott

Eine Annäherung an Michel de Certeau SJ

### 1. Vorbemerkung: eine Suchbewegung mit Michel de Certeau

Das folgende Zitat sagt sehr viel aus über Michel de Certeau, über seine Ehrlichkeit sich selbst gegenüber, seine große Demut, sein je neues Aufbrechen, wenn es um das Sprechen von Gott geht. Sich Certeau anzunähern heißt, sich zu einer Reise aufzumachen:

„Als Professor zu sprechen, das ist nicht möglich, wenn es um Erfahrung geht. Ich wage es ebensowenig, als Zeuge zu sprechen. Was ist in der Tat ein Zeuge? Derjenige, den die anderen als solchen bezeichnen. Wenn es sich um Gott dreht, wird der Zeuge von demjenigen bestimmt, der ihn sendet, aber er ist auch ein Lügner, er weiß sehr wohl, daß er, ohne anders sprechen zu können als wie er es tut, nicht weniger den verrät, von dem er spricht. Er wird unaufhörlich von dem überholt und verdammt, was er bezeugt, und er kann dies nicht leugnen. Er würde sich deshalb an der Wahrheit verfehlen, wenn er sich einfach so als ein Zeuge vorstellen würde. Ich bin nur ein Reisender ...“<sup>1</sup>

Das Zitat sagt aber auch viel über meine Reise der Annäherung an Michel de Certeau aus. Bin ich nicht auch eine solche „Lügnerin“, gerade was das Leitthema der Vortragsreihe angeht, die Frage nach dem „dunklen Gott“? Kann ich mich auf meiner Reise mit Certeau einem „dunklen“ Gott annähern? Was oder wer ist dies überhaupt, ein „dunkler Gott“? Wo und wann bringen wir „Dunkles“ und Gott zusammen? Das „Dunkle“ hat für uns zumeist negative Konnotationen, ist es doch das, wo wir uns

1 MICHEL DE CERTEAU, *L'Etranger ou l'union dans la différence*. Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris 1991, 1. Die Übersetzungen der Certeau-Texte sind von der Verfasserin erstellt. Nur an wenigen Stellen wird die französische Textversion zitiert.

nicht zuhause fühlen, in dem Ängste auftauchen, das für Gefahr, Gewalt, Verbrechen steht? Ist ein „dunkler Gott“ vielleicht der strafende Gott, der zürnende Gott, vor dessen „Liebe“ wir nicht bestehen können (und, wenn wir so fragen, ist es dann überhaupt noch „Liebe“, nicht eher ein unerfüllbarer Anspruch)? Ist ein „dunkler Gott“ ein Gott, dessen Gnade uns fern ist, unbegreiflich fern, so dass die nagende Frage eines Luther – wie bekomme ich einen gnädigen Gott – sich auch heute noch formulieren lässt? Assoziieren wir dies mit dem „Dunkel“? Was ist es? Kann Gott dunkle Seiten haben, gar dunkel sein? Oder denken wir an Hiob: das Leid, das unermessliche, das immer wieder neu einbricht, die Todesflut des 26. Dezembers 2004, das Erinnern an die Verbrechen des Nazi-Regime, Auschwitz, die vielen anderen Todeslager, die Schrecken des Krieges, das Hadern mit Gott und doch die Treue, eine Treue in der „Nacht“, in der keine Sprache mehr spricht, sondern nur noch ein Schrei möglich ist: wie an einen Gott der Liebe glauben? Ist dies das Dunkel? Das Dunkel des Schicksals, des Unerklärlichen, des Bösen? Oder: Ist Dunkel der Abstand, der Graben zwischen diesem unbegreiflichen Gott und dem Leid auf der anderen Seite? Fragen, viele weitere ließen sich stellen. Und je weiter ich gefragt habe, umso mehr schickt mich die Frage selbst auf die Reise ...

Wenn ich als systematische Theologin diese Frage auf eine mehr rationale Ebene hebe, so stehen wir hier mitten im schwierigen, auch verminten Feld des Sprechens von Gott, der Gottesrede. Selbst Hiobs Klagen, die abstraktes theologisch-philosophisches Sprechen durchbrechen und die uns je neu aus einer Theologiegeschäftigkeit reißen können und sollen, stehen ja für diese Gottesrede in Grenzsituationen, selbst dann, wenn von der Sprache nur die Sprachlosigkeit bleibt und diese sich im Schrei ausdrückt. Wenn wir vom „dunklen Gott“ sprechen, so ist dies eine metaphorische Rede, wir beziehen Bilder ein, die aus unseren – sicher sehr unterschiedlichen – Erfahrungswelten herrühren, wir übertragen sie auf Gott. Und doch, einfach ist die „Lösung“ auch dann nicht: Beziehen wir das Dunkel auf Gott, beziehen wir es auf uns selbst, auf unsere Erfahrung? Dunkel ist das Gegenstück zum Hellen, zum Lichten. Die Lichtmetapher

wird mit dem Sehen verbunden, in der philosophischen Tradition mit dem Gott-Erkennen. Gott-Erkennen ist „visio“, eine Schau, die letztlich erst im endgültigen Bei-Gott-Sein – nach unserem Tod – für uns eine Auflösung erhält. Gerade darum haben die mystischen Traditionen die andere Seite des Lichten und Hellen eingeführt, die Nacht, das Dunkel, eine Weigerung den (scheinbar) leichten Lösungsvorschlägen philosophischer Provenienz im Blick auf die Gottesrede und das Gott-Erkennen gegenüber. Die großen Gottsucher, die sich auf den Weg gemacht haben, haben gelernt, mit den Metaphern zu spielen, dem Licht und dem Schatten, dem Dunkeln und dem Hellen. Beides sind Metaphern der liturgischen Zeit nach dem Fest der Inkarnation, an dem wir uns erinnern an den Gott, der „erschienen“ ist, der sich „geoffenbart“ hat – also den „hellen“, den „lichten“ Gott, der greifbar für uns geworden ist, der das Dunkel der Welt berührt hat? Und doch: auf welcher Seite ist das Licht, auf welcher Seite ist das Dunkel? Können wir das so leicht festmachen? Ein Licht ist aufgegangen, und doch bleibt das Geheimnis, ein Licht in der Finsternis ...

In einem seiner persönlichsten Texte, so die Certeau-Forscherin Luce Giard, hat Michel de Certeau das Gott-Sehen als Sterben bezeichnet: das ist die „eschatologie blanche“<sup>2</sup> („weiße Eschatologie“): „So schleicht sich ein Verstehen dessen ein, was ohne uns ist, das Weiße, das alle Trennung übersteigt, die Extase, die das Bewußtsein tötet und alle Spektakel auslöscht, ein erleuchteter Tod – ein ‚glücklicher Schiffbruch‘, sagen die Alten.“ Das Lichteste, das Hellste ist, wenn wir nicht sind, es ist ohne uns. Sehen ist etwas „Schreckliches“, aushalten können wir es kaum; gerade darum ist Leid das, was uns an unsere Grenzen bringt, wenn wir fast nicht mehr an uns halten können, denn Leid lässt sehen. Hier berührt der Tod das Leben, hier bricht das Lebensnetz, hier werden Verbindungen zu anderen gekappt, „eschatologie blanche“. Gerade hier ist nicht der „dunkle Gott“,

2 DERS., *La Faiblesse de croire*. Texte établi et présenté par Luce Giard, Paris 1987, 317f.; DERS., ebd.: „Souffrir éblouit. C'est déjà voir, tout comme il n'y a de visionnaires que privés de soi et des choses par la fascination des malheurs qui visitent le pays.“

hier wird alles licht. Darum: Der Gott im Dunkel, der dunkle Gott, ist dies dann nicht der Gott an unserer Seite? In all unserer Alltäglichkeit, in unseren Schwächen und kleinen und großen Bosheiten, wenn wir selbst lieber Geheimnisse hüten als sie aufdecken?<sup>3</sup> Wenn wir uns gegen eine „universale Transparenz“ wehren, uns lieber an „Darstellungen“, die die Nacht möglich macht (auch im Blick auf Gott), festhalten?<sup>4</sup>

„Wie soll ich Ihnen das erklären?, sagte der Mönch Symeon zu seinem Besucher ... Wie soll ich das unermessliche Ziel beschreiben des tausendjährigen, ja viele Male tausendjährigen Marsches der Reisenden, die sich auf den Weg gemacht haben, um Gott zu sehen? Ich bin alt und ich weiß es immer noch nicht ...“<sup>5</sup> – so Michel de Certeau in seinem Text „extase blanche“, seinem Vermächtnistext. Auf der folgenden Reise mit Michel de Certeau steht auch dieses „ich weiß es nicht“ im Hintergrund aller Ausführungen. Es wird darum gehen, den Denkweg Michel de Certeaus zu erschließen, wobei ich mich vor allem auf einige seiner Texte zur mystischen und geistlichen Erfahrung konzentrieren werde – die Frage nach dem „dunklen Gott“ wird diesen Weg dabei begleiten.<sup>6</sup> Michel de Certeau ist ein Grenzgänger, Jesuit, Theologe, Philosoph, Historiker, ein Mensch, der je neu im bewegten Jetzt seiner Zeit, vor allem der 60er und 70er Jahre in Paris, auf seinen eigenen Reisen nach Kalifornien, nach Brasilien, Chile und Mexiko die Zeichen einer – verborgenen,

3 Vgl. DERS., ebd. 316: „Avec l'âge, avec la mesquinerie que le grand âge apprend, je m'attache de plus en plus aux secrets, aux détails têtus, aux taches d'ombre qui défendent les choses, et nous-mêmes, contre une transparence universelle. Je me retiens à ces minuscules débris de nuit ...“

4 Vgl. DERS., ebd. 317.

5 DERS., ebd. 315.

6 Ich beziehe mich vor allem auf: DERS., *L'Etranger*, s. Anm. 1; DERS., *La Faiblesse de croire*, s. Anm. 2; DERS., *La Fable mystique. XVIe – XVIIe siècle*, Paris 1982. Vgl. auch DERS., *La culture au pluriel*, Paris 1974; DERS., *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975; JEAN-JOSEPH SURIN, *Correspondance*. Texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau. Préface de Julien Green, Paris 1966. Vgl. aus der Sekundärliteratur: CHRISTIAN DELACROIX u. a. (Hg.), *Michel de Certeau – Les chemins d'histoire*, Paris 2002.

dunklen – Gegenwart Gottes zu buchstabieren bemüht war. Er fasziniert mich vor allem in seiner Diskretion der eigenen – geistlichen – Erfahrung gegenüber, in seiner Diskretion Gott gegenüber. Und doch führen seine Texte hinein in eine Erfahrung, die vielleicht für jeden Leser bzw. jede Leserin seiner Texte eine neue, weil eigene ist. Certeau will nicht „Lösungen“ bieten, Erkenntnismodelle, er will auf eine Reise mitnehmen, auf der Licht und Dunkelheit changieren, auf die uns *der* mitnimmt, den er weniger mit Namen nennt, „Gott“, als dass es *der* ist, „ohne“ den nicht ist, was ist: „nicht ohne dich“.<sup>7</sup>

## 2. Der Beginn der Reise – was es heißen kann, „Missionar“ zu sein

Michel de Certeau hat sich selbst als einen „Wanderer“, einen „Reisenden“ verstanden. Mystik und Mission sind die beiden Momente, die den Spannungsbogen seines Lebens bilden. Michel Jean Emmanuel de la Barge de Certeau wurde am 17. Mai 1925 in Chambéry geboren, 1950 tritt er in den Jesuitenorden ein, bereits mit abgeschlossenen Studien in Theologie, Philosophie und „lettres“, die er im Grand Séminaire von Saint-Sulpice in Issy-les-Moulineaux begonnen, dann in Lyon fortgesetzt hat. Seit seiner Zeit in Issy steht er in Kontakt mit Claude Geffré, in Lyon wird Henri de Lubac einer seiner großen Lehrmeister. Certeau war, wie François Dosse in seiner Biographie schreibt, ein „disciple indiscipliné“<sup>8</sup> des großen Theologen der „nouvelle théologie“, der Schule von Fourvière. 1956 wurde er zum Priester geweiht. Auch auf Veranlassung seiner Oberen arbeitet Certeau sich in die frühe Geschichte des Jesuitenordens ein, vor allem in die geistliche und mystische Literatur der ersten und zweiten Generation der Jesuiten. Nach seiner Annäherung an das Werk von Pierre Favre und der Edition seines geistlichen Tagebuchs wird der Jesuit Jean-Joseph de Surin, eine der

7 Vgl. z.B. MICHEL DE CERTEAU, *L'Etranger*, s. Anm. 1, 9f. Siehe dazu die Ausführungen im dritten Punkt dieses Beitrages.

8 FRANÇOIS DOSSE, *Michel de Certeau – marcheur blessé*, Paris 2002, 47ff.

großen, aber auch tragischen Gestalten der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, zu einem – geistigen – Weggefährten, mit dessen Schriften er sich immer wieder neu auseinandersetzt. 1966 hat er für die Edition de la Pléiade die Korrespondenz von Surin herausgegeben. 1982 erscheint seine eigene Studie „La Fable mystique“, in der Certeaus Weg und je neue Auseinandersetzung mit mystischer Literatur in verschiedenen Aufsätzen gesammelt ist.

Seit ihrer Gründung 1964 ist Certeau Mitglied der „Ecole freudienne de Jacques Lacan“, der Schule des Strukturalismus steht er nahe, wobei er verschiedene psychoanalytische und semiotische Methoden in seinem eigenen Denken verarbeitet. Certeau ist den Zeitschriften der Jesuiten – „Christus“ und „Etudes“ – verbunden, er wird bis zu seinem Tod 1986 dem Redaktionskomitee der „Recherches de science religieuse“ angehören. Er unterrichtet am Centre Sèvres und Institut Catholique in Paris. Sein Entschluss für den Eintritt in den Jesuitenorden war vor allem mit dem Wunsch verbunden, in die Mission nach China gesandt zu werden; dorthin ist er nicht gekommen, aber seit 1966 unternimmt er Reisen nach Südamerika, vor allem nach Brasilien, nach Chile, nach Mexiko. Von 1978-1984 hat er einen Lehrauftrag in San Diego, einem der lebendigsten Zentren für die Entwicklung neuer wissenschaftlicher Methoden; hier findet er einen Ort, seinen strukturalistischen und psychoanalytischen Ansatz sowie die Methoden semiotischer Bibellektüre weiter zu vertiefen – ein Leben zwischen „alter“ und „neuer“ Welt, Paris und Kalifornien. Nach seiner Rückkehr nach Paris 1984 wurde er Studiendirektor an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, 1986 ist de Certeau nach kurzer, heftiger Krankheit gestorben.

Was Certeau auszeichnet, ist seine große Offenheit und geistige Neugier, seine Fähigkeit, Freundschaften zu knüpfen und vor allem auch über die Grenzen „klassischer“ katholischer Milieus hinaus an den brodelndsten intellektuellen Zentren zu wirken, gerade auch an denen, die christlichem Glauben fernstehen. Die Studentenrevolte 1968/69 hat er aufmerksam beobachtet und wichtige Anfragen an theologisches Arbeiten formuliert:

„La contestation universitaire, indice d'une tâche théologique“, so der Titel eines Beitrages, der 1970 publiziert wurde. Dass die intellektuelle Elite Paris' bei seinem Requiem in der Jesuitenkirche in der Rue de Sèvres anwesend war, Philippe Sollers, Julia Kristeva u. a., dass dort ein Lied von Edith Piaf aufgelegt wurde – „Non, je ne regrette rien“ –, ist Zeichen für diesen unkonventionellen Geist, der Certeau gewesen ist. Begegnung mit dem/der Anderen, mit dem Fremden, eine „mystique de l'altérité“, so Luce Giard, zeichnet Certeau aus.<sup>9</sup> Jeder Weg, auch der zu Eigenem, ist immer wieder Neuaufbruch, ist nicht Festsetzen in Vertrautem, sondern ein sich dem Fremden Aussetzen; der Identitätskern, der Gesuchte, ist nicht etwas „Verrechenbares“, er ist eher da als ein Abwesendes, als ein „Nicht-ohne-Dich“, das als solches immer wieder neu aufbrechen lässt. Certeau ist ein neuer Typ des „Missionars“, den es nicht an einem Ort bleiben lässt, wobei Aufbruch gerade nicht heißt, das Netz der Beziehungen, das sich geknüpft hat, zu lassen; es wird hineingenommen in das Neue. Was Certeau angetrieben hat, ist dieses „Du“, das er erfährt und formuliert als ein „Nicht-ohne-Dich“. Die Texte der geistlichen Traditionen und der Reiseliteratur der frühen Neuzeit, mit denen er sich auseinandersetzt, sind Zeichen dafür, die er lesen lernt, eine Spur des Anderen, die ihn je neu aufbrechen lässt.<sup>11</sup>

Der „dunkle“ Gott ist dieses Paradox von Gegenwart und Abwesenheit, das wie ein roter Faden die Texte de Certeaus durchzieht. Glauben, religiöse Erfahrung ist gerade nicht Macht und Besitz, an denen ich mich festhalten kann; je weiter die Reise führt, umso stärker wird auch die „faiblesse de croire“

9 Veröffentlicht in: *Etudes théologiques et religieuses* 1 (1970) 25-44.

10 Vgl. LUCE GIARD, *La passion de l'altérité*, in: DIES. (Hg.), *Michel de Certeau*, Paris 1987, 17-38. Nach dem Tod von Michel de Certeau sind Sondernummern der Zeitschrift „Recherches de science religieuse“ erschienen: *Recherches de science religieuse* 76, Nr. 2 und 3 (1988): „Le voyage mystique“; *Recherches de science religieuse* 91, Nr. 4 (2003): „Le marcheur blessé“.

11 Vgl. dazu u. a. MICHEL DE CERTEAU, *Das Schreiben der Geschichte*. Aus dem Französischen von SYLVIA M. SCHOMBURG-SCHERFF, Frankfurt a. M. u. a. 1991, 137-171; ebenso MICHEL DE CERTEAU, *La Fable mystique*, s. Anm. 6.

(„Schwäche zu glauben“). Was in der Tiefe die Erfahrung begründet, ist das, was fehlt, ist ein „manque“, so schreibt Certeau 1970 in einem Beitrag für die Zeitschrift „Etudes“, der in die Textsammlung „Faiblesse de croire“ aufgenommen worden ist:

„In der Erfahrung gibt es eher als einen ‚Vorstoß des Seins‘ (Heidegger merkt dies in ähnlicher Perspektive an) einen ‚Vorstoß der Abwesenheit‘. Ein Ausdruck, den es abzuwägen gilt. Das, was das Handeln bestimmt, ist das, was ihm *fehlt*. ... Um mit Vorsicht und Genauigkeit die Bewegung des Glaubens auszudrücken, mit Furcht oder mit Zuversicht, den einzelnen Situationen entsprechend, spricht der Christ zum Herrn wie der Geliebte oder die Freundin: Nein, *nicht ohne Dich*. ‚Daß ich niemals von Dir getrennt werde.‘ Aber er wendet sich in gleicher Weise auch an die anderen: *Nicht ohne Euch*.“<sup>12</sup>

Das, worin die Erfahrung gründet, wird „negativ“ bestimmt, es ist ein „ohne das“, ohne das Leben, Glauben, Aufbrechen usw. nicht möglich ist. Dieses „Nicht-ohne-Dich“ durchzieht die verschiedenen Wegmarken seiner wissenschaftlichen Reise. In ihm drückt sich eine Demut aus, von Gott oder auch der eigenen Erfahrung zu sprechen. Im „Dunkeln“ gelassen wird Gott, wird die Erfahrung; die wissenschaftliche Methodik ist demgegenüber ein genaues Hinschauen auf die Texte, auf ihre Struktur, auf ihr Funktionieren, auf ihren geschichtlichen Charakter.

Certeaus wissenschaftlicher Beitrag, der vor allem im deutschsprachigen Raum noch unentdeckt ist<sup>13</sup>, eröffnet neue Wege in der Geschichtswissenschaft und für die Theologie- und Mystikgeschichte, für den Umgang mit Texten der geistlichen und mystischen Traditionen. „Jede Spiritualität hat einen we-

12 DERS., *La Faiblesse de croire*, s. Anm. 2, 112f. Vgl. dazu auch: JOSEPH MOINGT, *L'ailleurs de la théologie*, in: *Recherches de science religieuse* 76 (1988) 365-380, hier 370: „L'Autorité en effet, celle de la Parole de Dieu dont toutes les autres se réclament, est de l'ordre de l'absence: elle est 'ce sans quoi' il ne serait pas possible de vivre et de penser.“ Moingt bezieht sich auf: MICHEL DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, s. Anm. 2, 112.

13 Vgl. die einzige größere Publikation im deutschsprachigen Raum: DANIEL BOGNER, *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002. Einzelne Tagungen zu Certeau wurden von einem Certeau-Arbeitskreis organisiert, z.B. an der Katholischen Akademie in Berlin.

sentlich geschichtlichen Charakter“<sup>14</sup>, so Michel de Certeau. Geschichte und Mystik – und hier geht er in den Fußstapfen sowohl von Henri de Bremond als auch von Michel de Foucault – gehören für ihn zusammen, beide, „die Geschichte wie die Mystik sind dazu bestimmt, das andere zu sagen, sie sind die Kinder einer Abwesenheit“.<sup>15</sup> Zur Erforschung dieses Schreibens der Geschichte, auch der Geschichten unterschiedlicher Erfahrungen, knüpft Certeau an die strukturalistischen und psychoanalytischen Methoden der 50er und 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts an. Der genaue Blick auf den Text, auf seine Struktur, auf sein Funktionieren, auf die jeweilige sprachliche Fassung ist für ihn der Zugang zur mystischen Erfahrung, der gerade nicht „Intimitäten“ verletzt und eine falsche Objektivität herstellt. „Nein, in jeder Spiritualität ist das Wesentliche nicht ein *Anderes*, das außerhalb der Sprache der Zeit zu finden wäre. Es ist die Sprache, die der geistlich Begabte ernst nimmt; ... durch sie findet er Gott und sucht er ihn immer noch, durch sie drückt er seinen Glauben aus, erfährt er zugleich ein Gespräch mit Gott und ein Gespräch mit seinen wirklichen Brüdern und Schwestern.“<sup>16</sup> Ein solcher Weg bedeutet Distanz einer Metaphysik gegenüber, die Transzendentes „in den Griff“ zu bekommen versucht, ist die Distanznahme jeglicher „Macht“ gegenüber und ein Hineinfinden in eine Sprache der „Schwäche“, die sich weigert, unbedarft mit dem Wort „Gott“ umzugehen, die sich zurückhält, die es im Dunkeln lässt, die diesen „dunklen“ Gott bevorzugt, aber in der Überzeugung, dass einmal alles Licht sein wird – „extase blanche“.

Mystik und Mission – das ist der Spannungsbogen, in den sich Lebensweg und Denken Michel de Certeaus einschreiben, und für die in den beiden folgenden Punkten einige Wegmarken gesetzt werden sollen. Theologie zu treiben, sich auf einen Denkweg einzulassen, ist vergleichbar, so Certeau, mit der

14 MICHEL DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, s. Anm. 2, 32.

15 PHILIPPE LECRIVAIN, *Théologie et sciences et l'autre, la mystique ignatienne dans les „approches“ de Michel de Certeau*, in: BERNARD VAN MEENEN (Hg.), *La mystique*, Brüssel 2001, 67-85, hier 71.

16 MICHEL DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, s. Anm. 2, 31.

„voyage abrahamique“ (Gen 12,1)<sup>17</sup>, dem je neuen Aufbruch auf eine Verheißung hin, auf ein Anderes, Fremdes hin. Der Aufbruch, der Durchbruch zu Neuem, der Bruch mit Altem vollzieht sich auf dem Grund einer Geschichte der Treue, dem Ursprungsereignis des Glaubens gegenüber, dem sich die abrahamitische Reise je neu anzunähern versucht.<sup>18</sup>

### 3. Der geschichtliche Referenzpunkt der Reise: Ignatius und die mystischen Traditionen der Jesuiten im 17. Jahrhundert

Gerade weil jede Spiritualität geschichtlich ist, versucht Cer-teau immer wieder neu, sich an die ursprüngliche Erfahrung heranzutasten, die den Jesuitenorden auf den Weg geschickt hat. Dabei setzt er sich mit den Texten des Ignatius auseinander, vor allen mit den „Exerzitien“, und versucht zu verstehen, was das „fondement“ ist und wie es weiterlebt, auch nach dem Ende der Gründungsphase. Auf die Texte des Jesuiten Jean-Joseph Surin, einem der großen Mystiker der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, der einen beeindruckenden, aber auch tragischen Weg geht und dessen Korrespondenz er 1965 herausgibt, greift er gerade darum immer wieder neu zurück. Im Vorwort dieser Ausgabe der Korrespondenz schreibt er: „Um den spirituellen Sinn einer Erfahrung zu unterscheiden, muß man alles Gelebte annehmen und die Distanz anerkennen, die ihre geschichtliche Dichte zwischen dieser und uns legt. So wird dann, in einer Vergangenheit, die Erschütterung greifbar, die der Durchzug Gottes – ‚le passage de Dieu‘ – verursacht hat.“<sup>19</sup> Genau dies ist ein Leitmotiv seines „Schreibens“ der Mystikgeschichte.

17 DERS., ebd. 260.

18 Vgl. dazu: JOSEPH MOINGT, *L'ailleurs de la théologie*, s. Anm. 12, 366.

19 MICHEL DE CERTEAU, *Introduction*, in: JEAN-JOSEPH SURIN, *Correspondance*, s. Anm. 6, 27-89, hier 29.

### 3.1 Die spirituelle Sehnsucht und die „Exerzitien“

Ein erster Text, der uns Certeau näher bringen kann, ist seine beeindruckende Interpretation der „Exerzitien“ des Ignatius, die 1973 in der Zeitschrift „Christus“ erschienen ist unter dem Titel: „L'espace du désir ou le ‚fondement‘ des Exercices spirituels“.<sup>20</sup> Gerade hier wird die Nüchternheit und Zurückhaltung Certeaus im Blick auf das, was Erfahrung ist, deutlich. Es geht ihm darum, Raum zu machen für die Erfahrung, die immer etwas ist, das außerhalb des Textes zu finden ist, aber der Text ist genau der Raum, um sie aufzuspüren; die Erschütterung durch das Ereignis, das „bouleversement“, das sich ereignet hat im „passage de Dieu“, das eine „blessure“ hinterlassen hat, ist das, was der Text auf seine Weise repräsentiert und strukturiert. Der Text beschreibt einen „orden de proceder“, er zielt darauf, „ihm das Mittel zu geben, seine Sehnsucht heute zu benennen, sicher ganz provisorisch ... Sie (d.h. die Methode, M.E.) organisiert die Orte, die einer Reise des Exerzitanten entsprechen.“ (106) Genau diese Methodik interessiert Certeau, die in der Struktur des Textes zu finden ist. Gott selbst, er wird nicht genannt, er ist immer der Andere, der Fremde, es können keine „Orte“ genannt werden, an denen wir verbleiben könnten, weil Er dort zu finden wäre: „Eine alte Versuchung, eine sehr grundlegende Sehnsucht treibt den Menschen dazu, auf der Weltkarte ein Paradies, ein Peru, ein fabelhaftes Land, ein Eldorado zu bestimmen. Im religiösen Leben tun wir es ebenso. Aber vielleicht ist es der Ausgangspunkt einer geistlichen Erfahrung, einen Ort zu finden, doch es ist unmöglich, dort zu verharren.“<sup>21</sup> Die Exerzitien bereiten eine „Topik“ vor, Wegmarken, an denen Erfahrung und Sehnsucht „festgemacht“ werden können, wobei diese Wegmarken sich auf ein „fondement“ beziehen, das gerade ein „non-lieu“ ist: „Aber jede topologische Organisation spielt mit einem

20 MICHEL DE CERTEAU, *L'espace du désir ou le ‚fondement‘ des Exercices spirituels*, in: Christus 20 (1973) 118-128; zitiert wird nach dem Wiederabdruck in: BERNARD VAN MEENEN (Hg.), *La mystique*, s. Anm. 15, 105-118. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

21 MICHEL DE CERTEAU, *L'Etranger*, s. Anm. 1, 2.

zusätzlichen und scheinbar widersprüchlichen ‚Prinzip‘, das die Bedingung ihres Funktionierens darstellt: einem Nicht-Ort, der als ‚das Fundament‘ bezeichnet wird.“ (106) Das Paradox von „Ort“ bzw. Entwurf einer Topik und „Nicht-Ort“ gibt den Exerzitien ihre Struktur auf.

Das „fondement“, das der Sehnsucht einen Raum öffnet, ist gerade kein Ort, ist nicht der Zeit unterworfen: Sinn des „fondement“ ist, einen „ursprünglichen Bruch“ zu initiieren, auf den sich dann alle weitere Entwicklung bezieht.<sup>22</sup> Zu diesem Prinzip zurückzukehren, das heißt, auch je neu diesen Bruch zuzulassen, Certeau drückt dies in einer poetischen Sprache aus: „Gott ist indifferent, ‚größer‘ als deine – wahren oder nur angenommenen – Begegnungen mit ihm ... Zum ‚Prinzip‘ zurückkommen, das bedeutet, sich mit Metaphern, die eine um die andere von einem *Abgrund* und einem *Fest* sprechen, ein Begehren einzugestehen, das dem Idealbild oder den Vorstellungen, die man sich machte, *fremd* ist. Das heißt, das Rauschen des Meeres zu hören.“ (109) Das „fondement“ ermöglicht gerade, dass die normale Schrittfolge eines Weges unterbrochen wird, dass Raum wird für eine neue Sprache, in der die Spur des „Anderen“ sich eingeschrieben hat: Es lässt sehend werden für das „entre-deux“, für die „Schwelle“, für die „Unterbrechung“, für das, was zwischen den Schritten liegt. Genau an dieser Stelle wird Sprechen zum „mystischen Sprechen“, ein Sagen verdichtet sich, das keinen Ort hat, das in Beziehung steht zum Unsagbaren.

„Das ‚Fundament‘ (an dessen Grenzen ich stoße) läßt den Bruch stehen. Es funktioniert genau wie ein Rückschritt oder ein Zurückdrehen auf *Null*, das die Ausbildung einer *Reihe* erlaubt. Es scheint in der Tat, daß man zur größtmöglichen ‚Wahrheit‘ des Wortes, zu dem, was das *Sagen* am meisten in Bezug auf das *Tun* charakterisiert, dort hingelangt, wo es von einem Bleiben und einer Zugehörigkeit getrennt ist, in der Gefahr und dem Fehlen des Zwischen, und zwar in dem Augenblick, in dem *Sagen* genau das bedeutet, keinen Ort zu *haben*, oder eben keinen anderen

22 Vgl. DERS., *L'espace du désir*, s. Anm. 20, 107: „... qui consiste essentiellement à ouvrir un espace au désir, à laisser parler le sujet du désir en une place qui n'est pas un lieu et n'a pas de nom. ... Le ‚Fondement‘ a pour sens d'opérer une rupture initiale sur laquelle s'appuie tout le développement qui suit: il est retour au désir et place faite à l'énonciation.“

Ort mehr zu haben als das Wort selbst. Dann strömt die Sprache zurück, um Wort zu werden, nur flüsternd vielleicht, aber sie kann nicht mehr besessen werden in einer Gegenwart, im häufigen Aufsuchen, in geheimen Aneignungen, die jede Praxis bedeutet. Das ‚Wort‘ ist mit der Trennung verbunden. Es bricht in all jenen Zwischenräumen auf, in denen sich die Beziehung des Begehrens zum Tod zeigt, das heißt zur Grenze. Das ist die Abwesenheit, oder die Entmächtigung, die sprechen läßt.“ (112)

Das „fondement“ ermöglicht es, dass von allen Orten Distanz gehalten werden kann; ein solches Verstummen des „Bestimmten“ lässt Raum für die „Sprache der Abwesenheit“, ein Rilke-Zitat, das Certeau hier aufgreift.<sup>23</sup> Diese wird dann zum Ausgangspunkt eines neuen Weges. Beginn ist das „volo“, das „ich will,“ in dem sich göttliches und menschliches Wollen begegnen, das sich gerade in diesem Moment des Verstummens, in diesem Raum für die Sprache der Abwesenheit findet: „Diese beruht auf dem Postulat des christlichen Glaubens: was das Tiefste und am wenigsten Bekannte in Gott ist (die beunruhigende Fremdheit seines Willens) ist das Tiefste und Unbekannteste im Menschen (die beunruhigende Vertrautheit unseres eigenen Willens). So führt die ignatianische Methodik den Exerzitanten zum Unbestimmten dieses Wollens zurück im Blick auf eine neue Bestimmung seiner Objekte.“ (114) Darin besteht dann die Wahl, dass das „Begehren“, die Sehnsucht, sich im Konkreten zeigt.<sup>24</sup> Auf dem Hintergrund der Analyse der Grundstruktur der „Exerzitionen“, dem Paradox von Topik und Ortlosigkeit des „fondement“ beschreibt Certeau so nicht die Erfahrung: „Die Erzählung ist verboten, und sie wird nur in jenen Unterbrechungen angezeigt, die auf den *Platz des Anderen*, außerhalb des Textes, hinweisen.“ (116) Der Text ist gleichsam die „Erwartung des Anderen“: „Der Text selbst funktioniert also wie eine *Erwartung des Anderen*, ein Raum, der von der Schn-

23 Vgl. DERS., ebd. 113.

24 Vgl. DERS., ebd. 116: „Le but n'est pas d'épuiser toutes les ressources d'une vérité, mais de construire un discours organisant, par une succession d'écart, la manifestation du désir dans l'effectivité d'une situation: ce sera 'l'élection' ou le choix.“

sucht geordnet wird. Er ist der Garten, der für einen Wanderer gebaut wird, der von woanders herkommt. Er zeigt in Unterbrechungen und im Schweigen jenen Platz an, den er selbst nicht besetzt. Was die hier angeordneten Teile vereint im Blick auf eine Unterscheidung, ist die Abwesenheit des Anderen – des Exerzitanten –, der der Empfänger ist, aber der allein die Reise unternimmt. Eine Reise, von der es keine Beschreibung und keine Theorie gibt.“ (116)<sup>25</sup>

Die „Exerzitien“ sind ein Methodenbuch, der Text ist eine Weise, „dem Anderen Platz zu machen“. „Der Text gestaltet sich, indem er sich öffnet. Er ist das Produkt des Begehrens des Anderen. Er ist ein Raum, der von diesem Begehren erstellt ist.“<sup>26</sup> Der Andere – Gott – wird nicht genannt, er bleibt „im Dunkeln“, was vorliegt, ist der Text. Und dieser Text wird zu dem, was er ist, erst durch den „Besucher, den er erwartet“, das „Begehren“ des Anderen.

„Was wird aus diesem Text, wenn sein Anderer ihm fehlt? Die Rede ist dann nur ein lebloses Objekt, wenn der Besucher, den sie erwartet, nicht kommt, und wenn der Andere nur ein Schatten ist. Es bleibt dann nur ein Werkzeug, das noch durch verschwundene Gegenwarten charakterisiert wird, wenn es, außerhalb von ihm, keinen Platz mehr für die Sehnsucht gibt, die zu dieser Rede geführt hat. Es hält dann nicht, was es verspricht. Es ist ein literarischer Raum, dem allein das Begehren des Anderen Sinn gibt.“ (116f.)

### 3.2 *Grenzgänge und Grenzgänger: mystische Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts*

Was haben die Texte des Ignatius ausgelöst, durch welches „Begehren“ werden sie neu lebendig? Diese Frage – und damit die Frage nach dem Nachwirken des spirituellen Impulses des Gründers einer Gemeinschaft – durchzieht Michel de Certeaus Annäherung an die mystische Literatur der ersten und zweiten

25 Vgl. auch: DERS., ebd. 117.

26 DERS., ebd.: „... manière de faire place à l'autre. ... A cet égard, le texte fait ce qu'il dit. Il se forme en s'ouvrant. Il est le produit du désir de l'autre. C'est un espace construit par ce désir.“

Generation der Jesuiten. In seiner Promotionsarbeit hat er sich den Texten von Pierre Favre (Petrus Faber) angenähert, einem der ersten Weggefährten von Ignatius von Loyola, und dessen Tagebuch ediert. Das am 15.6.1642 begonnene „Mémorial“ dokumentiert die große Reisetätigkeit Favres, seine Reisen nach Deutschland, nach Speyer, Mainz und Köln, nach Portugal usw.<sup>27</sup> In der Einführung und Kommentierung der Texte durch Certeau wird der große Spannungsbogen deutlich, der den geistlichen Weg Certeaus selbst auszeichnet, die Spannung von göttlicher Gegenwart und gleichzeitig deren „Abwesenheit“. Von Ignatius angeleitet kommentiert Favre selbst immer wieder neu die „wirkliche und verborgene Gegenwart“ der „*humanitas divina*“; er entfaltet eine inkarnierte Spiritualität, die Gegenwart Gottes in den konkreten Dingen des Alltags zu leben, und doch dies als „Abwesenheit“ zu erfahren.<sup>28</sup> Am 6.1.1645 hatte Favre in Coimbra notiert: „... aber der wahre Sieg, die wahre Selbstbeherrschung und der wahre Selbstbesitz lassen sich umso mehr erkennen, wenn wir unseren König als abwesend glauben, ihn, der dennoch unsere Kämpfe anleitet, bis er uns zu Königen gemacht hat.“<sup>29</sup>

27 Vgl. die Textausgabe: BIENHEUREUX PIERRE FAVRE, *Mémorial*. Traduit et commenté par MICHEL DE CERTEAU, Paris 1960.

28 Vgl. MICHEL DE CERTEAU, *Introduction*, in: BIENHEUREUX PIERRE FAVRE, *Mémorial*, s. Anm. 27, 7-95, hier 92: „... ce que le *Mémorial* nous apprend de Favre le montre de plus en plus absorbé dans le mystère du Christ, médiateur du Commencement et de la Fin, présence de l'un et de l'autre, donné et promis dans toutes les humbles réalités de ce monde. *L'humanitas divina* est en tout la présence réelle et cachée, infinie et se proportionnant pourtant à des forces limitées de toutes parts. Elle est aussi la pierre de touche de l'action et des objectifs visés: car cela n'est pas divin qui n'est pas réel. Le présent, – ce que Favre n'envisageait d'abord que comme un 'milieu' –, est la communication du Principe et de la Fin; et il n'y en a pas d'autre. La place que prend dans la vie de l'apôtre cette 'humilité infinie' manifeste cette concentration sur le présent: le Corps du Christ, la vie de l'Eglise, les petits travaux du service quotidien, les pauvres et les enfants, tout ce qui attache Favre à ce monde lui fait percevoir aussi l'insondable et invisible Activité qui se donne ainsi sous les espèces du visible et du particulier dans la fidélité quotidienne.“

29 BIENHEUREUX PIERRE FAVRE, *Mémorial*, s. Anm. 27, 389.

Einer, der unter dieser Spannung von Gegenwart und Abwesenheit, von Licht und Dunkelheit, fast zerbrochen wäre, ist Jean-Joseph Surin. Surin gehört zur zweiten Generation der Jesuiten, er ist in Bordeaux aufgewachsen, in einer Zeit, in der die spirituellen Impulse der Gründerphase des Ordens bereits zu versiegen drohten. Surin war gefragter geistlicher Begleiter, sein umfangreicher Briefwechsel, vor allem mit vielen Ordensfrauen, dokumentiert dies. Certeau hat die umfangreiche Korrespondenz und weitere Schriften Surins herausgegeben, kommentiert, immer wieder greift er auf dessen Schriften zurück. Gerade die einfühlsamen Briefe an befreundete Ordensfrauen weisen auf seine große Vertrautheit mit dem Wort Gottes hin, sein Leben aus einer tiefen Erfahrung der Gegenwart und Nähe Gottes. Er selbst wächst jedoch immer mehr in eine Dunkelheit hinein. Was ihn dabei gezeichnet hat, ist eines der wichtigsten religiösen Ereignisse seiner Zeit, das vor allem Westfrankreich erschüttert hatte, das Phänomen der „Besessenheit“ im Kloster der Ursulinen in Loudun, das sich 1637 zuspitzt in Gestalt verschiedenster Exorzismen, auch mit Todesfolgen. Surin wird zum „Exorzisten“ der Oberin Jeanne des Anges bestimmt, sie wird geheilt, er bleibt mit ihr danach in einem lebenslangen Kontakt. Gerade in den Briefen an Jeanne des Anges enthüllt er sich selbst, seine eigenen Ängste, er ist nicht mehr der starke, alles verstehende, alles wissende weise Begleiter. Folge seiner großen Nähe zu den Ursulinen ist, dass Surin selbst dieses „Dunkel“ durchlebt. Er wird als ein „Besessener“ in einen abgedunkelten Raum gesperrt, erlebt über zwanzig Jahre seines Lebens (1637-1657) eine Nacht, den Abgrund Gottes, den „dunklen“ Gott. Julien Green vergleicht ihn in seinem Vorwort der von Certeau herausgegebenen Korrespondenz mit Hiob: „... Der Gott Surins, während dieser Krise, ist ein Gott, der Angst macht. Er hat jene Qualität, die die Italiener als *terribilità* bezeichnen. Der Christ selbst, der Christ Surins macht Angst: ‚Ich sah seine Gestalt, sein Gesicht und seine Kleidung‘, schreibt der Halluzinierende, ‚seine Kleidung war rot, und sein Gesicht hatte den Ausdruck eines solchen Zorns, daß keine Geisteskraft ihm standgehalten hätte. Es scheint mir ganz ernsthaft, daß er auf diese Weise in der To-

desstunde erscheinen wird, um das Urteil für die Bösen auszusprechen ...', Gott ist ein Meer der Strenge, die jedes Maß übersteigt.' ..."<sup>30</sup> Es ist die Umkehrung einer Erfahrung der lichtvollen Gegenwart, es ist ein Dunkel, das mit Gott selbst assoziiert wird. Certeau wird gerade auch in späteren Texten immer wieder auf diese Erfahrung der „Besessenheit“ zurückkommen: die sogenannten „Verrückten“ sind Grenzgänger, die in der Tiefe ihrer seelischen Erfahrung „Seismographen“ für das Geheimnis sind, das Gott ist. Mit Surin deutet Certeau diese Besessenheit christologisch: Es ist die „menschliche Ähnlichkeit“ zu einer „Verwundung, die der göttlichen Passion auf geheimnisvolle Weise innerlich ist. Gott sagt sich aus, in dem er ‚sich vernichtet‘“. Was in der Inkarnation des göttlichen Wortes beginnt, verdichtet sich in dem Augenblick, in dem, so Certeau, „das Herz Jesu durchstoßen wird“. Gerade in der Begegnung von zwei so fern liegenden Dingen, die scheinbar nicht zu vereinbaren sind, Gott und Mensch, kommt es zu einem „Schock“, die menschliche Realität wird „verschlungen“ von der Größe und Liebe des göttlichen Wesens. Der Schock verwundet, er hinterlässt eine Wunde, durch die immense Kraft dieser Größe, der Liebe, ist sie verursacht.<sup>31</sup>

In diesen frühen Texten, in denen Certeau sich der mystischen Literatur des 17. Jahrhunderts annähert, können wir auf eine Spur stoßen, was es sein kann, das Dunkel, das mit Gott, mit der Erfahrung Gottes assoziiert wird. Sie setzt an bei der „humanitas divina“, dem „Schock“, zu dem es kommt, wenn diese beiden „Realitäten“, Gott und Mensch, aufeinanderstoßen, und der sich verdichtet im Ereignis des Kreuzes. Das Kreuz ist diese Erfahrung des Dunkels, hier können wir, so schreibt es Surin in einem Brief an Jeanne des Anges 1664, zugeschüttet werden mit „allen Bedrängnissen, die die Wut der Hölle verursachen kann“. Wenn Jeanne des Anges selbst diese Erfahrung mache, dann, so Surin, „halte ich Sie wirklich für die Braut des gekreuzigten Je-

30 JULIEN GREEN, *Préface*, in: JEAN-JOSEPH SURIN, *Correspondance*, s. Anm. 6, 9-23, hier 16. Green gibt keine Belegstellen an.

31 Vgl. MICHEL DE CERTEAU, *Introduction*, in: JEAN-JOSEPH SURIN, *Correspondance*, s. Anm. 6, 48f.

sus Christus, und das wäre der Gipfel des Guten, wo seine Liebe Sie hinführen kann. ... der Rest Ihres Lebens möge eine beständige Ehre diesem Gott, der gestorben ist, gegenüber sein, und das Licht der Sonne möge Ihnen nicht mehr Freude geben, allein die, die von seinem Geist herrührt.“<sup>32</sup> Das Dunkel ist beides, es wird mit Gott selbst assoziiert, es verdichtet sich im tiefsten Punkt der Begegnung von Gott und Mensch, am Kreuz, es ist aber auch die „Verwundung“ unserer menschlichen Realität durch dieses Ereignis.

#### 4. Michel de Certeau: der verletzte Wanderer – „nicht ohne Dich“

Certeau ist ein Reisender gewesen, und dies in ganz vielfältiger Hinsicht. In den meisten seiner wissenschaftlichen Arbeiten hat er sich auf die Reise gemacht in frühe Zeiten des Jesuitenordens, der mystischen Literatur der Gemeinschaft. Aber genau dies hat ihn nicht zu einem Menschen der Vergangenheit gemacht. Er war zutiefst ein Mann der Gegenwart, ihm ging es um das Aufspüren der Momente, die Menschen in eine Lebendigkeit hineingeführt haben, die sie zu dem gemacht haben, was sie sind. Die Momente, die Menschen zu „gegenwärtigen“ Menschen machen, erwachsen aus der Erfahrung der „Gegenwart“ Gottes, selbst in den Momenten höchster „Entfremdung“, Abwesenheit, Besessenheit. Was Wahrheit stiftet, ist die Begegnung mit „Anderen“ – sei es in der Vergangenheit oder der Gegenwart: „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.“<sup>33</sup> Leitmotiv der „Spiritualität“, des Gott-Denkens Certeaus ist die Reise. Certeau konnte nicht anders, als in Bewegung zu

32 JEAN-JOSEPH SURIN, *Correspondance*, s. Anm. 6, Brief Nr. 562 an Mère Jeanne des Anges, 27.11.1664, 1615-1617, hier 1616.

33 MICHEL DE CERTEAU, *L'Etranger*, s. Anm. 1, 146f. Die in Klammern gesetzten Ziffern dieses 4. Abschnittes beziehen sich auf Texte aus der Sammlung „L'Etranger“.

sein, je neu aufzubrechen. Alles, was zu einer Reise gehört, die Landkarte, die Orientierungspunkte, Wegmarken, die Begegnungen usw., sind Momente, die dieser Spiritualität eine Struktur geben. Was ihn dabei nicht loslässt, ist die Frage nach dem, was auf die Reise schickt. Dabei will er keinen „ersten“ Punkt festmachen; solchen Versuchen klassischer Metaphysik verweigert er sich. Die Reise, die Bewegung ohne Anfang oder Ende, ist das „Erste“, wenn überhaupt von einem „Ersten“ gesprochen werden kann. Auf dieser Reise kann sich etwas ereignen, das dann wieder neue Orientierung gibt, das in eine andere Richtung gehen lässt. Im Folgenden wird einigen „Eckpunkten“ nachgegangen, wie dieser unermüdliche, verletzte Wanderer Certeau den Weg der spirituellen Reise absteckt. Es wird zunächst die Frage nach der „Begegnung“ mit *dem* sein, der auf die Reise schickt, die Frage nach dem „dunklen“ Gott: „pas sans toi“. Daran wird sich die „Arbeit des Begehrens“ bzw. die „Arbeit an der Sehnsucht“ anschließen und ein neuer Blick auf das, was „Mission“ ist, Mission als Schlüsselthema für Glaubensleben und Kirche in nachchristlichen Zeiten.

Eine Interpretationsperspektive, die ich zur Diskussion anbiete, und die sich im letzten Punkt verdichten wird: Schlüssel unserer christlichen Glaubenserfahrung ist die Inkarnation – dass Gott Mensch geworden ist, uns Menschen gleich, außer der Sünde. Menschenwege sind Gotteswege. Gotteserfahrung ist nicht etwas, das unverbunden neben unserer Welterfahrung steht. Können darum nicht Menschen mit großer geistlicher Erfahrung, mit einer Sensibilität für den Raum ihrer Seele und den der anderen, die Zeichen der Zeit und die Gotteserfahrung darin auf besondere Weise „erspüren“? Certeau ist seinen Weg der Nachfolge in einem immer mehr entchristlichten Umfeld gegangen, die Gottesrede ist hier nicht „selbstverständlich“ – wenn sie es je gewesen ist. Gott und Gotteserfahrung liegen „im Dunkeln“, Gott selbst ist für viele ein „dunkler“ Gott. Ist Certeaus „Reise“ vielleicht ein Weg, gerade mit und in dieser Abwesenheit auf die verborgenen Räume des „Anderen“ hinzuweisen, eine Leseanleitung, Zeichen zu deuten in Zeiten, in denen „dogmatische Wahrheiten“ nicht greifen?

4.1 „Pas sans toi“ – *Mach, dass ich niemals von dir getrennt werde*

Was kann im Leben festgemacht werden? Es gibt Punkte, Kommata, Momente, die die Zeit strukturieren, die einen Rhythmus bilden. Dabei gibt es bestimmte Ereignisse, die eine „coupure“ bedeuten, eine Unterbrechung, einen Schnitt, der das, was kommt, in einem anderen Licht erscheinen lässt. Erst im Nachhinein werden sie als solche verstanden und gedeutet. Ein solches Ereignis in der Geschichte war die Menschwerdung Gottes; auch die Jünger sind erst „après coup“ in ein Verstehen hineingewachsen. Gott zieht vorüber, wir können ihn nur „von hinten“ sehen.<sup>34</sup> Und doch ändert sich mit dieser Erfahrung die Landschaft. So bildet sich in der eigenen religiösen Erfahrung mit dieser „coupure“ ein „Ort“ aus, der als solcher Ort wiederum ein „non-lieu“ ist; in ihm können wir nicht verweilen, er sendet uns wieder aus. Aber genau hier zeigt sich, was für Cer-teau der „Sinn“ der mystischen Erfahrung ist, die „existentielle Verbindung mit dem Anderen, das heißt mit dem, der nicht aufhört, ihm zu fehlen“ (Etranger, 11). Was auf die Reise schickt, ist dieses Ereignis, eine „coupure“, die aber kein „Ort“ ist, weil der, der vorüberzieht, der ist, der immer auch „fehlt“. Die grundsätzliche Bezogenheit auf Anderes, einen Anderen, ist das, was den Lebenstext ausmacht – so wie Jesus selbst gesagt hat, „ich bin nichts ohne meinen Vater, und ich bin nichts ohne Euch, Brüder, ohne eine Zukunft, um die ich nicht weiß.“ (10) In seiner Annäherung an die Beziehung von Petrus und Jesus in Joh 6,68 schreibt Michel de Certeau:

„Petrus versteht nicht besser, aber er weiß bereits, daß aufzubrechen bedeutet, sein Leben zu verlassen – das ist das, was dieser Mann ihm von seiner eigenen Existenz enthüllt hat (Joh 6,68). Jesus ist nicht das, was er besitzt, sondern das, *ohne das* leben nicht mehr leben hieße. Er ist bereits das Wesentliche und er bleibt verschieden; notwendig und ungreifbar. 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 Un-

34 Vgl. DERS., ebd. 4ff.

*bekannt*, 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*.“ (15f.)

Darum können wir auch das, was den „Sinn“ unserer christlichen religiösen Erfahrung stiftet, nicht festmachen. Er zeigt sich als etwas, „ohne das“ wir nicht leben können, weder wir als einzelne, noch eine Gemeinschaft. Certeau greift in der Formulierung „nicht ohne“ auf Heidegger zurück, der den Bezug zum „Sein“ gerade darin ausgedrückt hat, dass unser Sprechen ohne diesen überhaupt nicht möglich ist. Im „Nicht ohne“ drückt sich eine Beziehung aus, die selbst im „Fehlen“, in der Abwesenheit weiter besteht und die ins Unendliche hinein eine neu zu Findende ist.<sup>35</sup> Hier ist angelegt, warum für Certeau Spiritualität, geistliche Erfahrung eine „geschichtliche“ ist: Sie geht auf ein „Ereignis“ zurück, das sich als solches in der Geschichte „auszeitigt“ und gerade darin, in den Beziehungen, die in der Geschichte wachsen, als wahres erkannt wird. „Gott kann *nicht ohne* uns leben. Das will auch heißen, daß Jesus, als geschichtliche Person, *nicht* leben und auch nicht sprechen kann *ohne* diejenigen, die ihm folgen werden und die ihn noch nicht kennen ... Er hat Bedeutung nur in dem Maße, in dem er ohne andere Momente, ohne andere Begegnungen, nicht verstehbar ist.“ (10) Das einmalige Ereignis der Begegnung von Gott und Mensch in Jesus Christus zeigt sich so in der Geschichte in einer Fülle von Ausdrucksformen, und genau darin bewahrheitet es sich. Glaube ist je neu und immer wieder eine „rupture instauratrice“, ein „Bruch“, der neue Ausdrucksgestalten entstehen lässt.<sup>36</sup> Das

35 Vgl. auch DERS., ebd. 9: „Au fond, il est perçu dans l'expérience comme ce sans quoi un homme ne peut pas vivre, ce sans quoi une communauté, un groupe d'hommes, ne peut pas exister. ... Heidegger essayait de définir le rapport que nous avons avec l'être en le caractérisant par le fait qu'on ne peut pas parler sans lui. Cette catégorie 'pas sans' énonce en effet la tension d'un rapport et le lien indéfiniment retrouvé par l'expérience.“

36 Vgl. dazu: JOSEPH MOINGT, *L'ailleurs de la théologie*, s. Anm. 12, 373. Moingt zitiert hier den Artikel von Certeau: *Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens*, in: *Recherches de science religieuse*

Christusereignis ist „überall impliziert, aber es wird nirgendwo ‚ergriffen‘: „Jesus ist der Andere. Er ist der lebende Verschwundene in seiner Kirche. Er kann kein Objekt sein, das besessen wird.“<sup>37</sup>

Die Beziehung zum Ursprung ist für christliche Glaubenserfahrung ein „procès d'absence“<sup>38</sup> („Prozess einer Abwesenheit“). Jedes Sprechen von Gott hat je neu daran zu erinnern, hat diese Abwesenheit zu respektieren; der Ursprung ist immer „imprenable“ („ungreifbar“). Und gerade darin liegt die Vielfalt der Glaubenszeugnisse begründet: „Eine Kenose der Gegenwart führt zu einer pluralen und gemeinschaftlichen Schrift.“<sup>39</sup> Das Christentum bewahrheitet sich gerade darin, dass es „möglich gemacht“ wird, „zugelassen“ wird, dass es immer neu Glaubende gibt.<sup>40</sup> „Es geht für jeden Christen, für jede Gemeinschaft und für das Christentum im Ganzen darum, das *Zeichen dessen zu sein, der ihnen fehlt*, und dann dreht es sich um Glauben oder um Gott.“<sup>41</sup> Genau dies ist der Weg, dem „dunklen Gott“ auf die Spur zu kommen; Certeau setzt bei dieser „Abwesenheit“ an – es ist die Abwesenheit eines „Anderen“, der selbst zutiefst Gegenwart ist, aber erfahren wird in seiner Abwesenheit.

---

58 (1970) 481-520, hier 516: „De part et d'autre, la foi apparaît comme une *rupture sans cesse instauratrice*, soit sur le mode de fondations communautaires qui produisent un langage, soit sur le mode d'écarts qui se démarquent de langages reçus pour en trouver le sens.“ Vgl. dazu auch: PHILIPPE LECRIVAIN, *Théologie et sciences et l'autre*, s. Anm. 15, 75: „Ainsi, de même que le fait passé, l'absent de l'histoire, 'permet' l'écriture de l'histoire; de même l'Absent toujours manquant, le Dieu toujours plus grand, 'permet' l'écriture mystique; de même l'irruption de Jésus irrémédiablement disparu 'permet' une écriture croyante, une 'fable qui fait croire'. Mais ce langage théologique, pour M. de Certeau, ne peut être que blessé, non seulement parce qu'il doit témoigner de la 'différence' évangélique, mais parce que, dans le champ moderne du savoir, il ne peut qu'attester de l'effacement du corps social de l'Eglise.“

37 Vgl. MICHEL DE CERTEAU, *Faire de l'histoire*, s. Anm. 36, 519.

38 DERS., *La Faiblesse de croire*, s. Anm. 2, 214.

39 DERS., ebd.

40 Vgl. dazu: DERS., ebd. 214f.

41 DERS., ebd. 217.

4.2 Die Arbeit an der Sehnsucht – „*travail d'un désir*“

Der „Ort“, die Sinnspitze der mystischen Erfahrung, ist kein Ort, der uns ausruhen lässt, als „non-lieu“ ist er Ausgangspunkt eines Weges. Wir können diesen Ort nicht mit der Wahrheit, mit Gott, identifizieren. Was identifiziert werden kann, ist das „Fehlen“ – das „pas sans toi“. Damit aus und in diesem Fehlen eine „identifizierbare“ Erfahrung wird, muss daran „gearbeitet“ werden. Michel de Certeau erinnert an den „*travail d'un désir*“, den die Mönche der Ostkirche immer wieder neu unternommen haben. Das Bild dieser Mönche, die die Nacht in Erwartung des Morgens durchwachen, mit ausgestreckten Armen, die Nacht durchlebend mit all ihren Sinnen, wird für Certeau zum Symbol der Reise der geistlichen Erfahrung. Hier wird deutlich, dass die Reise keine „beliebige“ ist, sie wird angestoßen in dieser „Arbeit an der Sehnsucht“. Certeau interpretiert hier auf neue Weise das ignatianische „*volo*“, in dem sich göttliches und menschliches Wollen auf geheimnisvolle Weise begegnen. In der Nacht stehen die Mönche da, in Erwartung:

„In der Nacht standen sie da, aufrecht, in der Haltung der Erwartung. Sie waren unter freiem Himmel aufgestellt, aufrecht wie Bäume, sie streckten die Hände gen Himmel, zu der Ecke des Horizontes gerichtet, von woher die Morgensonne kommen sollte. Die ganze Nacht über wartete ihr in Sehnsucht gespannter Körper auf den Tagesanbruch. Das war ihr Gebet. Sie hatten keine Worte. Wozu Worte? Ihre Sprache, das war ihr Körper in Arbeit und in Erwartung. Diese Arbeit an der Sehnsucht war ihr schweigsames Gebet. Sie waren da, ganz einfach. Und als am Morgen die ersten Sonnenstrahlen ihre Handflächen erreichten, konnten sie innehalten und sich ausruhen. Die Sonne war gekommen.“ (3)

Es geht darum, an der Sehnsucht zu arbeiten, die Mönche tun dies, in ihren Gesten, im Durchwachen der Nacht, in der Hoffnung, dass der Tag, dass Gott kommen wird, auch wenn im Dunkel der Nacht diese Sicherheit nicht da ist. Das Bild ist Symbol für die Lebensreise, die Reise ist in das Dunkel gehüllt, es gibt eine Hoffnung auf das Licht, es gibt aber keine Sicherheit, die Lebensreise selbst ist durch das „Fehlen“ dieses Lichtes cha-

rakterisiert. In den großen liturgischen Feiern der Heiligen Nacht, der Osternacht, lebt dieses Bild; wir feiern hinein in den Anbeginn des Tages, Symbol der Lebensreise, dass einmal – in der Zukunft Gottes – Licht sein wird, „extase blanche“, wie Certeau es nennt. In diesem Bild können wir uns einen Schritt weiter an den „dunklen Gott“ Certeaus herantasten. Es ist der Gott auf unserer Lebensreise, der hier ins Dunkel gehüllt ist, den wir mit all unserer Sehnsucht erwarten, weil er der ist, der uns immer neu auf diesen Weg geschickt hat und schickt, im Aufblitzen einer Gegenwart, die „vorbeigeht“ – „non-lieu“. „Die Sehnsucht geht beständig über das hinaus, worin sie sich bis dahin ausgedrückt hat. Das ist der Beginn einer Reise.“ (6)

#### 4.3 *Apostolat und Mission: die Begegnung mit dem Fremden*

Mystik und Mission, Ort und Wegstrecke gehören zusammen. „Gott ist, Immanuel, gegeben und empfangen im Licht eines Tages“ – das ist die mystische Erfahrung. Aber Gott ist wiederum auch nicht da, er kommt, er wird „bis zum letzten Tag“ erwartet und „überrascht alle Sehnsucht, die ihn ankündigen sollte“.<sup>42</sup> Der Ort ist so wie ein Aufbruch, er ermöglicht den Weg der Suche. Was auf diesem Weg uns in die Wahrheit einführen kann, ist die Begegnung mit dem Anderen, dem Fremden; im Beziehungsnetz, das sich verdichtet, sagt sich diese Wahrheit an. Von den Anderen „erwarten wir die Wahrheit, die wir bezeugen“ (11). Ein ganz neuer Sinn des Apostolats, der Mission tut sich auf: „Sie hat ganz wesentlich 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

42 DERS., *L'Etranger*, s. Anm. 1, 6.

den Pilger der Überraschung aus.“ (15) Gerade in der Fremde, in der „Wüste“, lernen wir, Gott ganz neu zu lesen; Gott schreibt hier in Buchstaben, die der Missionar noch gar nicht kennt, er spricht eine Sprache, die kein christliches Zeichen entschlüsseln kann. (73) Dabei ist sie kein Ort der Einsamkeit; der Missionar wird in der Fremde in ein neues Beziehungsnetz eingebunden, Certeau spricht hier sogar von einem „Sakrament“ des Apostolats (81), weil der Missionar und die Fremde einander schenken und – wie in der Ehe – „den Herrn von einander empfangen“ (81).<sup>43</sup>

Die Tiefendimension des Glaubens ist, in den Spuren Michel de Certeaus, eine „missionarische“. Gerade in der Begegnung mit dem Fremden wachsen wir immer mehr in sie hinein, weil wir in der Begegnung das vom anderen empfangen, was wir ihm schenken – Gegenwart Gottes.

„Wir müssen uns,‘ sagte Heidegger, ‚von unseren eigenen Ursprüngen entfremden.‘ Der Apostel weiß in seinem Glauben, daß Gott bis zu ihm kommt in allen seinen menschlichen und religiösen Ursprüngen. Aber er muß dies jeden Tag immer mehr lernen. Auch wenn er sein Land verlassen hat, um Jesus Christus auf einem neuen Gebiet zu verkünden, so wird er zur Kirche, die ihn ausgesandt hat, zurückgeführt. Er findet diese Entfremdung in den Reichtümern, die Gott ihm schon seit langem geschenkt hat. Hatte er also unrecht, aufzubrechen? Nein, denn das, was ihn von den Fremden trennte, machte ihm das Geheimnis unzugänglicher, das er bereits kannte, aber dessen volles Verstehen jedem nur in der Begegnung mit anderen gegeben wird. Die Entfernung zwischen seinen Brüdern und Schwestern und ihm hielt ihn noch entfernt von Gott. So entdeckt er durch sie die Gegenwart, die er sie in ihnen selbst entdecken hilft. Wenn die Begegnung ihre gegenseitigen Engen bricht, wenn sie in ihnen eine neue Zukunft öffnet und ihre Erfahrungen verbindet, so lehrt sie (die Begegnung) sie, bis zu welchem Punkt Gott der Urheber ihrer eigenen Existenz ist. An jedem Ort, in jedem Leben ist Christus bereits da. Aber seine Transzendenz und seine Nähe enthüllen sich nach und nach im Zuge des Aufeinandertreffens, das die vielfältigen Zeugen seiner Gegenwart in ihren eigenen Ursprüngen entfremdet.“ (96)

43 Vgl. auch DERS., ebd. 81: „Le missionnaire ne se contente pas d'observer et de connaître; il se donne, mais le geste qui donne est un geste qui quête.“

In der Tiefe ist Gott selbst dieser Fremde, er ist der Fremde par excellence, ohne den zu leben nicht mehr leben ist. Mystik und Mission verdichten sich in dieser Erfahrung.<sup>44</sup> Ein biblischer Text, der in diese Erfahrung hineinführt, ist der Emmausweg. Auf ihn kommt Michel de Certeau immer wieder zurück (Lk 24,13-35) – und Emmauswege gibt es viele, mit dem unbekanntem Nachbarn, dem getrennten Bruder, dem, dem ich flüchtig auf der Straße begegne, mit denen, die in Gefängnissen sitzen, mit den vielen Armen. (13) Ein Fremder gesellt sich zu den Jüngern, sie sind betroffen, ihr Gottesbild hat sich verdunkelt, ihr Freund ist an das Kreuz geschlagen worden; in der Begegnung mit dem Fremden geht ihnen dann auf, wer Gott ist. Als Unbekannter kommt der Herr zu den Seinen, „ich komme wie ein Räuber“. (13) Der Fremde ist immer jenseits der Grenzen, die wir setzen, und gerade darum werden in der Begegnung mit ihm unsere eigenen Grenzen gesprengt. Dabei bleibt Gott 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.“ (14) So ist das Gesicht Gottes immer neu, wir können es nicht festschreiben, festhalten, es überrascht immer wieder neu. Ist das vielleicht auch der „dunkle Gott“, weil wir mit all unseren Lichtern sein Gesicht nicht auszuleuchten vermögen, weil es selbst als Überraschendes immer wieder neu aufblitzt?<sup>45</sup> „Er ist für die

44 Vgl. DERS., ebd. 16: „... le mystique expérimente, dans le présent de l'union, la nécessité de se perdre: il est pris, 'ravi', disait-il dans le passé, c'est-à-dire volé et comme effacé de sa propre subjectivité par quelque chose ou quelqu'un d'autre qui est sa nuit en même temps que son nécessaire. Il est pacifié par qui lui enlève ses biens. Il revit de ce qui le dévore. Cette structuration de l'expérience apparaît aussi dans la perspective eschatologique, aspirée par un avenir: le désir vise l'inconnu, et il en vient, mais il fait vivre dès à présent; l'étrangeté du futur a sens; une existence est arrachée à elle-même, mais par une espérance qui lui donne sa subsistance actuelle. Finalement, de part et d'autre, quoique sous des formes inverses, resurgit cet Autre qui est pourtant 'ma vie'. Sur le mode de l'expérience personnelle, l'Etranger est à la fois l'irréductible, et celui sans qui vivre n'est plus vivre.“

45 Vgl. auch DERS., ebd. 78f.

Christen ihre Berufung und zugleich der, der sie verurteilt. Er fehlt ihnen und er wirft sie aus der Bahn. Er lehrt sie, was sie bereits sagten, und er enthüllt (oft ohne sein Wissen und ihnen zum Trotz) ihre Uneinsichtigkeit und ihre Enge – wie es bereits der Fremde getan hat, auf dem Weg nach Emmaus. Er ist ihr wahrer Richter im Namen ihres Glaubens. Die ‚Gläubigen‘, die immer irgendwo wohnen, arbeiten daran, daß sich eine Tür im Bekannten öffnet oder auf Unbekanntes hin, aber ohne daß sie im Voraus bereits wüßten wo oder wie.“ (18)

Certeau hat in seiner Zeit zur „Avantgarde“ gehört und bereits in den 60er Jahren für den französischen Katholizismus Zeichen eines Aufbruchs gesetzt, die erst langsam in den letzten Jahren ernsthaft wahrgenommen werden. Unsere Zeiten sind nicht mehr „christliche“, immer mehr säkularisiert sich die Gesellschaft und gewinnt eine nicht mehr überbrückbare Distanz zu „dogmatischen“ Wahrheiten; Glaube fällt aus einer lange selbstverständlichen Kirchlichkeit heraus.<sup>46</sup> Michel de Certeau stellt komplexe Überlegungen zum Phänomen der Religion und Religiosität in diesen modernen, postchristlichen Gesellschaften an. Religiosität ist nicht mehr bloß an die Religionen gebunden; diese stecken vielmehr tief in einer Glaubwürdigkeitskrise, wie die Institutionen in der zu Ende gehenden Moderne überhaupt. Gerade weil die ethischen und politischen Diskurse in den modernen Gesellschaften „leer“ werden, bietet sich diese „Leerstelle“ für eine neue, poetische Sprache des Religiösen, eine Sprache ohne die Sicherheit der Institution, eine der Offenheit und Verletzlichkeit des Religiösen eigene Sprache.<sup>47</sup> Die Spiritualität in der Begegnung mit Fremdem ist der Weg, den Certeau einschlägt. Die Sprache, zu der er findet, gewinnt ihren Ausdruck und ihre Dichte aus der „Arbeit an der Gastfreundschaft dem

46 Vgl. hier die Studie: DERS./JEAN-MARIE DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Paris 1974. Dazu: DANIELE HERVIEU-LEGER, *La figure présente du christianisme*, in: LUCE GIARD (Hg.), *Michel de Certeau*, Paris 1987, 75–80.

47 MICHEL DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, s. Anm. 2, 252. Vgl. hier auch die Arbeiten Certeaus zur „Alltäglichkeit“: *L'invention du quotidien*. Bd. 1 *Arts de faire*, Paris 1980.

Fremden gegenüber“.<sup>48</sup> Vom Glauben können wir nur noch in den „lieux de transit“ – den „Transiträumen“, den Wartehallen, den vielen kleinen und großen Passagen – sprechen: „Über die Sicherheiten von damals hinaus scheint eine Arbeit *ganz bloßgelegt* verfolgt zu werden müssen, ohne den Schutz einer Ideologie, die von einer Institution garantiert wird, unter einer Gestalt, die den Charakter einer Reise hat – ‚sous forme voyageuse‘.“<sup>49</sup>

Das Gottesbild verdunkelt sich für viele unserer Zeitgenossen, es ist ein „dunkler Gott“, an den sie, wenn überhaupt, denken und zu glauben versuchen. Aber genau hier kann Michel de Certeau Mut machen in seiner Erinnerung an den ursprünglichen Impetus christlichen Glaubens, den missionarischen Glauben, die Offenheit für Neues, weil gerade dort, in der Fremde, Gott, der Fremde, entdeckt werden kann – in der Flüchtigkeit eines Augenblicks, in der Unverhofftheit der Begegnung. In einem seiner persönlichsten Texte, „Extase blanche“, an den ich bereits erinnert habe, wird dabei aber auch deutlich, dass diese Fremde nicht das letzte Wort hat. In der Begegnung mit dem Fremden werden wir an das eigene Land erinnert, eine „Ebene ohne Schatten“: „Es gibt kein anderes Ende der Welt“.<sup>50</sup> Dann werden Licht und Dunkelheit nicht mehr changieren, dann werden wir nicht mehr zwischen Licht und Dunkelheit unterscheiden wollen. Dann sind wir in der Heimat angekommen, bei Gott, nicht dem Dunklen, nicht dem Lichten, bei Ihm, der sich zeigen wird, wie Er ist.

48 Vgl. DERS., *La Faiblesse de croire*, s. Anm. 2, 262: „Ce travail d'hospitalité à l'égard de l'étranger est la forme même du langage chrétien. ... perdu, heureusement noyé dans l'immensité de l'histoire humaine. Il s'y efface comme Jésus dans la foule.“

49 DERS., ebd. 252. Vgl. dazu auch: MATTHIAS SELLMANN (Hg.), *Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus*, Freiburg i. Br. u. a. 2004.

50 MICHEL DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, s. Anm. 2, 318: „Je voyageais en espérant découvrir un lieu, un temple, un ermitage où loger la vision. Mon pays se serait aussitôt mué en une terre de secrets, par le seul fait d'être éloigné de la manifestation. Mais vos doutes me renvoient à ma plaine sans ombre. Il n'y a pas d'autre fin du monde.“

Ich möchte schließen mit einem Text aus den „Geistlichen Gesängen“ von Jean-Joseph Surin, der Michel de Certeau begleitet hat:

„Ich möchte durch die Welt streifen,  
wo ich wie ein verlorenes Kind leben werde;  
ich habe den Charakter einer vagabundierenden Seele  
angenommen,  
nachdem ich mein ganzes Hab und Gut verteilt habe;  
es ist mir alles eins, ob ich lebe oder sterbe,  
es reicht mir, wenn die Liebe bleibt.“

„Je veux aller courir parmi le monde,  
Où je vivrai comme un enfant perdu;  
J'ai pris l'humeur d'une âme vagabonde,  
Après avoir tout mon bien répandu;  
Ce m'est tout un, que je vive ou je meure,  
Il me suffit, que l'amour me demeure.“<sup>51</sup>

---

51 JEAN-JOSEPH SURIN, *Cantiques spirituels*, Paris 1731, Cantique V, 1.