

Isabella Bruckner

Spuren des verlorenen Realen

Das Christentum denken in (post-)säkularer Pluralität.
Ein Übersetzungsversuch mit Michel de Certeau

ABSTRACT 

Der Beitrag präsentiert mit dem Denken und Stil des französischen Jesuiten Michel de Certeau (1925–1986) eine Perspektive auf die Theologie, welche Jürgen Habermas' Aufforderung zur Übersetzung der religiösen Sinngehalte ernst nimmt, ohne einem einfachen dichotomen Schema von religiös/säkular zu verfallen. Certeaus Konzeption des Christentums im Sinne einer Bewegung, die sich dem Fehlen eines Körpers verdankt, und seine damit verbundene eigene disziplinäre wie institutionelle Unverortbarkeit werden dabei als Antwortversuche verstanden, in (post-)säkularer Pluralität dem Christentum in seiner Leb- und Denkbarkeit auf genuine Weise die Treue zu halten.

Tracing lost tangibility. Understanding Christianity within (post) secular plurality. An attempt at translating Christianity based on Michel de Certeau

This essay proposes that the philosophy and approach of the French Jesuit Michel de Certeau (1925–1986) offers a perspective to take up Jürgen Habermas' call to translate religious meaning without getting lost in the dichotomy of the religious and the secular. Certeau understands Christianity as a movement that arose from the absence of a body, and whose academic and institutional rootedness remains similarly intangible. It is this understanding that provides potential answers to the question how Christianity can be genuinely lived and remain genuinely relevant in a (post) secular, plural world.

| BIOGRAPHY

Dr.ⁱⁿ [Isabella Bruckner](#) ist Professorin für Christliches Denken und Spirituelle Praxis (*Pensiero e forme dello Spirituale*) am Päpstlichen Athenäum Sant'Anselmo in Rom.

Sie studierte Katholische Theologie in Wien, Graz und Linz und entwarf in ihrer Dissertation im Bereich der Fundamentaltheologie eine Theologie des Gebets ausgehend von Michel de Certeau. In ihrem Habilitationsprojekt entwickelt sie eine systematische Gottesrede anhand der Motive von Schwangerschaft und Geburt im Ausgang von Philosophie, Bibel und Liturgie.

E-Mail: [isabella.bruckner\(at\)anselmianum.com](mailto:isabella.bruckner@anselmianum.com)

| KEY WORDS

Übersetzung; Interdisziplinarität; spirituelle Praktiken; Spiritualität
translation; interdisciplinarity; spiritual practices; spirituality

1 Einführung

Das Christentum scheint im Zuge der (spät-)modernen Säkularisierung weitgehend seine rationale Vermittelbarkeit und seine gesellschaftsverändernde Kraft eingebüßt zu haben. Die akademische Theologie vermag sich an den öffentlichen Universitäten oftmals nur mehr schwerlich zu halten, zugleich beherrscht seit 09/11 die Angst vor religiös-fundamentalistischen Angriffen auf den öffentlichen Raum. Der in vielerlei Augen ‚vor-moderne Rest‘ der religiösen Weltanschauung scheint sich selbst in der aufgeklärten Gesellschaft nicht gänzlich ausmerzen zu lassen. Ein Grund, weshalb Jürgen Habermas mit der von ihm eingeführten Bezeichnung des „Postsäkularen“ die religiösen Traditionen zu einem Gestus der Übersetzung auffordert, um in allgemein nachvollziehbarer Weise am öffentlichen Diskurs teilzunehmen. Denn: „Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.“ (Habermas 2001, 29)

Wie eine solche Übersetzung näherhin zu verstehen ist und ob ein unidirektionales Übersetzungsmodell der zunehmenden Pluralität vor allem im urbanen Bereich gerecht wird, gestaltet sich als offene Debatte. Mit dem französischen Jesuiten Michel de Certeau (1925–1986) soll im Folgenden eine Perspektive auf die Theologie präsentiert werden, welche die Notwendigkeit der Übersetzung ernst nimmt, ohne in einlinigen Dichotomien von religiös/säkular steckenzubleiben. Diese „neue Art der Apologetik“ (Ward 2007, 360) bietet der Theologie vielmehr eine Perspektive des Übersetzens an, welche es ihr erlaubt, neu auf das christliche Erbe zuzugehen.

Säkularisierung im Modus der Übersetzung

Der Beitrag erläutert in einem ersten Kapitel den Ausgangspunkt von Certeaus Denken auf gesellschaftlicher sowie epistemologischer Ebene, d. h. das Phänomen der Säkularisierung sowie speziell den Niedergang der Ontotheologie. Das zweite und dritte Kapitel erläutern Certeaus theologische, ethische sowie wissenschafts-pragmatische Antwortversuche auf die Problemanalyse. Das vierte Kapitel präsentiert – davon ausgehend – zwei Perspektiven, die auf Basis von Certeaus Arbeiten für eine zukünftige Theologie vielversprechend scheinen. Zuletzt wird sodann noch einmal auf die Figur der Übersetzung selbst einzugehen sein.

2 „Säkularisierung“ – soziologisch und epistemologisch

2.1 Die Revolution des Glaub- und Denkbaren

Die spezielle laizistische Situation des französischen Staates bewirkte, dass signifikante Phänomene des Bedeutungsverlusts der christlichen Autoritäten und die Erosion der kirchlich institutionalisierten Sozialformen in Frankreich bereits in den 1960er- und 1970er-Jahren wahrgenommen werden konnten, die in der deutschsprachigen Religionssoziologie erst zwanzig bis dreißig Jahre später wissenschaftliche Beachtung fanden. Die Symptome, die Certeau sowohl in der breiteren gesellschaftlichen Öffentlichkeit als auch bei christlich Gläubigen selbst hinsichtlich des Anerkennungsschwundes der christlichen Autoritäten¹ diagnostizierte – wie etwa eine weitgehende „Dissoziation von Glaube und Vollzug“ (Certeau 2009, 86), den massiven Relevanzverlust des christlichen Bekenntnisses für das individuelle und kollektive Handeln sowie die zunehmende Diskrepanz von offizieller kirchlicher Lehre und der autonomen Praxis der einzelnen Gläubigen –, bezeichnen Phänomene, die heute unter den Stichworten ‚Entkirchlichung‘, ‚Individualisierung‘ und ‚Pluralisierung‘ der religiösen (bzw. spirituellen) Praxis und Lebensformen zu Allgemeinplätzen der Religionssoziologie im „Missionsland Europa“ (Theobald 2018, 75) geworden sind. Dieser Identitätsverlust des christlichen Sozialkörpers ist auf allen Ebenen des religiösen Lebens festzustellen.

Doch verschwinden die religiösen Symbole nicht einfach aus der Öffentlichkeit. Ihnen wird in der einen oder anderen Weise (häufig auch skandalbezogen) sogar wieder neuerliches Interesse zuteil. Von daher kann gegenwärtig von keinem generellen Verschwinden des Religiösen die Rede sein.² Dementsprechend begegnet Certeau dem Ausdruck „Säkularisierung“ im soziologischen Sinne mit Vorbehalt. Auf Basis der Unterscheidung von Glaubensakt (frz. *croire* bzw. in theologischer Tradition *fides qua*) und Glaubensinhalt (*foi* bzw. *fides quae*) (vgl. Certeau 1988, 316) verwendet er vielmehr Ausdrücke, die eine „Verschiebung“ (Certeau 2009, 86) der Glaubenspraxis bzw. eine „Rochade“ (Bogner 2019, 100) der Glaubensinhalte suggerieren. Aus geschichtlich-semiotischer Perspektive analysiert er, wie die einstmals religiös gebundene Überzeugungskraft aus den kirchlichen Räumen emigriert und in die politisch engagierte Zivilgesellschaft sowie in andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens abwandert oder im Regime der kapitalistischen Konsummaschinerie von der Genuss-, Medien- und Freizeitwelt attrahiert wird (vgl. Certeau 1988, 315–333).

¹ Unter Autoritäten sind die unterschiedlichen normierenden Bezugspunkte zu verstehen, die die christlich-symbolische Ordnung konstituieren: die Quellen der Theologie, d. h. Schrift und Tradition; Orte der Praxis, wie etwa die Liturgie; nicht zuletzt jedoch die kirchlichen Leitungsinstanzen, sprich: das Lehramt und die institutionalisierte Hierarchie.

² Abgesehen von wenigen Ausnahmen (Pollack/Rosta 2015) scheint die Religionssoziologie die Säkularisierungsthese auch auf breiter Ebene verabschiedet zu haben.

Die kirchlichen Krisenphänomene seien jedoch nach Ansicht Certeaus im Kontext des „Ende[s] der ideologischen Gesellschaften“ (Certeau 2009, 80) zu betrachten; einer generellen Krise der Repräsentation, von welcher nebst den religiösen Organisationen auch die politischen Strukturen betroffen sind (vgl. Certeau 1988, 341–343). Gemeint ist damit ein grundlegender Paradigmenwechsel hinsichtlich der Organisation westlicher Gesellschaften, die sich mit Anbruch der Moderne zunehmend zu technokratischen „Unternehmenssystemen“ (Certeau 2009, 78) entwickelt haben (vgl. Ebertz 2012, 89–92; Joas 2012, 37–38). Die Moderne, die sich mit ihren tragenden Säulen von Wissenschaft und Technik vorrangig an ‚Fakten‘ und damit an einem Paradigma der Sichtbarkeit und Verfügbarkeit bzw. Produzierbarkeit des Wahren orientiert, steht dem religiös-symbolischen Paradigma des Glaubens, das auf die Unsichtbarkeit und Unverfügbarkeit des Realen setzt (vgl. Hebr 11,1), diametral entgegen.

Eine neue Funktion der Religion in einer an Nützlichkeiten und Notwendigkeiten orientierten Gesellschaft

In der primär an technokratischen Rationalisierungen sowie kapitalistischen Nützlichkeiten und Notwendigkeiten orientierten Gesellschaft bekommen die Religionen einen neuen Platz bzw. eine neue Funktion zugewiesen. Das Religiöse gewinnt den Charakter einer exotischen Mythologie, es wird eingereiht in den „Zoo des Imaginären“ (Certeau 2009, 82), der den Konsum- und Unterhaltungssektor kennzeichnet. Es fungiert mit seinen unlesbar gewordenen Zeichen in erster Linie als Auffangbecken für ‚Restbedürfnisse‘, die speziell für jene Sehnsüchte und Dimensionen des Menschen ein symbolisches Material anbieten, die in den öffentlichen Institutionen der rationalisierten Gesellschaft keine Ausdrucksmöglichkeit mehr finden. Dieses ‚Abwandern‘ des Religiösen ins Reich des Rätselhaften, Fiktiven, Mythologischen betrifft insbesondere die symbolisch-rituellen Praktiken, weshalb Karl Rahner bereits Ende der 1960er-Jahre – und ähnlich später Certeau – von einer „Entsakralisierung“ (Rahner 1996, 7) der Liturgie und der religiösen Vollzüge sprach. Im dominierenden Sprachparadigma der Information wird das sakramentale Symbol gerade nicht mehr als real wirkmächtiges Zeichen verstanden.

Nebst dieser Entleerung des religiösen Zeichens beobachtet Certeau außerdem verschiedenste Phänomene, die sich als „Dispersion“ (vgl. Ebertz 1999; Höhn 2007, 91–162) der christlichen Symbolformen bezeichnen ließen (Certeau 2009, 82–90). Die einst religiös codierten Elemente

tauchen in anderen gesellschaftlichen und politischen Kontexten wieder auf, jedoch in verfremdeter Semantik. Es geschieht insofern in der säkularisierten Gesellschaft zwar eine Re-Implementierung der christlichen Zeichen, doch handelt es sich dabei um Wiederaufnahmen, die von keiner kirchlichen Autorität mehr verantwortet werden können noch eine entsprechende Ethik einfordern. Das symbolische Erbe des Christentums ist damit zu einem frei zugänglichen Repertoire für verschiedenste gesellschaftliche Akteure geworden, die den Befremdungs- und Besonderheitseffekt des religiösen Vokabulars für ihre je eigenen Zwecke nutzen (vgl. Certeau 2009, 100–101):

„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 seine Weise Gebrauch von ihnen, ohne dass die kirchliche Autorität ihre Verteilung steuern oder ihrerseits ihren Sinngehalt definieren könnte.“ (Certeau 2009, 245)

Losgelöst von den Autoritäten mutiert das religiöse Vokabular zu leeren Signifikanten, denen sich keine bestimmten Signifikate mehr zuordnen lassen. Das religiöse Symbol wird zu einem polyvalenten (vgl. Certeau 2009, 85) Zeichen, das fortan für etwas Anderes steht als das, was es eigentlich zu sagen intendiert. „Das Sakrale“ wird zur „Metapher von irgendetwas, man weiß nicht genau was“ (Certeau 2009, 85).

2.2 Die epistemologische Situation der Moderne

Die Entleerung des religiösen Sinngehalts betrifft nicht allein den Schwund an Motivationskraft der religiösen Institutionen in Bezug auf die ethische Praxis. Die eigentliche Säkularisierung zeigt sich im Blick auf die epistemologische Situation in der Moderne: „Das Denkbare ist es, was säkularisiert wird.“ (Certeau 2009, 165)

In einer Gesellschaft, die sich nicht mehr religiös versteht, verliert das religiöse Zeichen – Begriffe wie „Gott“, „Heil“, „Erlösung“; religiöse Narrationen und Figuren wie Engel und Dämonen – seine Fähigkeit zur Benennung von Existentem und erweist sich im Kontext einer positivistisch durchformten Rationalität als nicht mehr intelligibel. Dies lässt sich in erster Linie an den leitenden Paradigmen der gesellschaftlich gestützten Wissenskultur ablesen, weshalb Habermas in Aufnahme der Terminologie

G. W. F. Hegels auch die Frage stellt, ob die Religion heute noch einen Ausdruck des objektiven Geistes (der v. a. staatlichen Institutionen der Freiheit) darstellen kann.³

Die Logik der Humanwissenschaften spiegelt den religiösen Sprachverlust wider, indem sie die religiösen Phänomene als kulturelle Produktionen und „Symptome“ (Certeau 2009, 161) wertet, deren Ursächlichkeiten (und damit einhergehend deren *ratio*) sie auf nicht-religiöse Bereiche des Lebens zurückführt. Die Psychoanalyse etwa wertet das religiöse Vokabular als Ausdruck des Unbewussten, die Soziologie leitet die religiösen Ausdrucksformen von demographischen, ethnologischen oder ökonomischen Veränderungen und Konflikten im Sozialkörper ab, und die Geschichtswissenschaften betrachten die Religion als Sakralisierungsinstanzen im Dienst politischer Kalküle. Im Kontext der Humanwissenschaften eignet dem Religiösen also kein genuin eigener Status mehr; das religiöse Material lässt sich analysieren wie alle übrigen kulturellen Phänomene, nämlich als Zeichen für Veränderungen, die an einem anderen Ort stattfinden, ohne jedoch in und aus sich selbst heraus Sinn beanspruchen zu können. Das religiöse Zeichen wird zu einem „Signifikant[en] von etwas anderem als dem, was er sagt“ (Certeau 2009, 162).

Religiöse Phänomene als Zeichen für Veränderungen, die an einem anderen Ort stattfinden

Damit ist jedoch nicht nur Wesentliches hinsichtlich des Status des Religiösen sowie der religionsbezogenen Wissenschaften festgestellt, sondern grundsätzlich eine neue *epistemologische Situation* angezeigt, die den (spät-)modernen Wissenshaushalt betrifft. Als Leitwissenschaften in der Moderne formulieren die Humanwissenschaften ihre Erkenntnisse für einen präzise definierten Bereich (Materialobjekt) unter einer exakt gewählten Hinsicht (Formalobjekt) und postulieren nicht, auf das An-sich, den wesentlichen Sinn der Dinge, zuzugreifen. Pointiert spricht Certeau von einer „Produktion“ (Certeau 1991, 33) des Wissens, bedingt durch die jeweiligen Verfahren, die materiellen Grundlagen sowie die institutionelle Organisation der Forschung. Das mit dieser Perspektivität verbundene Auseinanderdriften des Wissens vermag aktuell durch keine wissenschaftliche Sprache höherer Ordnung überbrückt oder wieder eingeholt zu werden. Das „Reale“ wird damit zu einem Unerreichbaren bzw. nicht mehr direkt Aussagbaren. Certeau spricht deshalb vom Realen als einem „verlorenen Objekt“:

³ Habermas nimmt hier jedoch gegenüber Hegel eine signifikante Verschiebung vor, sofern Letzterer die Religion nicht als Vollzugsform des objektiven, sondern – zusammen mit der Kunst und der Philosophie – als solche des absoluten Geistes versteht.

„In dem Maß, in dem heute [...] kein wissenschaftlicher ‚Metadiskurs‘ imstande ist, die Beziehungen zwischen Humanwissenschaften denkbar zu machen und so die alte Ambition einer einheitlichen Theorie aufzufrischen, nimmt das Reale in all den regionalen Diskursen die Gestalt des verlorenen Objekts an. Nicht dass es geleugnet würde (was absurd wäre) oder ausgelöscht würde (was strikt undenkbar wäre). Aber es wird durch den Ansatz selbst abwesend gemacht. Es verschwindet durch die Erkenntnis. Es wird als überall vorausgesetztes und überall fehlendes ungreifbar.“ (Certeau 2009, 166)

Die (religions-)soziologische und epistemologische Situation seiner Zeit versucht Certeau in seinen historiographischen Forschungen mehrfach in ihrer geschichtlichen Gewordenheit zu rekonstruieren. Deutliche Verschiebungen im gesellschaftlichen und politischen Bereich verortet er dabei gegen Ende des 16. bzw. Anfang des 17. Jahrhunderts. Im Zusammenhang mit Veränderungen im Sozialkörper, den konfessionellen Spaltungen der katholischen und reformierten Kirchen sowie mit den Neuerungen im Bereich der Technik und Naturwissenschaften beginnt sich in diesem Zeitraum die geistige Perspektive auf den Kosmos fundamental zu wandeln. Dies korreliert nicht zuletzt mit dem nominalistischen Sprachverständnis, das sich in dieser Zeit im modernen Wissenschaftskontext auf breiterer Basis durchzusetzen beginnt. Die ersten Wurzeln verortet Certeau diesbezüglich bereits in der hochmittelalterlichen Franziskanertheologie, deren Betonung der Differenz von Sprache, Willen und Vernunft eine Verunsicherung hinsichtlich der Erkennbarkeit des Realen impliziert. Damit ist er auf einer Linie mit Habermas, der in seiner Genealogie des nachmetaphysischen Denkens in der *via moderna* sowohl im Bereich der Theorie wie auch im Bereich der Praxis zentrale Weichenstellungen grundgelegt sieht (vgl. Habermas 2019, 767–885).

Mystik als Reaktion auf das allmähliche Schwinden der Gottesrede

In seinem zweibändigen Werk *La fable mystique* erblickt Certeau in der spanischen, französischen und deutschen Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts zugleich ein Symptom sowie eine Reaktion bzw. einen Verwindungsversuch des allmählichen Schwindens der Gottesrede der anbrechenden Moderne. In den Gesängen und Gedichten der Mystiker:innen antizipieren sie s. E. bereits jene Abwesenheit des Sinns, welche die Geistesgeschichte des Westens später allgemein prägen sollte. „Die Mystik des 16. und 17. Jahr-

hunderts wuchert um einen Verlust. Sie ist seine historische Gestaltwerdung. Sie macht eine Abwesenheit sichtbar“ (Certeau 2010, 26–27). Die „Dunklen Nächte“ (Certeau 2010, 28), von denen bei den Mystiker:innen die Rede ist, liest Certeau als Zeugnisse einer generellen Verunsicherung angesichts der geistesgeschichtlichen Umbrüche. Er versteht ihre Schriften nicht nur als Spuren individueller gottsuchender Seelen, sondern als epochale Dokumente, die einen Übergang „von der Präsenz zur Absenz, von der Anwesenheit zur Abwesenheit“ (Certeau 2010, 12) des göttlichen Sprechers bezeugen und eine allgemeine Erfahrung der anbrechenden Moderne zum Ausdruck bringen (vgl. Sheldrake 2001, 40).

3 Das Christentum denken: das entzogene Ereignis

3.1 „Pas sans toi“ – die plurale Relationalität einer Abwesenheit

Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, die im 16./17. Jahrhundert bei den Mystiker:innen aufbricht, hat sich laut Certeau im Laufe der Moderne ‚demokratisiert‘; im posttraditionalen Kontext der Spätmoderne ist sie zur Erfahrung des „Jedermanns“ (Certeau 1988, 9–10) geworden. Nach dem Niedergang der großen symbolischen Ordnungen finden die menschlichen Affekte keinen gesellschaftlich geteilten letzten Ausdruck oder Namen, keine explizit gemeinschaftliche transzendente Adressierung mehr. In seinem Beitrag „Der gründende Bruch“ (Certeau 2009, 155–187) legt Certeau eine axiomatische Skizze vor, die dem gebrochenen Repräsentationszusammenhang des Sinns und des christlichen Glaubens Rechnung zu tragen versucht. Sein Weg ist weder der einer Leugnung des säkular-pluralen Geistes der Moderne noch das Bemühen um eine starke Gegenkonzeption, sondern vielmehr der einer Aufnahme und taktischen Wendung der gegebenen Denkgewohnheiten: Er entwickelt eine Lektüre des Evangeliums, in welcher ihm das ‚verlorene Reale‘ zum Ausgangspunkt der theologischen Konzeption wird.

Der Ursprung des Christentums in einer Leerstelle

Das Christentum basiert in seiner Lesart wesentlich auf dem *Fehlen eines Körpers*. Es ist ein „Gründungsverwinden“ (Certeau 2010, 127) – der Verlust des Körpers Jesu –, das den christlichen Diskurs kennzeichnet. Das heißt zunächst, dass der Ursprung und letztliche Bezugspunkt der gesam-

ten christlichen Bewegung den Nachfolgenden nicht mehr direkt zugänglich ist. In den Evangelien findet dies im Topos des leeren Grabes bzw. der Himmelfahrt seinen eminenten Ausdruck. Christi Gang zum Vater markiert eine Leerstelle, eine Abwesenheit, welche „Platz macht“ für die Kirche und auf diese Weise den dynamischen Ausgangspunkt der christlichen Geschichte bildet. Die Begegnung mit dem Christus wird für die entstehende Kirche zu einem „entzogene[n] Ereignis“ (Schüßler 2019), dessen Körper den Nachfolgenden nur durch eine Tradition gegeben bleibt, die jeweils schon mehrfachen geschichtlichen Brechungen und Wendungen unterliegt.

Certeaus Verständnis vom Ereignis ist hierbei zentral: Ein Ereignis zeichnet sich gemäß der christlichen Logik in seinem Autoritätscharakter dadurch aus, dass es *anderes als es selbst* ‚möglich macht‘, *anderes sein und zulässt*. Diese Beziehung fasst Certeau immer wieder mit der Formel „nicht ohne“ zusammen. Certeau knüpft mit der Wendung „nicht ohne“ an Martin Heideggers Spätwerk *Zeit und Sein* an, in welchem dieser die Gabe des Seins und die Gabe der Zeit im Ereignisbegriff miteinander verknüpft (vgl. Certeau 2018, 32–34). Die Zeit sei „nicht ohne“ das Seiende und das Seinsverständnis zu denken, vor allem aber nicht ohne den Menschen, der ihr wesentlich „innestehet“ (Heidegger 1969, 17.24). Für Certeau bringt Heidegger mit dieser unaufhebbaren Relationalität eines der innersten christlichen Mysterien zum Ausdruck:

„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. [...] Sinn gibt es nur als etwas, das ohne andere Momente, ohne andere Begegnungen unbegreiflich bleibt.“ (Certeau 2018, 33)

Von daher eignet dem Ereignis ein strikt relationaler Charakter: Ein epochemachendes Ereignis ist *keines*, ohne seine Zeugen. Auch das Ereignis Jesu fungiert nur als Autorität, sofern es *anderes als es selbst*, neue existenzielle Aufbrüche und Stile der Nachfolge in der Geschichte, zulässt. Die verschiedenen Formen der Nachfolge stehen zu diesem Ursprung in einem *Verdankungsverhältnis* – ohne es könnten bzw. würden sie *nicht* existieren, es hat sie möglich gemacht –, zugleich stehen sie aber auch in einem ir-

reduziblen Abstand zu ihm, was keinen unmittelbaren Zugriff auf den Ursprung erlaubt.

Von Bedeutsamkeit ist die Gleichzeitigkeit von Bezug und Alterität. Der Abstand von Zeuge und Ereignis führt dazu, dass keine Form der Nachfolge den Bedeutungsgehalt des Ereignisses völlig zu erschöpfen vermag. Das entzogene Ereignis impliziert ein unabwendbares Moment des Mangels an Identität. Ein solcher Mangel betrifft selbst die ältesten Urkunden des Christentums, die neutestamentlichen Schriften, bei denen es sich nicht um unmittelbare Augenzeugenberichte, sondern vielmehr um *glaubende Antworten* auf das Ereignis handelt, die von daher auch in einer *Pluralität* vorliegen. Die Briefe des Apostels Paulus, die Synoptiker, die johanneische Theologie, der Hebräerbrief etc. bilden bei gleichem Referenznamen (Jesus Christus) keine Identität, sondern präsentieren sich als eine „*complexio oppositorum*“, eine Verknüpfung von Gegensätzen bzw. Unähnlichem, deren einzelne Traditionen als jeweils partikuläre Zeugnisse der Korrektur, Ergänzung und Gegenüberstellung durch die anderen bedürfen.

Ein unabwendbares Moment des Mangels an Identität

Diese „*regula fidei*“ (Certeau 2018, 43) der Pluralität setzt sich im Laufe der christlichen Geschichte fort in der Vielfalt der Spiritualitäten, der verschiedenen Glaubensstile, und nicht zuletzt in der Vielfalt der Zeichen und Autoritäten (Sakramente, Papsttum, Schrift, *sensus fidei fidelium* etc.). Dem „immer größeren“ Gott vermag, so Certeau, nie nur ein einzelnes, sondern kann nur ein plurales Zeichen entsprechen. Nur konsequent definiert Certeau die christliche Sprache von daher als von einem anderen Typ als die der griechischen Philosophie: „Der Plural ist hier die Manifestation des Sinnes. Die christliche Sprache hat eine *kommunitäre Struktur* und kann nur eine solche haben“ (Certeau 2009, 178). Als Glaubende stehen Christ:innen damit immer in einer unhintergehbaren Differenz (vertikal wie horizontal), die jedem direkten und vor allem jedem ausschließlichen Zugriff auf den Ursprung Einhalt gebietet.

3.2 Das Wagnis der faiblesse

Das abwesende Ursprungsereignis begründet eine ‚schwache‘ Position des Glaubens. Dies ist nicht in einem negativen Sinne zu verstehen. Die „*faiblesse*“ des Glaubensaktes („*croire*“) steht für eine Schwäche, die sich als schwach, d. h. anrührbar und verletzlich, darstellt, weil sie „eine Schwä-

che für einen anderen hat“ (Müller 2019, 109). Der Glaube ist demgemäß mit einer Erfahrung des Sterbens und dem Verlust von Identität verbunden, was Certeau nicht allein auf die individuelle Spiritualität bezieht, sondern auch auf die kollektiven und strukturellen Organe der Kirche. Im Niedergang der angestammten kirchlichen Orte und Institutionen, die in der spätmodernen Gesellschaft an Boden und Gestaltungsmacht verlieren, erblickt er deshalb das authentische Schicksal aller christlichen Entitäten, die in der Nachfolge ihres Herrn wie dieser selbst der Endlichkeit und Logik von Sterben und Neubeginn im Anderen unterliegen. Auch der Kirche als Sozialform ist nach Certeau die Schwäche des Glaubens implizit:

„So gelebt, ist der christliche Glaube Erfahrung von Zerbrechlichkeit, Mittel, der Gast eines Anderen zu werden, der beunruhigt und leben macht. Diese Erfahrung ist nicht neu. Mystiker und Spirituelle leben und sagen sie seit Jahrhunderten. Heute wird sie kollektiv, so als ob der gesamte Körper der Kirche – und nicht einige wenige, von der mystischen Erfahrung Getroffene – leben müsste, was das Christentum von jeher verkündigt hat: Jesus Christus ist tot. Dieser Tod ist nicht mehr nur das Thema der Botschaft von Jesus, sondern die Erfahrung der Boten. Die Kirchen, und nicht mehr nur der Jesus, von dem sie sprechen, scheinen durch das Gesetz der Geschichte zu diesem Tod verurteilt zu sein. Es gilt 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‘“ (Certeau 2009, 249).

Die wahrlich gastliche Begegnung eröffnet unabhsehbare Weisen der Existenz.

Certeau verwendet für die Begegnung mit Anderen das Bild der Gastfreundschaft bzw. des Zu-Gast-Seins. Glauben bedeutet, dem Anderen „Platz zu machen“ (Certeau 2009, 180), ohne souveräne Verfügungsmacht des Gastgebers. Bei der Gastfreundschaft, von der Certeau spricht, wo das „Zulassen“ des Anderen „jedes Mal Sterben bedeutet“ (Certeau 2009, 180), bleibt der Gastgeber nicht ‚Herr im eigenen Haus‘. Die wahrlich gastliche Begegnung unterläuft klare identifizierende Grenzziehungen (vgl. Bahr 1994). Im Gewähren von Gastfreundschaft wird der Gastgeber also selbst zum Gast des Gastes – was „beunruhigt“, aber eben auch „leben macht“. Certeau geht es in der Gastfreundschaft um einen „Exzess“ (Certeau 2009, 230) des Wissens, der darin besteht, sich durch die Begegnung mit dem Ande-

ren ent-setzen zu lassen, die Störung der eigenen Sprache und Kategorien zu ertragen und sowohl den Anderen in seiner möglichen überraschenden Vertrautheit als auch das vermeintlich Eigene in seiner Fremdheit neu sehen und erfahren zu lernen. Die glaubende Begegnung mit dem Anderen wird dadurch zum Ereignis einer Alteration oder Konversion, die vorab un-absehbare Weisen der Existenz eröffnet und für Certeau in Relation steht zum abwesenden Ursprung (vgl. Certeau 2009, 184–185), der seine Wiederkunft zusagt als unerwarteter Dieb in der Nacht (vgl. Lk 12,39; Mt 24,43; Offb 16,15) (vgl. Certeau 2018, 213–229).

„Derart vom Anderen den Tod und das Leben zu erwarten, von seiner Stimme die unablässige Ver-Änderung des eigenen Körpers zu erhoffen, behaust zu sein in den Folgen einer Distanzierung von sich selbst durch eine zeichenhafte Umkehr – das ist es [...], was mit Glaube und Liebe auch gemeint ist oder was repräsentiert wird durch die Gestalt des wandernden, nackten und ausgelieferten Jesus, der ohne Ort, ohne Macht und [...], immer außerhalb seiner selbst, verwundet vom Fremden, konvertiert zum Anderen, ohne von diesem gehalten zu werden.“ (Certeau 2009, 241–242)

Wie der Tod Jesu die Gabe des Geistes und die Bewegung der christlichen Gemeinde autorisierte, so erblickt Certeau im Sterben der kirchlichen „Geographie“ (Certeau 2009, 232) und Institution kein notwendiges Verschwinden des Glaubens. Certeau denkt die Glaubenspraxis vielmehr als exilisch (vgl. Moingt 2013, 101–102), als nie an ihrem rechten Ort stehend und damit auch an keinen spezifischen Ort gebunden. Sie gestaltet sich als „eine Radikalisierung der Existenz“ (Gisel 2004, 407)⁴, sofern es sich im Grund beim Glauben um nichts anderes handle als um „die Haltung der Existenz selbst, radikalisiert“ (Gisel 2004, 407)⁵. Die *glaubende Existenz* versteht sich bewusst vom abwesenden Ursprung her. Sie bejaht ihre Selbst-Entzogenheit in der Bezogenheit auf den fehlenden Anderen, den sie in verschiedenen Formen der Alterität immer wieder zeichenhaft zu begegnen und gastfreundlich aufzunehmen sucht. Die gläubige Existenz vertieft die Erfahrung des „nicht ohne“, der eigenen existentiellen „Lücke“, die jedes menschliche Leben kennzeichnet, und akzeptiert die *faiblesse* in einem ungeschützten Wagnis des Vertrauens auf eine Großzügigkeit, die nur durch den Anderen geschenkt werden kann.

⁴ „radicalisation de l’existence“.

⁵ „posture même de l’exister, radicalisée“.

4 Glauben auf dem Feld des Anderen

4.1 Glaube als Bruch und Alteration

Die *faiblesse* des Glaubens gilt es nun, im Hinblick auf eine konkrete Praxis, im gegenwärtigen Kontext zu verorten. Da die kirchlichen Institutionen in der gegenwärtigen Gesellschaft oftmals nur mehr eine marginale Rolle hinsichtlich der Gestaltung des öffentlichen Lebens spielen und sich christliches Handeln größtenteils in Räumen vollzieht, die von anderen Kräften und Logiken durchformt und dominiert werden als der christlichen Erzählung und kirchlichen Rason, wechselt der Glaubensakt den Bezugsrahmen. Er ereignet sich nicht mehr in den umzirkten Orten einer christlichen Ordnung, sondern als Einschreibung in den „Körper der Welt und den sterblichen Körper“ (Certeau 2009, 233), in einer Treue zur Geschichte, die dem Glauben an den Anderen folgt, inmitten der anonymen geschichtlichen Alltäglichkeit:

„Gleichsam aus dem leckgeschlagenen Kirchenschiff gefallen, verliert sich die gläubige Erfahrung in dem gewaltigen, unbeständigen Poem einer anonymen Realität [...]. Verborgenen in der Unterwerfung unter die Regeln einer Aufgabe [...] kann es zu einer Erotisierung der Geschichte kommen, zu einer verändernden und veränderten Leidenschaft, ich wage zu sagen: zu einer Liebesraserei. Sie ist im Handeln aufmerksam für alle ‚Rufe‘, auf die sie, sich umwendend, antwortet, für diskrete Einladungen zu den Exzessen, die die Normalität mit Risiken unterbrechen und die, ohne eigenen Namen oder korporative Merkzeichen zu haben, überall das Finden-im-Verlieren einschleusen.“ (Certeau 2009, 233)

„... aus dem leckgeschlagenen Kirchenschiff gefallen ...“

Der Glaube ereignet sich für Certeau inmitten der Geschichte als Teilnahme an den Sorgen, Interessen und Kämpfen der Gegenwart. Dies gründet sich bei Certeau auf die Inkarnation, die Auferstehung und Himmelfahrt, durch welche der Ruf Christi nicht mehr in einem endlichen Körper allein lokalisierbar ist, sondern die gesamte Geschichte zur Gelegenheit einer Antwort auf diesen Ruf wird. Die Unterscheidung einer religiösen von einer profanen Sphäre wird für Certeau damit obsolet. Der Ruf des Anderen ist nicht vorab eingrenzbar und eindeutig lokalisierbar. Vielmehr fordert Certeau dazu heraus, der Möglichkeit des Sinns „in den kulturellen, sozialen und intellektuellen Bereichen, wo man ihn aktuell für abwesend hielt“ (Certe-

au 2018, 42), zu suchen. Man könnte diese Universalisierung des Rufs des Anderen auch als eine *relecture* des ignatianischen Diktums „Gott in allen Dingen finden“ verstehen. Jedenfalls vermag sich allein aus einer realen Involviertheit in die gegenwärtigen Fragen und Belange der Gesellschaft eine Neuerfindung der Tradition zu ereignen (vgl. Certeau 2009, 212).

In Bezug auf die Frage nach der Möglichkeit einer christlichen Ethik versucht Certeau, in Orientierung an den biblischen Schriften sowie am Verhältnis vom Neuen zum Alten Testament (vgl. Moingt 2013, 111–117) einzelne Operationen als formale Kennzeichen einer christlichen Existenz zu identifizieren. Zentral wird die Kombination aus *metanoia* und *Nachfolge* (vgl. Certeau 2009, 239) – Gesten der (Um-)Wendung, nämlich *Aufbruch* und *Bewegung*, die auf dem Prinzip von Ruf und Antwort basieren. Diese Gesten schaffen keinen eigenen Ort. Sie setzen vielmehr ein bereits bestehendes System voraus, in dessen Logiken sie einen *Bruch*, den „Nicht-Ort der Differenz“ (Certeau 2009, 241) eintragen, der den *status quo* situativ aufhebt und verschiebt. Biblisch ließe sich hier z. B. an jene Szenen denken, in denen Jesus und seine Begleiter:innen die Shabbatgebote übertreten (Mk 2,23f.), ohne deshalb das Gesetz zu verabschieden.

Gesten der (Um-)Wendung, die den *status quo* situativ aufheben und verschieben

Beide Gesten gälte es, so wie Jesus diese einst auf jüdischem Boden praktizierte, nun auf dem säkularen bzw. gesellschaftlich-pluralen Feld auszuüben. Nur durch die kritische und negative Praxis der Unterbrechung kann auf fremdem Boden dem atopischen Eigennamen „Jesus“, der in seiner unassimilierbaren Singularität für den „Nicht-Ort“ der Differenz steht, Rechnung getragen werden (vgl. Bogner 2002, 216–226). Der Glaube überschreitet in diesem Sinn den Raum des Faktischen und greift in einer ‚poetischen‘ oder ethischen Geste auf das Unmögliche hin aus. Dieser Schnitt im Sozialkörper geschieht jedoch *nicht ohne den anderen*; vielmehr impliziert sie die Geste des Platzmachens *für den anderen* und insofern eine aktive, sogar „kämpferische“ Gastfreundschaft:

„Während der andere für uns immer tödliche Bedrohung ist, erwartet der Glaubende in einer Regung der Unvernunft davon auch das Leben. Dem Nächsten Raum zu geben, das wird heißen, den Platz zu räumen – mehr oder weniger zu sterben – und zu leben. Da ist keine Passivität, sondern Kampf dafür, anderen Raum zu geben – im Diskurs, in

der kollektiven Zusammenarbeit usw. Diese Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden ist exakt die Form der christlichen Sprache. Sie entsteht nur partiell; sie bleibt relativ zu dem partikulären Platz, den man ‚einnimmt‘. Sie ist niemals abgeschlossen. Sie ist verloren, glücklich ertrunken in der ungeheuren Weite der menschlichen Geschichte. Sie verschwindet wie Jesus in der Menge.“ (Certeau 2009, 213)

Als bleibende Agenda markiert Certeau folglich die Notwendigkeit, einen Aussageraum für das Nicht-Gesagte, das Untersagte und Verdrängte, das Verloren-Geglaubte und das Ausgeschlossene zu stiften und ihm derart zur Existenz zu verhelfen. Dies betrifft, wie weiter oben mit der „Erotisierung der Geschichte“ schon angesprochen wurde, nicht allein die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit. Nicht zufällig war die Historiographie jene Disziplin, mit welcher Certeau sich am meisten identifizierte. Der biblische Aspekt der *memoria Dei* beschränkt sich bei Certeau nicht nur auf die Repetition der biblischen Erzählungen – sie betrifft die geschichtliche Arbeit generell, die zugleich stets mit einer eminent politischen Dimension behaftet ist. Dies zeigt sich im Weiteren besonders in der Art und Weise, wie Certeau das betreibt, was er ‚heterologische Wissenschaften‘ nennt.

4.2 Certeaus heterologisches Projekt

Nach dem Zusammenbruch des christlichen Kosmos in der Moderne sowie der letzten politischen Utopien im 20. Jahrhundert ist die Pluralität zum Ausgangspunkt des Denkens und der Gestaltung von Gesellschaft avanciert. Certeau positioniert sich als ein klarer Verteidiger der Pluralität (vgl. Certeau 2018, 175–211) und erkennt doch die Arbeit an einer gemeinsamen Sprache als drängendste spirituelle Aufgabe seiner Zeit (vgl. Certeau 2018, 171). Zugleich sieht er „[k]eine einzelne Institution mehr in der ‚sacerdotalen‘ Position, allen eine Wahrheit aller zu sagen“ (Certeau 2009, 210). Dies gälte genauso für die Theologie, die aufhören müsse, eine „singuläre Option, die der christliche Glaube ist, als universal (wahr für alle) zu unterstellen“ (Certeau 2009, 211). Das, worum es in der Theologie einst gegangen sei, nämlich „Diskurs über den Sinn im Rahmen der Gesamterfahrung einer Gesellschaft zu sein“ (Certeau 2009, 209), könne unter den gegenwärtigen plural-säkularen Voraussetzungen nicht mehr allein von dem beschränkten Quellenkorpus einer partikulären Gruppierung (etwa der Kirche) aus stattfinden (z. B. der Bibel und patristischen Texte).

Die Erarbeitung eines gemeinsamen Sinndiskurses sei von dort her zu betreiben, wo jene Sprachen erzeugt werden, die die gegenwärtigen Gesellschaften hauptsächlich prägten, nämlich ausgehend von Wirtschaft, Politik und Kultur (vgl. Certeau 2009, 210). Das Merkmal einer christlichen Lektüre läge dann nicht auf der inhaltlichen Ebene der ‚Texte‘, sondern beträfe die *Art und Weise der Lektüre*: „Ihr ‚evangelisches‘ Kennzeichen wäre die Verletzung“ (Certeau 2009, 243), d. h. das Aufbrechen monolithischer Diskurse, die Offenlegung der ‚Schwäche‘ des eigenen Standpunkts (aber damit gleichsam auch *jeglichen* Standpunktes), die Angewiesenheit auf das Wort und die Perspektiven der anderen sowie die daraus resultierende Ent- haltung in Bezug auf ein ‚letztes Wort‘ über einen Text oder ein Ereignis. Im wissenschaftlichen Diskurs hat sich das evangelische Kennzeichen der „Verletzung“ inmitten des Diskurses der Humanwissenschaften zu voll- ziehen. Letztere bezeichnet Certeau auch als „Heterologien“ (Certeau 2000 [1986]), als Wissenschaften des Anderen. Nach dem Verlust des absolut transzendenten Anderen der Theologie setzen diese Wissenschaften die Thematisierung „des Anderen“ auf immanenter Ebene fort. Diesen ver- suchen sie mittels ihrer skripturalen Techniken versteh-, beschreib- und damit auch zugleich beherrschbar zu machen.

Die Angewiesenheit auf das Wort und die Perspektiven der anderen als Merkmal einer christlichen Lektüre

Mit seinen Arbeiten zur (Meta-)Historiographie, zur Psychoanalyse und zu den Kulturwissenschaften begibt sich Certeau mitten in diesen hetero- logischen Diskurs und folgt darin dem Stil einer ‚schwachen‘, teils auch subversiven Lektüre von Texten und Kulturen, was in manchen Zügen dem Gestus anderer ‚postmoderner‘ Denker:innen (Michel Foucault, Jacques Derrida, Julia Kristeva etc.) nahesteht (vgl. Godzich 2000, vii–viii). Kon- sequent verweist er im Zuge des Gebrauchs der heterologischen Wissen- schaften auf ihre jeweiligen Grenzen. Dabei geht es Certeau nicht zuletzt darum, den inhärenten Mangel in den starken Wissensdiskursen sichtbar zu machen und die verschiedenen Disziplinen in ihrer Verwiesenheit auf- einander offenzulegen (vgl. Godzich 2000, x).

Eine besondere Rolle kommt in dieser Hinsicht der Geschichtswissenschaft zu, deren Aufgabe darin bestehe, das aufzuspüren, was sich den generali- sierenden humanwissenschaftlichen Methoden, Modellen und Konzepten als singulärer „Rest“ entzieht. Dadurch verweist die Geschichtswissen- schaft die Humanwissenschaften kritisch auf die Grenzen ihrer Erkennt-

nisfähigkeit, bringt durch das Hinweisen auf den überschüssigen Rest aber auch selbst neue Objekte und Erkenntnisse hervor, die wiederum auf die alten Erkenntnisformationen und Erkenntnismittel rückwirken und in einer Revision der Mittel sowie einer neuen Weise der Praxis resultieren (vgl. Weymans 2007).

In seinem bekanntesten kulturwissenschaftlichen Werk, *Kunst des Handelns*, intendiert Certeau hingegen, eine Praxeologie zu entwickeln, welche es erlaubt, die kaum verallgemeinerbaren, flüchtigen und widerständigen Alltagspraktiken des „Jedermann“ (Certeau 1988, 36) in den Blick zu bringen, die die kapitalistische Technostruktur subversiv unterlaufen. In Entgegensetzung zu dem von ihm geschätzten Zeitgenossen Michel Foucault betont Certeau die „Antidisziplin“ (Certeau 1988, 16) des Konsumenten und zeichnet diesen nicht als rein passives und den Mächten allein unterworfenes Subjekt, sondern verweist auf eine kämpferische Widerständigkeit, die sich in der öffentlichen und häuslichen Sphäre in den verschiedenen Formen des Gebrauchs vollzieht.

Nicht zuletzt macht Certeau in seinen Arbeiten auf Strukturanalogien zwischen Mystik und Psychoanalyse aufmerksam. Er erkennt in der Idee des Sprechens in der Psychoanalyse Analogien zu den rhetorischen Operationen in den Texten der christlichen Mystik. Wie letztere, die den inneren wie äußeren Bewegungen, den Regungen des Körpers und der Seele lauscht, um in ihnen die Stimme Gottes vernehmen, erkennt die Psychoanalyse in den Affekten, in den unwillkürlichen Geräuschen, Versprechern und Gesten gleichsam jenes „Stückchen Wahrheit“ (Sigmund Freud) des Unbewussten, das auf das eigentliche Begehren des Subjekts verweist.

Die beunruhigende Entzogenheit der menschlichen Existenz

Derart sucht Certeau in seinen verschiedenartigen heterologischen Forschungsarbeiten nach Mitteln und Wegen, etwas von jener faszinierenden, aber auch beunruhigenden Alterität und Entzogenheit der menschlichen Existenz und Erkenntnis aufzudecken, die in der religiösen Tradition im Gottesnamen einen expliziten Adressaten fand. Der lokale Andere der fremden Kultur, das anachronistische Andere der Vergangenheit, der innere Andere des Unbewussten sowie des eigenen Körpers stehen für Certeau zeichenhaft für jenen „größeren Gott“, der den Christ:innen als ihr „anderes“ „immer *gefehlt*“ hat (Certeau 2009, 212). Was dies für zukünftige Wege der Theologie *in concreto* bedeuten kann, soll nun im Folgenden noch beleuchtet werden.

5 Perspektiven für eine Theologie der Zukunft

Aus Certeaus denkerischen Streifzügen lässt sich nur schwerlich ein genuin eigener „Ort“ christlicher Theologie bilden. Das von ihm hinterlassene Werk hat eher heterogene Gestalt, seine Texte entwickelte er häufig im Vorübergang – oftmals fernab der angestammten Felder der Theologie – als je spezifische Reaktion und Antwort auf Ereignisse oder Texte in ihrer geschichtlichen Konkretheit und Kontextualität. Welche Optionen lassen sich dennoch aus seinen Arbeiten für eine Theologie der Zukunft gewinnen? Oder anders gefragt: Wo, an welchen Orten, lassen sich heute Spuren dieses verlorenen Realen, des Seins- und Sinnzusammenhangs wiederfinden, die zum Ausgangspunkt einer theologischen Reflexion werden können?

5.1 Öffnung für eine Theologie der Welt

Zum einen legt sich von Certeaus heterologischem Projekt, welches die Grenzen zwischen religiös und säkular radikal aufsprengt, eine Perspektive nahe, die Daniel Bogner als „*Theologie der Welt und der Weltlichkeit*“ (Bogner 2019, 102) bezeichnet. Aufgrund der oben besprochenen schwierig gewordenen dezidierten Definierbarkeit des Religiösen/Christlichen und der Auflösung der kirchlichen Sozialkörper *einerseits*, in Kombination mit dem ignatianischen Universalismus und Certeaus inkarnatorisch bedingter Fokussierung auf die konkrete Geschichte als Ort der Offenbarung *andererseits* lassen sich die vom Christusereignis inspirierte Theorie und Praxis auf keinen spezifisch-religiösen Sonderbereich eingrenzen. „Mangels eines eigenen Materials für das Religiöse wird die Welt zum Material. Sie ist der Ort, fast so etwas wie eine neue ‚Kirche‘ für eine christliche Praxis.“ (Bogner 2019, 101–102) In diesem Sinn lässt sich Certeaus ‚wandernde Praxis‘ des ‚Wilderns‘ (Certeau 1988, 293) in fremden Texten als eine theologische Denkform verstehen, die in den verschiedenen Texten und Praktiken gegenwärtiger und vergangener Kulturen Spuren des verlorenen Realen bzw. dessen Fehlens, die Abwesenheit eines letzten objektivierbaren Referenzpunktes und damit die genuine Offenheit von Welt und Geschichte aufzuzeigen sucht.

Letzteres gilt gerade mit einem Blick auf die Lektüre der Vergangenheit, die häufig allzu schnell dem ontologischen Vorurteil unterworfen wird, ein für alle Mal *gewesen* zu sein. Certeaus Arbeiten zur Historiographie rücken gerade die bleibende Uneindeutigkeit und Alterität des Vergangenen in den Blick. Das Studieren der Geschichte erlaubt, eine Wahrnehmung für

die Unterschiedlichkeit der noetischen, symbolischen und ästhetischen Verständnishorizonte zu entwickeln und die Relativität der gegenwärtigen Bezugsrahmen zu erkennen. „*Wer Geschichte treibt, begibt sich auf einen Parcours der Erfahrung von Differenz.*“ (Bogner 2019, 105) Diese Differenz tatsächlich zu Wort kommen zu lassen und sie nicht mittels der eigenen Methodiken und Vorurteile zuzudecken, bedarf jedoch einer spezifischen Ästhetik der Zeit, die nicht selbstverständlich, sondern vom plural-hermeneutischen Modell der biblischen Geschichtsinterpretation inspiriert ist. Unter anderem mit seiner Untersuchung der Mystik und deren Beitrags zur Genese der Moderne rief Certeau immer wieder jene Stimmen in Erinnerung, die als ernst zu nehmende Figuren der Weltgeschichte gern ‚vergessen‘ werden. Gerade die Aufmerksamkeit auf diese verschwindenden Stimmen und Erzählungen, die Wende und ‚Durchlöcherung‘ dominierender Geschichtskonstruktionen, die immer auf einer bestimmten Sicht der Gegenwart beruhen, stellen eine der Theologie bleibend aufgetragene Aufgabe dar.

Die Theologie kann Handlungsweisen entdecken, die sich den Strukturen der Macht entziehen.

Ein ähnliches Programm legt sich jedoch gleichsam für die Erforschung der Gegenwart nahe. Wie Inigo Bocken aufzeigt, handelt es sich bei *Kunst des Handelns* um eine konsequente Fortführung von Certeaus historischen Studien zur christlichen bzw. ignatianischen Spiritualität. Im Kontext der konsumistisch und unternehmerisch orientierten Technostruktur der Moderne kann es eine Aufgabe der Theologie darstellen, „auch in den abgeschlossensten Systemen Öffnungen zu suchen, die auf neue Art die Erfahrung des leeren Grabes in den Vordergrund stellen“ (Bocken 2010, 16). Das Ineinander von *actio* und *contemplatio*, von Theorie und Praxis, ist kein Proprium der ignatianischen „Weise des Vorgehens“ (*modo de proceder*), sondern kennzeichnet generell die kulturelle Existenz des Menschen. Aus dieser Perspektive soll „[d]er Historiker der Spiritualität [...] seine Aufmerksamkeit auf das Gesamt aller menschlichen Praktiken richten“ (Bocken 2010, 16), um in diesem „wimmelnde[n] Leben der Praktiken“ Handlungsweisen zu entdecken, die es ermöglichen, „sich allgemeinen und geschlossenen Strukturen der Macht zu entziehen“ (Bocken 2010, 25). Eine solche geistige Lektüre scheinbar profaner Ereignisse und (Er-)Findungen soziokultureller Praktiken kann große gesellschaftliche Ereignisse betreffen; zu nennen wäre hier Certeaus Buch *La prise de parole* (1968) über

die Studenten- und Arbeiter-Revolten der 68er-Jahre in Paris, wo sich un-
schwer Parallelen zu seinen Interpretationen der Mystik und der geistli-
chen Erfahrung erkennen lassen. Genauso werden jedoch, wie in der *Kunst
des Handelns*, völlig unscheinbare Praktiken zum Objekt einer solchen Spi-
ritualitätsforschung in der profanen Kultur, etwa die unkontrollierbaren
Wege, die Flanierende oder Spaziergänger:innen durch das vorgegebene
Straßennetz nehmen (vgl. Certeau 1988, 188–197), oder die vielfältigen
Weisen des Gebrauchs, mit denen sich die Konsument:innen der Produkte
bedienen. Jeder Ort und jede Praxis, auch jedes Ereignis erweisen sich in
diesem Sinn als ein „Raum für eine unbestimmte Zahl an Möglichkeiten“
(Bocken 2010, 25), die sich dem spirituellen Blick auf die Alltagskultur dar-
bieten und der kreativen Freiheit in Bedingtheit Rechnung tragen.

Eine Irritation des Denkens und Benennens

Eine Theologie der Welt verlangt demnach weniger ein spezifisch religiö-
ses Vokabular als vielmehr spezielle Optiken, die es erlauben, das Mysteri-
um bzw. die Fremdheit, die ‚kleinen Transzendenzen‘, Momente der Öff-
nung, Alterität und Entzogenheit im Profanen, Säkularen und Alltäglichen
zu entdecken und den Stimmen und Perspektiven der Anderen „Platz zu
machen“. Es geht nicht um eine Verunmöglichung des Aufgreifens religiö-
ser Kategorien oder darum, die religiösen Kategorien mit ihrem jahrhun-
dertealten symbolischen Potential brachliegen zu lassen – sehr wohl aber
um eine Irritation des Denkens und Benennens, „die jede vorschnelle Iden-
tifikation/Assimilation des (biblischen) Textes und des Wortes zugunsten
einer vermittelten und daher verlangsamten Deutung überwindet“ (Guan-
zini 2017, 23).

5.2 *Der Logos der spirituellen Praktiken*

Certeaus Hinwendungen zu anderen Wissensbereichen, Sprachen und Ma-
terialobjekten haben ihn nicht davon abgehalten, sich immer wieder neu
mit Kerntexten der spirituellen Tradition auseinanderzusetzen. Gerade
sein wohl umfassendstes Projekt der Mystikstudien zeigt deutlich, dass
er in den Zeugnissen der neuzeitlichen Spirituellen durchaus eine ernst zu
nehmende Perspektive zur Analyse der Genese der Moderne erblickt und
ihnen auf systematischer Ebene Relevanz für die Erhellung der Potentiale,
Abgründe und Transformationen der menschlichen Existenz zuschreibt.
Das überkommene Erbe verlangt jedoch eine je neue Lektüre, eine Vermitt-

lung mit den jeweils aktuellen Wissensformen, um in der Gegenwart ihre Plausibilität entfalten zu können und dem Anspruch der Inkarnation und Inkulturation des Evangeliums gerecht zu werden. „Ohne diese Konfrontation mit dem, was aus der christlichen Geschichte auf uns zukommt, und ohne *erfinderische*, aber rigorose *Neuinterpretation* wäre eine Christensprache nicht christlich.“ (Certeau 2009, 212)

Die Rückkehr an die praktischen Erfahrungsorte des Glaubens trifft den Kern der Theologie selbst.

Das Bestreben, an die Basis der Theologie zurückzugehen, nämlich an die praktischen Vollzugs- und Erfahrungsorte des Glaubens, trifft den Nerv der Theologie selbst, die sich von Anfang an dem Grundsatz „*lex orandi – lex credendi*“ und damit einer Verknüpfung von Theologie und Gebet, Reflexion und Feier, Erfahrung und Theorie verpflichtet wusste. Die Notwendigkeit einer neuerlichen Beziehung von Theorie und Praxis, *ratio* und *affectus* scheint auch in der Theologie in letzter Zeit wieder stärkere Zustimmung zu finden. So bemerkt etwa Hans-Joachim Höhn, dass es heute nicht mehr genüge, hinsichtlich der Vermittlung des christlichen Glaubens „lediglich auf die diskursive Vernunft zu verweisen“ (Höhn 2015, 235). Um den so stark visuell und empiristisch geprägten Menschen der Gegenwart den Glauben in seiner Sinnhaftigkeit darzulegen, sei insbesondere die ästhetische Dimension der Glaubenspraxis in die Reflexion der Theologie miteinzubeziehen:

„In einer Zeit, in der den Menschen nur noch das in den Sinn kommt, was ihre Sinne anspricht, ist die Theologie schlecht beraten, wenn sie nur auf die intellektuelle Dimension des Glaubens und auf seine ethische Praxisrelevanz achtet. [...] [Der Glaube] erschöpft sich weder in dogmatischen Wissens- noch in moralischen Tatbeständen. Es bedarf auch einer Ästhetik des Glaubens, die sinnfällig seine Relevanz für eine Antwort auf die Frage erörtert, was es heißt, von einem vernunftgemäßen anderen der Vernunft zu reden.“ (Höhn 2015, 235–236)

Daran anschließend plädiert Margit Eckholt dafür, dass die Theologie heute nicht mehr unmittelbar die Glaubenslehre und -gehalte reflektieren könne, sondern besonders jene *Praktiken* in den Blick zu nehmen hätte, in denen sich der Glaube konfiguriert, indem sie diesem eine ästhetische und affektive Form anbieten. „[D]ie Praktiken der Spiritualität [sind] im ‚intellectus fidei‘ zu verankern“ (Eckholt 2020, 131), und zwar im Gespräch mit

den dafür offenen zeitgenössischen Human- und Kulturwissenschaften (vgl. Nehring 2008).

Interessant ist in diesem Kontext, dass selbst Habermas in seinem jüngsten Werk dem religiösen Ritus bzw. der Liturgie überraschend positive Aufmerksamkeit zuteilwerden lässt: Den Religionen gesteht er heute allein auf Basis ihrer rituellen liturgischen Praxis die Möglichkeit eines Überlebens zu, und zwar, weil die „fremd gewordene Praxis“ einen „archaischen“ Kern repräsentieren würde, der gerade in seiner nicht-diskursiven enigmatischen Referenzlosigkeit (Habermas 2019, 248) im Säkularen „die Erinnerung an ein starkes Transzendenzbewusstsein“ (Habermas 2019, 200) wachhielte. Sie gewinne dadurch einen „*appeal* des Außeralltäglichen“ (Habermas 2019, 248) und erziele aufgrund ihres Potentials zur Affektbindung gegenüber der „*schwachen grammatischen Normativität*“ (Habermas 2019, 265) diskursiver Kommunikationsformen eine „*starke Normativität*“ (Habermas 2019, 266), die in ihrer persönlichkeitsprägenden Kraft profunder als jene ein sozial und institutionell gestütztes Sollen motivieren könne.

Gerade aufgrund der Faszination und Befremdung, die rituell-religiöse Praxis heute bei vielen Zeitgenoss:innen auslöst, bietet sich der Theologie die Chance, mithilfe gegenwärtiger Methodologien das kulturelle und existenzielle Potential, die Intelligenz und Schönheit der überlieferten Texte, Gesten und Lebensformen wiederzuentdecken. Certeau bietet für solch einen praxisorientierten Ansatz eine gewinnbringende Perspektive. Seine Konzeption des Christentums als eines Zusammenspiels von Ereignissen, Diskursen und Praktiken, die um die leere Stelle des fehlenden Körpers kreisen und diesen zu „supplementieren“ sowie seinen Verlust zu verarbeiten suchen (vgl. Weidner 2019, 277), erweist sich für eine Vielzahl an humanwissenschaftlichen Perspektiven und Disziplinen als anschlussfähig. Insbesondere sein Ausgehen von unterschiedlichen Texten der Spiritualität, der reflektierten Glaubenserfahrung erweist sich als weiterführend fruchtbar, da nicht unmittelbar bei dogmatischen Definitionen angesetzt wird, sondern die konkreten – auch humanwissenschaftlich analysierbaren – Praktiken beleuchtet werden, in denen sich der Glaube artikuliert bzw. die diesen performativ erfahrbar machen, ihn nähren oder überhaupt erst entstehen lassen. Insbesondere in den beiden Bänden der *Mystischen Fabel* findet sich eine Fülle an Beispielen, wie sich eine solche Vermittlung von Zeugnissen der spirituellen Erfahrung und den gegenwärtigen Methodiken gestalten kann, seien es historische und semiotische Analysen der Schriften Jean-Joseph Surins, Johannes' vom Kreuz oder Teresas von Ávila, seien

es sprachpragmatische Reflexionen über Phänomene wie die in pentekostalen und charismatischen Gemeinden häufig vorkommende Zungenrede (Glossolalie).

Das Christentum als Ressource, die allen zur Verfügung steht

Die Theologie vermag diese Aufgabe jedoch „nicht ohne den Anderen“ (Guanzini 2017, 34) zu leisten, sondern ist in ihrer *faiblesse* auf andere Disziplinen angewiesen. Nebst der Philosophie gestalten sich in diesem Anliegen die Kulturwissenschaften, insbesondere die *Ritual Studies* und *Performance-Studies*, als gewinnbringende Gesprächspartner, welche die oft allein textzentrierten Zugänge der Theologie fruchtbar ergänzen können, sofern sie weniger auf die signifikative denn auf die materiale Dimension des Symbolgeschehens abzielen. Zentral ist es in diesem Kontext, das Christentum als eine *Ressource* zu begreifen (vgl. Jullien 2019), die nicht dem Besitz einer Gruppe oder Institution unterliegt, sondern allen zur Verfügung steht. Certeaus Bild vom christlichen Erbe als einer Ruine, aus welcher willkürlich Steine geschlagen werden, lässt sich hier durchaus positiv wenden. Die christliche Überlieferung ist stets durch eine Dynamik von Kontinuitäten und Brüchen, Bewahrung und Verfremdung, gastlichen Aufnahmen in neue soziale und kulturelle Kontexte sowie durch Übersetzungen in andere Sprachen (vom Hebräischen ins Griechische, vom Griechischen ins Lateinische, vom Lateinischen in die vielen Volks- und Landessprachen) lebendig gehalten worden. Wenn das Christentum als Ressource in ihren Aneignungen von keiner zentralen Autorität mehr kontrolliert werden kann, so mag dies vielleicht zu einer verwirrenden Diffusion und Entleerung des Sinns der religiösen Zeichen führen, ebenso vermag sich dadurch aber eine Anreicherung des Sinns und eine Vertiefung des Verstehens einzustellen. Das neuerliche Interesse der Philosophie – vgl. den ‚*Theological turn*‘ der französischen Phänomenologie (vgl. Janicaud 2000) – sowie der Kulturwissenschaften an religiösen Motiven und Praktiken eröffnet daher auch für die Theologie die Möglichkeit, ihre Zeugnisse neu zu lesen und sich in der eigenen Lektüre befragen bzw. inspirieren und bereichern zu lassen.

6 Ad finem

Certeaus Hinwendung zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen und seine späteren Relektüren der spirituellen Quellen lassen sich im Sinne der

biblischen Motive von „Exil“ und „Wiederkehr“ (Gianni Vattimo) verstehen. Die Wiederaufnahme des religiösen Erbes vermag erst durch einen vorhergehenden „Auszug“ aus der Ursprungssprache zu erfolgen. Sie geht mit einer Übersetzung einher, die sich nicht im Sinne eines dichotomischen Schemas von einer religiösen Sprache, die den Übersetzenden einfach zu eigen wäre, in eine den Übersetzenden fremde, „allgemeine“, profane Sprache vollzieht. Der Übersetzer, der für Certeau gegenüber dem mittelalterlichen Kopisten die Glaubensfigur der Moderne kennzeichnet, betätigt sich bei seiner Tätigkeit vielmehr „auf einem Feld, das nicht mehr das seine ist und auf dem er kein Urheberrecht hat“ (Certeau 2010, 194). Für den Übersetzer/das Glaubenssubjekt der Moderne ist es unmöglich geworden, die heilige Überlieferung im Gestus einer ungebrochenen Identität unmittelbar zu übernehmen und zu verkörpern. Der Übersetzer ist „im Sinne der Differenzierung tätig“ (Certeau 2010, 194), indem er von fern, aus einem zeitlichen/lokalen/sprachlichen/ideellen Abstand auf die Überlieferung zu antworten sucht und in der Begegnung der verschiedenen Sprachen ein zuvor noch unabsehbares Drittes produziert, das weder das Original kopiert noch einfach etwas völlig anderes darstellt, das weder vollkommen bruchlos dem Ursprungs- noch dem Zielkontext zuordenbar ist. Die Zukunft der Theologie mag in manchen Teilen Europas unsicher geworden sein, Theologien der Zukunft werden sich jedoch sicherlich solch gewagten Versuchen der *faiblesse*, der Gastfreundschaft, der Übersetzung zu verdanken haben.

Literatur

- Bahr, Hans-Dieter (1994), *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig: Reclam.
- Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.) (2019), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern: Grünewald.
- Bocken, Inigo (2010), *Helden des Alltags. Michel de Certeau und die Laienspiritualität*, in: ders. / Dickmann, Ulrich (Hg.), *Geburt, Schwerte: Katholische Akademie (Felderkundungen Laienspiritualität 2)*, 11–30.
- Bogner, Daniel (2002), *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz: Grünewald.
- Bogner, Daniel (2019), *Erfahrungsraum statt Bekenntniszwang. Certeaus Beitrag zu einer Theologie der Welt*, in: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern: Grünewald, 99–106.
- Certeau, Michel de (1968), *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Certeau, Michel de (1982), *La fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, Paris: Gallimard.
- Certeau, Michel de (1988), *Kunst des Handelns*, Berlin: Merve.
- Certeau, Michel de (1991), *Das Schreiben der Geschichte. Aus dem Franz. v. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von Roger Chartier*, Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Certeau, Michel de (2000) [1986], *Heterologies. Discourse on the Other*, Minnesota: University of Minnesota Press, 6. Aufl.
- Certeau, Michel de (2008), *Die Förmlichkeit der Praktiken. Vom religiösen System zur Aufklärungsethik (17. – 18. Jahrhundert)*. Aus d. Franz. übers. v. Xenia von Tippelskirch, in: Büttgen, Philippe / Jouhaud, Christian (Hg.), *Lire Michel de Certeau – la formalité des pratiques / Michel de Certeau lesen – die Förmlichkeit der Praktiken*, Frankfurt a. M.: Klostermann (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 12, H. 1/2), 7–65.
- Certeau, Michel de (2009), *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Certeau Michel de (2010), *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*, Berlin: Suhrkamp.
- Certeau, Michel de (2018), *Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Dosse, François (2007) [2002], *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris: La Découverte, 2. Aufl.
- Ebertz, Michael (1999), *Die Dispersion des Religiösen*, in: Kochanek, Hermann (Hg.), *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*, Zürich/Düsseldorf: Benziger, 210–231.
- Ebertz, Michael (2012), *Religiös auf Reisen – wohin? Der „alte“ und der „neue Pilger“*, in: ders. / Lehner, Günter (Hg.), *Kirche am Weg – Kirche in Bewegung*, Berlin: LIT, 89–92.
- Eckholt, Margit (2002), *„Desiderium naturale in visionem Dei“*. Ein notwendendes Theologoumenon in Zeiten des fernen Gottes, in: Bily, Lothar / Bopp, Karl / Wolff, Norbert (Hg.), *Ein Gott für die Menschen. Festschrift für Otto Wahl SDB zum 70. Geburtstag*, München: Don Bosco, 204–220.

- Eckholt, Margit (2020), *Gast eines Anderen werden. Glaubensanalyse mit Michel de Certeau in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen*, Ostfildern: Grünewald.
- Geldof, Koenraad (2007), *Ökonomie, Exzess, Grenze. Michel de Certeaus Genealogie der Moderne*, in: Füssel, Marian (Hg.), *Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion*, Konstanz: UVK, 91–151.
- Gisel, Pierre (2004), *Lire Michel de Certeau en Théologie*, *Revue de théologie et de philosophie* 136, 399–415.
- Godzich, Wlad (2000), *Foreword. The Further Possibility of Knowledge*, in: Certeau, Michel de (2000) [1986], *Heterologies. Discourse on the Other*, Minnesota: University of Minnesota Press, 6. Aufl., vii–xxi.
- Guanzini, Isabella (2017), *Übersetzungen. Das Christentum und die Transformation der symbolischen Ordnungen*, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M. (unveröffentlichte Habilitationsschrift).
- Habermas, Jürgen (2001), *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. *Laudatio*: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7–31.
- Habermas, Jürgen (2019), *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin: Suhrkamp, 2. Aufl.
- Heidegger, Martin (1969), *Zeit und Sein*, in: ders., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer, 1–25.
- Höhn, Hans-Joachim (2007), *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn: Schöningh.
- Höhn, Hans-Joachim (2015), *Praxis des Evangeliums. Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg: Echter.
- Janicaud, Dominique et al. (2000), *Phenomenology and the Theological Turn. The French Debate*, New York: Fordham University Press.
- Joas, Hans (2012), *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Jullien, François (2019), *Ressource des Christentums: Zugänglich auch ohne Glaubensbekenntnis*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Moingt, Joseph (2013), *Figures de théologiens*, Paris: CERF.
- Müller, Hadwig (2019), *Croire bei Michel de Certeau oder die „Schwachheit zu glauben“*. *Notizen von der Reise in ein Land, in dem es sich atmen lässt*, in: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern: Grünewald, 107–129.
- Nehring, Andreas et al. (Hg.) (2008), *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Pollack, Detlef / Rosta, Gergely (2015), *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Rahner, Karl (1996), *Vom Beten heute*, *Geist und Leben* 42, 6–17.
- Schüßler, Michael (2019), *Entzogenes Ereignis? Zur positiven Aktualität von Certeaus theologischer „Arbeit des Negativen“*, in: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern: Grünewald, 147–175.

Sheldrake, Philip (2001), Unending desire. De Certeau's 'mystics', *The Way*, Supplement 102, 38–48.

Theobald, Christoph (2018), *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i. Br.: Herder.

Ward, Graham (2007), Certeaus Geschichtsschreibung in ihrem jesuitischen Kontext, in: Füssel, Marian (Hg.), *Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion*, Konstanz: UVK, 343–363.

Weymans, Wim (2007), Grandiers Tod. Michel de Certeau und die Grenzen der Geschichtsschreibung, in: Füssel, Marian (Hg.), *Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion*, Konstanz: UVK, 67–89.