

Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität

Antworten von Michel Foucault und Michel de Certeau im Vergleich (Schluß)*

Trotz der überraschenden Nähe derartiger Aussagen zum christlichen Verständnis von *Spiritualität*³⁷, konzentrieren sich Foucaults Arbeiten in dieser letzten Phase seines Denkens ausschließlich auf Texte der vorchristlichen griechischen und römischen Antike. Foucault war sich aber bewußt, daß auch die christliche Tradition Ansätze zu einer «Ästhetik der Existenz» hervorgebracht hat, die den von ihm analysierten Beispielen vergleichbar sind.³⁸ Seine Hinwendung zur vorchristlichen Antike darf deshalb nicht in einem ausschließenden Sinne verstanden werden: Sie stellt, was seine macht- und rationalitätskritischen Arbeiten betrifft, «bloß eine von deren möglichen Folgen» dar, «wenn der Autor sie seinerseits auch für die nächstliegende gehalten hat.»³⁹ Vor dem Hintergrund von Certeaus mystikgeschichtlichen Arbeiten wird man sogar noch einen Schritt weitergehen dürfen: Das Foucaultsche Denken trägt trotz seiner inhaltlichen Distanz zur christlichen Tradition unverkennbar die Züge einer *stilisierten Mystik*.

Zwischen Mystik und Lebenskunst

Als die letzten Mystiker an den Windmühlen der aufstrebenden Neuzeit scheiterten und das allegorische Lebensgefühl der Renaissance unwiederbringlich zerbrach, sollte die Literatur das Erbe der Mystik über die Schwelle der Neuzeit retten.⁴⁰ Unter Wahrung der ironischen Distanz, die sie vor dem Schicksal der Wahnsinnigen des klassischen Zeitalters bewahrte, fristete sie zunächst ein Schattendasein, um schließlich – wie Foucault in *Die Ordnung der Dinge* hervorhebt – gegen Ende des 18. Jahrhunderts erneut aus diesem Schatten herauszutreten und in der Tradition von Cervantes' *Don Quijote* eine Welt aus *fiktiven* Ähnlichkeiten zu errichten.⁴¹ Der Traum vom Geheimnis der Welt hat seinen Halt verloren; doch die Literatur läßt nicht davon ab, um dieses Geheimnis zu trauern. Ohne Hoffnung auf Ankunft an einem Ort der Verheißung bleibt ihr allein die Erinnerung an eine allegorische Praxis, die aufbricht, um den Ort ihrer Gegenwart zu *verlassen*. Certeau nennt dies den «esprit de dépassement» der Moderne: «Es scheint als bleibe von diesem Geist, der – verführt von jenem unbegreiflichen Ursprung oder Ziel, das man Gott nennt – sich der Geste des Überschreitens hingibt, in unserer Kultur nur die Bewegung des unablässigen

Abschiednehmens, als ob die Erfahrung, weil man im Glauben an Gott keinen Halt mehr findet, nur noch die Form und nicht den Inhalt der traditionellen Mystik bewahrte. Sie bewahrt, um mit einem Gedicht von Nelly Sachs zu sprechen, nur die Form einer Mystik: *das fortgehen ohne Rückschau**, «partir sans se retourner».⁴²

In seinem bereits Mitte der sechziger Jahre publizierten Essay *Das Denken des Außen* stellt Foucault selbst den Bezug zu dieser literarisch-mystischen Traditionslinie her⁴³ – Certeau nimmt in seinem «Die schwarze Sonne der Sprache»⁴⁴ überschriebenen Aufsatz über Foucault darauf ausdrücklich Bezug. Und dennoch – wenngleich das Foucaultsche Denken dem apophatischen Gestus mystischer Überschreitung bis zuletzt verpflichtet bleibt: Die «schwarze Sonne» des Foucaultschen Denkweges wird sich niemals lichten. Ob sie überhaupt existiert – der «Philosoph mit der Maske»⁴⁵ wird seiner Nachwelt diese Antwort schuldig bleiben.

Desungeachtet würde man in die Irre gehen, wollte man aus Foucaults abweisender Haltung zu religiösen Fragen einen philosophischen Atheismus herauslesen. In der Linie der Philosophie Edmund Husserls verfolgt Foucault eine Strategie der *Einklammerung* (*epoché*), die die Frage nach dem Sinn und Grund unseres Sprechens bewußt in der Schwebelage zu halten versucht.⁴⁶ Als Produkt einer methodischen «Zurückhaltung» gegenüber letzten Fragen verstanden, bietet das Foucaultsche Denken damit zumindest Anknüpfungspunkte, es als eine Mystik im Certeauschen Sinne zu umschreiben. Deutlicher als jede andere Philosophie erinnert es zugleich aber auch daran, daß die Grenze zwischen einer bloßen Stilisierung mystischen Sprechens und einer «authentischen» Mystik vor dem Hintergrund der modernen Desintegration des Zeichens kaum noch eindeutig markiert werden kann. Es soll deshalb zunächst versucht werden, im Anschluß an Certeaus Charakterisierung der klassischen Mystik die Berührungspunkte zu markieren, die das Denken Foucaults mit einer traditionellen Mystik verbinden.⁴⁷ In groben Zügen lassen sich diese Berührungspunkte zu sieben Merkmalen zusammenfassen:

Erstens: der experimentelle Charakter der Mystik, der sich bereits in ihrer klassischen Umschreibung als *cognitio experimentalis Dei* widerspiegelt.⁴⁸ Dieser Zug tritt insbesondere in Foucaults Tendenz zutage, die Philosophie als eine spirituelle Praxis zu begreifen und sie – zumindest in seinen letzten Publikationen – auch ausdrücklich unter diesem Gesichtspunkt zu problematisieren.

Zweitens: die von der modernen philosophischen und theologischen Mystikrezeption unzulässig vernachlässigte enge Verbindung zwischen Mystik und Sprache, die bereits im Ansatz eine

* Vgl. den ersten und zweiten Teil in: Orientierung 63 (31. Mai 1999), S. 116–119, und 63 (15. Juni 1999), S. 130–132.

³⁷ Zum Begriff der Spiritualität, seinen christlichen Wurzeln und der Bedeutung der Verbindung von Mystik und Asketik für seine Ausdifferenzierung im Kontext der christlichen Tradition: vgl. Josef Sudbrack, Art. Spiritualität, in: SM IV, Sp. 674ff. Zur Geschichte des Begriffs: Aimé Solignac, Michel Dupuy, Art. Spiritualité, in: DSAM XIV, Sp. 1142–1173; sowie mit besonderem Akzent auf seine philosophische Wirkungsgeschichte: Aimé Solignac, Art. Spiritualität, in: HWPh 9, Sp. 1415ff.

³⁸ Möglicherweise unter dem Einfluß Certeaus beruft er sich z.B. mehrfach auf die religiöse Krise des 16. Jahrhunderts, in deren Gefolge «(s)owohl bei den Katholiken als auch bei den Protestanten» (Michel Foucault, Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten, in: Hubert I. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Übers. von Claus Rath und Ulrich Raulff, Frankfurt am Main 1987, S. 288) – Existenzstile zum Durchbruch gekommen seien, die den von ihm mit einer gewissen Sympathie analysierten antiken Ethiken entsprechen (vgl. ebd., S. 267, 290 sowie: Ders., Das Subjekt und die Macht, in: ebd., S. 243ff., 247f.).

³⁹ Thomas Schäfer, Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht und Wahrheitskritik. Frankfurt am Main 1995, S. 142.

⁴⁰ Vgl. hierzu auch Certeaus exemplarische Rekonstruktion der Biographien des Jesuiten Jean-Joseph Surin (1600–1665) und des Mystikers Jean de Labadie (1610–1674), in: Ders., La fable mystique I. XVIIe – XVIIe siècle. Paris 1982, S. 245ff. sowie S. 374–405.

⁴¹ Vgl. hierzu: Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main 1974, S. 76f., 78ff.

⁴² Michel de Certeau, La fable mystique, a.a.O., S. 411 (Übers. JoH., * im Original deutsch).

⁴³ Michel Foucault, Von der Subversion des Wissens. Hrsg. von Walter Seitter, München 1975, S. 54ff.

⁴⁴ Vgl. Michel de Certeau, Die schwarze Sonne der Sprache: Michel Foucault, in: Ders., Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse. Wien 1997, S. 9ff., 24ff.

⁴⁵ Vgl. hierzu das gleichnamige, am 6. April 1980 in «Le Monde» publizierte anonyme Gespräch Foucaults mit Christian Delacampagne (auf deutsch unter dem Titel «Der maskierte Philosoph» publiziert in: Michel Foucault, Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch. Berlin 1984).

⁴⁶ Vgl. hierzu: Michel Foucault, Archäologie des Wissens, a.a.O., S. 162.

⁴⁷ Vgl. zum folgenden Certeaus Überblicksartikel «Mystique» in der Enzyklopaedia Universalis (Bd. 12, Paris 1985, S. 1031ff.).

⁴⁸ Vgl. dazu: Alois M. Haas, Grundfragen der Mystik. Einsiedeln 1974, S. 73ff.; Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München 1990, S. 24ff.; sowie: Michel de Certeau, Art. Mystique, a.a.O., S. 1032.

tiefe Verwandtschaft zwischen Mystik und Poesie oder Literatur zutage treten läßt.⁴⁹

Drittens: der in seinem poetischen Charakter bereits angelegte strenge Situationsbezug des mystischen Diskurses, der bei Foucault wiederkehrt in der an Kant orientierten Forderung nach einer gegenwartsorientierten «historische(n) Ontologie unserer selbst».⁵⁰

Viertens: die Bedeutung des Ereignisses, das nach Certeau vor allem die christlich-abendländische Mystik kennzeichnet⁵¹ und das sich in Foucaults Überzeugung widerspiegelt, daß das Denken sich darauf beschränken müsse, der Wahrheit einen Möglichkeitsraum zu bereiten.⁵²

Fünftens: die Rückwirkung dieser geistigen Haltung auf den sozialen Kontext mystischen Denkens, die sich in der poetisch-rhetorischen, sozialen oder kirchlichen Innovativität des mystischen Diskurses widerspiegelt und bei Foucault in Gestalt eines machtkritischen Denkens wiederkehrt.⁵³

Sechstens: die mit diesem politisch-sozialen Zug verbundene Betonung der Endlichkeit des eigenen Diskurses, die sich nach Certeau in den Prüfungen, Konflikten und Selbstwidersprüchen des «Mystikers» widerspiegelt und seine Wahrheiten als flüchtig erscheinen läßt.⁵⁴

Siebtens: die Körpergebundenheit des mystischen Denkens, die von Certeau zur Forderung nach einem Primat des sinnlich-äußerlichen Signifikanten (des Körpers) vor seinem Signifikat (der Seele) radikalisiert wird.⁵⁵

Zwischen Überschreitung und Institutionalisierung

Die von Certeau hervorgehobene Bedeutung körperlicher Praktiken führt allerdings auch an einen der zahlreichen Punkte, an denen das Certeausche Denken von demjenigen Foucaults differiert. Die Forderung nach einem Primat des Körpers besagt zunächst – ähnlich wie bei Foucault –, daß die geistige Dimension spiritueller Praktiken einem System körperlicher Praktiken nachgeordnet bleibt: «Der Mystiker empfängt von seinem Leib das Gesetz, den Ort und die Grenze seiner Erfahrung. Ein erfah-

rener Mönch wie Philoxen von Mabbug scheute sich nicht zu sagen: «Das Sensible ist der Grund des Begrifflichen, der Körper ist der Grund der Seele und geht ihm im Verstehen voraus.» Ebenso ist das Gebet zunächst ein Diskurs der Gesten. «Wie beten?» – Es ist nicht nötig, sich dazu vieler Worte zu bedienen, antwortete Makarius. Es genügt, die Hände zu erheben.»⁵⁶

Das Sprechen muß sich *verkörperlichen* und in ein Feld sinnlicher Praktiken «inkarnieren» – mehr vermag das spirituelle Subjekt aus eigener Kraft nicht auszurichten. Certeau weist aber auch wiederholt darauf hin, daß derartige Praktiken an *institutionalisierte Regelsysteme* gebunden bleiben. Wenn das Denken und Handeln der «Mystiker» die Spielregeln etablierter Institutionen überschreitet, so bleibt die Möglichkeit einer derartigen Überschreitung doch zugleich an ein tradiertes ritualisiertes und institutionalisiertes System körperlicher Praktiken zurückgebunden, die dem Willen zur Veränderung eine Grenze setzen. Setzt die Erfahrung der Differenz, in der sich die Praxis der Selbsttransformation verwirklicht, doch bereits um ihrer eigenen Möglichkeit willen ein Minimum an Kontinuität voraus.

Angesichts der spätmodernen Krise der Institutionen, deren Folgen sich vielleicht heute deutlicher abzeichnen als zu Lebzeiten Foucaults, verwickelt sich die Forderung nach einer «Ästhetik der Existenz» und einer spirituellen Praxis der Selbsttransformation deshalb in folgende Antinomie: Entweder sie verliert mit den tradierten Grenzüberschreitungen der Institutionen auch die Möglichkeit der Selbstüberschreitung; oder sie muß um ihrer eigenen Möglichkeit willen dafür sorgen, daß die Wand, gegen die sie anrennt, erhalten bleibt.

Folgt man Certeau, so stiftet das «neue Testament» das für die abendländische Geschichte paradigmatische Leitbild einer spirituellen Praxis, die dieser Antinomie gewachsen ist. Hält der von Gott gesandte Erlöser doch an den Gesetzen und Spielregeln der religiösen Institutionen des Judentums fest, obwohl er gerade weil seine Botschaft – im Sinne einer spirituellen Praxis der Metanoia oder Konversion – mit aller Kraft darauf abzielt, das «Gesetz» zu überschreiten. Liest man die Evangelien vor dem Hintergrund dieser Doppelbewegung, so wird man außerdem bereits aus *theologischen* Gründen dazu genötigt, sich von einer Bibelhermeneutik zu verabschieden, die unter der Oberfläche des Textes nach verborgenen «Wahrheiten» forscht. Statt das «neue Testament» als ein System «wahrer Sätze» zu begreifen, empfiehlt Certeau vielmehr, es mit Blick auf das Wechselspiel von Institutionalisierung und Überschreitung als eine «Gebrauchsanweisung» («mode d'emploi») zu verstehen: «Im großen und ganzen hat das neue Testament nicht die Bedeutung einer Wahrheit, die die Nachfolge einer älteren Wahrheit antritt oder eine Religion durch eine andere ersetzt, sondern sie konnotiert einen Typ von Konversion, den es – nachdem er einmal von Jesus eingeführt wurde – unablässig zu praktizieren gilt, sei es mit Bezug auf diese Institution oder mit Bezug auf eine andere.»⁵⁷

Die prozedurale Logik dieser etwas verschobenen Perspektive auf das «neue Testament» läßt sich am Beispiel einer Perikope aus dem Lukasevangelium verdeutlichen: dem «Beispiel vom Pharisäer und vom Zöllner». Der selbst bibelunkundigen Christen vertraute «Pharisäer» betritt in aufrechter Haltung den Tempel, um Gott dafür zu danken, daß er ihn vor dem Schicksal eines Zöllners verschonte. Der Zöllner hingegen bleibt hinten stehen, schlägt sich gesenkten Hauptes an die Brust und bittet: «Gott sei mir Sünder gnädig» (Lk 18,13). Jesu Kommentar zu dieser Szene ist ein klassisches Beispiel von Regelüberschreitung: «Ich sage euch: Dieser kehrte als Gerechter nach Hause zurück, der andere nicht. Denn wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, wer sich aber selbst erniedrigt, wird erhöht werden» (18,14).

Die Frage, die sich angesichts dieser Szene jedem erprobten Katholiken aufdrängen muß, ist folgende: Was passiert, wenn je-

⁴⁹ Vgl. Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1033. Vgl. hierzu auch: Alois M. Haas, Was ist Mystik? in: Kurt Ruh, Hrsg., *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposion Kloster Engelberg. 1984. Stuttgart 1986, S. 319ff., 331f.; das Kapitel «Dichtung in christlicher Mystik und Zen-Buddhismus», in: Ders.: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt am Main 1996, S. 154ff.; sowie kritisch mit Blick auf die philosophische Mystikrezeption: ebd., S. 248ff.; ebenso: Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, a.a.O., S. 16ff.; Bernhard McGinn, *Die Mystik im Abendland*. Band 1: *Ursprünge*. Übers. von Clemens Maaß, Freiburg-Basel-Wien 1994, S. 16f.

⁵⁰ Michel Foucault, Was ist Aufklärung?, in: Eva Erdmann u.a., Hrsg., *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt am Main 1990, S. 35ff., 49. Michel Foucault sieht sich mit diesem Anspruch in der Nachfolge von Kants Aufsatz zur «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung», der die Aufklärung erstmals als eine Epoche umschreibt, die sich selbst «als ein Ereignis benennt» (Michel Foucault, Was ist Aufklärung? Was ist Revolution? in: die tageszeitung 2.7.1984, S. 10.). Zur Kontextualität des mystischen Diskurses vgl.: Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1033f. McGinn spricht in einem ähnlichen Sinne von einer für das mystische Denken grundlegenden, starken Akzentuierung der Gegenwart. Vgl. Bernhard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, a.a.O. S. 16–19.

⁵¹ Vgl. Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1036.

⁵² Vgl. Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1034. Das mystische Denken zielt dabei nicht in erster Linie auf die Erkenntnis, sondern auf Transformation meiner selbst. Vgl. hierzu auch: McGinn, *Die Mystik im Abendland*, a.a.O., S. 16–19; Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, a.a.O., S. 24f.; Alois M. Haas, Was ist Mystik?, a.a.O., S. 333. Zur Bedeutung des Ereignisses bei Foucault: Rainer Forst, *Endlichkeit – Freiheit – Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault*, in: Axel Honneth, u.a., Hrsg., *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1990, S. 146ff., 189ff.

⁵³ Vgl. Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1034; sowie unter direktem Einfluß von Michel de Certeau: Alois M. Haas, *Mystik als Aussage*, a.a.O., S. 87ff.

⁵⁴ Vgl. Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1035.

⁵⁵ Vgl. Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1035; hierzu auch in kritischer Auseinandersetzung mit Michel de Certeau: Bernhard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, a.a.O., S. 442f.

⁵⁶ Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1035 (Übers. JoH).

⁵⁷ Michel de Certeau, *La Faiblesse de croire. Texte établie et présenté par Luce Giard*, Paris 1987, S. 223 (Übers. JoH).

dermann Lukas gelesen hat? Dann stehen alle Pharisäer in der Ecke und klopfen sich an die Brust. Denn wer sich selbst erhöhen will, muß sich erniedrigen, und wer sich selbst erhöht...

Bibellektüre als «Gebrauchsanleitung»

Man kann Certeaus Forderung, die Bibel als eine «Gebrauchsanleitung» zu lesen, als Versuch interpretieren, aus derartigen Beispielen die unvermeidlichen *prozeduralen* Folgerungen zu ziehen. Kein «Evangelium» könnte das Gesetz «pharisäischer» Institutionen jemals außer Kraft setzen, kein Geist den «toten Buchstaben» jemals überwinden. Denn jede Außerkraftsetzung der leeren Form muß sich binnen kürzester Zeit als ein Institutionalierungsprogramm erweisen, das zur Etablierung neuer Leerformeln Anlaß gibt. Versteht man das Evangelium – statt von ihm etwas fundamental Neues zu erwarten – hingegen als eine «Gebrauchsanleitung», so gleicht es einer spirituellen Werkzeugkiste. Um ein Bild Foucaults zu gebrauchen, auf den bereits der Begriff der «Werkzeugkiste»⁵⁸ zurückgeht: Der Jesus des neuen Testaments gleicht dann einem Judokämpfer.⁵⁹ Jesus, das ist der Meister, der seine Schüler dazu anleitet, den Angriff eines «Widersachers der göttlichen Gnade» zum richtigen Zeitpunkt mit der richtigen Aktion zu erwidern. Niemals aber könnte er für die Zuverlässigkeit der Werkzeuge (Handlungen, Gesten, Erzählungen usw.), deren er sich in seiner Rolle als «Meister» bedient, unumschränkte Haftung übernehmen. Denn was heute als ein Akt spiritueller Überschreitung erscheint, kann sich bereits morgen als ein Akt der Unterwerfung unter das «Joch der Knechtschaft» (Gal 5,1) erweisen.

Begreift man nicht nur die Bibel, sondern – ihrem jeweiligen Selbstverständnis entsprechend – auch die Werke Foucaults und Certeaus als «Werkzeugkisten», so bleibt allerdings zu fragen, welcher der beiden «Kisten» man heute (mehr als zehn Jahre

⁵⁸ Vgl. hierzu: Regina Benjowski, Philosophie als Werkzeug, in: Wilhelm Schmid, Hrsg., Denken und Existenz bei Michel Foucault. Frankfurt am Main 1991, S. 168ff.

⁵⁹ Michel Foucault, Die Fröhliche Wissenschaft des Judo, in: Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin 1976, S. 108–113; in dieselbe Richtung zielt Certeaus an Clausewitz' Abhandlung *Vom Kriege* anknüpfende begriffliche Unterscheidung zwischen «Strategie» und «Taktik»: vgl. Michel de Certeau, Kunst des Handelns. Übers. von Ronald Voullié, Berlin 1988, S. 87–89.

nachdem die beiden ungleichen Autoren ihre «Produktion» einstellten) den Vorzug geben sollte. Wie bereits angedeutet, vernachlässigt Foucaults vor allem unter amerikanischen Intellektuellen einflußreiches Konzept einer Kunst ästhetischer Selbsttransformation die Bedeutung jener «Gegengewichte», die in Gestalt partikularer Institutionen und Traditionen verhindern, daß die Praxis der Überschreitung im luftleeren Raum agiert. Gegen Ende dieses Jahrhunderts scheint sich aber gerade dies als eine gravierende Schwäche zu erweisen. Nur noch wenig deutet heute darauf hin, daß das spätmoderne Individuum durch *tradierte* Normen daran gehindert wird, sich selbst zu transformieren. Die Kräfteverhältnisse scheinen sich vielmehr umzukehren: Der «große Andere», der ihm die Anpassung an die Gesetze der «Pharisäer» diktiert, maskiert sich heute als subversiver «Lebenskünstler».

Contradiction heißt z.B. ein neues Parfum, um das Calvin Klein mit dem Slogan wirbt: «*She is always and never the same*». Und selbst Hugo Boss versteht sich auf die Kunst der Selbsttransformation: «Don't imitate. Innovate» heißt der Slogan, mit dem er für seine neueste Duftmarke wirbt⁶⁰ – die subversiven Praktiken des Foucaultschen Existenzkünstlers haben die Benutzeroberfläche der Kosmetikindustrie erreicht. Man mag darüber spekulieren, wie der Judokämpfer Foucault auf diese nunmehr neueste Runde im Kampf um Spiritualität und Wahrheit geantwortet hätte. Vielleicht hätte er mit seinem katholischen Alter ego Certeau versucht, den ungebahnten Wegen zu folgen, die einst Teresa von Avila und einige andere Mystiker gegangen sind: «Sie wollten in einen verdorbenen, *korrupten* Orden eintreten und erhofften sich davon weder Anerkennungen, noch ihre Identität zu erlangen, sondern einzig ein Anderswerden ihres notwendigen Wahns. So ließe sich in der Institution zugleich der Ernst eines Realen und die Lächerlichkeit der von ihr zur Schau gestellten Wahrheit entdecken.»⁶¹ Johannes Hoff, Tübingen

⁶⁰ Hierzu: Renata Salecl, Glauben wir an Autorität? Das Spiel mit der Identität und die Intransparenz der Macht, in: *Lettre International* Nr. 42 (1998), S. 78ff.

⁶¹ Michel de Certeau, Theoretische Fiktionen, a.a.O., S. 159. Ein erster Entwurf zu einer institutionen- und kulttheoretisch fundierten Rekonstruktion der Grundlagen christlicher Spiritualität im Anschluß an Certeau, Foucault und Derrida, wird vom Verfasser demnächst unter dem Titel «Spiritualität und Sprachverlust» veröffentlicht werden.