

# Nirgendwo zu Hause?

## Die Rhetorik des Wohnens nach Michel de Certeau

*Inigo Bocken*

Der okzidentaleneuzeit haftet eine Tendenz zur Ortlosigkeit an. Der moderne Mensch ist in der Lage, viel zu reisen, viele Kulturkreise kennenzulernen und sich darin frei zu bewegen – und dieser Fähigkeit wurde allmählich sogar eine normative Bedeutung zugeschrieben. Und wenn er schon nicht zum Reisen über den Globus fähig ist, gibt es immer noch unzählig viele technische Kommunikationsmittel, die es ihm ermöglichen, schon innerhalb von Sekunden mit einem Gesprächspartner in Mexiko oder Japan verbunden zu sein. Es gehört dabei zu den unausgesprochenen Erwartungen unserer Gesellschaft, dass Menschen in der Lage sein sollen, ihre konkreten Lebensverhältnisse, in denen sie aufgewachsen sind, so zügig wie möglich hinter sich zu lassen und zu versuchen, sich an möglichst verschiedenen Orten zu entfalten. Die Tatsache, dass es heutzutage kaum noch Arbeitsstellen auf Lebenszeit gibt, ist nur eine der vielen Konsequenzen dieser Ortlosigkeit. Wem es trotzdem gelingt, ein ganzes Leben am gleichen Ort zu leben und zu arbeiten, der wird dafür kaum gelobt werden, eher im Gegenteil. Wichtige Diagnostiker haben längst beobachtet, wie die rasanten technischen und geistigen Entwicklungen der Neuzeit dazu beigetragen haben, dass die feste Bestimmung des Raumes allmählich ihre Relevanz verloren hat.<sup>1</sup> So hat der Philosoph Bernhard Waldenfels kürzlich erläutert, wie diese Tendenz der Enträumlichung schon bei Descartes ansetzt, dessen kritischer und methodischer Ausgangspunkt sich außerhalb des Raumes befindet. Die universalen Ansprüche der (theoretischen und praktischen) Vernunft, die seit der Zeit Descartes' unsere Gesellschaft kennzeichnen und die mit Globalisierungsprozessen einhergingen, haben dazu beigetragen, dass konkrete Orte allmählich umfassenderen, »geistigen«, das heißt: rationalen

---

<sup>1</sup> Vgl. MARKUS SCHROER: »Bringing Space Back in« – zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie, in: JÖRG DÖRING (Hg.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, 125-148.

Gesetzen unterworfen wurden. Utopische Projekte verschiedenster Art bestimmen die fortschrittsgläubige Neuzeit und sind meistens auch a-topisch zu verstehen, sie sind unabhängig von Raum und Ort zu realisieren, die selbst nur als Gegenstand einer abstrakten Organisation bestehen können.

Spätestens seit dem 20. Jahrhundert wurde dieser neuzeitlichen Enträumlichung eine neue Betonung des Ortes als unhintergehbare konkrete Konstellation entgegengesetzt. Dabei muss man noch nicht gleich an die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weit verbreitete Blut-und-Boden-Ideologie denken, obwohl sie teilweise auch gedeutet werden kann als kulturkritische Reaktion gegen jegliche Form eines ortlosen Universalismus. Dieser nationalsozialistische Versuch, die konkrete räumliche Konstellation als ursprüngliche Wohnungsstätte wiederzugewinnen, ist nur Teil einer umfassenderen Reaktionswelle, die auch weniger moralisch problematische Bewegungen hervorgebracht hat. Dabei ist es zwar bemerkenswert, wie z. B. in der antisemitischen Rhetorik in den 20er- und 30er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts immer wieder auf die Ortlosigkeit der Juden als Ursprung ihrer Verdorbenheit hingewiesen wird – wie dies z. B. im Filmklassiker »Jud Süß« (1940) auf erschütternde Weise bildhaft deutlich gemacht wird. Menschen ohne festen Ort sind aus dieser Perspektive moralisch suspekt und – ortlos, wie sie sind – bei ihrer Selbstentfaltung immer auf andere angewiesen. Doch auch wenn es nicht immer so dramatisch und verwerflich zugehen muss – die Ortlosigkeit des neuzeitlichen Universalismus, genauso wie dessen Kritik, gehört unzweifelhaft zu den entscheidenden inneren Konflikten des 20. und des 21. Jahrhunderts. Bis heute spielen in den verschiedenen Debatten bezüglich der europäischen Einigung oder der Globalisierung Argumente eine wichtige Rolle, die zeigen, wie sehr wir bis heute ringen um einen festen Wohnort, wo wir sein können, wer wir sein sollten, ohne uns immer wieder auf den Weg machen zu müssen und unsere vertraute Umgebung zu verlassen.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Eine ähnliche Spannung findet man in der Diskussion, die Levinas (wenigstens implizit) mit Martin Heidegger führt. – Vgl. dazu den Beitrag von ULRICH DICKMANN: *Bei sich dabeim* in diesem Band.

Was haben diese Beobachtungen nun mit *Spiritualität* zu tun? Wenn wir dem französischen Historiker, Theologen und Philosophen Michel de Certeau (1925-1986) glauben dürfen, sehr viel. Denn für de Certeau gehört *Ortlosigkeit* zu den zentralen Themen in seiner Geschichte der Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts. „Mystiker ist, wer nicht aufhören kann zu wandern und wer in der Gewissheit dessen, was ihm fehlt, von jedem Ort und von jedem Objekt weiß: *Das ist es nicht*.“<sup>3</sup> Es gibt für de Certeau deshalb einen klaren Zusammenhang zwischen dem Aufkommen der neuzeitlichen Gesellschaft und der sie kennzeichnenden »ortlosen« Diskurse einerseits und einer aufblühenden Mystik im 16. und 17. Jahrhundert. Im strengen Sinne gibt es »Mystik« als »Disziplin«, das heißt als Substantiv, erst in der Neuzeit, so die einigermaßen provozierende These des universal gebildeten Gelehrten, der sich auf die Frage nach seiner Zunft immer als »Historiker der Spiritualität« kennzeichnete.<sup>4</sup> Selbstverständlich kennt de Certeau die großen Klassiker der neuplatonischen oder der rheinischen Mystik, doch diese Art eingreifender und umwandelnder Erfahrungen spielt sich immer innerhalb eines umfassenden *ordo* ab, der letztendlich noch von der aristotelischen bzw. scholastischen Metaphysik begründet wurde. Auch Ruusbroec oder Teresa von Avila waren genau wie ihre mystischen Kollegen aus der frühen Neuzeit Menschen, die am Rande der gesellschaftlichen Diskurse operierten, sogar deren Grenze überschritten. Doch waren diese Grenzüberschreitungen immer auch Schritte hin zur *eigentlichen*, von Gott gewollten Ordnung, in der der Mensch sein eigentliches Zuhause finden kann. In der Neuzeit bekommt die Mystik de Certeau zufolge eine andere, neue Qualität. Sie beinhaltet – genau wie »vorher« – die Notwendigkeit der Grenzüberschreitung, des Sich-auf-den-Weg-Begebens und Nirgendwo-in-der-Welt-Halt-Findens, doch die große umfassende Ordnung, die man sich als geistige Wohnung suchen konnte, scheint es nicht mehr zu geben. Es ist jetzt die Ortlosigkeit des *eigentlichen* Ziels, das sich ständig zurückzieht, die jetzt kultiviert und

---

<sup>3</sup> MICHEL DE CERTEAU: *Mystische Fabel*, Frankfurt/M. 2010, 474.

<sup>4</sup> Vgl. EBD. 10ff. – Vgl. auch MARC DE KESEL: *Waar Felix de kat staat als hij valt. Over Michel de Certeau, mystiek en psychoanalyse*, in: KOENRAAD GELDOLF – RUDI LAERMANS (HG.): *Sluitwegen van het denken. Over Michel de Certeau*, Nijmegen 1996, 122-141; hier: 123.

nur noch in Worten zum Ausdruck gebracht werden kann. Es gibt also laut de Certeau einen Zusammenhang zwischen den Erfahrungen der Mystik und der Genese der neuzeitlichen Kultur selbst. Dennoch darf diese Mystik der frühen Neuzeit nicht einfach als begeisterte Bejahung des ortlosen Universalismus verstanden werden, eher im Gegenteil. Die mystischen Praktiken, die von de Certeau beschrieben werden, sind vielmehr geprägt von Melancholie, sie ringen mit der Unmöglichkeit, die Anwesenheit Gottes an festen Orten zu bestimmen, eine Unmöglichkeit, die von de Certeau als eines der entscheidenden Merkmale neuzeitlicher Kultur verstanden wird. Die mystischen Praktiken der frühen Neuzeit stehen sozusagen auf der Kreuzung zweier Wege: Sie bestätigen die Bedingungen der neuzeitlichen Kultur und sind deren Ausdruck, versuchen andererseits aber, die Erinnerung an Gottes Anwesenheit lebendig zu halten, indem die Erfahrung der Ortlosigkeit selbst systematisch kultiviert wird. Für de Certeau ist es die Erfahrung des leeren Grabes, die entscheidend ist, um die Ambivalenz der Neuzeit zu verstehen. Denn dieses Bild betont nicht nur die Leere des Grabes, sondern auch die Tatsache, dass wir diese Leere als Leere erfahren können – und sie in gewissem Sinne auch schon hinter uns gelassen haben. Was heißt jedoch »in gewissem Sinne«? Es ist de Certeau sicherlich nicht darum zu tun, auf einem Umweg Gottes Anwesenheit in der Neuzeit wiederzugewinnen. Dennoch beinhalten mystische Praktiken ebenso wenig eine reine Akzeptanz der neuzeitlichen Bedingungen, eine stoische Auflösung aller illusionären Hoffnung, wie wir dies z. B. bei Nietzsche, aber auch schon bei Spinoza finden. Die Mystiker lehren uns de Certeau zufolge, wie wir mit der Erfahrung der Ortlosigkeit umgehen können, weisen aber genauso gut auf die Tatsache hin, dass diese Erfahrung als lebendige Erfahrung Teil des Lebens ist. Im Folgenden werde ich diese Ambivalenz der Ortlosigkeit beschreiben anhand von de Certeaus Beschreibung eines mystischen Nomaden aus dem 17. Jahrhundert, Jean de Labadie (1). Vor allem möchte ich jedoch aufzeigen, wie Analysen wie diese de Certeau dazu verhelfen, auch in einer Epoche der Ortlosigkeit wie der unseren auf die Suche nach Orten der Spiritualität zu gehen. Vor allem seine Analyse des alltäglichen Lebens in der modernen Stadt kann aufzeigen, wie die spätmodernen Bedingungen des Wohnens Erfahrungen spirituellen Gehalts ermöglichen und

hervorbringen<sup>5</sup> (2). Im dritten, abschließenden Teil werde ich mit de Certeau aufzeigen, dass die spirituelle Dimension des Wohnens weit über die modernitätskritische und manchmal reaktionäre Betonung des festen Wohnorts hinausgeht und dieser sogar widerspricht (3).

## 1 *Die Neuzeit und die Ortlosigkeit Gottes*

*La fable mystique* (1984) von Michel de Certeau ist nicht nur eine Geschichte der mystischen Erfahrung in der frühen Neuzeit, sie beinhaltet vielmehr noch die Diagnose eines umfassenden Modernisierungsprozesses aus der Perspektive der Mystik. Dabei ist gemäß de Certeau die Entstehung der Mystik als eigene Praxis – manchmal auch als eigenständige Disziplin – ein symptomatisches Phänomen dieser Modernisierung.

### 1.1 Das Schweigen Gottes in (und seit) Loudun

Wenn wir Johannes Hoff glauben dürfen, sind die Analysen von Michel de Certeau den diskursanalytischen Studien von Michel Foucault sehr ähnlich und unterscheiden sich nur insofern von diesen, als de Certeau gerade die Ambivalenz der mystischen Erfahrung ernst nimmt und diese sogar zum Ausgangspunkt seiner Modernitätskritik macht.<sup>6</sup> Denn es ist gerade das Schweigen Gottes, das ein entscheidendes Merkmal neuzeitlicher Erfahrung darstellt. Dieses Schweigen versteht de Certeau vor dem Hintergrund des mittelalterlichen Weltbildes, in dem die Schöpfung – wie z. B. bei Hugo von St. Victor – als das lebendige Sprechen Gottes betrachtet wurde.<sup>7</sup> Schon im späten Mittelalter scheint diese Selbstverständlichkeit, die Wirklichkeit und das Handeln des Menschen im Rah-

---

<sup>5</sup> Vgl. GRAHAM WARD: *Michel de Certeau's Spiritual Spaces*, in: *South-Atlantic Quarterly* 100/2 (2001), 501-517.

<sup>6</sup> Vgl. JOHANNES HOFF: *Kontingenzz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, München 2007, 54ff.

<sup>7</sup> Vgl. IVAN ILLICH: *Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand*, München 1996, 20.

men dieses lebendigen Sprechens zu verstehen, allmählich dringlicher in Frage gestellt zu werden. Schon die sogenannte nominalistische Philosophie und Theologie des 14. Jahrhunderts problematisierte die bis dahin selbstverständliche Verbindung zwischen Worten und Dingen, und sogar die den Zusammenhang der Welt begründenden Gedanken und Prinzipien könnten, so Wilhelm von Ockham und seine Nachfolger, nicht mehr als Gedanken in Gottes Intellekt betrachtet werden. Allmählich wuchs das Bewusstsein, dass die Ordnung der Welt letztendlich vom menschlichen Intellekt geschaffen wurde bzw. geschaffen werden muss, weil es keinen der menschlichen Vernunft und der Erfahrung zugänglichen Grund der Weltordnung gibt, auf den man sich als entscheidenden Maßstab berufen kann. Modernität heißt für de Certeau nicht so sehr die triumphierende Kraft der schöpferischen menschlichen Vernunft, die während der Aufklärung so gefeiert wurde, sondern beinhaltet vor allem die Erfahrung des Abgrundes aus dem 17. Jahrhundert – die Erfahrung der Abwesenheit eines tragenden Grundes für menschliches Sprechen und Handeln.<sup>8</sup> Modernität beinhaltet für de Certeau deshalb auch eine unbegrenzte Fragmentierung von Praktiken und Diskursen, die sich untereinander widersprechen und ständig in Konflikt geraten, ohne dass je eine Autorität gefunden wird, die zur Schlichtung dieser Konflikte in der Lage ist, außer der Autorität der Staatsmacht – wie de Certeau dies in seinen Studien über die Besessenheit von Loudun klarmacht<sup>9</sup> –, also eine von Menschen regulierte Autorität. Dem menschlichen Sprechen wurde der ontologische Boden entzogen, und ihm kam die Referenz auf die Wirklichkeit abhanden, indem es nicht mehr von der begrifflichen Essenz der Dinge her (Gott) begründet werden konnte. Vom dominierenden Reaktionsmuster der Neuzeit her wird in dieser Unmöglichkeit ein Anlass gesehen, die Wirklichkeit technisch zu beherrschen und die Abwesenheit eines Mittelpunktes zu vergessen. Das Schweigen Gottes öffnet – so de Certeaus Analyse – den Raum für

---

<sup>8</sup> Vgl. KOENRAAD GELDOLF: *De (on-)zichtbaarheid van de cultuur. Moderniteit, praktijken en vertogen bij Michel de Certeau*, in: De witte raaf 54 (März/April 1995), 2-3.

<sup>9</sup> Vgl. MICHEL DE CERTEAU: *La possession de Loudun*, Paris 1970; INIGO BOCKEN: *Helden des Alltags. Michel de Certeau und die Laienspiritualität*, in: DERS. – ULRICH DICKMANN (HG.): *Geburt* (Felderkundungen Laienspiritualität, Bd. 2), Schwerte 2010, 11-30; hier: 15f.

eine technokratische, berechnende Beherrschung der menschlichen Welt. Es gibt keinen privilegierten Ort mehr, an dem der Mensch sich orientieren kann und wo Gottes Stimme vernehmbar ist.<sup>10</sup> Seitdem wird die Neuzeit von einer technokratischen Sprache (*écriture*) regiert, die keinen Raum mehr lässt für das lebendige Sprechen Gottes, das von Menschen gehört werden kann. Indem der Mittelpunkt überall sein kann, gibt es überhaupt keinen letzten Mittelpunkt mehr, und der wissenschaftlichen Rationalität steht es ab jetzt frei, die Wirklichkeit zu disziplinieren. Seit der Neuzeit hat das Sprechen des Menschen seinen Bezug zur eigentlichen, wesentlichen Wahrheit, die dem Menschen seine geistige Wohnung verleiht, verloren und ist nur noch dazu dienlich, die Wirklichkeit zu organisieren und festzulegen. In der Leere eines schweigenden Gottes haben wir keine Alternative, als neue Diskurse zu etablieren, neue mentale Wohnungen zu bauen.

Gerade in dieser Epoche löst sich die Sprache der Mystik aus dem großen Gebäude der mittelalterlichen Theologie heraus und entwickelt sich zu einem eigenen Diskurs. Das ganze Buch *La fable mystique* ist gerade dieser neuen mystischen Sprache gewidmet – es ist eine Sprache ohne Referenz, wie jede Sprache unter den neuen technokratischen Bedingungen, doch sie unterscheidet sich von den anderen, indem sie gerade dies aufdeckt und die Referenzlosigkeit selbst thematisiert. Die mystische Sprache wird zu einem Diskurs, einer Einheit von Sprechen und Tun, einer bestimmten Form des Umgangs mit der Sprache, die die Abwesenheit Gottes darstellt und

---

<sup>10</sup> In diesem Sinne ist es verständlich, dass Michel de Certeau gegen Ende seines Lebens dem Denken des Nicolaus Cusanus große Aufmerksamkeit schenkte. Denn Cusanus war sich dieser Problematik sehr bewusst, als er in seinem Buch *Idiota de sapientia* und in anderen Schriften betonte, dass die göttliche Weisheit nicht in dunklen Ecken gesucht werden sollte, sondern dass sie überall »ruft in Straßen und Gassen« (*clamat in plateis*). Wenn Gott überall ist, ist er zugleich auch nirgendwo (vgl. NICOLAUS CUSANUS: *Idiota de sapientia* 1, in: DERS.: *Philosophisch-Theologische Schriften*, Bd. 2, herausgegeben von Wilhelm und Dietlind Dupré, Wien 1989, 366). Gerade dieses »nirgendwo« würde sich in den Jahrhunderten nach Cusanus durchsetzen. – Vgl. INIGO BOCKEN: *L'Art de la collection*, Paris – Louvain 2007, 23ff. Michel de Certeau hat Cusanus das erste Kapitel des vorgesehenen und nie erschienenen zweiten Bandes seines Werkes *La fable mystique* gewidmet. Das Kapitel ist als selbständiger Aufsatz erschienen unter dem Titel *Le secret d'un regard. Nicolas de Cues*, in: *Traverses* 30/31 (1984), 70-84.

in diesem Sinne auch ganz konkret die Erinnerung an die verlorene Referenz – das Sprechen Gottes – lebendig hält wider den dominierenden Zeitgeist. Die Mystiker, die in *La fable mystique* aufgeführt werden, sind gerade diejenigen, die die Anwesenheit Gottes in jeder Praxis des eigenen Lebens aufzeigen, indem seine Abwesenheit in ihrem Sprechen und Tun dargestellt wird. Dies hat andererseits zur Folge, dass dieser abwesenden Anwesenheit kein eigener Ort mehr zuzuerkennen ist. Das Wissen von Gott hat nur Bedeutung, wenn es im Jetzt des Tuns realisiert wird, eines Tuns, das sich dem Sagen entzieht, jedoch nicht ohne dieses vollbracht werden kann.<sup>11</sup> Gott wird somit in der Moderne ortlos, die moderne Kultur entfaltet sich für de Certeau im Zeichen des leeren Grabes: Indem Gott überall ist, ist Er zugleich auch nirgendwo. Gerade hier findet de Certeau die wichtigste Herausforderung einer Modernität, die auf die Leereheit des Grabes oft mit technokratischen Disziplinierungsstrategien geantwortet hat.<sup>12</sup>

In der Neuzeit ändert sich de Certeau zufolge die Organisation des Raums, des Verhältnisses von Innen und Außen.<sup>13</sup> Der Raum wird mittels der Geometrie homogenisiert und ist wissenschaftlichen Disziplinierungsverfahren unterworfen, die jede Unbestimmtheit und jede Ungewissheit ausschließen sollen. Es gibt im ontologischen Sinne kein »Außen« mehr und deshalb auch kein »Innen«, nur noch die Grenzen der selbstreferentiellen Diskurse, die je auf eigene Weise die Vielheit und Verschiedenheit der Wirklichkeit zu reduzieren versuchen. Der Diskurs der Mystik, der in diesem Sinne eine genuin neuzeitliche Realität darstellt, ist es, der die Grenzen der herrschenden kulturellen Diskurse aufzeigt, indem er ausdrücklich auf die Leere der Wörter hinweist. Denn in keinem anderen

---

<sup>11</sup> Diese Spannung zwischen »Sagen« und »Tun« wird sehr schön ausgearbeitet in de Certeaus Analyse von Cusanus' *De visione Dei* (*Vom Sehen Gottes*, 1453): MICHEL DE CERTEAU: *Le secret d'un regard. Nicolas de Cues*, in: *Traverses* 30/31 (1984), 70-84.

<sup>12</sup> Vgl. KOENRAAD GELDOLF: *Ökonomie, Exzess, Grenze. Michel de Certeaus Genealogie der Moderne*, in: MARIAN FÜSSEL (HG.): *Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion*, Konstanz 2007, 91-134; DE KESEL: *Waar Felix de kat staat als hij valt*.

<sup>13</sup> In diesem Sinne ist auch die reaktionäre Kritik der Heimatlosigkeit selbst ein Produkt der Neuzeit, die eine neuzeitliche Erfahrung auf das Mittelalter projiziert, als ob es damals noch feste Orte gab, an denen Menschen zu Hause sein konnten und durften.

Diskurs als in der »neuen« mystischen Disziplin wird diese Leere – die Differenz zwischen den explizit »geschriebenen Wörtern« (l'écriture) und dem konkreten lebendigen Sprechen – selbst als zentrales Problem dargestellt. Die Erfahrung der Ortlosigkeit ist es, die von den Mystikern nicht als eine nebensächliche Folge, sondern als deren zentrale Erfahrung thematisiert wird.

## 1.2 Jean de Labadie, der Nomade

Sehr schön macht de Certeau das vorher Gesagte klar in seinem Kapitel über Jean de Labadie, einen französischen Jesuiten und Mystiker aus dem 17. Jahrhundert. De Certeau beschreibt den Mystiker als einen Nomaden, der ständig und endlos auf der Suche ist. – Auf der Suche nach was? Das weiß Labadie selbst Certeau zufolge auch nicht so genau. Er weiß, indem er den Weg des Suchens geht, nur, was es *nicht* ist, das er sucht. Das Kapitel über Labadie gehört unzweifelhaft zu den schönsten und rührendsten Seiten, die von de Certeau geschrieben wurden. Wir finden hier die Definition eines Mystikers, die immer wieder zitiert wird, wenn von de Certeau die Rede ist: „Mystiker ist, wer nicht aufhören kann zu wandern und wer in der Gewissheit dessen, was ihm fehlt, von jedem Ort und von jedem Objekt weiß: *Das ist es nicht.*“<sup>14</sup> Mit dieser Formel versucht de Certeau nicht, die Mystik im Allgemeinen zu beschreiben – es handelt sich hier um den konkreten nomadischen Weg des Jean de Labadie, der als Jesuit anfing und als »Labadist« endete, umgeben von einem Restkreis von Verehrern und Schülern. Dazwischen verließ Labadie den Jesuitenorden, wurde Weltpriester, später für viele Jahre Jansenist (im Kreise von Port Royal), konvertierte zum Calvinismus, einer Gemeinschaft, aus der er wieder ausgestoßen wurde, und fand letztendlich eine Gemeinschaft von frommen Leuten in Amsterdam, eine Gemeinschaft, die in späteren Jahren nach Altona in der Nähe von Hamburg umsiedelte.

Labadies Wanderung findet ihr Ende erst, als er nach seinem Tod in seinem eigenen Garten begraben wird, dem einzigen Ort, an dem er eine feste Wohnstätte gefunden hat, dem einzigen Ort, an dem er wirklich geblieben ist. Labadie gehört letztlich keiner einzi-

---

<sup>14</sup> DE CERTEAU: *Mystische Fabel*, 474.

gen Institution an, keiner Gemeinschaft – nicht wegen seiner Einsamkeit, denn er hatte ständig einen weiten Kreis von Nachfolgern und Schülern um sich herum sowie eine Menge Leser seiner unzähligen Texte. Labadies Nomadentum besteht in einer Wanderung von Institution zu Institution, von Ort zu Ort, von Raum zu Raum. Er gehört keiner Institution an, indem er vielen Institutionen zugehört. Sobald er an einem Ort ankommt, fühlt er sich schon wieder gezwungen, ihn zu verlassen.

Gerade in dem Augenblick, in dem er sich an einem Ort niederlässt, versteht er, dass, was er um sich herum sieht, noch nicht das Bild der »wahren Kirche« ist, der ursprünglichen Kirche der Apostel, zu der er zurückkehren möchte – das Bild, das zur Reform der Kirche inspirieren kann. Schon als junger Novize hat Labadie eine klare und ausgeprägte Vision der Kirche, einer Kirche, die ein *lebendiges Original* (oder ein *lebendiges Bild*) des frühen Christentums ist, wie sie von Jesus Christus gegründet worden ist.

Es ist dieses Bild, das Labadie sein ganzes Leben begleiten wird, der Maßstab, der die Differenz markiert zwischen der aktuellen Gemeinschaft, der er gerade zugehört, und der wirklichen, idealen Kirche. Es ist dieser reale Ort, an dem die Seele zu Hause sein kann, aber gerade indem er dieses Bild entwirft, verliert das Ich sich selbst wiederum – wieder gibt es eine Lücke zwischen diesem konkreten Ich und dem Bild des ultimativen Ortes, an dem es zur Ruhe kommen kann.

Mystik ist der Definition nach für de Certeau der Ort des Nicht-Ortes – a-topia. Was Labadie sucht, ist weder hier noch dort oder dort, sein Ziel hat keinen eigenen Ort. Genau diese Vision, die ihn ständig und von seinen frühen Jahren an begleitet, zeigt Labadie, dass er überhaupt nirgendwo sein Zuhause hat. Dieses Bewusstsein, nirgendwo zu Hause zu sein, braucht jedoch eine konkrete Konstellation, einen konkreten Ort – einen Ort jedoch, der nicht mit dem seiner Vision identisch ist. Es ist der Bruch zwischen beiden Orten – dem konkreten Ort und dem Ort seiner Vision –, der Labadie ständig weiterwandern lässt. Im Gehen von Ort zu Ort entdeckt Labadie, wonach er *eigentlich* sucht – nach *einem Körper für seine Seele*. In der jansenistischen Gemeinschaft von Port Royal entdeckt Labadie, wonach er *eigentlich* verlangt hat bei den Jesuiten; bei den Calvinisten von Genf entdeckt er die *eigentliche* Wahrheit seines Verlan-

gens bei den Jansenisten; in seiner eigenen Gemeinschaft in Amsterdam findet er die *eigentliche* Wahrheit seines calvinistischen Verlangens usw. Wie Labadie selbst sagt: Im Wechseln der Gemeinschaft war es nicht meine Berufung, die sich geändert hat.

Die Wanderung von Labadie ist nach de Certeau geprägt von Inkonsistenz, doch diese Inkonsistenz ist verbunden mit einem Kontinuum des Wanderns, einer Art innerer Notwendigkeit, die niemals genau und restlos gekannt oder artikuliert werden kann. Es gibt keinen Spiegel *sine macula*. Sogar diese Heimatlosigkeit kann niemals völlig und definitiv realisiert werden. Gerade in dem Moment, in dem Labadie versucht auszuruhen, spürt er wieder die Notwendigkeit, seine Suche fortzusetzen, und der einzige Weg, seine rastlose Seele zu erleichtern, ist, dem Ruf zu gehorchen, wieder auf die Suche zu gehen nach einem nächsten, dem umrisshaft gespürten, nun weiter entfalteteten und sich entfaltenden, schon bislang treibenden Ideal. Sogar die Vision einer ursprünglichen Kirche ist nicht so klar, wie es am Anfang schien. Diese Vision erscheint in ihrer Reinheit nur, indem er den Schmerz der Trennung erfährt, in der Erfahrung, dass der Körper, den er gefunden hat, letztendlich doch nicht zu seiner Seele gehört. Diese Wanderung ist endlos und scheint kein letztes Ziel zu haben, es sei denn in einem Grab in einem Garten. Einen letzten, definitiven Ort gefunden zu haben, der historiographisch bestimmt werden kann, dies kann letztendlich nichts anderes sein als ein Grab.

Angekommen an diesem Punkt, muss de Certeau zugeben, dass die Wanderung von Labadie jedem theoretischen Versuch, sie zu verstehen und zu erklären, entgeht. *Die Theorie muss Labadie ziehen lassen*.<sup>15</sup> Labadie bleibt dem Theoretiker ungreifbar, und nichts bleibt als die Sandalen und Spuren im Sand wie einst bei Empedokles.<sup>16</sup> Die innere Erfahrung bleibt dem Theoretiker der Spiritualität verborgen, genauso wie das ultimative Ziel seines Verlangens Labadie selbst innerhalb irdischer Bezüge verborgen bleibt.

---

<sup>15</sup> Vgl. EBD. 481.

<sup>16</sup> De Certeau verweist hier auf eine Legende, die von Diogenes Laertius erzählt wird: Der griechische, auf Sizilien lebende Philosoph Empedokles soll in den Ätna gesprochen sein, um seine Göttlichkeit zu beweisen – der Vulkan spuckte lediglich seine Sandalen wieder aus.

### 1.3 Das leere Grab

Die Geschichte Labadies zeigt, wie der Mystiker der frühen Neuzeit der inneren Struktur der Modernität und ihrer Ortlosigkeit entspricht und sie zum Ausdruck bringt. Die Mystiker sind jedoch gerade diejenigen, die diese inneren Abgründe nicht zu verdecken versuchen, sondern ihnen eine eigene spirituelle Bedeutung verleihen, nicht im theoretischen »theologischen« Sinne, sondern in der Praxis des Wanderns, im konkreten Tun.

Von theologischer Seite wurde de Certeau wegen dieser Interpretation bisweilen vehement kritisiert. Die Abwesenheit eines festen Ortes, die Heimatlosigkeit des Mystikers, wie de Certeau sie bei Labadie (wie auch bei seinem Ordensgenossen Surin) auffindet, wurde von theologischen Interpreten als »nihilistisch« bezeichnet. Die Mystik, so verstanden, sei, wie der britische Theologe Graham Ward neulich signalisierte, nicht in der Lage, dem Nihilismus und der Ortlosigkeit der Modernität den eschatologischen Ort entgegenzusetzen.<sup>17</sup> Dennoch bin ich der Meinung, dass diese Kritik aus dem Auge verliert, wie de Certeau gerade innerhalb der kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen der Modernität – die vom Nihilismus geprägt wird – auf die Suche nach offenen Stellen und Rissen geht, nach Orten, an denen die technokratische, vom Nihilismus geleitete Beherrschung selbst an ihre Grenze stößt. Im Gegensatz zu einer heute zuweilen kulturkritischen und neo-orthodoxen Theologie, wie man sie vor allem im englischsprachigen Raum (John Milbank, Graham Ward) vorfindet,<sup>18</sup> versucht de Certeau, auf die Suche zu gehen nach Stellen innerhalb der Erfahrung der Moderne selbst, denn sogar dort ist Gott – sei es auch in Gestalt des leeren Grabes und im Modus der Abwesenheit – anwesend. Es wurde oft darauf hingewiesen, dass de Certeau, wie säkular seine Analysen manchmal auch erscheinen mögen,<sup>19</sup> immer dem jesuiti-

---

<sup>17</sup> Vgl. WARD: *Michel de Certeau's Spiritual Spaces*.

<sup>18</sup> Diese Art der Theologie ist mittlerweile auch in Belgien und den Niederlanden angekommen und scheint in Deutschland ebenfalls an Einfluss zu gewinnen.

<sup>19</sup> Im englischsprachigen Raum wurde de Certeau vor allem als Kulturtheoretiker der »Alltäglichkeit« berühmt und wurde der theologische Hintergrund seiner Studien überhaupt nicht wahrgenommen. Es gibt, wenn wir Willem Frijhoff glauben dürfen, deshalb zwei de Certeaus: den kulturtheoretischen »säkularen« de Certeau im angelsächsischen Raum und den Historiker der Spiritualität, wie

schen Diktum, »Gott in allen Dingen zu finden«, treu geblieben ist. De Certeau versucht nicht, der säkularen Kultur eine theologische Eschatologie entgegenzusetzen, sondern sieht in der Alltäglichkeit auch der extremsten, technokratisch organisierten Modernität Risse und Öffnungen, die von keinem Standpunkt her kontrollierbar sind. In der Sprache von de Certeau heißt dies, dass das lebendige Sprechen (*parole*), das in der Tradition als Sprechen Gottes verstanden wurde, immer wieder die technokratische Struktur der *écriture* durchbricht – auf nichtorganisierte Weise, wie dies de Certeau zufolge z. B. in der Revolte vom Mai 1968 der Fall war.

Im folgenden Abschnitt werde ich aufzuzeigen versuchen, wie de Certeau dieses Anliegen auch weiterverfolgt in seinen Studien über die Alltäglichkeit. In seinem viel rezipierten Buch *L'invention du quotidien 1: Arts de faire* (Deutsch: *Kunst des Handelns*) analysiert de Certeau das Wohnen in der Stadt, nämlich in der großen Metropole der späten Neuzeit. Denn gerade diese Metropolen sind – wie nicht nur de Certeau, sondern auch z. B. Harvey Cox analysierte – Paradigmen des modernen Lebens, ohne klaren Mittelpunkt, von Organisation und Rastlosigkeit zugleich gekennzeichnet.

## 2 Orte und Räume – Spiritualität der Metropole

Die großen Metropolen unserer Zeit sind in vielerlei Hinsicht Paradigmen der modernen Lebensbedingungen. Im gewissen Sinne könnte man sogar sagen, dass die Entwicklung des städtischen Lebens entscheidend war für die Genese des neuzeitlichen Bewusstseins. Unzweifelhaft hat die explosive Entwicklung der freien niederländisch-flämischen und italienischen Städte im ausgehenden Mittelalter dazu beigetragen, dass eine neue gesellschaftliche Schicht (des Bürgers) sich entwickelte und mehr und mehr das Verständnis von Kultur und Wissenschaft prägte. Dies hatte bereits im 14. und 15. Jahrhundert weitreichende Folgen auch für das religiöse und spirituelle Bewusstsein. Reformbewegungen, wie die der Fran-

---

er vor allem in Frankreich und Deutschland rezipiert wurde (vgl. WILLEM FRIJHOFF: *Michel de Certeau [1925-1986]*, in: PHILIP DAILEADER – PHILIP WHALEN [HG.]: *French Historians 1900-2000. New Historical Writing in Twentieth Century France*, Oxford 2010, 77-92; hier: 80).

ziskaner oder der *Devotio moderna*, sind Musterbeispiele eines emanzipatorischen Bürgerbewusstseins. Gotteserfahrung ist ab jetzt nicht mehr der monastischen oder klerikalen Lebensform vorbehalten, sondern steht auch Kaufleuten und Handwerkern offen. Die *Nachfolge Christi* muss von jedem Einzelnen neu realisiert und im konkreten Leben gestaltet werden, statt theologische Definitionen ständig zu verfeinern und zuzuspitzen. Diese Entwicklung hat sich im Laufe der Neuzeit radikalisiert, sogar so, dass die Städte paradigmatische Orte wurden, die, von außen betrachtet, als säkulare Einheiten erschienen, an denen für spirituelle Erfahrung kein Platz mehr war. Städte scheinen in der okzidentalen Geschichte immer wieder als Orte der Säkularisierung verstanden worden zu sein, Orte, wo traditionelle (hierarchisch orientierte) Muster an Geltung verloren oder wenigstens relativiert wurden – und als Kontexte, in denen die Erfahrung des Wohnens grundsätzlich transformiert wurde. Denn in einer Stadt zu wohnen heißt – wie Walter Benjamin so eindringlich beschrieben hat – leben ohne eindeutigen Mittelpunkt.<sup>20</sup> Der Lebensmodus der Stadt ist der des Flaneurs, der (wie der Nomade) von Ort zu Ort geht, ohne wirklich am Geschehen, das er beobachtet, teilzunehmen, jedoch auch ohne wirklich davon ausgeschlossen zu sein. Zwar unterscheidet sich der Flaneur vom Labadie'schen Nomaden, insofern er nicht mehr auf der Suche ist nach einer Vision des Eigentlichen, dennoch ist er ihm ähnlich, insofern er von Ort zu Ort geht und nirgendwo wirklich zu Hause ist. Genau wie der Nomade ist der Flaneur ständig auf dem Weg, ohne sein Ziel je erreicht zu haben. Die Beschreibungen Walter Benjamins laufen darauf hinaus, dass die Stadt ein Ort der Ortlosigkeit ist, an dem der Bewohner sich eine eigene Rolle anmessen muss in stets verschiedenen und sich ändernden Kontexten. Wie beim Nomaden ist das Gehen des Flaneurs geprägt von einem Bruch zwischen der Vielheit der äußeren Kontexte und der Eigentlichkeit der eigenen Seele. In diesem Sinne schließen die Beobachtungen Benjamins auch an bei der Analyse von Georg Simmel, dem großen Modernitätsdiagnostiker, der die Großstadt als *Modus* des industriell-

---

<sup>20</sup> Vgl. WALTER BENJAMIN: *Das Passagen-Werk*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1982, 24-31.

len Zeitalters versteht, der immer auch als Modus der Entfremdung verstanden werden muss.<sup>21</sup>

## 2.1 Wohnen in der Stadt

Genau wie Walter Benjamin geht auch de Certeau in der unüberblickbaren Vielheit des städtischen Lebens auf die Suche nach ursprünglichen, primordialen Erfahrungen. Denn insofern die Großstadt als Ausdruck des industriellen, technokratischen Zeitalters erscheint, entspricht diese Lebensweise genau dem Bruch, den de Certeau für die genuin neuzeitliche Kluft zwischen *lebendigem Sprechen (parole)* und *technischer Organisation (écriture)* hält. In seinem Buch *L'invention du quotidien 1* (1980) setzt de Certeau sich ausdrücklich mit urbanistischen Modellen der Neuzeit auseinander. Denn die Stadt der Neuzeit ist nicht mehr die allmählich organisch gewachsene, frivole Vielheit der mittelalterlichen Stadt, sie ist vielmehr die Domäne der Stadtplaner geworden, wie dies im Beispiel von Haussmann in Paris deutlich wird. Denn die Stadt, wie Haussmann sie entworfen hat, wurde konzipiert als ein geometrisches Gebilde, in dem Funktionalität und Effizienz als wichtigste Leitlinien gelten. Doch nicht erst Haussmann war es, der glaubte, die Stadt als perfekten Ort vom Zeichentisch herab, als Ordnung der Vernunft, die in der Welt installiert werden muss, realisieren zu können. Schon im Florenz des 14. Jahrhundert wuchs die Einsicht, eine Stadt als eine Kulisse entwerfen zu können, die den Bürgern die Ordnung der Macht vor Augen führt.<sup>22</sup> Utopische Entwürfe wurden während der Hochrenaissance zum gebräuchlichen Modell, vor allem in Italien – und zwar keine Utopien wie die des Himmlischen Jerusalem (als dessen Bild schon die hoch- und spätmittelalterlichen Städte betrachtet wurden), sondern als konkrete Realisation der menschlichen Vernunft, der technischen Organisation, als effiziente Einheit, in der Funktionalität als wichtigster Maßstab galt. Die Organisation

---

<sup>21</sup> Vgl. GEORG SIMMEL: *Die Großstädte und das Geistesleben*, in: THOMAS PETERMANN (HG.): *Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*, Dresden 1903, 185-206.

<sup>22</sup> Vgl. RICHARD C. TREXLER: *Public Life in Renaissance Florence*, Ithaca – London (Cornell University Press) 1980.

der Stadt wurde daher – wie auch Michel Foucault klar gesehen hat – vom *Panoptikon* her gedacht, von einer Perspektive ober- und außerhalb (nicht nur des Zeichentisches, sondern auch der Zentralmacht des Staates, wie sie sich in der frühen Neuzeit seit Hobbes etablierte), von der her das Ganze betrachtet und kontrolliert werden konnte. Es galt dabei, alle dunklen Ecken und Winkel, alle unvorhersehbaren Kurven verschwinden zu lassen und durch kontrollierbare gerade Linien zu ersetzen, damit Transparenz sich durchsetzen konnte. Moderne Stadtplanung setzt, wie de Certeau es in den 1970er-Jahren wahrnahm, ein radikales Ausradieren der Vergangenheit voraus, damit eine vernünftige, an der Technik orientierte Lebensform sich entfalten kann. Die Stadt in der Moderne ist nicht mehr ein Bild des Himmlischen Jerusalem, sondern eine realisierte Utopie der Vernunft, rational so organisiert, dass der Bürger sich keine Gedanken mehr machen muss, wie sein Leben zu organisieren sei. Moderne Urbanisten betrachten die Gesellschaft von oben und benützen die Stadt als Medium ihres Organisationswillens.

Gerade an diese Beobachtung schließen Michel de Certeaus Bemerkungen über das Wohnen in der Stadt an. Genau wie in seinen Studien zur Mystik sieht de Certeau die Modernität als ein Sich-Durchringen von kontrollsüchtigen Diskursen, von Wörtern, die die Wirklichkeit bestimmen (*écriture*), statt umgekehrt von einer *eigentlichen* Wirklichkeit sprechen zu können (*parole*). Teilweise ist *L'invention du quotidien 1* geschrieben im Auftrag der französischen Kulturbehörden<sup>23</sup> und kann als eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit Urbanisten und Architekten im Frankreich der 1970er- und 80er-Jahre betrachtet werden.<sup>24</sup> Auch am Phänomen der Großstadt, wie in New Yorks Viertel Manhattan, beobachtet de Certeau das Verschwinden des lebendigen Sprechens Gottes (*parole*) und die allmähliche Beherrschung durch das technokratische Sprechen (*écriture*), die Schrift, die die Wirklichkeit bewirkt und bestimmt. Sehr bildhaft und manchmal auch lyrisch zeigt de Certeau diesen

---

<sup>23</sup> Vgl. FRANÇOIS DOSSE: *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris 2002, 463.

<sup>24</sup> Teilweise wurde diese Einladung zum Gespräch von einem der wichtigsten Architektur-Theoretiker und -Kritiker positiv beantwortet, nämlich Paul Virilio (vgl. FRANÇOIS DOSSE: *Michel de Certeau*, 443-490; PAUL VIRILIO: *Le pourissement des sociétés*, Paris 1975).

Vorgang anhand einer Beschreibung eines Spaziergangs durch New York, nämlich wie er sich im 110. Stock des World Trade Centers befindet und von dort aus – wie die Planer es gewollt haben – einen herausragenden Überblick über die Stadt hat.<sup>25</sup>

Dort ist der Zuschauer dem Gewimmel entrissen und blickt – fast mit dem Auge Gottes – über das alltägliche Geschehen. An kaum einem anderen Ort der Welt *sieht* man de Certeau zufolge so deutlich die tiefgreifende Ambivalenz, die der Stadt in der Neuzeit eigen ist.<sup>26</sup> Denn die überwältigende Architektur des WTC ist ein Musterbeispiel jener modernen Stadtplanung, die versucht, ihr Konzept *von außen* der Wirklichkeit aufzuerlegen. Der Blick des Zuschauers ist ortlos – atopisch, wie de Certeau dies nennt –, aber genauso gut zeitlos, wie der göttliche Blick vor der Moderne zeit- und ortlos war.

„Das World Trade Center ist nur das monumentalste Beispiel für den westlichen Urbanismus. Die Atopie/Utopie des optischen Wissens bemüht sich schon seit langem darum, die Widersprüche, die sich aus der städtischen Zusammenballung ergeben, zu überwinden und zu artikulieren.“<sup>27</sup>

Der Blick von oben, der panoptische Blick, setzt, indem diese Zeit- und Ortlosigkeit angestrebt werden, die Reinheit eines universalen Subjekts voraus. Doch genau die Stadt ist es, die, mehr noch als andere Räume und Konstellationen, dieser theoretischen Kontrollsucht eines einheitlichen universalen Subjektes Widerstand leistet. Denn der modernen Großstadt wohnt eine Dynamik inne, die letztendlich jeden theoretischen Versuch, die chaotische Wirklichkeit zu organisieren, übersteigt, jenen Versuch bedroht und sogar scheitern lässt. Die unüberblickbare Vielheit der Praktiken in einer modernen

---

<sup>25</sup> Es gehört zweifellos zu den interessantesten neueren Beispielen von Ironie der Geschichte, dass de Certeaus kritische Diagnose der Moderne gerade an einer Beschreibung dieses Symbols der Moderne ansetzt, das von den fanatischen Kulturkritikern des 11. September vernichtet wurde – eine Vernichtung, die die Frage aufwirft, ob wir seit diesem Datum noch in der Epoche leben, in der Michel de Certeau seine Analyse entwickelte, oder ob vielleicht jetzt Möglichkeiten eröffnet sind, die konkreten Vorschläge de Certeaus ernster zu nehmen, als es 1980 der Fall sein konnte.

<sup>26</sup> Vgl. DE CERTEAU: *Kunst des Handelns*, 184.

<sup>27</sup> Vgl. EBD. 183.

Großstadt entzieht sich der Planung der Urbanisten und Politiker. Zwar schreiben diese die Spaziergänger in den von ihnen entworfenen Stadtplan ein, doch die Gänge der Alltäglichkeit sind unvorhersehbar. Menschen gehen hin und her, ändern ihre Laufrichtung während des Spaziergangs, haben unerwartete Begegnungen, halten, wenn es irgendeinen Anlass dazu gibt. Die Stadt beinhaltet eine unabhsehbare Vielfalt von Praktiken, die auf fast unendlich viele Weisen miteinander verbunden werden, sich begegnen, wieder auseinandergehen. De Certeau sieht in dieser vielfältigen Praxis eine *Rhetorik des Wohnens*.<sup>28</sup> Denn genau wie sprechende Menschen frei und kreativ mit der Sprache umgehen, Sätze bilden, Bilder und Figuren verwenden, so spielen auch die Einwohner einer Stadt mit dem Stadtplan, entdecken Bedeutungen, die von den Stadtplanern nie beabsichtigt waren (und schon gar nicht kontrolliert werden können). Die Stadtbewohner spielen laut de Certeau mit unsichtbaren Räumen, in denen sie sich blind auskennen, „wie sich die Körper von Liebenden auskennen“.<sup>29</sup>

Die konkrete alltägliche Realität der Stadt beinhaltet immer einen Kreuzpunkt entgegengesetzter Richtungen, die von de Certeau mit den unterschiedlichsten binären Begriffen angedeutet werden: Konzept vs. Praktiken, der Akt des Gehens vs. das urbane Wohnsystem, Sprechakt vs. Sprache, Blick von oben vs. Blick von unten. Der Spaziergänger spricht eine Sprache, indem er durch die Stadt geht, sich Gedanken macht, die unerwarteten Möglichkeiten der Stadt sozusagen erkundet und ausnutzt – und entzieht sich auf diese Weise dem urbanistisch konzipierten Stadtplan.

## 2.2 Die Rhetorik des Wohnens

Genau innerhalb dieser Spannung situiert de Certeau die Rhetorik des Wohnens. Die kreative Vertrautheit des Wohnens ist sozusagen die Verbindung der entgegengesetzten Richtungen, die unaufhebbar voneinander getrennt sind, doch in der Erfahrung des Wohnens

---

<sup>28</sup> De Certeau entnimmt diesen Begriff den Studien von A. MEDAM: *Conscience de la ville*, Paris 1977, sowie S. OSTROWETZKY: *Logiques du lieu*, in: *Sémiotique de L'Éspace*, Paris 1979, 155-173.

<sup>29</sup> Vgl. DE CERTEAU: *Kunst der Handelns*, 182.

gemeinsam vorausgesetzt sind. Die Rhetorik des Wohnens ist deshalb – so de Certeau – von einer Spannung zwischen »Ort« und »Raum« gekennzeichnet.<sup>30</sup> Dabei verweist »Ort« auf die abstrakte Organisation der modernen Stadtplaner: „Ein Ort ist die Ordnung (egal, welcher Art), nach der Elemente in Koexistenzbeziehungen aufgeteilt sind. Damit wird also die Möglichkeit ausgeschlossen, dass sich zwei Dingen an derselben Stelle befinden“; ein »Raum« dagegen „entsteht, wenn man Richtungsvektoren, Geschwindigkeitsgrößen und die Variabilität der Zeit in Verbindung bringt. Der Raum ist ein Geflecht von beweglichen Elementen“.<sup>31</sup>

Bewohnbarkeit ist ein Spielraum, in dem der Mensch mit vorgegebenen Orten umgehen kann, ihnen unerwartete Bedeutungen entnehmen und geben kann. »Räume« weisen auf eine Dimension hin, die zwar immer an einen Ort gebunden ist, sich *topographisch* abspielt, aber dennoch nicht auf eine räumliche Konstellation (also Ort) reduziert werden kann. Es sind die verschiedenen Arten der *Aneignung* eines Ortes, die von de Certeau als Räumlichkeit charakterisiert werden. Die Rede ist von einer kreativen Aneignung, die weder eindeutig aktiv noch eindeutig passiv erscheint. Zwar sind die alltäglichen Formen des Umgangs mit dem Ort immer als Aktivitäten zu betrachten, dennoch sind sie kaum sichtbar oder besonders innovativ – sie ändern die Strukturen des Ortes nicht, sondern lassen sie »von unten« in einem anderen Licht erscheinen. Es ist charakteristisch für de Certeaus Denken, das durch und durch topographischer Art ist, dass für ihn die Räume, in denen Menschen ihr Leben entfalten, immer an Orte gebunden sind. Dennoch gibt es eine Differenz zwischen Ort und Raum. Andererseits ist jeder Ort auch mit Räumen verbunden – dies trotz der modernen neuzeitlichen Utopie, dass Orte durch und durch transparent sein sollen.

Es mag klar sein, dass das Gewimmel und die Vielschichtigkeit der Räume aus der Perspektive des Ortes als »bedeutungslos« erscheinen – genau wie man das wimmelnde Leben auf der Straße vom 110. Stock des World Trade Centers nur in der Form der *Benützung* des Straßenplans betrachten kann. Die Beschreibung dieser Perspektive in der *Kunst des Handelns* läuft jedoch darauf hinaus,

---

<sup>30</sup> Vgl. EBD. 215.

<sup>31</sup> EBD. 218.

dass diese Perspektive von oben eigentlich nie ohne die Perspektive von unten gedacht werden kann, auch wenn sie immer voneinander verschieden bleiben werden. Die Differenz zwischen beiden ist unaufhebbar. Wie eine Ordnung von oben aus auch aussieht, es wird immer die Möglichkeit geben, mit dem gesehenen Ort im alltäglichen Leben auf (von oben gesehen) unsichtbare Art und Weise umzugehen. Die Entstehung von Räumen ist eine völlig unkontrollierbare Sache, auch wenn sie innerhalb der Struktur des Ortes stattfindet.

Es ist diese Perspektive »von unten«, die de Certeau in seiner *Kunst des Handelns* stark zu machen versucht. Dies sieht de Certeau als seine kritische Auseinandersetzung mit den modernen Sozialwissenschaften, die zwar behaupten, sich mit dem Alltäglichen auseinanderzusetzen, dies jedoch nur »von oben herab« tun. Sogar Michel Foucault, dessen Projekt doch als eine Entlarvung der neuzeitlichen Machtstrukturen betrachtet werden kann, hat es nicht geschafft, die Kreativität der Alltäglichkeit in den Blick zu bekommen. Die Entstehung der Räume bleibt de Certeau zufolge sowohl den modernen Sozialwissenschaften als auch der Diskurskritik Foucaults verschlossen.

### 2.3 Spiritualität des Wohnens

Es ist offensichtlich, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen de Certeaus Überlegungen zur Geschichte der Mystik in der Neuzeit und seinen Betrachtungen des alltäglichen Wohnens – der Rhetorik des Wohnens. Denn genau wie die Beschreibung von Labadie wird auch die Analyse der Alltäglichkeit von der Spannung zwischen *écriture* und *parole* geleitet. Die moderne Stadtplanung versucht in *panoptischer* Gestalt, die Stadt ganz von oben her zu organisieren. In einer solchen Betrachtung gibt es keinen Platz für die Lebensräume, die »unten« entstehen, die Räume, die von den Menschen in ihrem alltäglichen Leben gebildet werden, indem sie spazieren gehen, sich hin und her bewegen, kleine Welten der Bedeutung entstehen lassen, die gemäß de Certeau letztendlich das Leben der Stadt prägen und ihm Gehalt geben. Von oben betrachtet – in der Perspektive des Stadtplaners oder des Verwalters –, sind die Äuße-

rungen der Spaziergänger und der Stadtbewohner *bedeutungslos*, die eigentliche Bedeutung besteht in der abstrakten Planung, die keine Referenz außer dieser Ordnung selbst hat. Diese Position entspricht zwar formal dem Sehen Gottes, wie de Certeau in seiner *Kunst des Handelns* betont, beinhaltet aber letztendlich nur eine technokratische Struktur, in der Gottes Stimme zum Schweigen gebracht wird. Sie spricht am Ende nur von den Beherrungsstrategien der Neuzeit. De Certeau bevorzugt demgegenüber eine Beschreibung der Stadt, in der diese geplante Struktur (Ort) mit dem alltäglichen Handeln, das diese Orte zum Raum macht, konfrontiert wird. In eben dieser Konfrontation kann das lebendige Sprechen der Stadt – die Rhetorik des Wohnens – zur Entfaltung kommen. Gerade das ständige Sich-Entziehen der Bewohner sowie deren Sich-Verhalten zu den geplanten Strukturen sind es, die den spirituellen Gehalt des Wohnens in der Stadt ausmachen. Genau an diesem Punkt angekommen, zitiert de Certeau Erasmus von Rotterdam, indem er sagt, dass die ganze Stadt, und eigentlich auch die ganze Welt, ein großes Kloster sei. Das, was die Mystiker der frühen Neuzeit aussagen, ist der Rhetorik des Wohnens ganz ähnlich. In beiden Fällen geht es um eine Sprache, die sich ihrer Abhängigkeit von Diskursen bewusst ist und dennoch zugleich offene Räume und Spalten in jedem Diskurs – wie geschlossen er auch sein mag – sucht, entdeckt und manchmal spielerisch erobert. Die Bewohner der Stadt eröffnen ständig neue Möglichkeiten, indem sie unerwartete Variationen innerhalb der Strukturen bewirken. In ganz alltäglichen Praktiken, wie spazieren gehen, unterwegs sein, in die Kneipe gehen, einen Umweg nach Hause nehmen usw., entstehen Räume, die Möglichkeiten zeigen, die von den Stadtplanern nie gedacht werden konnten. De Certeau sieht im alltäglichen Leben ein endloses Potenzial an kreativen Möglichkeiten, die von Theoretikern nie erfunden werden können, sondern die erst *in actu* von Stadtbewohnern realisiert werden. Genau wie es bei der Beschreibung von Labadie der Fall war, stößt die Theorie auf die Grenze ihrer Möglichkeiten, denn die Fülle der Möglichkeiten, die in den Lebensräumen vorhanden sind, wird von den Bewohnern schon gelebt, noch bevor die Theorie sie zu erkennen in der Lage ist. Dabei geht es de Certeau nicht so sehr darum, theoretisch das lebendige Sprechen Gottes im städtischen Leben aufzuzeigen, vielmehr will er

in seinen Beschreibungen des städtischen Alltagslebens diese Grenze der Theorie aufsuchen und präsent machen. Es ist die unerschöpfliche Vielheit der Möglichkeiten, die in den geschlossenen rationalen Systemen der Neuzeit *trotx allem* immer noch gegeben ist, die in de Certeaus Beschreibungen gesucht werden. Die Texte sind eine Lehrschule, in der der Leser seine Sensibilität für die kreativen Möglichkeiten des Alltags entwickeln kann, wenn es auch keine eindeutige »Methode« gibt, die diese Spuren des lebendigen Sprechens im Alltag aufklären oder aufdecken kann. Der Leser wird von de Certeau durch verschiedene Dimensionen des städtischen Alltags mitgenommen und hingewiesen auf Stellen, die an jenes ursprüngliche Sprechen erinnern, das in der Tradition mit dem Namen Gott identifiziert wird. Es handelt sich dabei nicht um Orte der verlorenen Naivität, sondern um Räume, in denen Menschen ihr Spiel spielen mit festen Strukturen, mit dem Schweigen Gottes, Orte, an denen die Bedeutungslosigkeit verwandelt wird in der Erfahrung des leeren Grabes – hinweisend also auf eine Lebendigkeit, die sich der eindeutigen Formulierung oder Struktur (*écriture*) entzieht und die sich gerade deshalb als Lebendigkeit erweist.

Die Spiritualität des Wohnens in der Stadt wird von de Certeau betrachtet als diese ständige Möglichkeit, neue Räume zu schaffen eben genau innerhalb von Strukturen und Diskursen, eine konkrete Sprache des Wohnens zu entfalten, die weder von Stadtplanern noch von Verwaltern vorhergesehen werden kann. Es ist deshalb unmöglich, der Spiritualität einen objektiven und eindeutigen Ort zuzuweisen – doch war dies je möglich (könnte man de Certeau fragen)? Dennoch scheint es so zu sein, dass der »Historiker der Spiritualität«, Michel de Certeau, mit Mitteln, die er der Geschichte der Mystik entnommen hat, aktuelle Entwicklungen in der Gesellschaft aus dem Blickwinkel der Spiritualität zu betrachten versucht. Seine Beschreibungen enthalten ein Hin und Her zwischen Spiritualität als Betrachtungsweise der Alltäglichkeit (gewonnen aus seinen Auseinandersetzungen mit der Geschichte) einerseits und – in der Begrifflichkeit des Aristoteles – Spiritualität als materialem Objekt andererseits, der Suche nach Räumen, in denen etwas wie Spiritualität gefunden wird, der Suche nach den Bedingungen der Epoche und der Kultur. Gerade in diesem Hin und Her zwischen Betrachtungsweise und Material (hier: das Wohnen in der Stadt) un-

terscheidet sich der Historiker der Spiritualität, Michel de Certeau, von anderen geschichtswissenschaftlichen oder sozialtheoretischen Modellen (wie Foucault oder Bourdieu).<sup>32</sup>

#### 2.4 Scheitern der Theorie vs. Theorie des Scheiterns

De Certeau ist ganz und gar Historiker. Doch indem er die Spiritualität bzw. die Mystik als Gegenstand seiner Analyse ernst zu nehmen versucht, sieht er auch die Notwendigkeit, die Grenzen der Theorie in die Betrachtungen mit einzubeziehen. Etwas Entscheidendes schreibt de Certeau – m. E. entscheidender, als de Certeau selbst es in dem Moment ahnt – in seiner *Kunst des Handelns* über die wichtige Rolle, die das notwendige (aber nicht so tragische) »Scheitern der Theorie« für eine Theorie der Spiritualität spielt.<sup>33</sup> De Certeau unterscheidet seine prinzipielle Sensibilität für das Scheitern der Theorie von allen anderen wichtigen Theorien seiner Zeit – die dieses Scheitern nicht aushalten und keinen anderen Weg zu gehen in der Lage sind, als Theorien des Scheiterns zu entfalten. De Certeaus Theorie des alltäglichen Handelns versucht, gerade diese Theorien des Scheiterns zu unterminieren. Er sieht in der Begegnung mit den Grenzen des Theoretischen im alltäglichen Leben gerade eine neue Möglichkeit, die ursprüngliche Sprache der lebendigen Wirklichkeit zur Geltung zu bringen.

Diese Umkehrung erfordert eine weitere Erforschung des Verhältnisses zwischen de Certeaus Theoriemodell und den herrschenden sozialwissenschaftlichen und geschichtswissenschaftlichen Theoriemodellen unserer Zeit. Eine solche Konfrontation ist nicht nur wichtig, sondern sogar entscheidend für das Projekt der Laienspiritualität, das gerade auf der Suche ist nach dem spirituellen Gehalt alltäglicher Erfahrungen. Mit dieser Suche setzt das Projekt der Laienspiritualität nicht nur ein theologisches Interesse voraus, sondern befindet sich auch in der Mitte der wichtigsten gesellschaftlichen und kulturtheoretischen Debatten unserer Zeit. Dies weiter zu erläutern setzt ein weiteres Forschungsprogramm voraus, auf das in diesem Band nur ansatzweise hingewiesen werden kann. Damit de

---

<sup>32</sup> Vgl. MICHEL DE CERTEAU: *Glaubenschwachheit*, Stuttgart 2009, 160ff.

<sup>33</sup> DERS.: *Kunst des Handelns*, 188.

Certeaus Suche nach dem spirituellen Gehalt alltäglicher Erfahrungen wenigsten vor ihrem kulturellen und religionspolitischen Horizont situiert werden kann, werde ich in mich im abschließenden Paragraphen beschäftigen mit der Frage, wie de Certeaus Betrachtung des Wohnens eine alternative Position darstellt zwischen einer »modernistischen« Ortlosigkeit einerseits und einer »modernitätskritischen« Betonung des festen Wohnorts und dessen Unumgänglichkeit in einer Zeit der Vielfältigkeit und der Pluralisierung andererseits.

### 3 *Laienspiritualität und die nomadische Bewohnbarkeit der Welt*

Wenn de Certeau den Mystiker als einen Nomaden beschreibt, scheint er auf den ersten Blick die neuzeitliche Tendenz der Ortlosigkeit in positivem Sinne zu bestätigen. Ein wichtiger zeitgenössischer Theologe wie Graham Ward sieht in dieser Identifizierung sogar ein allzu großes Zugeständnis dem neuzeitlichen Nihilismus gegenüber. Der Mystiker wäre dieser Interpretation zufolge nichts anderes als der moderne Mensch *par excellence*, und das Ideal der Mystik würde dem Ideal der Moderne letztendlich gleichgesetzt – mit anderen Worten: Den Mystikern würden auch ihre gesellschafts- und kulturkritische Kraft genommen. Es erhöbe sich dann die Frage, inwiefern christliche Mystik bzw. Spiritualität noch von Modernität überhaupt zu unterscheiden wäre. Auch für de Certeaus Lehrer, den berühmten französischen Theologen und Jesuiten Henri de Lubac, war diese Identifikation ein Grund, sich radikal von de Certeau zu distanzieren. Dem aufmerksamen Leser wird mittlerweile klar geworden sein, dass es sich dabei nicht nur um ein Problem im Certeau'schen Denken handelt, sondern die Diskussion über de Certeaus Modernitätslektüre letztendlich ein Grundproblem des christlichen Denkens der letzten fünfzig Jahre zeigt, vielleicht sogar der ganzen Neuzeit, und es hat den Anschein, dass es weder der Kirche noch der Theologie gelungen ist, auf dieses Grundproblem eine (sowohl im theoretischen als auch im gesellschaftlichen bzw. kulturellen und politischen Sinne) angemessene Reaktion zu entfalten: Es ist das Problem der Säkularisierung, die *Tatsache*, dass Gott in der Neuzeit überall und deshalb zugleich *nirgendwo* ist. Die tradi-

tionellen Institute und Formen, die die Spiritualität immer vertraten und vermittelten, scheinen als gescheitert betrachtet werden zu müssen. Ein Ausweg, der sowohl in der Kirche (als kultureller und politischer Gemeinschaft) als auch in Teilen der Theologie der letzten zwanzig Jahre an Einfluss gewinnt, ist der Weg des Traditionalismus bzw. der Neu-Orthodoxie (bis zu Formen des christlichen Fundamentalismus oder des autoritätsgehorchendes Fideismus). De Certeau scheint auf andere Wege hinzuweisen, indem er mit seinen Beschreibungen – wie ich dies bei der Erfahrung des Wohnens aufzuzeigen versucht habe – die innere Spannung der Alltäglichkeit auffindet und diese mit Erfahrungen aus der Geschichte der Spiritualität verbindet. Trotz der mehrmals in seinen Texten beobachteten melancholischen Sehnsucht nach einer geistigen Ordnung, die für immer verloren zu sein scheint, ist de Certeaus Theorie der Alltäglichkeit geprägt von einer hoffnungsvollen Perspektive – nämlich dass die alltäglichen Erfahrungen der Bewohner der modernen Großstädte voll von – der sozialwissenschaftlichen Forschung sowie der politischen und bürokratischen Perspektive unsichtbarer – Kreativität sei. Die Tatsache, dass die Konkretheit des Wohnens in der Stadt geprägt wird von einer wimmelnden Rhetorik, wird von de Certeau als eine Möglichkeit erachtet, die Alltäglichkeit als ein eigenes Forschungsfeld anzusehen, auf dem die konkreten Erfahrungen, Handlungen und (körperlichen) Sprecharten die theoretische Betrachtung herausfordern können. Das Nomadentum ist somit keineswegs die Bestätigung eines neuzeitlichen Nihilismus. Sowohl de Certeaus Beschreibung der Wanderungen Labadies als auch die der ursprünglichen Kreativität des Stadtbewohners sind vielmehr darauf aus, die Grenzen der Theorie zu thematisieren und *Räume* einer ursprünglichen Spiritualität aufzuzeigen. Bei Michel de Certeau findet man somit einen Versuch vor, Räume von Spiritualität unter neuzeitlichen Bedingungen zu erörtern und zugleich auch (im Gegensatz zu all den an Michel Foucault orientierten diskursanalytischen Interpretationen) das der technokratischen Beherrschungstendenz der Neuzeit gegenüber kritische Potenzial der alltäglichen Praktiken offenzulegen.

Für de Certeau geht die Tatsache der Bewohnbarkeit der Stadt jeder Planung und jeder theoretischen Beobachtung bzw. Interpretation voraus. Gerade dies konkret zu beschreiben eröffnet die un-

erschöpfliche Vielfältigkeit der Praxis, die weder von Verwaltungskontrolle noch von sozialwissenschaftlichem Interesse beherrscht werden kann. Gerade hier scheint die Stunde der »Laienspiritualität« zu schlagen. Denn gerade sie erfordert – als eine Form primordialer Spiritualität – eine Sichtweise, die sozialwissenschaftliche und kulturtheoretische Perspektiven zwar zur Kenntnis nehmen kann, sich selbst diesen jedoch entzieht, indem sie konkrete Erfahrungen der Akteure als Ausgangspunkt sieht und diese mit denjenigen des Theoretikers der Spiritualität verbindet. Von de Certeau her lässt sich behaupten, dass Laienspiritualität eine Betrachtungsweise ist, die in den Brüchen und inneren Gegensätzen eine Vielschichtigkeit erkennt, die auf eine ursprüngliche Erfahrung der Alltäglichkeit hinweist.

In diesem Sinne bietet die Theorie de Certeaus Anknüpfungspunkte, der technokratischen Ortlosigkeit der neuzeitlichen Kultur zu entgehen oder sie zu kritisieren, ohne jedoch auf einen reaktionären Kulturpessimismus zurückgreifen zu müssen. Das Wohnen steht im Rahmen einer solchen Betrachtungsweise keineswegs für sichere Festigkeit und Bodenständigkeit, die sich der Dynamik der städtische Modernität widersetzt: Vielmehr ergibt sich (von de Certeau aus gedacht), dass das Wohnen eine Erfahrung beinhaltet, die selbst von Gegensätzen geprägt ist, die ständig für Fremdheit und Andersheit Raum lässt. Sogar die Stabilität des Wohnens ist von einer Dynamik geprägt, die in den Worten de Certeaus als eine Art des Sprechens betrachtet werden kann. Denn genau wie das Sprechen gekennzeichnet ist von einer Spannung zwischen der geschriebenen Sprache, der *écriture*, und dem lebendigen Sprechen (*parole*), so spielt sich auch das Wohnen ab innerhalb des Spannungsfeldes zwischen *Ort* (*lieu*) und *Raum* (*espace*). Wohnen beinhaltet einen kreativen Umgang mit den Orten, an denen man lebt, mit den Strukturen, die man vorfindet. So betrachtet heißt Wohnen immer auch, dass man an dem Ort, an dem man wohnt, nicht immer zu Hause ist. Dem Wohnen ist immer ein Hauch von Fremdheit eigen, genau wie man umgekehrt im nomadischen Reisen zu Hause sein kann. Gerade dieses Spannungsfeld ist es, das die Perspektive der Laienspiritualität prägt.