

CHRISTIAN BAUER
MARCO SORACE (HG.)

Gott anders wo?

Theologie im Gespräch
mit Michel de Certeau



GRÜNEWALD

Christian Bauer / Marco A. Sorace (Hg.)

Gott, anderswo?

Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau

Matthias Grünewald Verlag

„Glückhafte Wunde“

Ein heterologischer Zugang zur Verwundbarkeit mit Michel de Certeau¹

Hildegund Keul

Es ist schon etwas Besonderes, wenn ein Theologe mit seiner Theologie ein Grundlagenwerk für andere Wissenschaften schreibt. Dieses Kunststück ist Michel de Certeau mit *L’Invention du Quotidien* gelungen.² In den achtziger Jahren trug diese *Kunst des Handelns* zur Neuausrichtung der Kulturwissenschaften bei, und noch heute wird sie dort lebhaft rezipiert. Außerdem begeistert mich Certeau mit seiner inspirierenden Art, in säkularen Texten völlig überraschend Mystikerinnen auftreten zu lassen. Er bereitet ihnen damit eine Bühne in Herausforderungen der Gegenwart. Chapeau, Certeau!

Mit Certeau entsteht eine andere, eine neue Art, Theologie zu treiben. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie theologische Diskurstraditionen und säkulare Lebenswelten wechselseitig konfrontiert. Leichtfüßig und geradezu spielerisch bewegt sich seine Theologie in Diskursen, die gerade nicht zum ‘inner circle’ gehören. Heute, nach etwa vierzig Jahren, beginnen wir zu begreifen, was das wissenschaftlich bedeuten könnte. Wie schafft man es, so in fremde Diskurse hineinzugehen, dass diese sich zum Resonanzraum der eigenen Theologie verwandeln? Und vor allem: wie verwandeln sich dadurch die Themen, Methoden, Argumentationsweisen und Plausibilitäten der Theologie – und damit sie selbst?

Solche Fragen sind für die Fundamentaltheologie von besonderem Interesse, weil sie sich nach ihrem Selbstverständnis an den Grenzen eigener Diskurstraditionen bewegt (vgl. 1 Petr 3,15). In diesem Sinn soll es im Folgenden um zweierlei gehen. Zum einen wird jener Begriff der ‘Heterologie’ erläutert, wie Certeau ihn geprägt hat und der zugleich seiner neuen Art des Theologietreibens einen Namen gibt. Zum anderen wird Certeau selbst heterologisch interpretiert, indem er mit einem fremden Wissenschaftsdiskurs konfrontiert und von ihm her interpretiert wird. Vielleicht

¹ Dieser Beitrag ist Teil eines Forschungsprojekts zur Vulnerabilität, gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 389249041.

² Die These, dass dies „mit seiner Theologie“ gelungen sei, ist nicht selbstverständlich, wäre aber einer genaueren Untersuchung wert. Kein Buch Certeaus ohne die Mystik, kein Text, dessen Argumentationsgang nicht von theologischen Fragen wie der Präsenz des Abwesenden geprägt wäre. Was auch immer er schreibt, die Theologie ist unverzichtbar dabei.

eröffnet Certeau der heutigen Theologie eine Chance, in ganz andere säkulare Diskursräume hineinzugehen?³

1 'Lesen heißt wildern'. Heterologie in inter- und transdisziplinärer Wissenschaft

Eine wegweisende Innovation Certeaus ist die Konstituierung der Theologie als Heterologie. Umso überraschender ist die Tatsache, dass sich die heutige Theologie hiermit kaum befasst.⁴ Während andere Wissenschaften sehr wohl danach fragen, was Certeaus Überlegungen zur Heterologie für sie selbst bedeuten könnten, steht dies für die Theologie noch aus. Dabei ist dieser Ansatz für sie besonders interessant, denn, so schreibt es der Romanist Jörg Dünne: „Certeaus Heterologie ist unlösbar mit der Denktradition der Mystik als einer Praktik der Auslieferung an das Andere verbunden.“⁵ Das bietet zum einen eine interessante Definition der Mystik nach Certeau. Und es verweist zum anderen auf eine Spur, wie Theologie heterologisch konstituiert werden kann. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, praktiziert er die Theologie als Heterologie, auch wenn er dies nicht explizit wissenschaftstheoretisch reflektiert, eventuell wegen seiner Skepsis gegenüber systematischer Theoriebildung. Aber es finden sich konzeptionelle

³ Als ich im Sommersemester 2016 an der Universität Würzburg ein Certeau-Seminar durchführte, zeigte sich, wie die Schriften des „verwundeten Wanderers“ Türen für inter- und transdisziplinäres Arbeiten zu öffnen vermögen. Studierende aus anderen Fächern kamen in die Theologie. Ein Kunstpädagoge hielt eine Lecture Performance, die die Arbeitsweise Certeaus anschaulich vor Augen führte. Und in der Reflexionsrunde zum Seminarabschluss sagte eine Theologiestudentin: „Ich wildere jetzt viel mehr!“

⁴ Auch in dem neuen Buch „Michel de Certeau. Le Voyage de l'œuvre“ (hg. von Luce Giard, Paris 2017) ist Heterologie nur punktuell, aber mit interessanten Perspektiven ein Thema. *Edoardo Prandi* beschreibt in einem kurzen Beitrag Spiritualität nach Certeau als Praxis, die Alterität eröffnet, und schlägt vor, „une *heteropraxis* issue de sa réflexion sur l'hétérologie“ zu entwickeln (Prandi, *Faire place à l'autre*, ebd. 25–29, hier 28). – *Mark Larrimore* verbindet die Stadt als multiethnischen Diskursort heterologisch mit Religion: „Le quotidien de la ville est hétérologique en religion“ (Larrimore, *Tactiques spirituelles. Vers une théorie certaine de la religion vécue*, ebd. 45–58, hier 50). – *Jocelyne Sfez* interpretiert mit Rückbezug auf François Trémolières Unterscheidung von Henologie und Heterologie den Ansatz von Nikolaus von Kues als „une hénologie fondée sur une hétérologie“ (Sfez, *Michel de Certeau, lecteur de Nicolas de Cues*, ebd. 77–87, hier 79 f; 85). – *Carlos Zeron* siedelt in einer Fußnote zu „L'écriture de l'Histoire“ das Heterologische auf der Ebene der Geschichte als „un discours qui définit une identité“ an, ohne auf den Begriff der Heterologie näher einzugehen (Zeron, *Michel de Certeau et l'Amérique: des processus historiques aux processus de langage*, ebd. 169–179, hier 179 Anm. 57).

⁵ Dünne: *Kannibalische Revisionen*, 251.

Ansätze hierzu in *Mystische Fabel* und *GlaubensSchwachheit* sowie als Spur überall dort, wo er die Mystik in fremden Kontexten zum Sprechen bringt.

Certeau wird als Grenzgänger wissenschaftlicher Diskurse von Marian Füssel „Ein Denker des Anderen“⁶ genannt. In *L'Écriture de l'Histoire* (Paris 1975) entwickelt er seinen heterologischen Zugang zur Geschichte, überträgt ihn auf *Kunst des Handelns* (*L'Invention du Quotidien*, Paris 1980) und baut ihn für die Mystik (*La Fable Mystique*, Paris 1982) sowie für die *GlaubensSchwachheit* (*La Faiblesse de Croire*, Paris 1987) theologisch aus. Certeau betreibt die Theologie als *Wissenschaft vom Anderen* aus der Überzeugung heraus, dass es die Wahrnehmung des Anderen braucht, um eine Spur Gottes, des 'ganz Anderen' zu entdecken. Er nannte dies *Heterologie*.⁷ Dies geschah sicher in Anlehnung an Michel Foucaults *Heterotopie*, eventuell aber auch im Rückgriff auf George Bataille, der als Erster *Heterologie* als wissenschaftstheoretischen Begriff einbrachte.⁸

Besonders interessant finde ich die Frage, inwiefern Certeaus neue Art, Theologie zu treiben, heute ein Tor in aktuelle Wissenschaftsdiskurse hinein zu öffnen vermag. Er selbst arbeitet ja nicht nur interdisziplinär in dem Sinn, dass er auch in andere Wissenschaften hinein gut vernetzt ist und sich mit Vorliebe interdisziplinären Diskursen stellt. Vielmehr geht er selbst in andere Wissenschaften hinein und interessiert sich als Theologe für deren Themen, Argumente, Arbeitsweisen. Er ist leidenschaftlich Historiker. Er ist Gründungsmitglied einer Vereinigung von Psychoanalytikern, der *École Freudienne*. Er ist Kulturanthropologe. Am besten lässt sich dieses Vagabundieren in andere Wissenschaften hinein mit dem aktuellen Begriff 'transdisziplinär' beschreiben. 'Transdisziplinäre Forschung' wird derzeit in den Wissenschaftstheorien kontrovers debattiert.⁹ Certeau führt vor Augen, wie so etwas funktionieren und was dabei herauskommen kann.

Nach Certeau findet die Theologie das, was sie zu thematisieren hat, wenn sie ihre eigenen Traditionen dem Anderen, Neuen, Gegenwärtigen aussetzt und damit den relativ homogenen Diskurs eigener Wissenstraditionen in den heterogenen Diskurs inter- und transdisziplinärer Wissenschaft überschreitet. Denn: „die Wörter gehen nicht mehr geschmeidig auf die Ordnung der Dinge ein“¹⁰. Certeau sieht in der Öffnung für andere Wissenschaften einen Weg, geschlossene theologische Diskurse aufzubrechen und sich in der Gegenwart zu verorten. Gezielte Grenzgänge werden

⁶ Füssel: Einleitung: Ein Denker des Anderen, 7.

⁷ Vgl. Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*, 11–27; Ders., *Kunst des Handelns*, 285–289; Ders., *GlaubensSchwachheit*, 41–60.

⁸ Vgl. Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, 123–134.

⁹ Vgl. Bergmann, *Methoden transdisziplinärer Forschung*.

¹⁰ Certeau, *Mystische Fabel*, 199.

hier zu einem wissenschaftstheoretischen Gütesiegel der Theologie. Ich begreife das als Herausforderung an die Theologie, „sich nicht auf die Hilfe von abgesicherten Wörtern zu verlassen“¹¹, sondern in fremde Wissenschaftsdiskurse hineinzugehen und von ihnen her die eigenen Traditionen neu zu positionieren. Theologie verlässt den geschlossenen, primär an der Vergangenheit orientierten Diskursraum und stellt sich den Herausforderungen der Gegenwart.

„Lesen heißt wildern.“¹² So sagt es Certeau lapidar in der *Kunst des Handelns*, wo es darum geht, das Lesen als verkannte, weil als passiv verstandene Tätigkeit neu zu beleuchten und seine aktive, kulturschaffende Bedeutung herauszustellen: „Ob es sich nun um eine Zeitung handelt oder um Proust, der Text bekommt seine Bedeutung nur durch die Leser; er verändert sich mit ihnen.“¹³ „Lesen heißt wildern“, das verstehe ich als Motto seiner heterologisch konstituierten Theologie. Es entspricht nicht unbedingt jenen Traditionen der Hermeneutik, die ganz anders arbeiten und Certeaus Wilderei eher als Dilettantismus abtun würden. Dabei ist unbestritten, dass transdisziplinäre Forschung riskant ist, denn es gibt immer Menschen, die sich in dem Bereich, in den man hineingeht, besser auskennen. In fremden Fächern und deren Diskursen hat man keine Zugangsrechte und schon gar keine Privilegien. Also ist es prekär, wenn man dort zu wildern anfängt. Aber hat nicht genau das ungeheure Vorteile, gerade für das wissenschaftliche Arbeiten?

Für die Theologie erschließen sich hier ganz neue Forschungsfelder. Aus guten Gründen schaut sie derzeit verstärkt darauf, was die von Certeau beschriebene Glaubensschwachheit für die Kirche und ihre pastorale Praxis bedeutet.¹⁴ Das zu tun ist notwendig, aber meines Erachtens reicht es nicht aus. Certeau gibt noch ganz anderes her, wenn man heterologisch mit ihm arbeitet und mit seiner Theologie in inter- und transdisziplinäre Forschungen hineingeht. Heterologie folgt der Logik einer Sprache, deren eigene Autorität in fremden Diskursen entsteht, weil diese Diskurse das Eigene infrage stellen und damit vorantreiben. Im Blick auf den Übersetzer sagt Certeau:

¹¹ Certeau, *Mystische Fabel*, 30.

¹² Certeau, *Kunst des Handelns*, 293. Vgl. hierzu Schaub, *Die Lust am Wildern in fremden Theoriegefilden* (<http://www.certeau.de/schaub.htm>).

¹³ Certeau, *Kunst des Handelns*, 301 f.

¹⁴ Ein gutes Beispiel hierfür ist die Arbeit von Ruth Stengel, die Certeau und die Ordensgründerin Maria Magdalena Postel heterologisch aufeinander bezieht und damit Impulse für die aktuelle pastorale Praxis gewinnt (vgl. Stengel, *Brucherfahrungen einer Heiligen*).

„Wie der Ethnologe inszeniert er eine fremde Region, wenn auch in der Absicht, sie zu adaptieren, indem er ihr erlaubt, seine eigene Sprache zu stören. Er fabriziert anderes, aber auf einem Feld, das nicht mehr das seine ist und auf dem er kein Urheberrecht hat. Er produziert, aber ohne eigenen Ort, in diesem Dazwischen, auf jener Linie, an der Sprachen in der Begegnung mit der je anderen gleichsam auf sich selbst zurückbranden.“¹⁵

Das ist eine inspirierende Beschreibung dessen, was Theologie treibt und antreibt. Denn auch hier geschieht Übersetzung, nämlich Übersetzung des Evangeliums in die Gegenwart. Die eigene theologische Sprache wird gestört, durchbrochen, ja verletzt, wenn man sie der Gegenwart aussetzt. Aber es nutzt nichts, diese Störung mit vielen abgesicherten Worten zu verdecken, sondern man muss diese Verletzung zulassen, wenn man die Verortung des Evangeliums in der Gegenwart ermöglichen will. *Die Sprache der Anderen brandet zurück* – das erscheint mir als eine sehr treffende Metapher für die Erfahrung, die insbesondere die Systematische Theologie heute in der Kommunikation mit anderen Wissenschaften macht.

Dabei ist Heterologie eine „Produktion von Andersheit“, die aus einem Mangel entsteht: „Was da sein sollte, ist nicht da.“¹⁶ Was man in fremden Kontexten zu sagen hat, fehlt. Es zeigt sich erst, wenn man sich auf die Problemstellung des Anderen einlässt und von ihr her das Eigene weiterentwickelt – „anstatt sich an einen Diskurs zu klammern, der sein Privileg aufrechterhält, indem er seinen Inhalt ins Gegenteil verkehrt“¹⁷. Dieses Zitat bezieht sich nicht speziell auf die Theologie, stammt es doch aus *Kunst des Handelns*. Aber Certeau sieht hier etwas, das auch für sie markant ist und das er vielleicht entdeckt, weil es ihm den Blick auf eigene Diskurstraditionen neu erschließt. Sich an einen Diskurs klammern, der seine Privilegien zu bewahren versucht, dabei aber den Inhalt in sein Gegenteil verkehrt – das ist eine Definition des Fundamentalismus. Er ist auch heute zu beobachten, wo Christen beispielsweise in Migrationsdebatten mit der Bewahrung christlicher Werte argumentieren, um muslimische Flüchtlinge aus dem eigenen Land zu halten. Der Versuch, auf Kosten Anderer Privilegien für die eigene Religionsgemeinschaft zu etablieren, verkehrt die christlichen Werte in ihr Gegenteil.¹⁸

Fundamentalismus gibt es in gesellschaftlichen Debatten, in anderen Wissenschaften, aber eben auch in der Theologie. Certeau setzt wissen-

¹⁵ Certeau, *Mystische Fabel*, 194.

¹⁶ Certeau, *Mystische Fabel*, 7.

¹⁷ Certeau, *Kunst des Handelns*, 186.

¹⁸ Vgl. Máté-Tóth, Ungarn angesichts der Flüchtlinge – Testfall für die Demokratie, 601–603; sowie Keul, Verwundbarkeit – eine unerhörte Macht, 647–651.

schaftlich bei dieser Problematik an, die er besonders gut in Form des Antimodernismus kennt, der vor dem 2. Vatikanum so verheerende Auswirkungen hatte.¹⁹ Certeaus heterologische Praxis antwortet auf eine antimodernistische Formatierung der Theologie, die über das 20. Jh. hinaus eine Gefahr darstellt, weil sie kritische Einsichten in eigene Schwächen ausblendet. In *GlaubensSchwachheit* analysiert Certeau eine Theologie, die aus dem Bedürfnis heraus, die eigenen heiligen Traditionen vor Verwundung zu bewahren, die Machtstrategie der Ausschließung anwendet. Um Homogenität zu erzeugen, schließt sie Heterogenes aus, z. B. in den Lehr- und Schreibverboten gegenüber der *Nouvelle Théologie*. Nach Certeau schafft diese Strategie einen speziellen Diskursraum: „Einst stellte eine Kirche einen Boden bereit, das heißt ein fest umrissenes Terrain, innerhalb dessen man die soziale und kulturelle Garantie hatte, dass man auf dem Acker der Wahrheit wohnte.“²⁰ Wenn die religiöse Grenzziehung der Sicherung eigener sozialer und kultureller Überzeugungen dient und mit entsprechenden Ausschließungen arbeitet, so wird die Theologie zu einer Art Hochsicherheitstrakt. Mauern, Tore und Wächter unterbinden mögliche Einflüsse von außen, so dass man sich theologisch im Inneren bewegt, also ausschließlich in Fragen, die man aus der Tradition bereits kennt. Allerdings macht diese Grenzsicherung zugleich den Einfluss nach außen unmöglich, sodass die Theologie ihre Verortung in der Gegenwart verliert. Der geschlossene Diskurs scheitert an einer Wirklichkeit, die sich nicht der propagierten Homogenität unterwirft. Es ereignet sich eine Heterogenität, die Risse und Brüche erzeugt und den abgesicherten Diskurs umso stärker destabilisiert.

2 Gegenwart wagen – eine kenotische Praxis. Certeau und die Inkarnationstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils

Im Format des Antimodernismus setzt die Theologie strikt auf Homogenität. Aber all ihre Ausschließungen können nicht verhindern, dass sich in ihrem eigenen Innersten Heterogenes ereignet und unüberhörbar zu Wort meldet. Heterogenität wird zu einer Realität, die sich nicht länger verschweigen lässt. Im 20. Jh. wurde dies zu einer treibenden Kraft, die die Wende des 2. Vatikanischen Konzils herbeiführte. Durch viele Konflikte und

¹⁹ Dies zeigt ein Brief von Yves Congar aus Cambridge, aus seinem dritten Exil, den er am 10. 9. 1956 an seine Mutter schrieb, ausgerechnet zu deren 80. Geburtstag: Er sei nur noch ein „tué vivant“, ein getötet-Lebender, nachdem man ihm im Glauben alles genommen und ihn persönlich zerstört habe: „Pratiquement, ils m’ont détruit.“ (Congar, *Journal d’un théologien*, 427).

²⁰ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 245.

Verwundungen hindurch etablierte das Konzil einen neuen Umgang mit Heterogenität, auch in der Theologie. Es setzt nicht mehr strikt auf Homogenität und Ausschließung, sondern es öffnet sich für Fremdes, Neues, Gegenwärtiges. Das Konzil begründet seine neue Option für Heterogenität christologisch und argumentiert mit der Inkarnation. „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Fleischwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.“ (GS 22) Gott verbindet, ja vereinigt sich mit allen Menschen, woher sie auch immer kommen, so 'queer' sie auch immer sind. Seine eigene Menschwerdung setzt ein Zeichen gegen mutwilligen Homogenisierungsdruck. Statt Abgrenzung macht das 2. Vatikanum daher die *Fleischwerdung* zur Grammatik, d. h. zu einer allem theologischen Sprechen zugrundeliegenden Struktur seiner Dogmatik. Gott ist nicht zum Schein, sondern tatsächlich, mit Fleisch und Blut, Mensch geworden. Er geht mitten in die sozialen, kulturellen, politischen und religiösen Gegebenheiten seiner Zeit hinein und stellt sich damit in Jesus Christus den Verwundbarkeiten menschlichen Lebens.

Dies hat gravierende Konsequenzen für die Theologie, denen Certeau nachgeht. Weil Gott Mensch geworden ist, muss sich die Theologie in den Widersprüchen, Konflikten und Umbrüchen der Gegenwart verorten. Damit erhöht sich die eigene Verwundbarkeit. „Das Evangelium drängt kraft der Menschwerdung ins ‚Hier und Heute‘.“²¹ Die Inkarnationstheologie des Konzils fordert dazu auf, auf Erkundung zu gehen und sich dem Wagnis der Gegenwart auszusetzen. Es ist kein Zufall, dass die bekannteste Metapher des Konzils seine weit geöffneten Fenster sind. Die Mauern des Hochsicherheitstrakts werden durchbrochen. Aber Öffnungen sind immer auch prekär. Man weiß nicht, was von draußen reinkommen wird. Fenster, die Heterogenes zulassen, sind ein Wagnis. Denn während geschlossene Diskurse von außen kaum angreifbar sind, macht sich eine Theologie, die sich in der widersprüchlichen, von Verwundungen gezeichneten Gegenwart verortet, angreifbar. Dorothee Sölle hat dies mit der Metapher vom *Fenster der Verwundbarkeit* zur Sprache gebracht.²²

Certeau analysiert insbesondere in *GlaubensSchwachheit*, wie die Theologie im Zeichen heterogener Gegenwart aus den Feldern der Gewissheit in Ungewissheit geführt wird, aus einer Position unhinterfragter Stärke in eine Schwäche, aus der Utopie der Unverwundbarkeit ins Wagnis der Verletzlichkeit. Andere verweisen auf etwas im eigenen Glauben, was die Theologie (noch) nicht sagen kann. Die tradierte Glaubenssprache läuft gesellschaftlich ins Leere. Dies führt zu einer Verletzung des Sprachkörpers

²¹ Rieger, Inkarnation, 149.

²² Sölle, Das Fenster der Verwundbarkeit.

der Theologie. „So wird, auf tausenderlei Weisen, [...] das Aussagbare unablässig von etwas Unsagbarem verletzt.“²³ Im Französischen heißt es hier *blessé* („l'énonçable continue d'être blessé par un indicible“): Man trägt Blessuren davon und ist so von etwas Fremdem gezeichnet. Unerhörtes macht sich in vertrauten diskursiven Ordnungen als Verletzung bemerkbar. Wie die Theologie mit dieser Verwundung umgehen kann, ist eine durchgängige Frage sowohl in der *Mystischen Fabel* als auch in *GlaubensSchwachheit*.

Certeau sieht die Notwendigkeit, darauf nicht mit Abschottung und dem Beharren auf Gewissheiten zu reagieren, sondern „sich der Exteriorität auszusetzen“²⁴ und mitten in „das Risiko des Menschseins“²⁵ hineinzugehen. So kommt er zu seiner Bestimmung der Inkarnationstheologie:

„In unterschiedlicher Form besteht die Kühnheit darin, dass man bis ans Ende der Spannungen und Ambitionen zu gehen gewillt ist, wie sie einer bestimmten Zeit eigen sind; dass man bereit ist, ein Netz von Beziehungen ernst zu nehmen, um darin das Kommen Gottes zu erwarten und zu erkennen.“²⁶

Weil Certeau die Theologie inkarnatorisch konstituiert, verbindet und kontrastiert er permanent theologische und säkulare Diskurse.

Die Öffnung für die Gegenwart führt in eine Situation verletzlicher GlaubensSchwachheit. Bei Certeau kann man lernen, dass diese Erfahrung für die Gegenwart signifikant ist. Gerade die Theologie darf und muss vor dieser Erfahrung nicht zurückschrecken. Denn die Bewegung der Inkarnation, die Fleischwerdung in menschlichem Leben und in den konkreten Herausforderungen der jeweiligen Zeit, ist immer ein Weg in die Verwundbarkeit hinein. Weil und insofern christliche Theologie Inkarnationstheologie ist, geht sie in der Nachfolge Jesu selbst diesen riskanten Weg der Fleischwerdung. Hier spielen Geschenk und Verlust, überraschendes Auftauchen (Geburt Jesu) und Verschwinden von Körpern (Leeres Grab) eine besondere Rolle. *Fleischwerdung* ist ein Körperprozess. Dabei handelt es sich sowohl um materielle als auch um geistige Körper, bei Certeau insbesondere um Sprachkörper. In der Inkarnation sind materielle Körper und Sprachkörper nicht voneinander zu trennen. Certeau versucht auszuloten, wie sich beides aufeinander bezieht und wechselseitig in Bewegung hält.

²³ Certeau, *Mystische Fabel*, 123.

²⁴ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 250.

²⁵ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 206.

²⁶ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 52.

Nach Certeau steht am Beginn des Christentums die Trauer um den verschwundenen Körper Jesu. Dieses „Gründungsverwinden“²⁷ zwingt die Theologie dazu,

„dem Geist einen Körper zu liefern, den Diskurs zu ‚inkarnieren‘ und einer Wahrheit Raum und Statt zu geben. Entgegen dem Anschein liegt der Mangel nicht auf der Seite dessen, was den Bruch vollzieht (der Text), sondern auf der Seite dessen, was ‚Fleisch wird‘ (der Körper). *Hoc est enim corpus meum*, ‚das ist mein Leib‘ – dieser zentrale *logos* ruft einen Entschwundenen zurück und verlangt nach einer Wirkung. Diejenigen, die diesen Diskurs ernst nehmen, sind jene, die den Schmerz über eine Körperabwesenheit empfinden. Die ‚Geburt‘, die sie alle auf die eine oder andere Art erwarten, soll für das Wort einen Liebeskörper erfinden. Von daher ihre Suche nach ‚Verkündigung‘, nach Worten, die Körper schaffen, nach Geburten durch das Ohr.“²⁸

Theologie entsteht demnach nicht durch Innerlichkeit, sondern durch *Geburten durch das Ohr*, im Hören auf das, was in der Welt passiert.²⁹ Der Verlust des Körpers Jesu provoziert die Überschreitung des Sprachkörpers der Theologie. Dieser ist im Inneren von einer Leerstelle geprägt. Das Innere ist nicht vollständig. Es braucht das Andere. Was die Theologie zu sagen hat, entschwindet ihr, wenn es nicht in fremden Diskursen sagbar wird und sich damit ‚inkarniert‘. Gottes Präsenz offenbart sich in Spuren, die die Theologie ‚anderswo‘ zu suchen hat.³⁰

„Der Christ hat sich auf ein Gebiet der Wagnisse und des immer neuen Beginnens begeben. [...] Der Bruch bemisst sich nach seinem Wagemut. Er ist das Zeichen eines Glaubens, der sich anschickt, aus einer neuen Mentalität sein eigentliches Symbol zu machen, freilich ein noch negatives Symbol, erfasst im Durchgang durch eine Abwesenheit oder einen Rückstand der Theologie, so wie sie von dem notwendigerweise eng begrenzten, aber realen Ort der Erfahrung aus erscheint.“³¹

²⁷ Certeau, *Mystische Fabel*, 127.

²⁸ Certeau, *Mystische Fabel*, 125.

²⁹ Mit dieser Erkenntnis hat Certeau die Mystik aus der Matrix der Innerlichkeit, mit der sie zuvor gerade im katholischen Bereich meist interpretiert wurde, herausgeführt in die Matrix kritischer Wissensformen (vgl. Keul, *Mechthild von Magdeburg*, 263–281).

³⁰ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 53; 64; 84; 245.

³¹ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 53.

Hier beschreibt Certeau, was die Mystik als *Praktik der Auslieferung an das Andere* (s. o.) ausmacht. Zugleich zeigt er, warum die Theologie heterologisch konstituiert ist und nicht nur aus sich selbst heraus lebt. Als Schüler der *Nouvelle Théologie*, die das Verhältnis von Dogma und Geschichte neu bestimmt, setzt seine Theologie konsequent bei der Inkarnation an, dem Weg in die Welt mit all ihren Turbulenzen, ihrem Scheitern und Gelingen, ihrem in allem verwundbaren und zugleich überschwänglichen Leben. Gegenwart zu wagen ist demnach für die Theologie eine kenotische Praxis, gerade auch dort, wo sie inter- und transdisziplinär unterwegs ist.³² Sie verharret nicht in eigenen Diskurstraditionen, schaut nicht selbst-genügsam auf Eigenes, sondern folgt der Inkarnation, indem sie mit und in anderen Wissenschaften aktiv ist und nach möglichen Verbindungen, aber auch nach heterogenen Begrifflichkeiten, Widersprüchen und Bestreitungen fragt. Heterologisch, d. h. von fremden Wissenschaftsdiskursen her zu arbeiten bedeutet, deren Alterität Raum in der Identifizierung des Eigenen zu geben. Theologie vollzieht sich in sozialen Verortungen, politischen Herausforderungen und kulturellen Diskursen.

3 Verwundbarkeit im „outer circle“ – ein heterologischer Blick auf Certeau

Wenn dies stimmt, so ist das auch für den Umgang mit den Texten Certeaus relevant. Auch hier gilt: „Lesen heißt wildern.“ Erforderlich ist dann keine Exegese, die primär nach den Anliegen und Sinnspitzen des Autors fragt. Meines Erachtens gilt es, der Option für Alterität zu folgen und seine Texte in anderen Diskursen und damit auf fremden Bühnen auftreten zu lassen und gespannt zu schauen, was dabei herauskommt. Das ist nicht für alle Diskurse und Bühnen möglich. Vielmehr braucht es einen ‘outer circle’, der sich dadurch bestimmt, dass er thematisch an den ‘inner circle’ grenzt und damit Berührungspunkte schafft. Grenzen trennen ja nicht nur, sondern sie verbinden auch. Heterologisch mit Certeaus Texten umzugehen bedeutet demnach, Ausschau zu halten, welche ‘outer-circle-Debatten’ an den jeweiligen ‘inner circle’ angrenzen. Die Theologie kann in dieser Grenzüberschreitung gesellschaftsrelevant werden, da Certeau sie ja gezielt mit säkularen Lebenswelten verbindet. Wo sind Certeaus Texte in der Lage, auf fremdem Terrain Neues, Gesellschaftsrelevantes zu sagen? Inwiefern kann

³² Bei aller Kritik und Skepsis der „Wissenschaftsfabrik“ (Certeau, *Kunst des Handelns*, 75) gegenüber war er ja auch ein eifriger Aktivist in Sachen Wissenschaft, ein theoriekritischer Theoretiker.

in Überschreitung der Grenze ein Win-Win-Diskurs für beide Seiten entstehen?

Ein solch fremder Diskurs ist aus meiner Sicht die Vulnerabilitätsforschung. Sie bildet eine neue, nicht-theologische Bühne, da sie seit den 80er Jahren in rein säkularen Kontexten entstanden ist; die Theologie war hier zunächst keine treibende Kraft.³³ Zugleich weist diese Forschung inhaltliche Verbindungen zu Kernthemen der Theologie auf, da sie Wunden und Schmerz, Verwundbarkeit und Leid thematisiert und nach Möglichkeiten sucht, diese zu minimieren. Vulnerabilität ist ein Fachbegriff in so verschiedenen Feldern wie der Bekämpfung von Krankheit und Armut, in Klimafolgenforschung und Ökologie, in Stadtentwicklungs- und Migrationsdebatten, Friedens- und Resilienzforschung. Sie wird in Lebens- und Naturwissenschaften, Geistes-, Sozial- und sogar in den Ingenieurwissenschaften erforscht.

Da ich selbst seit 2010 in diesem Bereich tätig bin, lese ich Certeau mit einem von der Vulnerabilitätsforschung geschärften Blick. Bei seiner Lektüre fallen mir permanent Verbindungen auf. So spricht Certeau an zentralen Punkten seines Werkes über Wunden. Und genauso zentral ist der Schlüsselbegriff „Sicherheit“ mit dem Wortfeld Gewissheit, Garantie, Schutz, Abschreckung. Damit verortet sich Certeau exakt in jenem Spannungsfeld, das meinen Forschungen zufolge den aktuellen Vulnerabilitätsdiskurs auszeichnet. Dieser bewegt sich im Spannungsfeld von ‚vulnerabel, gefährdet, schwach, unsicher‘ einerseits versus ‚sicher, stark, geschützt, resilient‘ andererseits. In der säkularen Forschung wird das Spannungsfeld meist als binärer Code diskutiert. Es herrscht die Vorstellung einer Waage, wo sich die Verschiebung zu Gunsten einer Seite zu Lasten der anderen Seite auswirkt: Wenn die Verwundbarkeit stärker wird, verringert sich die Sicherheit, und umgekehrt.

Certeau bewegt sich im selben Spannungsfeld, bearbeitet es jedoch gerade nicht mit diesem binären Code. Allein schon die Tatsache, dass er eine Option für die GlaubensSchwachheit propagiert, lässt dies vermuten. Es geht ihm ja nicht darum, die Kirche, den Glauben oder die Theologie zu schwächen. Vielmehr setzt er darauf, dass aus der GlaubensSchwachheit eine neue, eine andere Stärke wächst. Dies kann allerdings nur gelingen, wenn sie *gewagt* wird. GlaubensSchwachheit ist bei Certeau nicht einfach ein Zustand, den man passiv hinnehmen oder ertragen muss, sondern es ist eine Aktivität, ein Wagnis, eine kenotische Praxis.

Weil sie das Spannungsfeld von Verwundbarkeit und Sicherheit ganz unterschiedlich angehen, können die säkulare Vulnerabilitätsforschung und

³³ Vgl. Keul, Resilienz aus Verwundbarkeit, 105–120; sowie www.vulnerabilitätsdiskurs.de.

die Theologie Certeaus heterologisch in Beziehung gesetzt werden. Dies eröffnet höchst interessante Forschungsfragen. Lässt sich der binäre Code zwischen Vulnerabilität und Sicherheit, der im aktuellen Kontext von Migration und Terrorangst gesellschaftlich höchst relevant ist, mit Certeau überwinden? Welche Perspektiven kann Certeau dem Vulnerabilitätsdiskurs eröffnen, gerade auch im Blick auf gesellschaftliche Problemlagen der Verwundbarkeit? Und was bedeutet dies für die gegenwärtige Theologie, wo Certeaus Plädoyer für die GlaubensSchwachheit verstärkt rezipiert wird? Kann der gezielte Blick auf Vulnerabilität erhellen, wie aus einer gewagten Schwachheit Stärke wächst?

Anfang 2017 erschien das allererste Buch, das die Vulnerabilitätsforschung diskursanalytisch angeht. Dort heißt es über die Theologie: „Vulnerabilität, die in anderen Zusammenhängen zumeist als negative Eigenschaft betrachtet wird, die es zu überwinden bzw. zu bewältigen gilt, erhält innerhalb der Theologie seit Neuestem einen gänzlich anderen Bedeutungshorizont.“³⁴ Das trifft den Nagel auf den Kopf. Genau darum geht es einer Theologie, in deren Zentrum der christliche Gott steht, der sich mit seiner Menschwerdung in Jesus Christus verwundbar macht. Was könnte Certeaus Theologie dazu beitragen, die rein negative Bestimmung der Vulnerabilität zu überwinden?

Allerdings schenkt die theologische Rezeption Certeaus der Vulnerabilität bislang keine spezielle Aufmerksamkeit, auch wenn François Dosse ihm biographisch den Titel *Der verwundete Wanderer* gibt.³⁵ Aus guten Gründen rezipiert die Theologie sein Werk bislang mit der Leitmetapher vom *gründenden Bruch*.³⁶ Aber allgemein ist jeder Bruch eine Verwundung. Speziell in Certeaus Werk ist *Wunde* eine Metapher für jene Verletzung, die die Überschreitung des Anderen in das Eigene erzeugt, und umgekehrt. Sie ist ein heterologischer Schlüsselbegriff, der auf Handlungspotentiale abzielt. Verwundbar ist man, wenn man sich nicht durch geschlossene Grenzen abschottet oder in Schützengräben versteckt, sondern bereit ist zum Austausch, zur Kommunikation. Daher spricht Certeau von „Öffnung und Verletzung zugleich“³⁷.

Ich plädiere dafür, Certeau heterologisch mit dem Vulnerabilitätsdiskurs zu verbinden, weil dies einen neuen Win-Win-Diskurs eröffnet. Denn die

³⁴ Burghardt u. a., Vulnerabilität, 29.

³⁵ Dosse, Michel de Certeau. *Le marcheur blessé*.

³⁶ Im deutschsprachigen Raum hat Daniel Bogner den „gründenden Bruch“ bekannt gemacht und treffend analysiert (Bogner, *Gebrochene Gegenwart*), vgl. aber auch Zmy, *Orte des Eigenen – Räume des Anderen*; Stengel, *Brucherfahrungen einer Heiligen*.

³⁷ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 29 („Ouverture et blessure à la fois“; *La Faiblesse de Croire*, 26).

Vulnerabilitätsforschung hat Ergebnisse erbracht, die für die Certeau-Forschung weiterführend sind. So wird erst aus Sicht der Vulnerabilitätsproblematik feststellbar, dass in der Grenzsicherung des Antimodernismus die Macht der Verwundbarkeit am Werk ist und Gewalt freisetzt: Durch Ausschließung verwundet man Andere, damit das Eigene – die Theologie, die Kirche, die Religion – unverwundet bleibt.

‘Verwundbarkeit’ ist ein gegenwärtiger Zustand, der sich auf Zukünftiges und damit auf Potentialität bezieht. Es könnte sein, dass man verwundet wird, und das will man verhindern. Nicht erst die tatsächlich erfolgte Wunde, sondern allein schon die Verwundbarkeit birgt ein Gewaltpotential. Denn die Angst davor, dass das Eigene verwundet werden könnte, setzt Sicherungsdiskurse und Sicherungsstrategien in Betrieb, die mit Grenzen, Mauern und Waffen agieren – die klassische Herodes-Strategie.³⁸ Selbstverständlich brauchen Menschen und menschliche Gemeinschaften Mauern, Grenzen und leider manches Mal auch Waffen. Allein schon die Existenz von Häusern zeigt, wie gut Mauern Menschen schützen können, ohne damit Andere automatisch zu verletzen. Problematisch wird es jedoch bei dem, was James Balduin *gnadenlose Mauern*³⁹ nennt. Solche Mauern werden mit Herodes-Strategien erbaut und sind meist reichlich mit materiellen und geistigen Waffen bestückt.

Certeaus Text über den *Acker der Wahrheit* erschließt sich mit einer genaueren Analyse der Machtmechanismen von Verwundbarkeit neu. Weil hier die Macht der Vulnerabilität am Werk ist, hat die diskursive Konstituierung des Ackers der Wahrheit Praktiken zufolge, die höchst gewaltsam sind. Dass „auf diesem Terrain zahllose Militante Wurzeln schlagen“⁴⁰, wundert daher nicht. Certeau rechnet sogar die karitativen Werke und Sozialarbeit auf politischem Feld hierzu: „diese draußen handelnde Militanz war nur die karitative Expansion der drinnen festgehaltenen Wahrheit.“⁴¹

Wenn man vom Vulnerabilitätsdiskurs her an Certeau herangeht, wird deutlich, dass seine Forschungen einen speziellen Diskursort haben. Sie gehen – beispielsweise in seiner Analyse der *Besessenheit von Loudun* im 17. Jh.⁴² – gezielt an die Schnittstellen von säkularen Verwundbarkeiten und theologischen Sicherungsdiskursen; oder umgekehrt von theologischen

³⁸ Zur Herodes-Strategie vgl. Keul, Weihnachten – das Wagnis der Verwundbarkeit, 19–25.

³⁹ Den Begriff „gnadenlose Mauer“ hat Didier Eribon von James Balduin aufgegriffen und in die Debatten um soziale Milieus und gesellschaftliche Prozesse der Ausgrenzung eingebracht; vgl. Eribon, Rückkehr nach Reims, 29.

⁴⁰ Certeau, GlaubensSchwachheit, 245.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. Bogner, Gebrochene Gegenwart, 39–49; sowie insbesondere Certeaus Aussage „ce lieu n’est pas sûr“, „dieser Ort ist nicht sicher“ (Certeau, La Possession de Loudun, 22).

Verwundbarkeiten und säkularen Sicherungsdiskursen. Beides ist bei ihm innerlich und wechselseitig verbunden. Die theologische Mystik-Forschung schärft seinen Blick für säkulare Problemlagen der Vulnerabilität; und säkulare Sicherungsstrategien offenbaren ihm die gewaltpotenzierenden Sicherungsdiskurse der Theologie, wie sie beispielsweise die Inquisition betreibt. Dieser spezielle Diskursort verleiht Certeau umgekehrt Relevanz für den Vulnerabilitätsdiskurs und dessen signifikantes Spannungsfeld.

Werden mit Certeau Unsicherheit und Aggressivität analysierbar, die aus fixierenden Sicherungsdiskursen entstehen? Erkennt und analysiert Certeau in realen und potentiellen Wunden auch produktive Handlungspotentiale, wie es die Rede von der GlaubensSchwachheit vermuten lässt? Was sagt er zu der Möglichkeit, dass im Riskieren von Vulnerabilität Kreativität freigesetzt wird und aus der Schwächung, die jede Wunde bedeutet, Stärke wachsen kann? Wenn solche Potentiale feststellbar sind, so ermöglicht dies einen anderen Umgang mit Verwundbarkeit, was wiederum für die Vulnerabilitätsforschung aufschlussreich ist.

4 „Glückhafte Wunde“ – die kreativen Potentiale der Vulnerabilität

Was kann man aus einer Heterologie zwischen Certeau und dem Vulnerabilitätsdiskurs darüber lernen, wie Verwundbarkeit Kreativität freisetzt und aus Schwäche eine andere Stärke entsteht? Diese Frage führt zum primären Diskursort christlicher Theologie, dem Leeren Grab, weil dieser Ort von Verwundbarkeiten und Sicherungsstrategien⁴³ durchzogen ist. Dort steht Maria Magdalena, die um den verlorenen Körper Jesu trauert. Certeau begreift sie als eponyme Gestalt der modernen Mystik⁴⁴, als Jüngerin, die den Verlust besonders schmerzlich erfährt und fragt: Wo bist du? Sie hat den überaus grausamen Tod eines geliebten Menschen mit angesehen, nun vermisst sie auch noch seinen Leichnam. Maria Magdalena ist eine Verwundete. Ihr Leben ist unwiderruflich von einer Verletzung gezeichnet, die besonders tief ist, weil sie von Mitmenschen geschlagen wurde. „Das Schlimmste an diesen Leiden ist nicht der ertragene Schmerz, sondern der von anderen in ihrer Raserei gewollte Schmerz“⁴⁵, sagt der französische Philosoph Georges Bataille.

⁴³ Dass die Jünger vom Kreuz weg fliehen oder dass Petrus Jesus verrät, sind Schutzstrategien, die die Verwundbarkeit der eigenen Person verringern wollen. Auch die Kreuzigung Jesu kann als Sicherungsmaßnahme verstanden werden, die das religionspolitische System zu schützen versucht.

⁴⁴ Certeau, *Mystische Fabel*, 128. Vgl. Keul, *Gravuren der Mystik in christlicher Gottesrede*.

⁴⁵ Bataille, *Henker und Opfer*, 17.

Von der Verletzung, die die Gewalt gegen Jesus der Magdalenerin zufügt, gehen prekäre Machtwirkungen aus. Die Wunde ist so schmerzlich, dass sie die Trauernde in Ohnmacht stürzt und ihr Leben völlig zerstören kann. Die Wunde kann täglich schlimmer werden und das ganze zukünftige Leben in den Griff bekommen. Heute nennt man das Traumatisierung, wobei das griechische Wort 'Trauma' nichts anderes heißt als 'Wunde'. Am Leeren Grab stehend, ist Maria Magdalena traumatisiert, weil die Machtwirkungen ihrer Verwundung sie im Griff haben. Die Verwundete steht in Gefahr und ist schutzbedürftig. Aber das in der Wunde lauende Gewaltpotential kann sich nicht nur gegen sie selbst, sondern auch gegen Andere richten. Denn gerade weil sie verwundet und schutzbedürftig ist, kann sie einen Rachezug in Gang setzen, der die Gewalt potenziert.

Das Wort 'Schutz' hat im Deutschen einen sehr positiven Klang. Aber Schutzbedürfnis führt häufig dazu, dass man gnadenlose Mauern baut und zu den Waffen greift. Weil man die eigenen Kinder, die eigene Kultur oder Religion schützen will, ist man dagegen, Flüchtlinge aufzunehmen oder andere Religionen wertzuschätzen. Im Schutzbedürfnis ist zunächst die Gefahr sichtbar, verwundet und damit zum Gewaltopfer zu werden; dies betrifft die Vulnerabilität. Aber wer schutzbedürftig ist, steht zugleich in der Gefahr, zum Täter zu werden: Die Vulneranz kann sich erhöhen, also die Bereitschaft, selbst Gewalt auszuüben. Viele Versuche, Verwundung, Schmerz und Leid zu reduzieren, produzieren daher neue Wunden und Verwundbarkeiten.⁴⁶ Selbst Opfer von Gewalt sein oder lieber Andere verwunden – das scheint häufig die einzige Alternative zu sein.

Aber Maria Magdalena überwindet diese unerhörte, weil gewaltpotenzierende Macht, die in ihrer Verwundung lauert. Die Begegnung mit dem Auferstandenen, der sich sogleich wieder entzieht, befähigt sie, geradezu leichtfüßig aus dem Zugriff des Todes herauszutreten. Sie löst sich vom Leeren Grab und wagt einen überraschenden Aufbruch. Aus der Verwundeten wird eine Auferstandene. Damit wird die Wunde, die zuvor nur verletzend war, zu dem, was Certeau eine „glückhafte Wunde im Herzen jeder menschlichen oder religiösen Solidarität“⁴⁷ nennt. Maria Magdalena wird zu einer Gründungsfigur des Christentums, das in ungesicherter Lage dennoch nicht auf Abschottung und Gewalt setzt, sondern auf Öffnung und Kommunikation. Sie repräsentiert die Jüngerinnen und Jünger, die aus der

⁴⁶ Die Unterscheidung von Vulnerabilität und Vulneranz verdankt sich einer aktuellen Entwicklung im Vulnerabilitätsdiskurs; vgl. hierzu Burghardt, Vulnerabilität, 10; sowie Münkler/Wassermann, Von strategischer Vulnerabilität zu strategischer Resilienz, 87.

⁴⁷ Certeau, GlaubensSchwachheit, 56. Auch dieses Zitat zur glückhaften Wunde steht im Kontext des Leeren Grabes (ebd., 52) und bezieht sich damit indirekt auf Maria Magdalena.

Trauer um den gekreuzigten Jesus etwas anderes entstehen lassen als den Ruf nach Krieg.⁴⁸

Une plaie heureuse, eine glückhafte Wunde, dies scheint ein Widerspruch in sich selbst zu sein.⁴⁹ Denn Wunden erzeugen Schmerzen, tasten das Leben an und können es sogar zerstören. Aber in der Geschichte lassen sich zahllose Beispiele finden, wo sich Verwundungen tatsächlich als glückhaft erwiesen. So wurde der reformierte Pfarrer André Trocmé wegen seiner pazifistischen Einstellung 1934 in eine kleine Landpfarrei mitten im französischen Zentralmassiv abgeschoben. Zusammen mit seiner Frau und Lehrerin Magda Trocmé kam er in das entlegene Le Chambon. Aber genau diese erlittene Wunde erwies sich als glückhaft, weil auf ihre Initiative hin drei- bis fünftausend verfolgte Menschen, darunter viele Kinder, auf ihrer Flucht durch diesen Ort geschleust und damit gerettet werden konnten.⁵⁰ Das Paar ergriff beherzt die Gelegenheit, die sich ihm völlig überraschend in der Verletzung öffnete, und rettete bedrohte Menschen. Glückhafte Wunde.

Weil es dieses Phänomen auch anderswo gibt, spricht Certeau nicht nur im Kontext der Gründung des Christentums, sondern auch in der *Kunst des Handelns* von einer „délicieuse blessure“⁵¹. Glückhafte Wunden gibt es im religiösen genauso wie im säkularen Raum – das macht diesen Punkt für den Vulnerabilitätsdiskurs so interessant. Im Kapitel über „Die Kunst der Erinnerung und die Gelegenheit“ (ebd. 163–173) schreibt Certeau:

„Jede Erinnerung, die sich aus dem Dunkel löst, ist auf ein Ganzes bezogen, das ihr fehlt. Sie scheint auf als eine Metonymie im Verhältnis zu diesem Ganzen. Von einem Gemälde bleibt nur – eine köstliche Verwundung – jenes tiefe Blau. Von einem Körper gibt es nur jenen Glanz eines Blickes oder jenen weißen Schimmer, der in einer Haarlocke aufscheint.“⁵²

Die bruchstückhafte Erinnerung wird hier als Metonymie verstanden, wo das Bruchstück für das Ganze steht, das abwesend ist und fehlt. Die Erin-

⁴⁸ Judith Butler hat angesichts der Opfer von Terroranschlägen die Frage gestellt, „what, politically, might be made of grief besides a cry for war“ (Butler, *Precarious Life*, XII). Damit formuliert sie eine zentrale Herausforderung der Gegenwart, die mit jedem Terroranschlag auch in Europa an Relevanz gewinnt.

⁴⁹ Ganz ähnlich wie „gründender Bruch“ oder „Stärke der Glaubenschwachheit“; zur Sprachform des Oxymoron vgl. Bogner, *Gebrochene Gegenwart*, 147–151. Das Gründende des Bruchs liegt in einer anderen Art, mit den Verwundbarkeiten umzugehen, die sich im Bruch ereignen.

⁵⁰ Vgl. Schott, *Von Liebe und Widerstand*.

⁵¹ Certeau, *Kunst des Handelns*, 133; „köstliche Verwundung“.

⁵² Certeau, *Kunst des Handelns*, 172.

nerung ist intensiv und verkörpert das Ganze, macht es in seiner Abwesenheit präsent, so dass die Verwundung 'köstlich' genannt werden kann.

Das Spannungsfeld von *glückhafter Wunde*, das an die Tradition der *felix culpa* erinnert, eröffnet das Handlungsfeld der 'Gelegenheit'. Sie betrifft die Gegenwart und ist zugleich eine Zukunftskategorie: In der Gegenwart offenbart sich etwas Unerwartetes, mit dessen Hilfe die Weichen in die Zukunft überraschend verändert werden können, wenn man diese Gelegenheit beim Schopf zu greifen versteht. Die Aufmerksamkeit wird also vom Schmerz der Verwundung auf die Handlungspotentiale orientiert, die in diesem Ereignis liegen. Dieses Andere zu finden, zu erfinden, ist ein höchst kreativer Akt und zugleich ein Geschenk, eine Gnade. Sie führt die Opfer der Verwundung über ihre Rolle als Victims hinaus – ohne den Schmerz der Wunde zu leugnen und ohne ihn als Racheakt Anderen zuzufügen. Das Unwahrscheinliche, das Scheitern und die zahllosen Umwege sind konstitutiv für die Handlungspotentiale, auf die es ankommt.

Ob eine Wunde 'glücklich' wird, hängt von den Machtwirkungen ab, die sie selbst erzeugt oder die aus ihr heraus erzeugt werden. An dieser Stelle greift die Unterscheidung (nicht aber Trennung!) von Wunde und Verwundbarkeit. Ähnlich wie der Certeau'sche Begriff 'Gelegenheit' ist Vulnerabilität eine Zukunftskategorie, die in der jeweiligen Gegenwart plurale Machtwirkungen entfaltet. Die Wirkmacht einer Wunde greift weit über sie selbst hinaus. Selbst wenn die Wunde heilt, erinnert die Narbe daran, dass sich eine solche Verletzung jederzeit wieder ereignen kann. Um dies zu verhindern, greift man zu Sicherheitsmaßnahmen, die Andere mit Verwundung bedrohen. Als Verkörperung der Verwundbarkeit ist jede Wunde prekär. Sie birgt eine gewaltpotenzierende Macht und schwächt nicht nur das gegenwärtige Leben, sondern schreibt sich in die zukünftige Gestaltung des Lebens ein. Weil man Angst vor einer in Zukunft möglicherweise erfolgenden Verwundung hat, greift man zur Abschreckungswaffe.⁵³ Bei Verwundbarkeiten hat man es mit einem Zusammenspiel von Faktizität und Potentialität zu tun: Die befürchtete Verwundung muss gar nicht eintreffen, sie ist virtuell, bestimmt aber im Sinne einer Gelegenheit die Handlungspotentiale.

Den Vulnerabilitätsdiskurs zeichnet aus, dass er zwischen Wunde und Verwundbarkeit unterscheidet. Certeau tut dies nicht explizit. Aber wenn man ihn mit diesem Diskurs verbindet, kann man der unglückseligen, weil gewaltpotenzierenden Vulnerabilität eine *glückhafte Verwundbarkeit* ge-

⁵³ Dass auch Spiritualität als „Abschreckungswaffe“ dienen kann und sich daher im prekären Spannungsfeld von Verwundbarkeit und Sicherheit bewegt, diskutiert Certeau unter „Primat des Spirituellen“ (Certeau, GlaubensSchwachheit, 92–95).

genübersetzen. Hierfür ist der zweite Teil des Zitats relevant. Certeau spricht von „glückhafte[r] Wunde im Herzen jeder menschlichen oder religiösen Solidarität“⁵⁴. Hier geht es um eine Verwundbarkeit, die der Solidarität mit anderen Menschen dient. Sie ist eine kenotische Praxis, die den riskanten Pfad der Inkarnation einschlägt: Wie Gott sich zum Heil der Menschen in Jesus Christus der Verwundbarkeit aussetzt, so riskieren Menschen ihre eigene Vulnerabilität um der Liebe willen.

Auch hierfür geben Magda und André Trocmé ein Beispiel. Aus Nächstenliebe reagierten sie auf ihre Verletzung nicht mit Rückzug oder gar mit Abschreckungswaffen, sondern riskierten in der Zeit des Nationalsozialismus nochmals ihre Verwundbarkeit, um verfolgte Kinder zu retten. Die Fälschung von Papieren und das Verstecken von Menschen erhöhte ihre eigene Vulnerabilität enorm, was wiederum ihren Alltag bestimmte und unter ein ganz neues Vorzeichen stellte. Sie wussten nicht, dass das Ganze für sie gut ausgehen würde, sondern mussten alltäglich Verhaftung, Folter und Tod befürchten. Für die geretteten Menschen war dies eine *glückhafte Verwundbarkeit*. Nach Certeau entsteht sie „mit den gemeinschaftlichen Praktiken, die eine Liebe präsent machen“⁵⁵. Liebe ist nicht darauf aus, verletzt zu werden. Aber sie macht verletzlich. Sie braucht Öffnung, Kommunikation, Austausch, auch wenn das riskant ist. Ihre Praktiken bauen nicht auf Abschreckung, sondern auf Annäherung des Heterogenen.

Allerdings lässt sich die glückhafte Verwundbarkeit der Liebe nicht produzieren, sie hat immer ein Moment der Gnade. Darauf weist der Apostel Paulus hin, als er seine Verletzung, den berühmten Stachel im Fleisch, vor Gott beklagt und als Antwort erfährt: „Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig.“ (2 Kor 12,9) Das Kommen Gottes kann man erwarten, aber nicht erzwingen.

„Das Überraschende besteht darin, dass man, wenn man seinen Glauben tiefer in eine menschliche Geschichte einwurzelt, eine ‚Leere‘ sowohl seitens der religiösen Lehre als auch auf Seiten des Handelns und des Wissens feststellt, die gleichwohl in einer gegebenen Situation zum Ort der Gottesbegegnung werden können.“⁵⁶

Wenn sich mitten in der Verwundbarkeit, die die Liebe erzeugt, die Möglichkeit der Gottesbegegnung offenbart, so erlangt der theologische Diskurs der Vulnerabilität hier seine transzendente Gravur. *Glückhafte Verwund-*

⁵⁴ Certeau, GlaubensSchwachheit, 56.

⁵⁵ Certeau, Mystische Fabel, 128

⁵⁶ Certeau, GlaubensSchwachheit, 52.

barkeit eröffnet den Weg, theologische Perspektiven in den Vulnerabilitätsdiskurs einzubringen. Die Praxis glückhafter Verwundbarkeit, die nicht Andere opfert, sondern Eigenes riskiert, kann Leben schützen, eröffnen, sichern. Damit führt Certeau ein Drittes in das binäre Verhältnis von 'vulnerabel oder abgesichert' ein, eine Praxis, die Gewaltpotentialen der Verwundbarkeit widersteht und damit zur Humanisierung beiträgt.

5 Gewagte Theologie – die Stärke der GlaubensSchwachheit

Der Vulnerabilitätsdiskurs zeigt exemplarisch, welcher Gewinn erzielt werden kann, wenn man Certeau heterologisch angeht und seine Ideen in fremde Diskurse transformiert. Die Theologie hat in diesem Diskurs ganz eigene, insgesamt weiterführende Perspektiven einzubringen. Heterologisch betrieben, entsteht damit ein höchst spannendes Forschungsfeld. Was bedeutet die These von glückhaften Wunden und Verwundbarkeiten gerade dort, wo Vulnerabilität in gesellschaftlichen Debatten der Gegenwart eine entscheidende Rolle spielt? Das Spannungsfeld zwischen Vulnerabilität und Sicherheit erzeugt in gesellschaftlichen Problemlagen gegenwärtig ein Gewaltpotential, das sogar die westlichen Demokratien ins Wanken bringen kann. In Fragen der Migration, des Nationalismus und der Terrorangst sind Alternativen zur Herodes-Strategie vonnöten. Wenn die Theologie hier Perspektiven einer glückhaften Vulnerabilität einzubringen vermag, wird sie wissenschaftlich an Relevanz gewinnen und gesellschaftlich etwas Neues zu sagen haben, das zur Gewaltreduktion beiträgt. Diese Forschungsaufgabe steht noch aus.

Selbstverständlich ist ein heterologisches Vorgehen gewagt. Aber Theologie ist kein Glasperlenspiel. Wenn sie das Wagnis der Gegenwart scheut, verliert sie Relevanz. Die glückhafte Verwundbarkeit, für die Certeau steht, gilt daher auch und in besonderer Weise für die Theologie. Die deutsche Übersetzung von *La faiblesse de croire* hat sich für das Wort 'GlaubensSchwachheit' entschieden, um die Dynamik von Schwachheit und Stärke, Verletzbarkeit und Glück auszudrücken. Spätestens seit der Neuzeit ist die Theologie zutiefst verwundet: „Die Religionskriege relativieren die Glaubensüberzeugungen, der Pluralismus der Kirchen zerreißt die Homogenität der religiösen und geistigen Gewissheiten.“⁵⁷ Certeau erkundet, was mit dem Glauben geschieht, wenn man sich dieser Verletzlichkeit aussetzt, wenn man sie wagt. Ist es etwas Schlechtes, Schwäche zu zeigen? 'Eine Schwäche für jemanden haben', das sagt man im Deutschen und im Fran-

⁵⁷ Certeau, GlaubensSchwachheit, 46.

zösischen: 'avoir un faible pour quelqu'un', wenn man eine besondere Zuneigung hat, oder mehr noch, wenn man einen Menschen liebt. Liebe und Verletzlichkeit gehören zusammen. Wenn man liebt, baut man Barrieren ab, man öffnet sich und wird verletzlich. Dies ist etwas zutiefst Humanes. Wer liebt, macht sich verwundbar und geht damit Risiken ein. Diese Verletzlichkeit der Liebe aber ist eine Schwäche, aus der Stärke wachsen kann. Die größte Stärke der Menschheit besteht darin, dass Gott eine Schwäche für sie hat und daher selbst Mensch geworden ist.

Die Stärke der GlaubensSchwachheit ist nach Paulus jedoch nicht zu produzieren, sondern mitten im Wagnis der Verletzlichkeit als Gnade zu empfangen. Für die Theologie bedeutet dies, sich ebenfalls „auf ein Gebiet der Wagnisse und des immer neuen Beginns“⁵⁸ zu begeben. Auf ihren Machtverlust, den die Säkularisierung der Gesellschaft und die Pluralisierung ihrer Religionsdiskurse bewirken, kann sie auch mit Schutzstrategien reagieren: Werte vor dem Verfall durch Relativismus schützen, Traditionen vor dem Verschwinden sichern, Heilige Texte und Rituale vor Verletzung durch den Zeitgeist bewahren. Gerade im inter- und transdisziplinären Arbeiten zeigt sich, wie stark der Sprachkörper der Theologie heute verwundet ist. Theologische Kernwörter greifen nicht mehr, gewohnte Argumente verlieren an Plausibilität, anderen Wissenschaften ist kaum verständlich, worüber man überhaupt redet. Man wird mit der Verwundung des Sprachkörpers konfrontiert. Certeau macht deutlich, dass und warum diese Konfrontation notwendig ist. Er fordert die Theologie heraus, einengende Sicherungsstrategien aufzugeben und sich offensiv der Verwundbarkeit zu stellen, die sich im Wissenschaftsdiskurs ereignet. Theologie wird so zu einem gewagten Unterfangen. Aber sie braucht eine mögliche Verwundung nicht zu scheuen, wenn sie mit der Inkarnation auf die glückhafte Verwundbarkeit setzt.

Literaturverzeichnis

- Bergmann, Matthias u. a. (Hg): Methoden transdisziplinärer Forschung. Ein Überblick mit Anwendungsbeispielen, Frankfurt a. M. 2010.
- Bataille, Georges: Henker und Opfer, Berlin 2008.
- Bogner, Daniel: Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau, Mainz 2002.
- Butler, Judith: Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence, London – New York 2004.

⁵⁸ Certeau, GlaubensSchwachheit, 53.

- Burghardt, Daniel u. a.: *Vulnerabilität. Pädagogische Herausforderungen*, Stuttgart 2017.
- Certeau, Michel de: *L'Écriture de l'Histoire*, Paris 1975.
- Certeau, Michel de: *L'invention du quotidien*, Paris 1980.
- Certeau, Michel de: *La Fable Mystique*, Paris 1982.
- Certeau, Michel de: *La Faiblesse de Croire*, Paris 1987.
- Certeau, Michel de: *Kunst des Handelns*. Aus dem Franz. v. Ronald Voullié, Berlin 1988.
- Certeau, Michel de: *Das Schreiben der Geschichte*. Aus dem Franz. v. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachw. v. Roger Chartier, Frankfurt a. M. – New York 1991.
- Certeau, Michel de: *La Possession de Loudun*, Paris 2005.
- Certeau, Michel de: *Glaubenschwachheit*. Aus dem Franz. v. Michael Lauble, hg. v. Luce Giard, Stuttgart 2009.
- Certeau, Michel de: *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Franz. v. Michael Lauble. Mit einem Nachw. v. Daniel Bogner, Berlin 2010.
- Congar, Yves: *Journal d'un théologien, 1946–1956*. Édité et présenté par Étienne Fouilloux, Paris 2000.
- Dosse, François: *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris 2002.
- Dünne, Jörg: *Kannibalische Revisionen*, in: Bay, Hansjörg – Struck, Wolfgang (Hg.): *Literarische Entdeckungsreisen. Vorfahren – Nachfahren – Revisionen*. Wien – Köln – Weimar 2012, 251–267.
- Eribon, Didier: *Rückkehr nach Reims*, Berlin 2016.
- Füssel, Marian: *Einleitung: Ein Denker des Anderen*, in: Ders. (Hg.): *Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion*, Konstanz 2007, 7–19.
- Giard, Luce (Hg.): *Michel de Certeau. Le Voyage de l'œuvre*, Paris 2017.
- Keul, Hildegund: *Gravuren der Mystik in christlicher Gottesrede – ein genealogischer Beitrag zur Negativen Theologie*, in: Hoff, Gregor Maria – Halbmayr, Alois (Hg.): *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition*, Freiburg 2008, 226–247.
- Keul, Hildegund: *Mechthild von Magdeburg*, in: Hoff, Gregor Maria – Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse – Akteure – Wissensformen*, Bd. 1: 2. bis 15. Jahrhundert, Stuttgart 2012, 263–281.
- Keul, Hildegund: *Verwundbarkeit – eine unerhörte Macht. Christliche Perspektiven im Vulnerabilitätsdiskurs*, in: *HerKorr* 12 (2015), 647–651.
- Keul, Hildegund: *Weihnachten – das Wagnis der Verwundbarkeit*, Ostfildern³ 2017.
- Keul, Hildegund: *Resilienz aus Verwundbarkeit – der Vulnerabilitätsdiskurs als Chance für eine gesellschaftsrelevante Theologie*, in: *Hermeneutische Blätter* 1 (2017), Themenheft *Verwundbarkeit*, 105–120.

- Larrimore, Mark: *Tactiques spirituelles. Vers une théorie certaienne de la religion vécue*, in: Giard, Luce (Hg.): *Michel de Certeau. Le Voyage de l'œuvre*, Paris 2017, 45–58.
- Máté-Tóth, András: *Ungarn angesichts der Flüchtlinge – Testfall für die Demokratie*, in: *HerKorr* 11 (2015), 601–603.
- Moebius, Stephan: *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939)*, Konstanz 2006.
- Münkler, Herfried – Wassermann, Felix: *Von strategischer Vulnerabilität zu strategischer Resilienz*, in: Gerhold, Lars – Schiller, Jochen (Hg.): *Perspektiven der Sicherheitsforschung. Beiträge aus dem Forschungsforum öffentliche Sicherheit*, Frankfurt a. M. 2012.
- Prandi, Edoardo: *Faire place l'autre*, in: Giard, Luce (Hg.): *Michel de Certeau. Le Voyage de l'œuvre*, Paris 2017, 25–29.
- Rieger, Michael: *Inkarnation. Christliches Heilsverständnis im Kontext französischsprachiger Theologie der Menschwerdung*, Frankfurt a. M. 1993.
- Schaub, Mirjam: *Die Lust am Wildern in fremden Theoriegefilden. Zu De Certeaus Taktik im Umgang mit Foucault und Bourdieu*, 2002 (<http://www.certeau.de/schaub.htm>).
- Schott, Hanna: *Von Liebe und Widerstand*, Schwarzenfeld 2011.
- Sfez, Jocelyne: *Michel de Certeau, lecteur de Nicolas de Cues. Éloge paradoxal de l'altérité*, in: Giard, Luce (Hg.): *Michel de Certeau. Le Voyage de l'œuvre*, Paris 2017, 77–87.
- Sölle, Dorothee: *Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte*, Stuttgart 1987.
- Stengel, Ruth: *Brucherfahrungen einer Heiligen. Maria Magdalena Postel: Spurenlese mit Michel de Certeau für heutige Nachfolge*, Sankt Ottilien 2015.
- Zeron, Carlos: *Michel de Certeau et l'Amérique: des processus historiques aux processus de langage*, in: Giard, Luce (Hg.): *Michel de Certeau. Le Voyage de l'œuvre*, Paris 2017, 169–179.
- Zmy, Manfred: *Orte des Eigenen – Räume des Anderen. Zugänge zum Werk von Michel de Certeau aus raumphilosophischer Perspektive*, Göttingen 2014.

www.vulnerabilitätsdiskurs.de