

MICHEL
DE MYSTISCHE
FABEL
CERTEAU
SUHRKAMP

SV

MICHEL DE CERTEAU
MYSTISCHE FABEL

16. BIS 17. JAHRHUNDERT

Aus dem Französischen
von Michael Lauble

Mit einem Nachwort
von Daniel Bogner

SUHRKAMP

Titel der Originalausgabe:
La fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle
Erstmals erschienen 1982 in französischer Sprache bei Gallimard
© Éditions Gallimard, Paris, 1982

Diese Veröffentlichung erfolgt mit freundlicher Unterstützung
des Französischen Ministeriums für Kultur – Centre National du
Livre und der Maison des sciences de l'homme.
Ouvrage publié avec le concours du Ministère française chargé de
la culture – Centre National du Livre et de la Maison des sciences
de l'homme.

Die Publikation wurde – vermittelt durch Professor Dr. Hans Joas
vom Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt – gefördert von
einer Stiftung im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2010
© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2010
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung, des
öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk
und Fernsehen, auch einzelner Teile. Kein Teil des Werkes darf
in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere
Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reprodu-
ziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-58543-6

I 2 3 4 5 6 – 15 14 13 12 11 10

INHALT

Einleitung	7
1. Quadratur der Mystik	10
2. Eine historische Formation	26

ERSTER TEIL

EIN ORT, SICH ZU VERLIEREN

Kapitel 1: Kloster und Marktplatz: Narrheiten in der Menge	54
1. Die Närrin (4. Jahrhundert)	55
2. Narren gelächter (6. Jahrhundert)	66

Kapitel 2: Der Garten: Rausch und Lüste des Hieronymus Bosch	81
1. Ein entzogenes Paradies	81
2. Enzyklopädien, die Abwesenheit schaffen	91
3. Wege ins Nirgendwo	101
4. Körperkalligraphien	111

ZWEITER TEIL

EINE TOPIK

Kapitel 3: Die neue Wissenschaft	124
1. »Corpus mysticum« oder der fehlende Körper ...	124
2. Das Adjektiv eines Geheimnisses	148
3. Das Substantiv einer Wissenschaft	161
Kapitel 4: Sprechweisen	184
1. Voraussetzungen: eine Pragmatik der Sprache	186
2. Die »mystischen Phrasen«: Diego de Jesús, Exeget des Johannes vom Kreuz ..	212

DRITTER TEIL
DIE SZENERIE DES MYSTISCHEN AUSSAGEAKTES

Kapitel 5: »Conversar«	257
1. Der »Dialog«	257
2. Eine Vorbedingung: das »volo« (von Meister Eckhart zu Madame Guyon)	268
Kapitel 6: Die Institution des Sagens	289
1. Von wo aus sprechen?	289
2. Das »Ich«, der Auftakt zur <i>Science expérimentale</i> (J.-J. Surin)	292
3. Die Fiktion der Seele, Fundament der »Wohnungen« (Teresa von Ávila)	305

VIERTER TEIL
GESTALTEN DES WILDEN

Kapitel 7: Der erleuchtete Ungebildete	333
1. Verbreitung des Textes (1630-1690)	340
2. Der Engel in der Wüste	365
3. Das Legendar des Armen	380
Kapitel 8: Die »kleinen Heiligen« von Aquitanien	391
1. Die »Defizite« der Gesellschaft Jesu (1606)	393
2. Die Jagd auf die »außergewöhnlichen Frömmigkeitsformen« (1615-1645)	409
3. »Eine Art von Erleuchteten«	423
Kapitel 9: Labadie der Nomade	442
1. Ein Geist auf der Suche nach einem Ort	447
2. Die Entdeckung der Ausdehnung	472
Ouvertüre zu einer Poetik des Körpers	482
Nachwort von Daniel Bogner	491
Siglen und Abkürzungen	533
Namenregister	535

EINLEITUNG

Dieses Buch tritt auf im Namen einer Inkompetenz: Es steht außerhalb dessen, wovon es handelt. Dem Akt des Schreibens, den ich den mystischen Diskursen von der oder über die Präsenz, die Gegenwart (Gottes) widme, ist eigentümlich, dass er gerade *nicht zu ihnen gehört*. Er entsteht aus jener Trauer, aber einer nicht akzeptierten Trauer, die zur Krankheit des Getrenntseins geworden ist, vergleichbar vielleicht dem Leiden, das schon im 16. Jahrhundert einen verborgenen Bereich des Denkens bildete: der *Melancholia*. Ein Mangel drängt zum Schreiben. Und dieses Schreiben aus Mangel vollzieht sich, unaufhörlich, auf Reisen in einem Land, dem ich so fern bin. Um den Ort seiner Produktion genauer anzugeben, möchte ich mich zuallererst dagegen verwahren, dass diesem Reisebericht der (in seinem Fall dreiste, ja schamlose) »Nimbus« zugelegt wird, er sei ein durch eine Präsenz beglaubigter Diskurs, der autorisiert sei, im Namen dieser Teilhabe zu sprechen, und dass ihm unterstellt wird, er wisse über alles Bescheid.

Was da sein sollte, ist nicht da: Diese Feststellung ist lautlos, fast schmerzlos wirksam. Sie bezieht sich auf einen Ort, den wir nicht lokalisieren können, so als wären wir von der Trennung betroffen, noch bevor wir es wissen. Wenn diese Situation zur Sprache kommt, kann sie ihren Ausdruck in dem alten christlichen Gebet finden: »Lass nicht zu, dass ich mich jemals von dir trenne.« Nicht ohne dich. *Nicht ohne*.¹ Doch das Notwendige ist, wenn es einmal unwahrscheinlich geworden ist, faktisch das Unmögliche. Dies ist die Gestalt des Begehrens. Und dieses hängt offensichtlich mit jener langen Geschichte des *Einzig* zusammen, dessen Ursprung

¹ Diese Heideggersche Kategorie erschien mir gleichsam wie eine Neuinterpretation des Christentums. Vgl. Michel de Certeau, »La rupture instauratrice«, in: *Esprit*, Juni 1971, S. 1177-1214 [dt.: »Der gründende Bruch«, in: Michel de Certeau, *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart: Kohlhammer, 2009, S. 155-187].

und Gestalten in ihrer monotheistischen Form Freud so sehr beschäftigten. Nur ein einziges Etwas fehlt, und schon fehlt alles. Dieser Neuanfang verlangt, dass man immer wieder und immer neu sucht, irrt und wieder weitermacht. Man ist krank an der Abwesenheit, weil man krank ist nach dem Einzigem.

Der Eine ist nicht mehr da. »Sie haben ihn fortgebracht«, sagen zahllose mystische Lieder, die mit dem Bericht von seinem Verlust die Geschichte von seinem Wiederkommen beginnen, das sich freilich anderswo und anders vollziehen soll, auf eine Weise, die eher die Wirkung als der Widerruf seiner Abwesenheit ist. Als er nicht mehr der Lebende ist, lässt dieser »Tote« der Gemeinschaft, die sich ohne ihn bildet, doch keine Ruhe. Er sucht unsere Orte heim. Eine Theologie des Phantoms wäre sicher in der Lage, zu untersuchen, wie es kommt, dass er auf einer anderen Bühne wiederersteht als derjenigen, von der er verschwunden ist. Sie wäre die Theorie dieses neuen Status. Einst wurde das Gespenst von Hamlets Vater zum Gesetz des Palastes, in dem er nicht mehr weilte. So bewohnt der Abwesende, der weder im Himmel noch auf Erden mehr ist, die Region eines absonderlich-fremden Dritten (das weder das eine noch das andere ist). Sein »Tod« hat ihn in dieses Zwischen gestellt. Und ebendieses ist in etwa der Bereich, von dem die mystischen Autoren heute zu uns sprechen.

In der Tat führen diese alten Autoren in unsere Gegenwart die Sprache einer »Nostalgie« nach jenem anderen Land ein. Sie schaffen und wahren einen Platz für so etwas wie die brasilianische *saudade*, ein Heimweh nach dem Land, wenn denn dieses andere Land auch das unsere ist, wir aber von ihm getrennt sind. Was sie ins Spiel bringen, lässt sich also nicht auf ein Interesse an der Vergangenheit reduzieren, noch nicht einmal auf eine Reise in unserer Erinnerung. Als Grenzwächterstatuen am Eingang zu einem Anderswo, das doch nicht anderswo liegt, erzeugen und schützen sie es zugleich. Aus ihren Körpern und ihren Texten bilden sie eine Grenze, die den Raum teilt und ihren Leser in einen Bewohner von Dörfern oder Vorstädten verwandelt, fern

von der A-topie, dem Un-Ort, an dem sie das Wesentliche behausen. So artikulieren sie eine Fremdheit unseres eigenen Platzes und damit ein Verlangen nach dem Aufbruch in das Land unserer Geburt. Was mich angeht, ähnele ich Kafkas »Mann vom Lande«;² ich habe Einlass von ihnen begehrt. Anfänglich antwortete der Türhüter: »Es ist möglich, jetzt aber nicht.« Zwanzig Jahre unruhigen Auf-und-ab-Gehens »seitwärts von der Tür« haben dazu geführt, dass ich, durch genaueres Ansehen, den Mann an der Schwelle zum Gesetz bis ins Kleinste kennengelernt habe, so dass ich sogar »die Flöhe in seinem Pelzkragen« sehen konnte. So ging es mir mit meinem Türhüter Jean-Joseph Surin und vielen anderen, gegenüber denen selbst wissenschaftliche Beharrlichkeit sich schier überfordert sah und deren Texte die unermüdlichen Wächter meiner eigenen Beobachtungen waren. Kafkas Türhüter sagt auch noch: »Ich bin nur der unterste Türhüter. Von Saal zu Saal stehn aber Türhüter, einer mächtiger als der andere. Schon den Anblick des dritten kann nicht einmal ich mehr ertragen.« Auch er ist ja fremd dem Land, das er absteckt, indem er eine Schwelle markiert. Lässt sich das auch von jenen Mystikern sagen?

Erlaubt das angestrengte Warten vor diesen Türhütern schließlich doch, »einen Glanz [wahrzunehmen], der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht«? Diese Helligkeit, die kafkaeske Anspielung auf die *Schekina* Gottes in der jüdischen Tradition,³ könnte gerade das Aufleuchten eines von anderswoher gekommenen Verlangens sein. Doch sie wird nicht der Arbeit und auch nicht der Lebenszeit geschenkt. Sie ist gleichsam die letzte Verfügung: ein Todeskuss. Sie erscheint erst in dem Augenblick, in dem sich die Tür vor dem

2 Franz Kafka, »Vor dem Gesetz«, in: Franz Kafka, *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt/M.: S. Fischer, 1970, S. 131-132.

3 Zur modernen Bedeutung dieses theologischen Motivs vgl. Geneviève Javary, *Recherches sur l'utilisation du thème de la Sekina dans l'apologétique chrétienne du XV^e au XVIII^e siècle*, Lille: Université Lille III und Librairie H. Champion, 1978. Die *Schekina* impliziert eine Einwohnung, eine Gegenwart, eine Glorie und letztlich eine Weiblichkeit Gottes – Themen, die auch in der christlichen Mystik der Epoche eine große Rolle spielen.

Sterbenden schließt, das heißt in dem Augenblick, in dem das Verlangen erlischt, nicht von selbst, sondern infolge des Mangels an Lebenskräften, die es wach halten könnten. Dann vollzieht sich die Trennung. Der Türhüter neigt sich hinunter zu dem erschöpften Mann vom Lande und schreit ihm ins Ohr, was das Wesen seines Wartens war: »Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schliesse ihn.« Im Warten auf diese letzte Stunde bleibt das Schreiben. Seine Arbeit in der Region des Dazwischen ringt mit der unannehmbaren und unüberwindlichen Spaltung. Sie dauert all die Jahre von der ersten Bitte, die der Mann vom Lande an den Wächter seines Begehrens richtet, bis zu dem Augenblick, in dem der Engel sich zurückzieht und das Wort hinterlässt, das dem geduldigen Warten ein Ende macht. Warum denn schreibt man, an der Schwelle, auf dem Schemel, von dem Kafkas Erzählung spricht, wenn nicht, um gegen das Unvermeidliche anzukämpfen?

I. QUADRATUR DER MYSTIK

Die Farbe erstreckt sich über ihren Ort hinaus. Bei Uccello ergießt sie sich aus dem Rot über die Rahmen, welche die *Legende von der Entweihung der Hostie* in einzelne Szenen unterteilen: Das Blut der Malerei zieht sich über die Abschnitte der Erzählung. Bei Miró durchlöchern die heftigen Bewegungen der Farbe mit ihren Spitzen den Raum, der für ihr Spiel geschaffen wurde. Außerhalb ihrer Körper herrscht Hämorrhagie. Eine ähnliche Verflüchtigung spottet meiner Bemühungen, in der drangvollen Dichte unserer Informationen und unserer Untersuchungswerkzeuge die Sequenzen eines Berichts herauszuarbeiten, der die christliche Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts zum Gegenstand haben soll. Und dennoch bedarf es eines Ortes, damit sich an ihm das zeigen kann, was ihn übergreift. Ich will also die Fragestellungen anreißen, von denen aus sich die Fronten der vier Herangehensweisen wie die vier Seiten eines Rahmens

abzeichnen: die Beziehungen dieser »neuzeitlichen« Mystik zu einer neuen Erotik, zu einer psychoanalytischen Theorie, zur Historiographie selbst und schließlich zur »Fabel« (die gleichzeitig auf die Mündlichkeit und auf die Fiktion verweist). Diese vier diskursiven Praktiken geben einem Projekt der Quadratur Gestalt. Die »Zusammenstellung des Ortes« ist zwar notwendig, doch wird sie sich als unfähig erweisen, ihren Gegenstand »festzusetzen«. Sie legt um die mystische Sprache Kodifizierungen, die von dieser überschritten werden. Sie ist eine Form, über die ihre Materie hinausgeht. Immerhin aber wird die Erklärung meiner »Interessen«, indem sie den Rahmen umreißt, in dem die Darstellung erfolgt, es erlauben zu sehen, wie das Thema die Bühne durchmisst, sie verlässt und anderswo seinen Gang geht.

Eine Erotik des Gott-Körpers

Zur gleichen Zeit, in der sich die Mystik im neuzeitlichen Europa entwickelt und dann ihren Niedergang erlebt, tritt eine Erotik auf. Das ist keine simple Koinzidenz. Beide gehören zu der »Nostalgie«, die der fortschreitenden Auslöschung Gottes als des einzigen Liebesobjekts entspricht. Beide sind Auswirkung einer Trennung. Trotz aller Erfindungen und Errungenschaften, die diesen Okzident des Einzigen begleitet haben (der Sturz der einstigen Sonne des Universums hat den modernen Okzident, die westliche Welt, herbeigeführt), trotz der Vermehrung der Künste, die es erlaubt, mit Vorhandenem zu spielen, das künftig sämtlich verschwinden wird, trotz der Ersetzung des Fehlenden durch eine endlose Reihe von ephemeren Produktionen kehrt das Gespenst des Einzigen immer wieder. Aller Besitz ist mit etwas *Verlorenem* verbunden. So weiß Don Juan, der emsig seinen *mille e tre* Eroberungen nachgeht, dass sie doch nur die Abwesenheit der einzigen und unzugänglichen »Frau« wiederholen. Er geht, er rennt auf das Schreckgespenst des Verschwindens zu, die Gestalt des Komturs, und vollzieht damit eine Geste der Herausforderung, die einem Selbstmord gleichkommt

und letztlich dem Nicht-Ort des anderen trotz. Nicht ohne dich, o Tod.

Seit dem 13. Jahrhundert (höfische Liebe usw.), scheint eine allmähliche Entmythifizierung des Religiösen mit einer fortschreitenden Mythifizierung der Liebe einherzugehen. Das Einzige wechselt die Bühne. Es ist nicht mehr Gott, sondern der andere und, in einer Männerliteratur, die Frau. An die Stelle des göttlichen Wortes (das auch physische Geltung und Natur besaß) tritt der geliebte Körper (der in der erotischen Praktik darum nicht weniger spirituell und symbolisch ist). Doch der angebetete Körper entzieht sich genauso wie der Gott, der entschwindet. Er geistert in der Schrift umher: Sie besingt seinen Verlust, ohne ihn akzeptieren zu können, und genau darin ist sie erotisch. Ungeachtet der Änderungen in der Szenerie organisiert das Einzige durch seine Abwesenheit immer noch eine »okzidentale«, abendländische Produktion, die sich in zwei Richtungen entwickelt: Die eine vermehrt die Errungenschaften, die dazu dienen sollen, einen ursprünglichen Mangel zu kompensieren, die andere besinnt sich auf die Voraussetzung dieser Errungenschaften und stellt die Frage nach der »Vakanz«, deren Wirkungen sie sind.

Die Mystik der Zeit vom 13. bis zum 17. Jahrhundert, die an eine Technisierung der Gesellschaft gefesselt und ihr doch feindlich gesinnt ist, steht vor allem im Zusammenhang der zweiten Perspektive. Sie treibt die Konfrontation mit der im Verschwinden begriffenen Instanz des Kosmos bis zur Radikalität. Sie lehnt es ab, darum zu trauern, während anderen, die sich mit dem Verlust arrangieren zu können meinen, solche Trauer als durchaus akzeptabel erscheint. Die Mystik nimmt die Herausforderung durch das Einzige auf sich. Ihre Literatur trägt folglich alle Züge dessen, wogegen sie antritt und was sie zugleich voraussetzt: Sie ist der sprachliche Beweis für den ambivalenten Übergang von der Präsenz zur Absenz, von der Anwesenheit zur Abwesenheit; sie belegt eine allmähliche Transformation der religiösen Szenerie in die amouröse Szenerie bzw. eines Glaubens in eine Erotik; sie erzählt, wie ein vom Begehren »getroffener« und vom

anderen geritzter, verletzter, beschriebener Körper das Offenbarungs- und Lehrwort ersetzt. So ringen die Mystiker mit der Trauer, diesem nächtlichen Engel. Doch was im Mittelalter Propädeutik einer Angleichung an die Wahrheit war, wird bei ihnen zum heftigen Handgemenge.

Natürlich sind ihre Verfahren zuweilen widersprüchlich, denn indem sie mehr und mehr mentale und physische Techniken entwickeln, die die Möglichkeitsbedingungen einer Begegnung oder eines Dialogs mit dem Anderen bestimmen (Methoden des Gebets, der Sammlung, der Konzentration usw.), erzeugen sie schließlich, auch wenn sie das Prinzip einer absoluten Gratuität vertreten, Scheinformen von Präsenz. Diese Beschäftigung mit der technischen Seite ist übrigens bereits die Wirkung dessen, wogegen sie ankämpft: Ohne dass es manche ihrer Förderer bemerken, verdrängt die Herstellung von geistigen Artefakten (imaginäre Anordnungen, geistige Leere usw.) die Aufmerksamkeit für das Ereignis des Unvorhersehbaren. Daher sind die »wahren« Mystiker besonders argwöhnisch und kritisch gegenüber dem, was als »Präsenz« gilt. Sie halten an der Unzugänglichkeit fest, an der sie sich abarbeiten.

Die wesentliche Frage betrifft die Möglichkeit, zu verstehen und sich verständlich zu machen: Es ist die Frage des Gebets oder der Kontemplation. Kein Bote kann den Einzigen ersetzen:

Acaba de entregarte ya de vero;
no quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero.

Gib dich nun endlich wirklich hin;
Sende mir von
Jetzt an keine weiteren Boten,
die mir doch nicht sagen können, wonach ich verlange.⁴

⁴ Johannes vom Kreuz, *Cántico espiritual*, 6. Strophe [dt.: Johannes von Kreuz, *Der geistliche Gesang* (vollständige Neuübertragung, Gesammelte Werke, Bd. 3), Freiburg u. a.: Herder, 1997, S. 63].

Das Wort, der Logos selbst soll in der Leere, die ihn erwartet, zur Welt kommen. Das war die Theologie der rheinischen Mystiker des 13. und 14. Jahrhunderts. Sie lebt auch noch bei Johannes vom Kreuz fort, einem stark scholastisch geprägten Intellektuellen. Doch schon bei ihm oder bei Teresa von Ávila (die »moderner« ist als er) und nach ihm nimmt die Annäherung physische Formen an, die eher mit einer Symbolfähigkeit des Körpers als mit einer Inkarnation des Logos zu tun haben. Sie liebkost, sie verletzt, sie macht das ganze Spektrum der Wahrnehmung auf, sie rührt an deren äußerste Enden und geht über sie hinaus. Sie »spricht« immer weniger. Sie drückt sich aus in unleserlichen Botschaften auf einem Körper, der sich in ein von Liebesschmerzen gezeichnetes Emblem oder Memorial verwandelt hat. Das Wort der Sprache bleibt außerhalb dieses geschriebenen, aber unleserlichen Körpers, für den künftig ein erotischer Diskurs nach Wörtern und Bildern sucht. Während die Eucharistie (der zentrale Ort dieser Verschiebung) den Körper zu einem Vollzug, einer Verwirklichung des Wortes machte, ist der mystische Körper nicht mehr für den Sinn transparent, er wird opak, zur stummen Bühne eines »ich weiß nicht was«, das ihn verändert, zu einem verlorenen Land, das den sprechenden Subjekten ebenso fern ist wie den Texten, die eine Wahrheit sagen.

Zudem scheint das Wort der Sprache, trotz des Unterschieds zwischen den Ausdruckstypen, im Lauf des Wechsels der Generationen immer weniger gewiss. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts ordnet Angelus Silesius, dessen Dichtung nach dem väterlichen Wort strebt, das ihn »Sohn« nennen soll, dieser gründenden Benennung überall den Konditionalis zu, so als wollte er durch dieses In-der-Schwebe-Lassen sein Wissen eingestehen, dass das, was er erhofft, nicht mehr eintreten kann und dass ihm lediglich der Ersatz-»Trost« dichterischer Strophen bleibt, die in wiegendem Trauergefang unaufhörlich von Hoffnung reden. Zweifelsohne hat aus Gründen, die es noch zu erhellen gilt, die weibliche Erfahrung dem Ruin der theologischen und männlichen Symboliken, die die Präsenz für ein An-kommen des Logos hiel-

ten, besser widerstanden. Doch genau die Präsenz, die diese Mütter und diese Damen bezeugen, löst sich vom Logos ab. Bis hin zur »reinen Liebe« der Madame Guyon tönen im »Schlummer« des Geistes Stimmen wider, herrscht eine diffuse Wachsamkeit für ein namenloses Raunen, die Unendlichkeit eines Anderen, dessen Gewissheit, die dunkle Nacht des Körpers, in den Signifikanten keine Anhaltspunkte mehr hat.

Gestalten des Übergangs: Mystik und Psychoanalyse

Auf dem Weg durch die Wandlungen des Wortes erforschen diese Mystiker alle möglichen (theoretischen und praktischen) Weisen der Kommunikation, ein Problem, das sie als formal von der hierarchischen Organisation des Wissens und der Gültigkeit der Aussagen ablösbar betrachten. Indem sie eine Problematik einkreisen, in der wir heute diejenige der Enuntiation, des Aussageaktes, erkennen können und die sich damals in der Trennung zwischen Liebe und Erkenntnis und in dem Vorrang der Relation vor der Proposition usw.⁵ ausdrückt, verlassen sie das mittelalterliche Universum. Sie sind unterwegs zur Moderne. Diese Transformation vollzieht sich jedoch innerhalb der Welt, die im »Niedergang« begriffen ist. Sie respektiert im Großen und Ganzen die überkommene religiöse Sprache, aber sie geht anders mit ihr um. Auch zielt sie im Allgemeinen immer noch auf die Mitglieder und Produzenten dieses Universums (Kleriker und Gläubige) in deren traditionellen Begriffen, aber sie dekonstruiert von innen heraus die Werte, die jene für wesentlich halten: Von der Gewissheit, dass es einen göttlichen Sprecher gibt, dessen Kosmos die Sprache ist, bis zur Verifizierbarkeit der den Offenbarungsinhalt erfassenden Aussagen, von der Priorität des heiligen Buches gegenüber dem Körper bis zur (ontologischen) Suprematie einer Ordnung der Seienden gegenüber einem Gesetz des Begehrens wird noch jedes Pos-

5 Vgl. unten, Dritter Teil: »Die Szenerie des mystischen Aussageaktes«.

tulat der mittelalterlichen Welt durch die Radikalität dieser Mystiker angetastet oder untergraben.⁶

Ihre »Erfahrungswissenschaft« bringt somit eine Reihe von neuen Problemen, die zwar noch jeweils im Rahmen des Bereichs, den sie verändern, bearbeitet werden, aber dennoch miteinander zusammenhängen. Die Frage des Subjekts, die Strategien des Gesprächs, eine neue »Pathologie« der Körper und der Gesellschaften, eine auf den gegenwärtigen Augenblick gegründete Konzeption der Geschichtlichkeit, die Theorie der Abwesenheit, des Begehrens oder der Liebe usw. bilden durch ihre Verknüpfungen ein kohärentes Ganzes. Doch ihre Entfaltung auf einem Felde, das ihnen epistemologisch fremd ist, ist instabil und begrenzt. Sie folgt den Windungen der Welt, die sie voraussetzte. Gewiss werden die so erarbeiteten Problematiken wichtige Bewegungen auslösen, doch deren Gestalten verlassen den Orbit der mystischen Konstellation und folgen Entwicklungslinien, die durch neue Situationen vorgezeichnet sind. Zahlreiche mystische »Motive« werden sich darin wiederfinden, aber jeweils in andere (psychologische, philosophische, psychiatrische, phantastische usw.) Disziplinen verwandelt. Es sieht ganz so aus, als endete die von dieser Mystik geleistete Arbeit negativer Prüfung gegen Ende des 17. Jahrhunderts mit der Erschütterung des Systems, das diese Arbeit getragen und dessen Widersprüche sie bis zum Extrem getrieben hat. Tausend Fragmente geben Zeugnis von den Innovationen, wie sie in einer Übergangsperiode zugelassen oder gefordert sind.

6 Der Bogen dieser Entwicklung lässt sich mit dem soziologischen Modell vergleichen, das Jean-Pierre Deconchy vorgelegt hat: Die »Mystisierung« des Glaubens tritt an die Stelle der orthodoxen Regulierungsinstanzen (Lehramt oder Theologie), wenn diese durch wissenschaftliche Information entmystifiziert werden; sie verteidigt die Zugehörigkeit, indem sie diese einer kritischen Infragestellung entzieht; damit bleibt sie ganz klar ein internes Phänomen des religiösen Bereichs (*Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, Paris, Den Haag: Mouton, 1980, S. 165-192). Gegenüber dem allgemeinen Bewusstsein von der institutionellen »Verderbnis« (und nicht nur gegenüber den Errungenschaften des Wissens) hat die »Mystisierung« im 16. und 17. Jahrhundert durchaus eine defensive Funktion. Ihre Geschichte zeigt jedoch, dass diese »Strategie« ihre Eigendynamik besitzt: Wenn der externen Kritik ihre Objekte entzogen werden, verdunsten diese auch im Inneren.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass man das Schicksal dieser epistemologischen Figur mit der aktuellen Geschichte der Psychoanalyse vergleichen kann. Auch die Psychoanalyse wendet sich an die Produzenten und Klienten des »bourgeois« Systems, das sie noch immer unterfängt, sie ist an ihre »Werte« und Sehnsüchte gebunden, und das in einer Zeit, die den Bourgeois durch den Techniker oder den Technokraten ersetzt; dabei kratzt sie deren Postulate an: das *Apriori* von der Einheit des Individuums (auf dem eine liberale Wirtschaftsordnung und eine demokratische Gesellschaft aufrufen), den Vorrang des Bewusstseins (das Prinzip einer »aufgeklärten« Gesellschaft), den Mythos vom Fortschritt (eine Vorstellung von der Zeit) und seine Folge, den Mythos von der Bildung (der die Transformation einer Gesellschaft und ihrer Glieder zur Ethik einer Elite erhebt) u. a. m. Diese Erosion aber vollzieht sich im Inneren des Bereichs, den sie demontiert, indem sie seine Möglichkeitsbedingungen in Frage stellt. Die Psychoanalyse hält sich im Übrigen nur dank der »Widerstände«, auf die sie dabei stößt, und dank des – wiederum durch die Ideologie einer Kultur definierten – »unterstellten Wissens«, mit dem sie sich autorisiert, um das, was sie vorgibt, geltend machen zu können.

Diese Analogie im Funktionieren zwischen der Mystik und der Psychoanalyse könnte möglicherweise noch verstärkt werden durch die Rolle, die bei Freud der religiöse und jüdische Bezug oder bei Lacan die mystische Instanz mit ihrem Einfluss auf die strategischen Elemente des Diskurses spielt. Doch es handelt sich weniger um eine Affinität der Quellen – über die man ja immer streiten kann –, vielmehr sind es die charakteristischen Verfahrensweisen auf beiden Seiten, die eine merkwürdige Ähnlichkeit aufweisen. Auf beiden Gebieten bestehen die Verfahrensschritte in Folgendem: 1. sich radikal mit den Gründungsprinzipien des historischen Systems auseinanderzusetzen, innerhalb dessen sie noch vollzogen werden; 2. mittels eines (»mystischen« oder »unbewussten«) Raums, der als unterschieden, aber nicht geschieden von der durch die besagten Prinzipien gebildeten Konstellation angenommen wird, eine kritische Analyse zu ermöglichen;

3. die Theorie und die Praktik durch eine Problematik des Aussageaktes (»Gebet« oder »Übertragung«) zu bestimmen, die sich der Logik der Aussageinhalte entzieht und im Ausgang von strukturierenden Beziehungen der Subjekte die Transformation der Gesellschafts-»Verträge« erlauben soll; 4. zu unterstellen, dass der Körper keineswegs dem Diskurs zu gehorchen hat, sondern selbst eine symbolische Sprache ist und für eine (unbewusste) Wahrheit einsteht; 5. in den Vorstellungen die Spuren der Affekte (»Intentionen« und »Begehungen« oder Motive und Triebe) zu suchen, die jene hervorbringen, und die Schliche (die »Wendungen« einer Rhetorik) auszumachen, die die Verwechslungen von Verborgenen und Gezeigten erzeugen ...

Es gäbe noch viele andere Beispiele. Sie ließen sich illustrieren durch das wiederholte Auftreten von »Begriffen«, in denen sich der Wortschatz brennpunktartig konzentriert: »der andere« oder »die Andersheit (Alterität)«, das »Begehren«, die »Spaltung« des Subjekts, die »befremdliche Vertrautheit«, die Duplizität des je Eigenen, der narzisstische Spiegel, das Vokabular der Sexualität und der Differenz usw. Was sich so vom 16. bis ins 20. Jahrhundert in den Praktiken und in den Wörtern wiederholt, kann keine bloße zufällige Koinzidenz sein.

Diese Homologien lassen zumindest Vergleiche zwischen den beiden Bereichen zu. Das Interesse, das die Analytiker für mystische Phänomene oder Texte empfanden und das durchaus in einer langen psychiatrischen Tradition steht, hat dazu geführt, dass theoretische Instrumente entwickelt wurden, die sich für diese Begegnung eignen. Doch wenn ich nun meinerseits diese duale Praktik anwende, unterstelle ich damit nicht, dass es in der aktuellen Freudschen und Lacanschen Tradition ein Korpus von Begriffen gäbe, die sich dazu eignen, Bericht über einen vergangenen »Gegenstand« zu erstatten. Siebzehn Jahre Erfahrung in der Freud-Schule von Paris haben nicht etwa eine Kompetenz geschaffen, die bloß auf ein historisches Gebiet »angewendet« werden müsste, sondern vielmehr eine Aufmerksamkeit für theoretische (Freudsche und Lacansche) Verfahren, die imstande sind,

ins Spiel zu bringen, was schon die Sprache der Mystiker artikuliert hat, die deren Wirkungen zu verschieben oder zu verstärken vermögen und die auch in den Umkehrungen, die sie zu Tage fördern, zu greifen sind. Diese gegenseitige Inbeschlagnahme läuft zwar Gefahr, fundamentale Unterscheidungen »vergessen« zu machen (»ich will es nicht wissen«), die aufrechterhalten werden müssen, aber sie bietet durch die Verschiebung der Grenzen auch Raum zu dem, was wir eine *Lektüre* nennen, das heißt tausend Arten, in den Texten das zu entziffern, was uns selbst bereits geschrieben hat.

Das andere sagen: Geschichten von Abwesenheit

Bei alledem sind die mystischen Gruppen und Bücher eine *historische* Realität. Auch wenn sie sich damit heute formal als abwesend – als Vergangenes – darstellen, unterliegen sie einer Analyse, die sie in ein Gefüge von Korrelationen zwischen gegebenen ökonomischen, sozialen, kulturellen, epistemologischen usw. Gegebenheiten einordnet. Diese Kohärenzen aufzustellen (die Korrelation ist das Werkzeug des Historikers), heißt, die Differenz der Vergangenheit gegen die Verführungskraft partieller Ähnlichkeiten zu wahren, sie gegen die Generalisierungen zu verteidigen, die eine philosophische Ungeduld nahelegt, und sie gegen die Kontinuitäten abzugrenzen, wie sie eine genealogische Pietät fordert. Meine Arbeit über das mystische Schrifttum begann mit Jahren der Wanderschaft durch französische und ausländische Archive (jene Höhlen, in denen die einsame Lust der Entdeckung unter der Mühe der Forschung begraben liegt) und folgte den labyrinthischen (und letztlich so tückischen) Windungen der kritischen Edition;⁷ sie ist das Ergebnis von Aufenthalten in jenen vergessenen Winkeln, in denen dem Historiker die unendliche Weite des örtlich begrenzten Singulären aufgeht. Diese Wege kann man nicht vergessen. Sie führen in eine

⁷ Vgl. die Ausgaben von Pierre Favre, *Mémorial* (Paris: Desclée de Brouwer, 1960), Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel* (ebd., 1963), und ders., *Correspondance* (ebd., Bibliothèque européenne, 1966), u. a. m.