

Buchbesprechung

Isabella Bruckner, *Gesten des Begehrens. Mystik und Gebet im Ausgang von Michel de Certeau* (Innsbrucker theologische Studien 101), Innsbruck – Wien: Tyrolia 2023. 402 S., € 45,00. ISBN 978-3-7022-4125-4.

von Martin Thurner

„Man hat schon gesagt, dass der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei.“ Mit dieser Wiederholung stimmt Karl Rahner selbst 1980 in den offenbar schon damals vielstimmigen Chor all jener ein, die sich – bis heute ungemindert – in mehr oder weniger genauen Zitaten auf sein ‚prophe-tisches‘ Wort von 1966 beziehen: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein“ (Sämtliche Werke, Bd. 28, S. 38 und Bd. 23, S. 39). Doch warum sollte das so sein, und welche Bedeutung oder gar Bestimmung folgte daraus für eine zukunftsfähige Gegenwartsgestalt des Christentums? Wenngleich in der vorliegenden Studie dieses Rahner-Zitat, obwohl es hier durchaus nicht unangebracht wäre, einmal nicht ausdrücklich erwähnt wird, kennt der Rezensent bis dato keinen Text, in dem es wohlbegründeter, folgerichtiger und überzeugender ausbuchstabiert wird (die Auszeichnung mit dem Rahner-Preis 2022 erscheint von daher durchaus gerechtfertigt).

Das übergeordnete Anliegen der Autorin ist es, nach Möglichkeiten der Leb- und Denkbarkeit des Christentums im Kontext der von ihr meist als Spätmoderne bezeichneten Gegenwart zu fragen. In der Art und Weise, wie sie diese charakterisiert, klingen aber durchaus die gängigen Deutungssche-mata der Postmoderne an: In Zuspitzung des bereits mit dem spätmittelalterlichen Nominalismus einsetzenden Auseinanderbrechens der Übereinstimmung von Seinsordnung einerseits und Sprach- und Erkenntnisordnung andererseits, gibt es in den Kulturen der Gegenwart keinen allgemein aner-kannten Deutungsrahmen mehr, der gar in der starken Form denknotwendiger metaphysischer Prin-zipien oder auch nur in der schwächeren Weise religiöser, ethischer oder ästhetischer Symbolsysteme Geltung beanspruchen könnte. Daraus folgt, dass auch das Christentum sich nicht mehr in seinen traditionellen, doktrinär bestimmten dogmatischen und moralischen Systematisierungen (und den entsprechenden Institutionalisierungen) halten kann. Wenn sich der Glaube bisher als (mehr oder weniger freie) Annahme derartiger inhaltlicher Vorgaben vollziehen konnte (*fides quae*), so verbleibt nach deren Bedeutungsverlust so gut wie nur mehr ‚glauben‘ (*fides qua*) als lediglich formal qualifi-zierbare Praxis von „Handlungs-Operationen“ (297). Das lässt sich auch in traditioneller Sprache formulieren: Das Glaubensbekenntnis reduziert sich auf die Frömmigkeit, die Christin und der Christ werden zur und zum Frommen!

Die christliche Tradition hält aber nicht nur die Vokabeln bereit, um diese neue Konditionierung zu beschreiben, sondern durchaus auch eine hervorragende Handlungs-Operation, die ungebrochen zwischen Vor- und Nachmoderne im Mittelpunkt christlichen Existenzvollzugs lebendig ‚stehen blei-ben‘ kann: das Gebet. Überraschenderweise gewinnt damit diese uralte, ursprünglich auf Jesus selbst zurückgehende Glaubenspraxis in neuester Zeit sogar an Bedeutung, weil sie als einzige Möglichkeit spezifisch christlicher Wirklichkeit übrigbleibt. Von daher ist es folgerichtig, wenn die Autorin in der vorliegenden Studie nichts weniger als allgemein christliche Theologie nur mehr exklusiv als Theologie des Gebets konzipieren zu können glaubt. Dabei stellt sich jedoch sofort unerbittlich ein schwerwiegendes Problem ein: Wird nicht auch diese Verschiebung vom Lehrglauben auf die Ge-betspraxis von jenem Bruch gleich eingeholt, der sie verursacht hat, nämlich das Auseinanderbrechen von Sprach- und Seinsordnung? Wenn das Gebet darin besteht, Gott zu nennen, gar in einer Du-

Anrede, worauf bezieht es sich dann und kann es sich überhaupt auf etwas beziehen? Die allgemein konstatierte Krise religiöser Sprache spitzt sich so im Sprechen des Gebetes einschneidend zu.

Um mit diesen Aporien umzugehen, bezieht sich Isabella Bruckner auf das Werk von Michel de Certeau (1925–1986). Tatsächlich spiegelt sich der beschriebene Bruch zwischen Vor- und Nachmoderne im Leben und Denken dieses Autors in eindrucksvoller Weise: Zunächst Jesuit und ‚Theologe‘ im klassisch-binnenkirchlichen Sinn, verlässt er zwar nicht den Orden, aber wohl das Gemeinschaftshaus und wendet sich den Sozial-, Human- und Kulturwissenschaften zu. Wenn Certeau also in seinen späteren Schriften die Quellen des Christentums eher mithilfe der Kategorien Lacan’scher Psychoanalyse anstatt aristotelisch-scholastischer Metaphysik deutet, dann entspricht das keineswegs einer reduktionistischen Verabsolutierung dieser säkularen Diskurse, sondern folgt vielmehr (auch im Sinne der klassischen Lehre von den *loci theologici*) schlüssig aus der konstatierten Reduktion des Christ-Seins auf eine alltägliche Praxis. Die (Re-)Konstruktion dieser Psychologisierung der christlichen Lebensdynamik geschieht bei Certeau, in einer an Nietzsche und Foucault erinnernden Weise, mittels der Aufdeckung ihrer historischen Genealogie. Vor allem in seinem diesbezüglichen (unabgeschlossenen) Hauptwerk *La fable mystique* (1982, Bd. II posthum 2013, nur Bd. I dt. *Mystische Fabel*, 2010) befragt er dazu vor allem die Mystikerinnen und Mystiker der frühen Neuzeit. Der Titel ist Programm, denn er steht für eine – nach den Postmoderne-Theorien von den (Meta-)Erzählungen auch nicht mehr ganz so – neue Art von (religiöser) Aussage „in ihrer Flüchtigkeit, die eine Gegenwart der Stimme bzw. des sprechenden und Glauben autorisierenden Gottes bezeugt, sich aber dabei selbst auf keine weitere Autorität mehr stützen kann“ (175).

Im Unterschied zu den noch ganz in die irdischen und himmlischen Hierarchien eingebetteten Mystischen Theologien nach Dionysius Areopagita (ca. 5.–6. Jh. n. Chr.), können die Autorinnen und Autoren der beginnenden Neuzeit die sie bedrängenden Erfahrungen nicht mehr in einem traditionell vorgegebenen Symbolsystem artikulieren und damit bewältigen. Darauf verweisen und lassen sich nach Certeau auch die gehäuften pathologischen Manifestationen der Mystiken jener Zeit zurückführen, wie (Teufels-)Besessenheiten, Verdammungsphantasien und Hexenwahn etc. Um aus diesen teuflischen Reflexen herauszukommen, muss für das abhanden gekommene Andere metaphysischer Transzendenz, auf das hin und von dem her bislang die mystische Erfahrung logifiziert werden konnte, zumindest ein Supplement gefunden werden. Überraschenderweise entdecken die Mystikerinnen und Mystiker ein derart substitutives Anderes gerade in dem, worauf sie in ihrer (immer häufiger nicht nur metaphysischen) Obdachlosigkeit zurückgeworfen worden sind: in der eigenen Leiblichkeit. „Certeau wird in [Jean-Joseph] Surins [1600–1665] Schriften darauf aufmerksam, wie der Kranke in den dunklen Tiefen seiner viszeralen Innerlichkeit einen geschützten Raum des Empfindens vorfindet, der ihm gegenüber der feindlichen Welt und angesichts des Verlustes jeglicher symbolischen Äußerungsmöglichkeiten die Sicherheit einer spürbaren Gegenwart bietet, und ihm sodann auf elementarer Ebene zum Ausgangspunkt neuer Ordnungskategorien wird. Nicht mehr das nach außen gerichtete Sehen steht hier im Vordergrund, sondern das Register der Taktilität und der gustatorischen Ästhetik, mittels deren Surin beginnt, im tiefensensorischen Bereich zwischen einzelnen Organen und Weisen des Genusses zu differenzieren“ (242). In der Tat hat der (eigene) Körper weit mehr Eigenschaften mit dem Absoluten der traditionellen mystischen Theologie gemein, als man zunächst annehmen möchte: er ist unmittelbar und zugleich fremd, gegeben und zugleich unherrschbar, an sich voll und ganz ‚begreifbar‘, für uns aber zugleich undurchschaubar.

Von daher kann Certeau gut erklären, warum seit Beginn der Neuzeit das mystische Erleben weit extremer in körperlichen Exzessen kommuniziert wird, als dies beispielsweise noch bei einem Plotin, Meister Eckhart oder selbst bei Mechthild von Magdeburg der Fall war. Der leibliche Gestus wird so zur eigentlichen Sprache der Mystik, ja von Glauben und Religion überhaupt. Das hat eine Konversion der sprachlichen Konversation überhaupt zur Folge: Das Wort bringt nicht mehr Sachen oder Sachverhalte zum Ausdruck, sondern ‚nur mehr‘ einen eigentlich präverbalen Affekt körperlicher

Opazität (in Lacans Terminologie: der Signifikant geht seines Signifikats verlustig). Die gesprochenen Worte und geschriebenen Texte der Mystikerinnen und Mystiker verlieren so die logische Diskursivität von Traktaten und werden zu ästhetischen (eben fabelhaften) Wanderer-Diskursen von Dichtungen, Gesängen, ja oft auch nur Exklamationen, in denen verunklart wird, worüber von wem überhaupt gesprochen wird. Da sie damit eigentlich ‚nichts‘ sagen, reduzieren sie sich auf den Sprechakt selbst und werden damit ‚reine‘ Kommunikation. Gerade durch diesen Verlust der Inhaltlichkeit affirmieren sie sich als Ausdruck eines reinen ‚Begehrens‘ nach der und dem angesprochenen Anderen („Geliebten“). Das psycho-somatisch exzessive mystische Gestikulieren und Fabulieren eignet sich als das uneingeschränkte „Platz machen“ einer bedingungslosen „Gastfreundschaft“ (290). Da ein derartiges mystisches Sprechen den Bezug zum Anderen absolut setzt und frei macht, erweist es sich im Grunde immer, auch wenn es nicht explizit als solches formuliert oder reflektiert wird, als Gebet – möglich selbst und gerade unter den Bedingungen (spät)modernen Sinnverlustes!

Mit der Frage nach den Möglichkeiten von Christentum und Christ-Sein unter den Konditionen der Gegenwart stellt sich die Autorin der wohl zu jeder Zeit drängendsten theologischen Herausforderung und schlägt mit beeindruckenden theoretischen Kenntnissen, Virtuositäten (dieses ‚männliche‘ Kompliment sei gestattet) und Ansprüchen einen Lösungsweg dafür vor und ein. Ein Restzweifel bleibt dem Rezensenten vor allem im Blick darauf, wie überproportional stark dabei das negativ-apophatische Moment der Mystik gewichtet wird (werden muss?). Das betrifft nicht nur die frühneuzeitliche Mystik, sondern das von Certeau her zugrunde gelegte Verständnis des Christentums insgesamt als (Nach-)Wirkung eines „Gründungsverschwindens“: „In seinen späteren Texten interpretiert Certeau die gesamte christliche Erfahrung als auf dem Verlust eines Körpers (des Körpers Jesu) beruhend – er ist die fehlende Ursache des Begehrens der ihm Nachfolgenden“ (136). Entsprechend lauten dann auch Isabella Bruckners definierende Umschreibungen des Gebetes: „Die Essenz [*! sic*] des Glaubens und des Gebetes liegt in Bezug auf diese uneinholbare Differenz, die die Möglichkeit einer Begegnung eröffnet, eine reale oder imaginäre Identität oder Vereinigung jedoch negiert“ (186). Dementsprechend ließe sich „das Gebet als Antwort auf den entschwundenen Christus verstehen“ (288). Wenngleich Certeau mit seiner negativ-apophatisch gewichteten Mystikfabel in dem ihm zeitgenössischen Kontext der (vor allem französischen) Differenz- und Andersheitsphilosophien gewiss nicht alleine steht, so gilt es zu bedenken, dass auf den Höhepunkten der (christlichen) Mystik es stets gelungen ist, negative und affirmative Elemente koinzidental zusammenzudenken – ja noch mehr: ob nicht allein damit dem ‚unvermischt und ungetrennt‘ inkarnierten christlichen Logos gerecht zu werden möglich ist? Dabei weist die Autorin bei den von ihr und Certeau zugrunde gelegten Quellen durchaus derartig starke affirmativ-positive Momente auf: diese verlagern sich von einem metaphysischen Seinsgrund hin zum voluntativen Sprachakt gestikulierender und fabulierender Kreativität poetischer Welten überhaupt (vgl. 200–209). Wie besonders am Beispiel von Johannes vom Kreuz (1542–1591) und Teresa von Ávila (1515–1582) gezeigt wird die Schönheit der psycho-somatischen Sprachproduktion zu einem Paradies von lauter Freuden des Genießens (250 f.). ‚Wahr‘ ist aber auch, worauf Certeau diesbezüglich verweist: dass „die ekstatischen Berührungsmomente der *jouissance* nie der letzte Punkt eines Weges“ sind, „dass auch die ‚Ekstase nur eine Metapher‘ sei, die es nur gäbe, ‚weil man sie verlässt‘, wodurch sie in jenen zeitlichen Abstand rückt, der ihre Versprachlichung und Erzählbarkeit und zugleich das Begehren neuerlich ermöglicht“ (357). Kommt man deshalb letztlich auch im ästhetischen Genießen der *poietikè hieroplastía* (Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* II, 1) nie über eine apophatische Negativität hinaus? Vielleicht verweist die Autorin selbst auf einen (unerhörten) Ausweg, indem sie in Anlehnung an Lacan die Kategorie der „weiblichen *jouissance*“ einführt, „die sich als das nicht-mehr-sagbare Genießen des Körpers manifestiert“ (259). Der selbst noch aus dem rein sprachgestischen Gebet (noch) nicht entschwundene (männliche) Name „Gott“ würde dann zu stehen kommen für den „Mangel [lediglich]

des Symbolischen“ (259), der in dem Moment, wenn wie bei Teresa „der weibliche Körper als legitimer Ort der Gottesbeziehung“ (256) ent-schleiert und damit das männliche Symbolsystem der (logischen) Vater-Sprache subversiv auf- und angegriffen wird, sich poetisch aufhebt und damit einer Affirmation der Gegenwart des (dann nicht mehr nur weiblichen) Genießens „Platz macht“. Ist die Unsagbarkeit (oder gar Unmöglichkeit?) dieser Verschiebung der *unio mystica* von der Transzendenz des *unum superexaltatum* ‚rein‘ in die entweder physisch unzugänglichen oder schon (gottes-)sprachlich deflorierten paradiesischen Lustgärten der Innereien des (weiblichen) Körpers der Grund dafür, dass die Autorin in ihrer Studie, wenn auch nicht nach ganz konsequenter Methode, aber durchwegs ‚gendert‘ – (natürlich?) mit Ausnahme bei „Gott“?