

am 9. Dezember 2013 hielt P. Prof. Dr. Ulrich Engel OP
den traditionellen Festvortrag zum Actus Academicus der PTH
im Kapuzinerkloster Münster.

Mystische Körper zwischen Präsenz und Absenz

Philosophisch-theologische Ermittlungen im Anschluss
an Michel de Certeau SJ

1. Papst Franziskus und Michel de Certeau SJ

Googelt man nach Bildern zum Stichwort „Michel de Certeau SJ“, dann taucht schon als zweites Foto – für mich recht überraschend – ein Portrait von Papst Franziskus auf.¹ Es scheint so etwas wie eine geheime Verabredung zwischen dem Jesuitenpapst und dem Jesuitendenker zu geben. Was hat es auf sich mit dieser untergründigen Connection?

Am 19., 23. und 29. August 2013 führte Antonio Spadaro SJ, Chefredakteur der römischen Zeitschrift „La Civiltà Cattolica“, ein langes Interview mit Papst Franzis-

kus, das auch in Buchform erschienen ist. Spadaro berichtet dort folgendes:

„Bevor ich das Aufnahmegerät einschaltete, sprechen wir auch über andere Dinge. Als er eine Publikation von mir kommentiert, sagt er, dass die zwei von ihm besonders geschätzten zeitgenössischen französischen Denker Henri de Lubac und Michel de Certeau seien.“²

Im weiteren Verlauf des Interviews kommt Papst Franziskus dann auf den seligen Petrus Faber SJ (1506-1546) zu sprechen, einen der ersten Gefährten des Ignatius von Loyola (1491-1556) und damit eine wichtige Gründungsgestalt der Gesellschaft Jesu. Spadaro berichtet weiter:

„Der Papst erwähnt eine Ausgabe von Peter Fabers [geistlichem Tagebuch]

Memoriale, die er von zwei Jesuitenfachleuten (Miguel A. Fiorito und Jaime H. Amadeo) erstellen ließ, als er Provinzial war. Eine Ausgabe [des *Memoriale*], die dem Papst besonders gefällt, ist die von Michel de Certeau.⁴ (...) Während Papst Franziskus die persönlichen Wesensmerkmale seines Lieblingsjesuiten aufzählt, begreife ich, wie sehr diese Gestalt für ihn tatsächlich ein Lebensvorbild gewesen ist. Michel de Certeau nennt Faber schlicht und einfach den ‚reformierten Priester‘, für den innere Erfahrung, dogmatische Formulierung und Strukturreform eng und unlösbar miteinander verbunden sind. Es scheint mir also begreiflich zu sein, dass sich Papst Franziskus gerade an dieser Art von Reform inspiriert.“⁵

1_Vgl. www.google.de [Aufruf: 18.10.2014].

2_Antonio Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus, hrsg. von Andreas Batlogg, Freiburg/Br. 2013. Das italienische Original erschien unter dem Titel: *Il disegno di papa Francesco. Il volto futuro della Chiesa (Vita di missione)*, Bologna 2013.

3_Antonio Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus, a.a.O., 25. – Zum „unglücklichen Verhältnis zwischen de Lubac und de Certeau“ (Iso Baumer, Auf den Spuren von Michel de Certeau. Eine für Papst Franziskus prägende Gestalt, in: *Stimmen der Zeit* 139 [2014], 86-96, hier 96) vgl. François Dosse, Michel de Certeau. *Le marcheur blessé*, Paris 2002, 47-58 („Un disciple indiscipliné du Père de Lubac“).

4_[Bienheureux] Pierre Favre, *Mémorial*, traduit et commenté par Michel de Certeau (Coll. Christus vol. 4), Paris 1960. Eine deutsche Übersetzung wurde 1963 publiziert: Petrus Faber, *Memoriale. Das Geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland*, übers. und eingeleitet von Peter Henrici (Christliche Meister Bd. 38), Einsiedeln – Trier 1989.

5_Antonio Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus, a.a.O., 38-40 [Einschub in eckigen Klammern: U.E.].

Ganze drei Mal also taucht im genannten Interview der Name Michel de Certeau auf – für Papst Franziskus allem Anschein nach eine wichtige Referenzgestalt⁶, die hierzulande allerdings, selbst in theologischen Kreisen, noch recht unbekannt ist. Deshalb nun mein zweiter Punkt zum Stand der deutschsprachigen de Certeau-Rezeption.

2. Zum Stand der deutschsprachigen de Certeau-Rezeption

Abgesehen von einigen wenigen Forschern – namentlich genannt seien die Theologen Daniel Bogner (Fribourg) und Joachim Valentin (Frankfurt/M.), sowie die Historiker Marian Füssel (Göttingen) und Georg Eickhoff (Montevideo, Uruguay) – steckt die Rezeption Michel de Certeaus im deutschsprachigen Raum noch in den Kinderschuhen. Allein die beiden deutschsprachigen Jesuiten-Zeitschriften „Orientierung“ (Zürich) und „Stimmen der Zeit“ (München) boten bzw. bieten der Beschäftigung mit de Certeaus Denken schon seit Jahren Raum.⁷

Lange Zeit waren nur drei Bücher des französischen Jesuiten auf Deutsch verfügbar:

- „Kunst des Handelns“ (Merve, Berlin 1988),
- „Das Schreiben der Geschichte“ (Campus, Frankfurt/M. 1991), und
- „Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse“ (Turia + Kant, Wien 1997).

Diese für deutschsprachige Interessenten magere Ausgangslage hat sich in den letzten Jahren glücklicherweise zum Positiven gewandelt. Inzwischen liegen zwei weitere Hauptwerke de Certeaus in deutscher Übersetzung vor:

- „GlaubensSchwachheit“ (Kohlhammer, Stuttgart 2009), und
- „Mystische Fabel“ (Suhrkamp, Berlin 2010).

Viele weitere Texte – wichtige Aufsätze vor allem – harren noch der Übersetzung! Nicht unwesentlich stehen sie für die Biographie des leider (zu) früh verstorbenen Intellektuellen. Deshalb mein dritter Punkt: Wer war de Certeau?

3. Zur Biographie von Michel de Certeau SJ (1925-1986)

Michel de Certeau wurde 1925 in Savoyen/Frankreich geboren.⁸ 1950 entschied er sich, Mitglied der Gesellschaft Jesu zu werden. Die Studien, die er vor und nach seinem Ordenseintritt absolvierte, waren vielfältig: alte Sprachen und Philosophie in Grenoble, Religionswissenschaften in Paris, Theologie in Lyon.

Auch de Certeaus berufliche Tätigkeiten waren mannigfaltig: neben historischen Forschungen zur Gründungsgeschichte der Gesellschaft Jesu (u.a. zu Petrus Faber SJ) arbeitete er für diverse Zeitschriften der französischen Jesuiten, u.a. für das bekannte Publikationsorgan „Etudes“.⁹

Michel de Certeau lehrte Theologie am Institut Catholique in Paris und unter-

richte an verschiedenen Universitäten der französischen Hauptstadt Geschichte, Psychoanalyse und Kulturanthropologie. Bis zu ihrer Auflösung im Jahr 1980 war er Mitglied der „Ecole freudienne“ Jacques Lacans. Für einige Zeit hatte er einen Lehrstuhl an der University of California in San Diego (USA) inne.

Seine wissenschaftliche Arbeit weist wesentliche Berührungspunkte auf zum Werk von Paul Ricoeur (1913-2005) und Michel Foucault (1926-1984)¹⁰ wie auch zu den Traditionen von „Nouvelle histoire“ und „Nouvelle théologie“. Überregionale Aufmerksamkeit erlangte de Certeau mit seinen politischen Analysen der Ereignisse des Pariser Mai 1968.

Michel de Certeau starb 1986 in Paris. Mehrere Arbeitsprojekte bleiben unvollendet, so u.a. der zweite Teil seiner „Fable mystique“, auf deren ersten Teil ich mich im nun folgenden vierten Abschnitt meiner Überlegungen beziehe.¹¹

4. Körper zwischen Absenz und Präsenz

Der erste, vollendete Teil der „Mystischen Fabel“ umfasst mehr als 500 Seiten. Das von Michael Lauble kongenial übersetzte Werk beginnt mit folgendem Satz:

„Dieses Buch tritt auf im Namen einer Inkompetenz: Es steht außerhalb dessen, wovon es handelt.“ (MF 7)

Und nur eine Seite weiter heißt es:

„Der Eine ist nicht mehr da.“ (MF 8)

Ähnlich hebt auch de Certeaus Buch „Arts de faire“¹², zu Deutsch: „Kunst des Handelns“¹³ an, wenn schon im zweiten Satz

der Widmung, die dem Text vorangestellt ist, „auf einen Abwesenden“¹⁴ Bezug genommen wird: auf den anonymen Held des Alltags.¹⁵

Am Anfang aller Reflexion de Certeaus stehen Verlust und Vermissten. Und genau in dieser Leerstelle – so meine These – gründet das Mystikverständnis des Jesuiten.

In seinem wissenschaftlichen Werk insgesamt und in der „Mystischen Fabel“ im Besonderen befasst sich de Certeau immer wieder und schwerpunktmäßig mit der frühneuzeitlichen Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts: mit seinem Ordensbruder Jean-Joseph Surin SJ (1600-1665) sowie mit den karmelitanischen Ordenschristen

6_Vgl. dazu jetzt auch Iso Baumer, *Auf den Spuren von Michel de Certeau*, a.a.O.

7_Eine leider nur bis 2002 fortgeschriebene Bibliographie de Certeaus findet sich unter www.certeau.de [Aufruf: 6.12.2013].

8_Für eine gründlichere Beschäftigung mit der Biographie des Jesuiten sei verwiesen auf François Dosse, *Michel de Certeau*, a.a.O. Eine sachlich herausragende und zugleich persönlich gefärbte Darstellung der wesentlichen Gehalte des de Certeauschen Denkens bietet Joseph Moingt, *Figures de théologiens*, Paris 2013, 65-185.

9_Weitere Zeitschriften, für die Michel de Certeau als Herausgeber maßgeblich wirkte, waren „D'ascétique et mystique“ (später: „Revue d'histoire de la spiritualité“) und „Recherches de Science Religieuse“.

10_Vgl. dazu das von Jörg Bernardy, Inigo Bocken und Wolfgang Christian Schneider hrsg. Themenheft „M. Foucault und M. de Certeau. Diskursive Praktiken“: *Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte* Bd. 2/3 (2012), 249-501.

11_Ich beziehe mich durchgängig auf die deutsche Übersetzung der „Fable mystique“: Michel de Certeau, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble und mit einem Nachwort von Daniel Bogner, Berlin 2010 [im Folgenden mit der Sigle „MF“ im laufenden Text nachgewiesen].

12_Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*. Vol. 1: *Arts de faire*, Paris 1980.

13_Ders., *Kunst des Handelns*. Aus dem Französischen von Roland Voullié, Berlin 1988.

14_Ebd., 9.

15_Vgl. ebd.

Teresa von Ávila (1515-1582), Johannes vom Kreuz (ca. 1542-1591) und Diego de Jesús (1570-1621).

Dabei versteht de Certeau das 16. und 17. Jahrhundert als die Zeit eines epochalen Wandels, „der über den bloßen Traditionsbruch hinaus ein Paradigmenwechsel im Selbstverständnis der Menschen war“¹⁶. Die gewaltigen Umwälzungen der Moderne forderten die frühneuzeitlichen Mystiker dazu heraus, angesichts des Verlustes von Althergebrachtem „nach neuen Wegen für den christlichen Glauben zu suchen.“¹⁷

Diese gleichermaßen zeitdiagnostische wie fundamentaltheologische Analyse de Certeaus mache ich mir zu eigen. Denn ich bin überzeugt, dass wir heute an einer ähnlich tiefgreifenden historischen Schwelle stehen. Der Übergang zur Postmoderne, den wir jetzt, zu Beginn des 21. Jahrhunderts er- und durchleben, zeigt – ähnlich wie der gesellschaftliche und kirchliche Umbruch vor vier Jahrhunderten – einen grundlegenden Paradigmenwechsel an. Und dieser zwingt uns heute neuerlich, nach zeitgenössischen Gestalten christlicher Glaubenspraxis Ausschau zu halten. (Mit unserem gerade beendeten zweijährigen Forschungsprojekt zur „Glaubensvermittlung in gesellschaftlichen und religiösen Transformationsprozessen“ haben wir seitens der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster und des Institut M.-Dominique Chenu der Dominikaner in Berlin versucht, diese Aufgabe substantiell anzugehen. Ob bzw. wie weit uns das gelungen ist, können Sie an Hand der diversen Projektpublikationen selbst beurteilen.)

Zurück zu de Certeaus Reflexionen zum gesellschaftlichen und in dessen Folge religiösen Paradigmenwechsel in der frühen Neuzeit! In diesem Zusammenhang vertrete ich die These, dass uns die Praktiken und Diskurse der frühneuzeitlichen Mystik im Spiegel ihrer Deutung durch Michel de Certeau auch für heutige theoretische wie praktische Suchbewegungen hilfreich sein können. Aus diesem Grund befasse ich mich mit dem (zugegeben: etwas komplizierten) Theoriekonstrukt des französischen Jesuiten.

Ich wiederhole mich, weil der Gedanke zentral ist: De Certeaus Denken nimmt seinen Anfang dort, wo etwas fehlt. Die genaue Lektüre macht deutlich, dass es sich bei allen de Certeauschen Verlustanzeigen letzten Endes immer nur um eines dreht: um einen verschwundenen Körper. Konkret: es geht um den verlustig gegangenen Körper des Wanderpredigers Jesus aus Nazareth.

Sein Körper – „gekreuzigt, gestorben und begraben“ – ist „am dritten Tage“ verschwunden.¹⁸ Das Grab ist leer. Die Abwesenheit eines Körpers markiert den Anfang des Christentums. Es ist nicht zu leugnen: Der christliche Auferstehungsglaube beginnt mit einer handfesten „religionskritischen Enttäuschung“¹⁹. Diese Einsicht des Münsteraner Fundamentaltheologen Tiemo Rainer Peters OP sei uns „PTH-lerinnen“ und „PTH-lern“ ins Stammbuch geschrieben: Bei aller theologischen Schwerpunktsetzung in Sachen Spiritualität und Mystik, wie sie hier an der Hochschule gepflegt wird – wissenschaftlich gut, persönlich engagiert und institutionell

identitätsstiftend –, dürfen wir die religionskritische Leerstelle in unseren wissenschaftlichen und religiösen Diskursen nicht vergessen!

Doch nicht allein der verschwundene Körper konstituiert das Christentum, sondern auch der gezeichnete Körper des Auferstandenen: „Nach diesen Worten zeigte er ihnen seine Hände und seine Seite.“ (Joh 20,20a). Und gleichfalls ist daran zu erinnern, dass auch der auferstandene Christus wieder verschwindet: „Es ist gut für euch, dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden.“ (Joh 16,7).

Sehr schön ins Bild gesetzt wird das Ineinander von abwesendem und anwesendem Körper in der johanneischen Erzählung von Maria von Magdala am leeren Grab:

„Maria aber stand draußen vor dem Grab und weinte. Während sie weinte, beugte sie sich in die Grabkammer hinein. Da sah sie zwei Engel in weißen Gewändern sitzen, den einen dort, wo der Kopf, den anderen dort, wo die Füße des Leichnams Jesu gelegen hatten. Die Engel sagten zu ihr: Frau, warum weinst du? Sie antwortete ihnen: Man hat meinen Herrn weggenommen und ich weiß nicht, wohin man ihn gelegt hat. Als sie das gesagt hatte, wandte sie sich um und sah Jesus dastehen, wusste aber nicht, dass es Jesus war. Jesus sagte zu ihr: Frau, warum weinst du? Wen suchst du? Sie meinte, es sei der Gärtner, und sagte zu ihm: Herr, wenn du ihn weggebracht hast, sag mir, wohin du ihn gelegt hast. Dann will ich ihn holen.“ (Joh 20,11-15)

Die Geschichte des nachösterlichen Christentums beginnt buchstäblich im Zeichen einer Leerstelle. Allerdings steht die Absenz des Leichnams keineswegs für eine totale Abwesenheit Jesu. Vielmehr haben wir es mit einer dialektischen Verbindung von Anwesenheit und Abwesenheit zu tun. Denn weiter lese ich in der zitierten Perikope:

„Jesus sagte zu ihr: Maria! Da wandte sie sich ihm zu und sagte auf Hebräisch zu ihm: Rabbuni!, das heißt: Meister. Jesus sagte zu ihr: Halte mich nicht fest; denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen.“ (Joh 20,16-17a)

Die Leerstelle des verschwundenen Leichnams auf der einen Seite und die sich Maria ganz anders präsentierende Gegenwart des Meisters auf der anderen Seite verbinden sich an Ostern zu einer gleichzeitigen Ab- und Anwesenheit Jesu Christi. Und beide – österliche Abwesenheit und österliche Anwesenheit – stehen wiederum unter dem theologischen Vorbehalt von Himmelfahrt (d.h. neuerlicher Absenz), Geistsendung (d.h. nochmals verwandelter Präsenz) und noch ausstehender letzter Ankunft.

Angesichts dieser mehrdimensional organisierten Dialektik von An- und Abwesenheit ist – heute ganz aktuell – nach den

16_Stefan Orth, Glauben nach dem Traditionsbruch. Einblicke in das Werk von Michel de Certeau, in: *Herder Korrespondenz* 56 (2002), 303-307, hier 304.

17_Ebd.

18_Apostolisches Glaubensbekenntnis.

19_Tiemo Rainer Peters, Wo alles anfängt. Schlussbetrachtung, in: ders., *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, Ostfildern 2008, 176-178, hier 177.

Möglichkeiten von Tradierung zu fragen: Wie kann die in Jesus von Nazaret begründete Gottesrede fortgeschrieben werden, wenn ihre wichtigste Bedingung – Jesus selbst – nicht mehr ist?²⁰ Wie soll, so frage ich mich als Dominikaner, angesichts dieser Analyse Predigt heute überhaupt noch möglich sein?²¹

„Geh aber zu meinen Brüdern und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott. Maria von Magdala ging zu den Jüngern und verkündete ihnen: Ich habe den Herrn gesehen. Und sie richtete aus, was er ihr gesagt hatte.“ (Joh 20,17b-18)

Bei den Dominikanern wird Maria von Magdala, die Predigerin der Prediger, als Ordenspatronin verehrt. Autorisiert ist ihre Botschaft ausschließlich in ihrer persönlichen Erfahrung. Eine andere Sicherheit haben weder sie noch ihre Adressaten.

(Und nur in Klammern sei angefügt, dass es vor diesem Hintergrund sicherlich kein Zufall ist, dass einer der bedeutendsten Dominikanertheologen des 20. Jahrhunderts – Edward Schillebeeckx OP [1914-2009] – seine gesamte Dogmatik auf die Erfahrungen der Menschen aufgebaut hat!)

Im Blick auf die schwache Autoritätsbasis, auf der die Predigt der Maria von Magdala und unsere Verkündigung des εὐαγγέλιον fußt, gilt es theologisch auf der Hut zu sein: Pausbäckiger Optimismus darf nicht unser Predigthabitus sein. Und lautstarkes Pfeifen im dunklen Wald nicht unsere wissenschaftliche Methodologie bestimmen!

5. „Corpus Christi mysticum“ – oder: Die Konstruktion neuer Körper

Die Dialektik des verlustig gegangenen Körpers Jesu und des verwandelt-präsentischen Körpers des auferstandenen Christus einerseits und des zum Himmel gefahrenen und geistverwandelten „Körpers“ andererseits hat die christliche Theologie im Laufe ihrer Geschichte zur Schaffung neuer „Körper“ provoziert. Michel de Certeau definiert seinen erweiterten Körper-Begriff in seinem Buch „Glaubens-Schwachheit“ gleich mehrfach. Auf Seite 216 beispielsweise schreibt er:

„Unter ‚Körper‘ verstehe ich das geschichtliche und gesellschaftliche Da/Dort-Sein eines organisierten Ortes.“²²

Und auf Seite 245 heißt es (in der Sache ähnlich, aber in anderer Begrifflichkeit ausgedrückt):

„Unter *Körper* verstehe ich die soziale Einheit, die von Netzen aus Praktiken, Ideologien und Referenzrahmen gebildet wird.“²³

Ein Körper, so sind de Certeaus Definitionen zu resümieren, ist eine soziale Größe und hat zugleich einen bestimmten gesellschaftlichen Ort. Der auch im Deutschen geläufige Gebrauch des lateinischen Äquivalents „corpus“ (eingedeutscht: „Korpus“) macht die Sache vielleicht etwas deutlicher: Wir sprechen beispielsweise vom Textkorpus oder vom Korpus einer wissenschaftlichen Untersuchung. Darüber hinaus bezeichnen wir beispielsweise ein Orchester als Klangkörper oder ein Haus als Baukörper.

Im Folgenden möchte ich einige dieser Körper im weiteren Sinne vorstellen. Insofern sie an die Stelle verschwundenen Jesus-Körpers treten, handelt es sich um genuin theologische Körper. Aufgabe dieser neu geschaffenen theologischen Körper war und ist es, Abwesendes und Anwesendes miteinander zu verknüpfen und so Tradition zu garantieren. Verschiedene Körper übernahmen diese verbindende Funktion:

a) Die frühe Kirche schuf den Textkorpus der Evangelien. Seit der Reformation symbolisiert der Körper der hl. Schrift vor allem die protestantische Variante der Verbindung.

b) Auf katholischer Seite steht der Korpus der Doktrin dagegen, garantiert durch Hierarchie und Amt.

Beide neuausgebildeten Präsenzkörper reagieren auf die Leerstelle des Anfangs. Ihr Ziel ist es, der ursprünglich an den leiblichen Körper Jesu gebundenen Gottes-Rede wieder Gehör zu verschaffen, sie durch die Zeiten zu tradieren und präsent zu halten.

c) Ein dritter neu geschaffener Körper ist der sogenannte mystische Körper Christi: das „Corpus Christi mysticum“.²⁴ Die kirchliche Lehre hat im Laufe der Theologiegeschichte mindestens zwei verschiedene Varianten des mystischen Körpers ausgebildet:

- das Corpus Christi mysticum in der sakramentalen Gestalt der Eucharistie (5.1.), und
- das Corpus Christi mysticum in Gestalt des sozialen Körpers der Kirche (5.2.).

5.1. Eucharistie als Corpus Christi mysticum (Augustinus)

Die erste, eucharistietheologische Variante der Corpus Christi mysticum-Theorie geht auf Augustinus zurück.²⁵ Nach ihm realisiert sich die Gemeinschaft der Gläubigen vorzüglich in der Eucharistie. Denn in der Eucharistie partizipieren die Gläubigen an der Gabe des menschengewordenen Logos. In dieser Argumentationslinie des Augustinus gilt dann: Der eine Leib der Kirche – verstanden als Gemeinschaft der Gläubigen – erwächst aus dem einen Sakrament der Eucharistie, an dem die Vielen teilhaben.²⁶ Das eine sakramentale Brot der Eucharistie aber ist niemand

20_Vgl. Daniel Bogner, *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002, 124.

21_Vgl. dazu auch Ulrich Engel, *Dominikanische Predigt. Eine hermeneutische Rekonstruktion in ekklesiopraktischer Absicht*, in: Thomas Eggensperger / Ulrich Engel / Angel F. Méndez Montoya (Hrsg.), *Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert / Impetus Towards Theologies in the 21st Century*, Ostfildern 2012, 252-268. Weiterhin s. Thomas Eggensperger / Ulrich Engel (Hrsg.), *Dominikanische Predigt (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 18)*, Leipzig 2014.

22_Michel de Certeau, *GlaubensSchwachheit*, hrsg. von Luce Giard. Aus dem Französischen von Michael Lauble (*Religionskulturen Bd. 2*), Stuttgart 2009, 216.

23_Ebd., 245 (Anm. 1).

24_Vgl. zum Folgenden Hans Jorissen, *Art. Corpus Christi mysticum*, in: *LThK³*, Bd. 2, Sp. 1318f.

25_Zum Folgenden vgl. Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, XXI, 25 (Vom Gottesstaat. Buch 11 bis 22. Aus dem Lateinischen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen, München 1985, 728-731).

26_Ebd., 729: „Wer also in der Einheit seines [= Christi] Leibes [*corporis*], das ist in dem Gliedgefüge der Christenheit, sich befindet, eines Leibes [*corporis*], dessen Sakrament die Gläubigen beim heiligen Mahl am Altar zu empfangen pflegen, der ist es, von dem man in Wahrheit sagen kann, daß er den Leib [*corpus*] Christi ißt und sein Blut trinkt.“ [Alle Einfügungen in eckigen Klammern: U.E.; vgl. die lat. Version in CChr. SL Bd. 48, 794. 31-35.] Vgl. dazu auch Joachim Negel, *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn 2005, 297-307, bes. 304.

anderes als der eine, sich selbst hingebende Christus.

Der mystische Leib vermag so den Kairos des Ursprungs – überliefert im Schriftkorpus der Evangelien: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22,19) – mit der immer wieder gegenwärtig vollzogenen Eucharistie zu verknüpfen: real-„präsent“ gesetzt in den Gestalten von Brot und Wein. Nach Augustinus konstituiert das Corpus Christi mysticum in Gestalt der Eucharistie nicht weniger als die real existierende Kirche.

Dass diese Augustinische Position im eklatanten Widerspruch zu den heute landauf und landab propagierten ‚raumpflegerischen‘ Reformmaßnahmen der Kirche steht, sei nur am Rande vermerkt. In Zeiten der Krise erscheint den meisten Diözesanverwaltungen die Installation von „seelsorglichen Megaräumen“²⁷ als not-

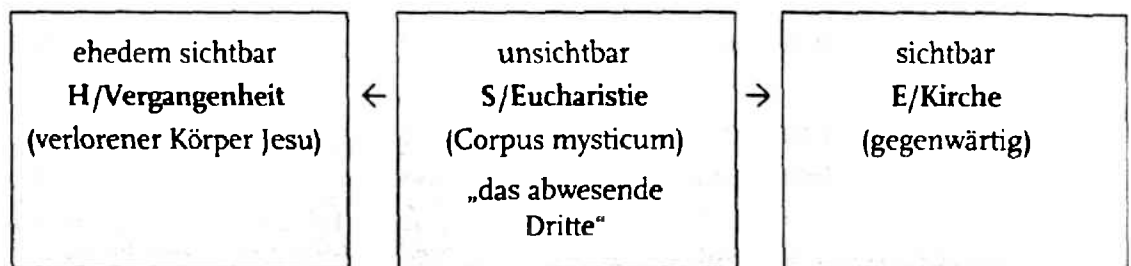
wendige Maßnahme gegen das weit verbreitete Fehlen des klerikalen Personals – wobei damit die theologische Ein- und Ansicht des Augustinus, nach der die Eucharistie Kirche konstituiert, buchstäblich auf den Kopf gestellt wird. Wo bei Augustinus erst der eucharistische Vollzug Kirche und Gemeinde schafft, da wird heute zunehmend häufiger nur noch dort Eucharistie gefeiert, wo Kirche schon oder eben noch existiert.

Bei Augustinus ist die Verbindung zwischen den drei debattierten Teilgrößen temporal angelegt: (ehedem sichtbare, nun verlorene) Vergangenheit [= H/Historie] und (sichtbar-gegenwärtige) Kirche [= E/Ekklesia] werden durch die (unsichtbare) sakramentale Mysterien-Handlung²⁸ [= S/Sakrament] miteinander verknüpft und inhaltlich getragen:



Michel de Certeau systematisiert die Augustinische Idee des Corpus Christi mysticum so²⁹:

„Der Terminus ‚mystisch‘ ist also Mittelbegriff. Er sichert die Einheit zwischen zwei Zeiten. (...) ‚Mystisch‘ ist das *abwesende Dritte*“³⁰:



5.2.

Kirche als Corpus Christi mysticum (Dionysius Areopagita)

Die zweite Variante der Corpus Christi mysticum-Theologie datiert ins 13. Jahrhundert und greift auf Dionysius Areopagita zurück. Sie unterscheidet sich signifikant von der Theorie des Aurelius Augustinus. Für mich sehr überzeugend hat Daniel Bogner vorgeschlagen, zwei Hauptwerke des Dionysius nicht gegeneinander, sondern als sich ergänzende Texte zu lesen. Die beiden Bücher sind:

- „De mystica theologia“ (Die Mystische Theologie²⁷), und
- „De ecclesiastica hierarchia“ (Die Hierarchie der Kirche²⁸).

Die religiöse Erfahrung, die der mystischen Theologie zugrunde liegt, und die in der Hierarchie aufscheinende institutionelle Verkörperung von Kirche sind in dieser Lesart keine unzusammengehörende Aspekte – etwa nach dem banalen Motto ‚Erfahrung versus Institution‘. Vielmehr verhalten sich beide Aspekte zueinander wie die zwei Brennpunkte einer Ellipse. Miteinander verknüpft sind religiöse Erfahrung und kirchliche Institution dabei über den Binärcode sichtbar/unsichtbar.

Das Wort „mystisch“ wird so zum „Grenzbegriff zwischen ‚sichtbar‘ und ‚unsichtbar‘“²⁹.

Werden in dieser Perspektive persönliches Erleben und institutionelle Verfasstheit gerade nicht gegeneinander gelesen, sondern in ihrem dialektischen Wechselverhältnis wertgeschätzt, dann ergeben

sich in der Konsequenz daraus weitere Spannungsbögen im theologischen Diskurs – und zwar:

- zwischen je eigener, d.h. immer auch regionalen Erfahrung auf der einen Seite und einem weltkirchlich-globalen Universalitätsanspruch auf der anderen Seite;
- zwischen den „nuevas palabras“³⁴ (Teresa von Ávila) einer mystisch individualisierten Sprache auf der einen Seite und einer theologischen Metasprache, welche die kirchliche Gesamtwirklichkeit zu umgreifen versucht, auf der anderen Seite;
- zwischen der Instanz des sich selbst interpretierenden Autors auf der einen Seite und einer kollektiven Schule auf der anderen Seite;

27_Paul Michael Zulehner, Kirche im Umbau. Für eine Erneuerung im Geist des Evangeliums, in: *Herder Korrespondenz* 58 (2004), 119-124, hier 191.

28_Zum Verständnis des Mysteriums als „Handlung“ vgl. Henri de Lubac, *Corpus mysticum – Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*. Aus dem Französischen von Hans Urs von Balthasar. Freiburg/Br. – Einsiedeln 1995, 51-71, bes. 65.

29_Zur ekklesiologischen Weiterführung des Ansatzes von Michel de Certeau vgl. Ulrich Engel, Die Stadt als Schrift Gottes. Skizzen zu einer politischen Ekklesiologie im urbanen Raum im Anschluss an Michel de Certeau SJ, in: Henning Klingen / Peter Zeillinger / Michael Hölzl (Hrsg.), *Extra ecclesiam... – Zur Institution und Kritik von Kirche* (Jahrbuch Politische Theologie Bd. 6/7), Berlin 2013, 262-285. Einen interessanten ordenstheologischen Rezeptionsversuch bietet die an der PTH Münster erstellte Studie von Ruth Stengel, Maria Magdalena Postel. Brucherfahrungen im Leben einer Heiligen. Spurensuche mit Michel de Certeau für postmoderne Wege der Nachfolge (Lizentiatsarbeit), Münster 2014.

30_Michel de Certeau, *Die mystische Fabel*, a.a.O., 131.

31_Vgl. Dionysios Areopagita, *Mystische Theologie und andere Schriften*. Mit einer Probe aus der Theologie des Proklus. Aus dem Griechischen von Walther Tritsch (Weisheitsbücher der Menschheit), München-Planegg 1956.

32_Vgl. ders., *Die Hierarchien der Engel und der Kirche*. Aus dem Griechischen von Walther Tritsch. Mit einer Einführung von Hugo Ball (Weisheitsbücher der Menschheit), München-Planegg 1955.

33_Daniel Bogner, *Gebrochene Gegenwart*, a.a.O., 132.

34_Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, in: *Obras completas*, eds. Efrén de la Madre de Dios / Otger Steg-gink (BAC vol. 212), Madrid 8^a ed. 1986, 31-229, hier 139 (25.17): „Dios mío, quién tuviere entendimiento y letras y nuevas palabras para encarecer vuestras obras como lo entiende mi alma“.

– zwischen der stets neuen, subjektiv verantworteten Verkörperung der geglaubten Wahrheit auf der einen Seite und einer von den kirchlichen Autoritäten treuhänderisch verwalteten, jederzeit abrufbaren Wahrheit auf der anderen Seite.

Dieser mehrschichtige Binärcode sichtbar/unsichtbar, der über den skizzierten Mystikbegriff in Spannung gehalten wird, ist m.E. hochaktuell. Denn es ist wohl kaum zu leugnen, dass institutionalisierte, verkirlichte Religion und individuell gelebte Glaubenserfahrungen heute immer weiter auseinanderdriften.

Der Salzburger Dogmatiker Hans-Joachim Sander hat – für mich überzeugend – den Ertrag des Vaticanum II in der Differenz zwischen einer (vorkonziliaren) Kirche als Religionsgemeinschaft und einer (konziliaren) Kirche als Pastoralgemeinschaft analysiert.³⁵ Will man die beiden genannten Pole – institutionalisierte Religion und individuell gelebte Glaubenserfahrungen – in einer fruchtbaren Spannung zueinander halten, dann kann das ekklesiologische Binär Sanders (Religionsgemeinschaft/Pastoralgemeinschaft) das philosophische Binär de Certeaus (sichtbar/unsichtbar) pastoraltheologisch fruchtbar machen.³⁶ Denn die basis- wie amtskirchlich verbreitete Fixierung auf den institutionellen Erhalt als einflussreiche und öffentlich wahrnehmbare Religionsgemeinschaft bedarf dringend der theologischen Korrektur.

Die binär codierte Spannung zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, kann m.E. nur gehalten werden, wenn sich Kirche als

institutionell schwache Pastoralgemeinschaft neu definiert – was differenztheologisch meint: als ein ohnmächtiger, weil von den Anderen und von Gottes Gnade abhängiger Ort.³⁷

Denn kein Mensch, so Michel de Certeau,

„ist Christ ganz allein, für sich selbst, immer ist man es in Beziehung und in Verbindung mit dem Anderen, in der Offenheit für eine erwünschte und großmütig akzeptierte Differenz. Diese Leidenschaft für den Anderen ist (...) eine Zerbrechlichkeit, die uns unserer Stärke entkleidet und in unsere notwendigen Kräfte die *Schwachheit des Glaubens* einschleust.“³⁸

Theorien oder Praktiken sind dann als christliche oder mystische Theorien oder Praktiken ausgewiesen, wenn sie sich offen zeigen

„für die unvermutet sich einstellende Fremdheit oder die Gnade, dem Anderen Platz zu machen, das heißt, ihm zu glauben.“³⁹

Exakt in diesem Raum der Differenz haben die mystischen Praktiken und ihre Diskurse ihren genuinen Ort. In diesem Sinne komme ich zu meinem sechsten und letzten Punkt.

6. Mystische Diskurse sind epistemologisch arme Diskurse

Mystische Praktik fahndet nicht in Manier von „Tatort“-Kommissaren nach dem toten oder verschwundenen Körper. Vielmehr arbeitet sie an der Konstruktion eines neuen Körpers, der als Resonanzbo-

den für die Stimme des verlorenen Körpers dienen kann.

Als Differenzbegriff zielt Mystik darauf, an der Grenze zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem die An- und Abwesenheit des begehrten ‚Einen‘ im stets neuen Angang dialektisch zu vermitteln: Abwesendes im Anwesenden und Anwesendes im Abwesenden zugleich.

Keine sinntragende Einheit als solche und alleine genügt, um etwas über die andersartige Präsenz des vermissten Gottes auszusagen. Daniel Bogner hat dies so formuliert: „Um an den ‚Einen‘ zu rühren, genügt nie eines.“⁴⁰

In dieser Perspektive gilt: Der mystische Diskurs ist eine epistemologisch in-stabile Figur. In systematischer Hinsicht ist er – schlicht und einfach – ein schwacher, oder besser noch: ein ‚armer‘ Diskurs. Und das gleich in dreifacher Hinsicht: franziskanisch, nostalgisch und politisch-theologisch.

1. Arm ist er im franziskanischen Sinn, insofern ihm – so hat es der französische Philosoph Michel Serres ausgedrückt – eine „differentia specifica“⁴¹ anhaftet. Diese spezifische Differenz des mystischen Diskurses (sein besonderer Unterschied also) zeigt sich in einem Rest, ist markiert durch eine Spur. Ich zitiere dazu noch einmal Serres:

„Der hl. Franz von Assisi legt gemäß seinem Armutsgelübde die Kleider ab (...). Sein Leben, die mystische Logik und die mystische Erfahrung hobeln alles Unwesentliche weg. Was bleibt von dem armen Mann aus Assisi, wenn er alles hinter sich gelassen hat? Die Portiuncula. Ein winziger

Lebensraum, das denkbar kleinste Erbteil, ein nahezu nicht vorhandenes Attribut“⁴² – kaum mehr als „ein Rest“⁴³, prekär wie „eine Spur“⁴⁴.

2. Arm ist der mystische Diskurs aber auch im nostalgischen Sinn, insofern er, wie de Certeau schreibt, „aus (...) einer nicht akzeptierten Trauer“ (MF 7) erwächst und dem damit verbundenen Leiden Ausdruck verleiht. „Nostalgisch“ meint in diesem Zusammenhang die Verbindung von Schmerz (griechisch: ἄλγος) und Heimkehr (griechisch: νόστος): Die Sehnsucht nach Rückkehr löst – gerade wegen der Unerfüllbarkeit dieses Begehrens – Schmerz aus.⁴⁵ Insofern wir es beim

35. Zur Differenz zwischen Religionsgemeinschaft und Pastoralgemeinschaft vgl. Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, 11-27.

36. Zur pastoraltheologischen Relevanz de Certeaus vgl. Christian Bauer, Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault, in: Christian Bauer / Michael Hölzl (Hrsg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 181-216.

37. Vgl. in eine ähnliche Richtung zielend Medard Kehl, Kirche und Orden im Umbruch [Vortrag auf dem Symposium der deutschen Provinz der Jesuiten, Vierzehnheiligen, 30.3.2005]: <http://www.sankt-georgen.de/kehl/kehl9.pdf> [Aufruf: 8.12.2013]. Kehl (ebd., 8) bezieht sich dabei auf Danièle Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung. Aus dem Französischen von Dagmar Escudier (Religion in der Gesellschaft Bd. 17), Würzburg 2004: „Sie spricht von einer neuen Weise der ‚validation‘ im Glauben, die zu neuen Gemeinschaftsformen führt, nämlich der ‚validation mutuelle‘: also der Bestätigung, Bestärkung, Vergewisserung im Glauben, die nicht mehr nur von der Akzeptanz der institutionellen Vorgaben lebt“.

38. Michel de Certeau, GlaubensSchwachheit, a.a.O., 249f.

39. Ebd., 250.

40. Daniel Bogner, Gebrochene Gegenwart, a.a.O., 152.

41. Michel Serres, Atlas. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Berlin 2005, 50.

42. Ebd., 49.

43. Ebd., 50.

44. Ebd.

45. Die Charakterisierung des mystischen Diskurses als nostalgisch übernehme ich von Daniel Bogner, Gebrochene Gegenwart, a.a.O., 170 (Anm. 82)

nostalgischen Mystik-Diskurs mit einem – um nochmals de Certeau zu zitieren – „nicht akzeptierten“ (MF 7), wiewohl aber definitiven Verlust zu tun haben, bedarf es ganz im Sinne Walter Benjamins der Trauerarbeit.⁴⁶

3. In dieser Benjaminschen Perspektive und im Anschluss an eine These der neuen Politischen Theologie von Johann Baptist Metz und Tiemo Rainer Peters ist der mystische Diskurs als ein Vermissens-Diskurs zu identifizieren. Arm ist er in zwei sich ergänzenden Hinsichten:

– Die politisch-theologischen Vermissensdiskurse und -praktiken (mit Betonung auf „politisch“!) wachen dabei darüber, dass – um das berühmte Theorem des französischen Philosophen Claude Lefort zu bemühen – der leere Ort der Macht⁴⁷ unbesetzt bleibt: frei von neuen Mächten, ganz gleich ob Partei, Führer oder Bürokratie.

– Die politisch-theologische Gestalt des mystischen Diskurses (mit Betonung auf „theologisch“!) hofft zwischen Absenz und Präsenz auf ein letztes, endgültiges Wiederkommen und ist somit „der trotzig und diskrete Ausdruck einer Verlassenheit; nicht eines Verlustes, nicht einer hoffnungslosen Verlorenheit: Theologie des vermißten Gottes.“⁴⁸

In dieser dreifachen Armutsgestalt – franziskanisch, nostalgisch und politisch-theologisch – geht es den mystischen Diskursen und Körperpraktiken um nichts anderes als ein Leben in der Dialektik von An- und Abwesenheit. Michel de Certeau hat diese Einsicht 1971 in einer Professpredigt in Paris in Form eines – seines – Credo formuliert:

„Ohne dich kann ich nicht mehr leben. Ich habe dich nicht, aber ich halte mich an dich.“⁴⁹

Das ist alles. Das ist sehr viel. ●

46_Vgl. dazu Daniel Weidner, „Erstarrte Unruhe“. Das Bild des Vergangenen bei Walter Benjamin, in: Roswitha Muttenthaler / Herbert Posch / Eva S. Sturm (Hrsg.), *Museum im Kopf* (Museum zum Quadrat Bd. 7), Wien 1997, 33-53.

47_Vgl. Claude Lefort, *Die Frage der Demokratie*, in: Ulrich Rödel (Hrsg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M. 1990, 281-297, bes. 293. Weiterhin s. dazu auch Agnes Heller, *Politik nach dem Tode Gottes*, in: Jörg Huber / Alois Martin Müller (Hrsg.), *Instanzen / Perspektiven / Imaginationen* (Interventionen 4), Basel – Frankfurt/M. 1995, 75-94; Oliver Marchart, *Drei Formen der Zivilgesellschaft. Radikale Demokratie und die politische Rolle der Philosophie*, in: Silvia Stoller / Elisabeth Nemeth / Gerhard Unterthurner (Hrsg.), *Philosophie in Aktion. Demokratie – Rassismus – Österreich*, Wien 2000, 1127, bes. 22f.

48_Tiemo Rainer Peters, Johann Baptist Metz, *Theologie des vermißten Gottes* (Theologische Profile), Mainz 1998, 156.

49_Michel de Certeau, *GlaubensSchwachheit*, a.a.O., 29f.