

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Thomas Möllenbeck / Ludger Schult (eds.), *Weisheit. Spiritualität der Menschheit*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Engel, Ulrich

Unstillbares mystisches Begehren im Zentrum postsouveräner Subjektivität. Ein Versuch zum erkenntnistheoretischen Status von Weisheit im Anschluss an Michel de Certeau SJ, Jacques Lacan und Judith Butler

in: Thomas Möllenbeck / Ludger Schult (eds.), *Weisheit. Spiritualität der Menschheit*, pp. 263–278
Münster: Aschendorff Verlag, 2021

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Thomas Möllenbeck / Ludger Schult (Hg.), *Weisheit. Spiritualität der Menschheit* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Engel, Ulrich

Unstillbares mystisches Begehren im Zentrum postsouveräner Subjektivität. Ein Versuch zum erkenntnistheoretischen Status von Weisheit im Anschluss an Michel de Certeau SJ, Jacques Lacan und Judith Butler

in: Thomas Möllenbeck / Ludger Schult (Hg.), *Weisheit. Spiritualität der Menschheit*, S. 263–278
Münster: Aschendorff Verlag, 2021

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert:
<https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Ihr IxTheo-Team

Ulrich Engel

Unstillbares mystisches Begehren im Zentrum postsouveräner Subjektivität

Ein Versuch zum erkenntnistheoretischen Status von Weisheit
im Anschluss an Michel de Certeau SJ, Jacques Lacan und Judith Butler

Dietrich Bonhoeffer: Wer/was veranlasst mich zum Sprechen?

Dietrich Bonhoeffer hat in seiner „Ethik“ entscheidende erkenntnistheoretische Aspekte des Wahrsprechens und des wahrhaftigen Tuns aufgelistet. In dem in der Haft in Berlin-Tegel verfassten Aufsatz „Was heißt: die Wahrheit sagen?“¹ (den Eberhard Bethge der „Ethik“-Ausgabe von 1949 als Anhang beigegeben hat) fragte sich Bonhoeffer: „Wie wird mein Wort wahr?“ Und er notierte eine dreifache Antwort:

„1. Indem ich erkenne, *wer* mich zum Sprechen veranlaßt und *was* mich zum Sprechen berechtigt. 2. Indem ich den *Ort* erkenne, an dem ich stehe. 3. Indem ich den *Gegenstand*, über den ich etwas aussage, in diesen Zusammenhang stelle.“²

Bonhoeffers Reflexionen zum erkenntnistheoretischen Status des Wahrsprechens (Parrhesia³) beanspruchen Geltung auch für die weisheitliche Redepraxis. Mich interessiert im Rahmen meines hier zur Diskussion gestellten Versuchs vor allem eine Antwort auf die erste Frage: *Wer* veranlasst und *was* berechtigt mich zum Sprechen?

Für eine erste Auskunft dazu greife ich auf ein Gebet aus der Feder des religiösen Volkschriftstellers Leonhard Goffiné O.Praem. (1648-1719), Chorherr der Abtei Steinfeld (Eifel), zurück:

¹ Dietrich Bonhoeffer, *Was heißt: die Wahrheit sagen?*, in: ders., *Ethik*, zusammengestellt und hrsg. von Eberhardt Bethge, München 1975, 385-395.

² Vgl. dazu auch das Themenheft „Parrhesia. Wahr(heit) sprechen“ der Zeitschrift *Wort und Antwort* 59 (2018), Heft 3; weiterhin s. auch Thomas Eggensperger *Verunsicherung trotz Wahrheit. Individuelle und kollektive Suche nach der souveränen Entscheidung*, in: Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte (Hrsg.), *Frieden. Spiritualität in verunsicherten Zeiten*, Münster 2020, 359-368.

³ Bonhoeffer, *Was heißt: die Wahrheit sagen?*, a.a.O., 393 [kursiv gesetzte Hervorhebungen U.E.].

„Komm, o Geist der *Weisheit*, und unterrichte mein Herz, damit ich mein letztes Ziel und Ende stets lebhaft vor Augen habe und mich bei allen meinen Werken von reiner Absicht leiten lasse. Laß mich die irdischen Güter nur insoweit schätzen und suchen, als sie meiner Seele heilsam und zu den *Bedürfnissen* dieses Lebens notwendig sind. Die himmlischen Güter aber laß mich immer besser *erkennen* und hoch schätzen. Zeige mir auch den Weg, auf welchem ich sie am sichersten erlangen und ewig besitzen möge. Amen. Vater unser etc.“⁴

In der hier zitierten ersten Strophe des „Gebet[s] um die sieben Gaben des heiligen Geistes“⁵ begehrt der/die Beter*in den Geist der *Weisheit*. Der inständige Anruf „Komm!“ ist sprachlicher Ausdruck dieses Begehrens. Im Falle eines Kommens des ersehnten Geistes mögen sich die *materiellen Bedürfnisse* des/der Begehrenden relativieren, so eine weitere Bitte. Zudem hofft der/die Betende auf eine Schärfung seines/ihres supranaturalen *Erkenntnisvermögens*. Schon diese kurze Betrachtung des einstmals weit verbreiteten Gebets – die „Katholische Hauspostille“ erlebte mehr als 120 Auflagen und Übersetzungen! – zeigt, wie der Verfasser die Dispositive *Begehren*, *Bedürfnis* und *Erkenntnis* allesamt im Feld der *Weisheit* verortet.⁶

Meine Studie zum erkenntnistheoretischen Status der Weisheit wird die Bedingungsstrukturen von subjektivem Begehren, menschlichen Bedürfnissen und theologischer Erkenntnis für die Konstituierung von Identität untersuchen. Dazu rekonstruiere ich Theorieaspekte aus den Feldern der kulturanthropologischen Mystikforschung (Michel de Certeau SJ), der Psychoanalyse (Jacques Lacan) und der politischen Moralphilosophie (Judith Butler). Diskursleitend ist dabei der Kulturhistoriker und Philosoph Certeau (1925-1986).

Michel de Certeau I: Was verleitet das Subjekt zu mystischen Erfahrungen?

⁴ Leonhard Goffiné, Unterrichts- und Erbauungsbuch oder Katholische Handpostille. Eine kurze Auslegung aller Sonn- und festtäglichen Episteln und Evangelien, Darlegung der daraus folgenden Glaubens- und Sittenlehren, Unterricht auf die Feste der lieben Heiligen, eine Erklärung der hl. Messe und der wichtigsten Kirchengebräuche, zahlreiche schöne Hausandachten und eine Beschreibung des heilige Landes. Bearbeitet von Theodosius Florentini, Einsiedeln – Waldshut 551886, 311-312, hier 311 [kursiv gesetzte Hervorhebungen U.E.]. Vgl. dazu auch Walter Fürst, Art. Weisheit. VII. Spirituell, in: LThK³ Bd. 10 (2001), Sp. 1041-1042, hier 1042.

⁵ Goffiné, Unterrichts- und Erbauungsbuch oder Katholische Handpostille, a.a.O., 311.

⁶ Vgl. dazu Gilles Deleuze, Was ist ein Dispositiv? Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, in: François Ewald / Bernhard Waldenfels (Hrsg.), Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt/M. 1991, 153-162.

Certeau – ein Sachwalter des Post/Strukturalismus⁷ – bezweifelte die Existenz universeller Begriffe, wie sie die metaphysische Philosophie des Abendlandes immer vertrat. An die Stelle einer ontologisch behaupteten Allgemeinheit des Begriffs setzte der Jesuit in seinem Denken die post/strukturalistische These, „der gemäß Subjekte weniger als autonome Wesen, sondern als sekundäre [...] Effekte von Diskursen erscheinen“⁸. Somit ist auch Geschichte nicht als System regelgeleiteter Prozesse zu verstehen, sondern als ein Konglomerat sich permanent reorganisierender menschlicher Praktiken.

Dies gilt auch für die Geschichte der Mystik. Unter den genannten theoretischen Prämissen betrieb Certeau seine historischen Forschungen bevorzugt zur jesuitischen und karmelitanischen Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts, mit der so etwas wie eine philosophische „Metatheorie der Mystik“⁹ für das 20. Jahrhundert zu erarbeiten suchte.

Im Folgenden beziehe ich mich auf einen Vortrag, den der Münchener Philosoph Dominik Finkelde SJ im Rahmen einer Ringvorlesung zu bedeutenden Denkern der Gesellschaft Jesu im Wintersemester 2014/15 (200 Jahre nach der Wiedenzulassung des Ordens im Jahr 1814) an der „Hochschule für Philosophie in München“ gehalten hatte und der inzwischen in einem Sammelband verschriftlicht vorliegt. Finkeldes Text trägt den Titel „Michel de Certeaus Metatheorie der Mystik“ und bezieht sich wiederum auf einen Vortrag, den Certeau 1977 auf der Jahrestagung der (1964 von Lacan gegründeten) „École freudienne“ im französischen Lille gehalten hatte.¹⁰ Certeau veröffentlichte seinen Text zuerst in den *Lettres de l'École freudienne de Paris*; eine deutsche Übersetzung findet sich unter dem

⁷ Im Gefolge von Ferdinand de Saussure bezeichne ich mit dem Begriff ‚Strukturalismus‘ einen philosophischen Ansatz, der davon ausgeht, dass allem menschlichen Denken und Handeln systemische Strukturen zugrunde liegen. Der ‚Poststrukturalismus‘ geht über die strukturalistische Theorie hinaus, insofern ‚Sinn‘ grundsätzlich als unfest, fließend und konstruiert betrachtet wird. Mein Kunstbegriff ‚Post/Strukturalismus‘ bzw. ‚post/strukturalistisch‘ verbindet beide Theorieansätze miteinander. Damit bewege ich mich auf der Linie des auch von Certeau geteilten Verständnisses, das bspw. dort erkennbar wird, wo er zwischen fest strukturierten ‚Orten‘ und handlungsorientiert generierten ‚Räumen‘ unterscheidet und diese dann wieder miteinander in Beziehung setzt. Vgl. zu letztgenanntem Beispiel Michael de Certeau, *Kunst des Handelns*. Aus dem Französischen von Roland Voullié, Berlin 1988. Grundsätzlich s. François Dosse, *Geschichte des Strukturalismus*. 2 Bde., Frankfurt/M. 1999; Johannes Angermüller, *Nach dem Strukturalismus. Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich*, Bielefeld 2007.

⁸ Dominik Finkelde, *Michel de Certeaus Metatheorie der Mystik*, in: Janez Perčič / Johannes Herzgessell (Hrsg.), *Große Denker des Jesuitenordens*, Paderborn 2016, 121-134, hier 121f.

⁹ Ebd., 121 u.ö.

¹⁰ Vgl. Michel de Certeau, *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*, hrsg. von Luce Giard. Aus dem Französischen von Andreas Mayer, Wien 1997, 203.

Titel „Die Ernennung des Verderbten: ‚Luder‘“ in seinem 1997 publizierten Buch „Theoretische Fiktionen: Geschichte und Psychoanalyse“.¹¹

Hinsichtlich meiner Fragestellung nach dem epistemologischen Status der Weisheit interessiert mich die Mystik-Forschung nicht zuletzt deshalb, weil Weisheit sich – historisch gesehen – immer wieder auch „als myst[ische] Schau“¹² gezeigt hat. Wenn Barbara Hallensleben mit dieser ihrer Behauptung recht hat, bedeutete dies im Umkehrschluss, dass sich über den Umweg einer Untersuchung zur Epistemologie der Mystik auch relevante Aussagen zum Erkenntnisstatus von Weisheit machen ließen.

Hallensleben verweist im hier vorliegenden Zusammenhang auf Vertreter*innen der christlich-mystischen Tradition: Hildegard von Bingen, Heinrich Seuse und Meister Eckhart.¹³ Für Certeau würde dieser Zusammenhang aber auch für außerchristliche oder gar außerreligiöse mystische Phänomene gelten, geht es ihm doch in seinem Lille-Vortrag wie in seiner Mystik-Forschung insgesamt um die Beantwortung der grundsätzlichen Frage, „was die menschliche Psyche überhaupt bedingt, in einen mystischen Zustand zu geraten bzw. ihm zu verfallen.“¹⁴ Für Certeau schließen sich an diese Frage weitere Fragen an. So interessiert ihn laut Finkelde,

„warum es die Mystik gibt und warum sie sich [...] in gesellschaftlichen Umbruchzeiten artikuliert und darüber hinaus bis in [die] Gegenwart fortbesteht. Was verleitet das Subjekt zu mystischen Erfahrungen und welche Rolle spielt der Mangel sprachlich-diskursiver Bedeutungsreferenz im Zentrum der Glaubenserfahrung?“¹⁵

Mich interessiert Finkeldes Relecture von „Die Ernennung des Verderbten: ‚Luder‘“, insofern Certeau in seinem Vortrag zum einen die Grundlinien seiner „psychoanalytisch geprägte[n] Subjektphilosophie“¹⁶ entfaltet. Zum anderen gelingt es Finkelde, von der Analyse des Lille-Vortrags her Certeaus „strukturalistischen und psychoanalytischen Zugriff

¹¹ Vgl. ders., Die Ernennung des Verderbten: ‚Luder‘, in: ders., Theoretische Fiktionen, a.a.O., 142-161. Franz. Original: ders., L'institution de la pourriture, Lure, in: *Lettres de l'École freudienne de Paris*, no 22, mars 1978, 96-107 et 107-111. Ein Wiederabdruck des französischen Textes findet sich in: ders., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, ed. Luce Giard (Folio histoire), Paris 1987, 255-276.

¹² Barbara Hallensleben, Art. Weisheit. III. Theologie- und dogmengeschichtlich, in: *LThK*³ Bd. 10 (2001), Sp. 1037-1038, hier 1038.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Finkelde, Michel de Certeaus Metatheorie der Mystik, a.a.O., 123.

¹⁵ Ebd., 123.

¹⁶ Ebd., 122.

auf die Mystik¹⁷ zu extrahieren und mit dieser zweifachen Analysebewegung Certeaus Metatheorie der Mystik zu rekonstruieren.

Certeau behandelte in Lille die psychischen Bedingungen der menschlichen Möglichkeit, in einen mystischen Zustand zu geraten. In Anlehnung an Bonhoeffers Frage formuliert: Was veranlasst das Subjekt zu mystischen (Glaubens-)Erfahrungen und welche Rolle spielt dabei die sprachliche Diskursivierung? Zur Beantwortung dieser Frage thematisiert Certeaus Vortrag die „Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken“, die Daniel Paul Schreber 1903 veröffentlicht hat.¹⁸ Mit seinen Aufzeichnungen hat Schreber (1842-1911) der Nachwelt die Autobiographie seines eigenen Wahns überliefert. Als Jurist und Richter im sächsischen Staatsdienst machte er Karriere. Er erkrankte jedoch exakt zu dem Zeitpunkt, als er zum Senatspräsidenten am Dresdener Oberlandesgericht ernannt wurde. Die Symptome seiner psychischen Beeinträchtigungen summierten sich: Schlaflosigkeit, Depression, Suizidabsichten, psychotische Wahnvorstellungen sowie Paranoia. Schreber selbst war überzeugt (und legt dies auch in seinen „Denkwürdigkeiten“ nieder), dass objektiv gegebene übersinnliche Vorgänge ihn nervenkrank und zum Mittelpunkt des Universums gemacht hätten. Schrebers Causa zählt zu den klassischen Fällen der Psychoanalyse.¹⁹

Jacques Lacan: Eine Mangelstruktur in der Subjektivität selbst

Aus der Schule von Jacques Lacan kommend, rekonstruiert Certeau für die christlichen Mystiker*innen zwischen dem späten Mittelalter und der frühen Neuzeit (u.a. Meister Eckhart, Teresa de Ávila) die Umriss einer – so Finkelde in seiner Interpretation des Lille-Vortrags – psychoanalytisch gegründeten Subjektphilosophie.²⁰ Geprägt ist diese von einem Begehren des Mystikers resp. der Mystikerin, sich zu verlieren.

¹⁷ Ebd., 122.

¹⁸ Vgl. Daniel Paul Schreber, Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken. Durchgesehener Neusatz, bearbeitet und eingerichtet von Michael Holzinger, Berlin 2016.

¹⁹ Vgl. weiterführend Ulrike Greb, Erziehung und Paranoia. Eine erkenntniskritische Studie zum Fall Schreber, Frankfurt/M. 2004 (zur psychoanalytischen Rezeption des Falls bei Sigmund Freud, William G. Niederland, Morton Schatzman und Elias Canetti); Alexander van der Haven, Eine Erlöserin mit Schnurrbart. Daniel Paul Schrebers religiöse Offenbarungen, in: Iris Edenheiser im Auftrag des re.form leipzig e.V. (Hrsg.), Von Aposteln bis Zionisten. Religiöse Kultur im Leipzig des Kaiserreichs, Marburg 2010, 177-184 (zur religiösen Dimension des Falls).

²⁰ Vgl. Finkelde, Michel de Certeaus Metatheorie der Mystik, a.a.O., 122.

Certeau schreibt dazu: „Schließlich gibt es in der Mystik des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts ein ähnliches Begehren wie bei Freud: einen Willen zum Abschließen, einen Todestrieb.“²¹ Diese Aussage stimmt auch mit der Überzeugung Lacans überein, der gemäß der Tod das „Verhältnis des Subjekts zu seinem ‚Fehlen-zu-sein‘“²² anzeigt. Lacan nennt dieses Abwesenheitsverhältnis auch den „zweiten Tod“²³, der nichts anderes bedeutet als die „Schranke, an der alle ontologische oder substantielle Vergewisserung als ‚Seinswissen‘ vergessen wird.“²⁴ Der Tod mutiert auf diese Weise zu einem Grenzbegriff.

„Bei den Mystikern zielt der Wunsch, sich zu verlieren, zugleich auf die religiöse Sprache, in der sich ihre Schritte abzeichnen, sowie auf die Spuren selbst. Ihre Reisen zerstören nach und nach die Wege, die sie erzeugen. [...] Die Mystik bildet gleichsam einen Vorgang, in dem der Sinn aller Gegenstände verschwindet, angefangen bei Gott selbst, als ob es ihre Funktion wäre, eine religiöse ‚Episteme‘ abzuschließen und zugleich sich selbst auszulöschen, um so die Nacht des Subjekts und die Dämmerung der Kultur hereinbrechen zu lassen.“²⁵

Für Certeau begründet sich das skizzierte Begehren in einer Mangelstruktur, die wiederum in der Subjektivität selbst verortet ist. Lacan, auf den sich Certeau beruft, definiert das Subjekt vor allem als Unvollständigkeit. Denn dem Subjekt fehlt ein Signifikant. Dieses Fehlen markiert eine Leerstelle.

Im Transkript von Seminar XII (1964/65), in dem Lacan „Schlüsselprobleme für die Psychoanalyse“ („Problèmes cruciaux [pour la psychanalyse]“) thematisierte, heißt es u.a., dass das Subjekt das ist, was dem Wissen fehlt.²⁶ ‚Wissen‘ meint an dieser Stelle das Unbewusste; unterhalb des Unbewussten liegt ein Netz von Signifikanten, die in mehrdeutiger Weise miteinander in Verbindung stehen. Das Subjekt ist also das, wofür es im Wissen

²¹ Certeau, *Die Ernennung des Verderbten*, a.a.O., 144.

²² Rolf Kühn, *Begehren, Cogito und Phantasma. Zur Bestimmung analytisch-philosophischer Ethik nach Jacques Lacan*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 67 (2020), i.V.

²³ Vgl. Jacques Lacan, *Die Ethik der Psychoanalyse* (Das Seminar von Jacques Lacan. Buch VII). Aus dem Französischen von Norbert Haas nach dem von Jacques-Alain Miller hergestellten französischen Text, Weinheim 1996, 299. Lacan erwähnt nicht, dass der Begriff „zweiter Tod“ („θάνατος ὁ δεύτερος“) aus Offb 20,6.14 und 21,8 stammt. Die Vulgata übersetzt „secunda mors“ und „mors secunda“, die 2016 revidierte Einheitsübersetzung „der zweite Tod“.

²⁴ Kühn, *Begehren, Cogito und Phantasma*, a.a.O.

²⁵ Certeau, *Die Ernennung des Verderbten*, a.a.O., 144f.

²⁶ Vgl. Jacques Lacan, *Le Séminaire XII: Problèmes cruciaux [pour la psychanalyse] [1964/65]*, Transcription Staferla, Leçon 22 (9 Juin 1965), 255-263, hier 261 = <http://staferla.free.fr/S12/S12%20PROBLEMES.pdf> [Aufruf: 4.8.2020]: „Cette même dissymétrie qui est celle où vient à se nouer dans la disparité du savoir au sujet, dans le fait: – que le sujet est manquant“.

– d.h. im Unbewussten – keinen Signifikanten zur Benennung gibt: „Ich bin gespalten durch die Unsicherheit, *es [ça]* zu benennen, diesen Bezug der Signifikanten auf ein Nicht-Gewußtes“²⁷. Ausgearbeitet hat Lacan seine These erstmals in Seminar VI (1958/59) über „Das Begehren und seine Deutung“ („*Le désir et son interprétation*“). In diesem Zusammenhang ging es u.a. um das „Verschwinden des Subjekts“²⁸, was bedeutet, dass es im Unbewussten keinen Signifikanten des Subjekts gibt.

Hatte die Philosophie das Subjekt seit jeher in einer Erkenntnisbeziehung zu seinem Objekt (im Sinne des ‚Gegenstands‘, über den Bonhoeffer etwas aussagen wollte²⁹) verortet, so geht die Psychoanalyse über die traditionelle Korrelation zwischen Subjekt und Objekt hinaus. Statt im Feld der Erkenntnis ist die Beziehungen des Subjekts zum Objekt im Feld des Begehrens verortet. Dabei zielt das Begehren jedoch nicht die Teilhabe am ‚Ding‘, das in sich indifferent ist. Deshalb auch ist der Bereich des Begehrens abzugrenzen gegen das Feld des Bedürfnisses, dessen Befriedigung bloß Teilhabe am ‚Ding‘ wäre.

Der von Lacan erforschte Mangel, der das Begehren bedingt und auf das es reagiert, veranlasst die Subjektivität, immer wieder neu „über die Grenzen ihres Selbstverhältnisses hinaustreten zu müssen hin auf ein Anderes ihrer selbst.“³⁰ Rolf Kühn erläutert diesen Zusammenhang der Überschreitung oder Transgression wie folgt: Wird das Verschwinden des Subjekts

²⁷ Certeau, Die Ernennung des Verderbten, a.a.O., 145.

²⁸ Vgl. Rolf Nemitz, Fading, Aphanisis, Urverdrängung – das Verschwinden des Subjekts (18.8.2016) = <https://lacan-entziffern.de/subjekt/das-verschwinden-des-subjekts/#easy-footnote-9-43548> [Aufruf: 3.8.2020] mit Rekurs auf Jacques Lacan, *Le Séminaire. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Livre VI: Le désir et son interprétation. 1958-59, Leçon XVIII (22 Avril 1959), 383-400, hier 394:* „Je veux dire que c’est la conséquence de ce qui se manifeste dans la situation, à savoir la position du sujet en présence de l’autre comme objet du désir. La présence du phallus est immanente à cet objet. Le phallus ne pourra apparaître dans sa fonction formelle qu’avec *la disparition du sujet lui-même.*“ [Kursiv gesetzte Hervorhebungen U.E.]

²⁹ Vgl. nochmals Bonhoeffer, Ethik, a.a.O., 393.

³⁰ Finkelde, Michel de Certeau Metatheorie der Mystik, a.a.O., 123 u.ö. Die skizzierte Überschreitungsfigur findet sich – zwar nicht psychoanalytisch begründet, sondern systematisch-theologisch – auch bei Patrick Becker, Zu einem integrativen Verständnis. Wahrheit, Wissenschaft und Weisheit im (post-)modernen Diskurs, in: Ulrich Lüke / Hildegard Peters (Hrsg.), *Wissenschaft – Wahrheit – Weisheit. Theologische Standortbestimmungen (Quaestiones disputatae Bd. 293)*, Freiburg/Br. 2018, 110-136, bes. 135f., mit Verweisen auf Lieven Boeve, *Method in Postmodern Theology. A Case Study*, in: ders. / John C. Riees (Hrsg.), *The Presence of Trancendence. Thinking „Sacrament“ in a post-modern Age (Annua nuntia Lovaniensia Bd. 42)*, Leuven 2001, 19-39, hier bes. 25; Gregor Maria Hoff, *die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*, Paderborn u.a. 2001, 523; Andreas Hunziker, *Der Andere am Ende der Metaphysik*, in: Ingolf U. Dalferth / Andreas Hunziker (Hrsg.), *Gott denken – ohne Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie (Religion in Philosophy and Theology Bd. 75)*, Tübingen 2014, 183-202.

„als Trennung oder Schnitt betrachtet, als fehlendes Sein des Subjekts, als To-destrieb *ex nihilo*, dann wird verständlich, dass es sich bei diesem Bild um das reine Begehren handelt, das heißt um das Begehren nach dem Tod als solchem. Dieser ist nicht zunächst der biologische Tod, sondern der [...] Platz des Begehrens als Verhältnis des Subjekts zu seinem ‚Fehlen-zu-sein‘, was damit auch zu einem Verhältnis des Subjekts zu seinem ‚zweiten Tod‘ wird – zu jener Schranke, an der alle ontologische oder substantielle Vergewisserung als ‚Seinswissen‘ vergessen wird.“³¹

Michel de Certeau II: Schau der göttlichen Allmacht und sein vernichtendes Wort

In „Die Ernennung des Verderbten: ‚Luder‘“ überträgt Certeau die von Lacan psychoanalytisch begründete Überschreitung des subjektiven Selbstverhältnisses auf ein Anderes auf den Bereich der Spiritualität.³² Die Mystiker*innen erkennen „sich selbst in dem Mangel, von dem sie ihren Namen erhalten haben“³³. Der Name steht hier – ähnlich wie in der jüdischen Tradition³⁴ – für Identität. Diese ursprünglich im Namen repräsentierte Identität wird jedoch post/strukturalistisch unterminiert und „für ungültig erklärt“³⁵. Diese Durchstreichung erfolgt durch einen Sprechakt, der jenseits der bloßen Aussage ein *Wort* inszeniert, das nicht weniger als „das Aussprechen seiner [d.h. des Subjekts; U.E.] Nicht-Identität darstellt“³⁶.

Certeau charakterisiert ein solches Sprechen als heterologisch. Der Begriff der *Heterologie* zieht sich in nicht systematisierter Weise durch das gesamte Werk des Jesuiten.³⁷ Im

³¹ Kühn, *Begehren, Cogito und Phantasma*, a.a.O.

³² In meiner weiteren Argumentation wende ich mich dezidiert gegen Mirjam Schaub, die im Rückgriff auf Foucault die Erfahrung der Überschreitung als Leerlauf charakterisiert: „Foucault plädierte dafür, die leer laufende ‚Erfahrung der Überschreitung‘ weder wie die Mystik noch wie die Erotik [...] auszubuchstabieren, sondern sie einfach zu nehmen als das, was sie ist: – eine ungelöste Herausforderung für das Denken und Handeln.“ Mirjam Schaub, *Grausamkeit und Metaphysik. Zur Logik der Überschreitung in der abendländischen Philosophie und Kultur*, in: dies. (Hrsg.), *Grausamkeit und Metaphysik. Figuren der Überschreitung in der abendländischen Kultur*, Bielefeld 2009, 11-31; vgl. auch Michel Foucault, *Vorrede zur Überschreitung*, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, hrsg. und aus dem Französischen und Italienischen von Walter Seitter. Mit einer Bibliographie der Schriften Foucaults, Frankfurt/M. 10-11. Tsd. 1991, 28-45.

³³ Certeau, *Die Ernennung des Verderbten*, a.a.O., 144.

³⁴ Vgl. dazu Verena Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*, München 1991.

³⁵ Certeau, *Die Ernennung des Verderbten*, a.a.O., 146.

³⁶ Ebd., 144.

³⁷ Vgl. den Sammelband, in dem die wichtigsten Texte in englischer Übersetzung zusammengestellt sind: ders., *Heterologies. Discourse on the Other. With a Foreword by Wlad Godzich. Translated from French*

Sinne einer „science of the Other“³⁸ kommt in der Heterologie etwas sprachlich zum Ausdruck, „das als solches generell unverfügbar ist und sich nur spurhaft in diskursiven Ordnungen realisiert.“³⁹ Heterologisches „Sprechen von einem Anderen her“⁴⁰ ist performativ und eröffnet Konstellationen, die über das Eigene hinausgehen. Eine solche „Kultur des Performativen [...] behauptet Geltung durch Vollzug, produziert aber stets eine neue Differenz zwischen Handlung und Deutung.“⁴¹ Deshalb müssen diese Konstellationen als instabil [„destabilized“⁴²] oder gar als paradox betrachtet werden. Realisiert wird diese instabil-paradoxe Konstellation durch eine „Intensivierung im Verhältnis von Transzendenz [Anderem, Außen] und Immanenz [Eigenem, Innen]“⁴³.

Das Innen-Außen-Spannungsfeld wird ergänzt durch eine zweite Relation, die sich aufspannt zwischen transzendenter Schau auf der einen und einer performativen Vernichtung des Subjekts auf der anderen Seite. Im vorliegenden Fallbeispiel geschieht dies durch die Schreber zugesprochene Diskreditierung als „Luder“⁴⁴:

„In der Nacht [...] trat der niedere Gott (Ariman) in die Erscheinung. Das glanzvolle Bild seiner Strahlen [...] spiegelte sich auf meinem inneren Nervensystem. Gleichzeitig vernahm ich seine Sprache [...] in mächtigem Baß. [...] Auch was man sprach, [...] schien darauf berechnet, mir Furcht und Schrecken einzuflößen[;] und das Wort ‚Luder‘ [...] wurde oft gehört. [...] Alles was man sprach, war *echt*“⁴⁵.

by Brian Massumi, Minneapolis MN 1986. Zum Folgenden s. auch Ulrich Engel, Politische Theologie „nach“ der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co., Ostfildern ³2017, 56-58,

³⁸ Luce Giard, Epilogue: Michel de Certeau's Heterology and the New World, in: *Representations* [Berkeley CA] n° 33 (Winter 1991), 212-221, hier 212.

³⁹ Jörg Dünne, Sich von etwas Unausagbaren verletzen lassen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 31.10.2011 (Nr. 253), 26.

⁴⁰ Burkhard Hasebrink, Sprechen vom Anderen her. „Heterologie“ mystischer Rede als epistemischer Fluchtpunkt mittelalterlicher Literarizität, in: Konrad Ehlich im Auftrag des Vorstands des Deutschen Germanistenverbands (Hrsg.), *Germanistik in und für Europa. Faszination – Wissen. Texte des Münchener Germanistentages 2004*, Bielefeld 2006, 391-399, hier 393.

⁴¹ Ebd.

⁴² Certeau, *Heterologies*, a.a.O., 92.

⁴³ Hasebrink, *Sprechen vom Anderen her*, a.a.O., 397 [Einschübe in eckigen Klammern U.E.].

⁴⁴ Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, a.a.O., 114.

⁴⁵ Ebd., 113f.

Die Benennung mit dem Wort ‚Luder‘ wertet Schreber in seinen Aufzeichnungen als einen Akt, in dem es darum geht, „einem von Gott zu vernichtenden Menschen die göttliche Macht und den göttlichen Zorn empfinden zu lassen“⁴⁶.

Certeau liest nun die Erfahrungen der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Mystiker*innen in Analogie zu Schrebers Erfahrungen in seiner Psychose: „Das von Schreber gehörte Wort besitzt einige Eigenschaften, die in den alten Berichten der Mystiker ihren Widerhall finden.“⁴⁷ Schreber in seiner „Nervenkrankheit“⁴⁸ wie auch die mystisch Erfahrenden nehmen das „Schauspiel[...], das die ‚Allmacht‘ Gottes bietet“⁴⁹, sehend wahr, zugleich jedoch weist ihm eine „Stimme [...] einen Platz zu, der das Gegenteil von dem ist, was er in Gott sieht.“⁵⁰ Hören und sehen stehen in einem krassen Gegensatz zueinander, denn „[d]as ‚vernichtende‘ Wort wird während des Schauspiels vernommen, das die ‚Allmacht‘ Gottes bietet.“⁵¹

Judith Butler: Die Grenzen der Anerkennung anerkennen

Mit der an dieser Stelle evozierten Vernichtung des Subjekts ruft Certeau eine epistemologische Figur auf, die in verschiedenen Anerkennungstheorien – speziell bei Judith Butler – vertieft worden ist. Butler setzt in ihrer entsprechenden Reflexion eine unhintergehbare Relationalität des Subjekts voraus. Dabei ist das Subjekt in seiner Selbstkonstitution von Beginn an und unumkehrbar von ‚etwas‘ heimgesucht, das unergründlich bleibt und über welches das Subjekt nicht vollumfänglich Rechenschaft ablegen kann.⁵² Damit verlangt Butlers Anerkennungstheorie eine gewisse Bereitschaft „die Grenzen der Anerkennung selbst anzuerkennen“⁵³. Ein solcher die eigenen Begrenzung anerkennender Akt beschränkt das Subjekt mitsamt dem ihm eigenen Wissen. Das impliziert die Auflösung eines eindimensionalen Vernunftbegriffs.⁵⁴ Zudem ermöglicht eine solche

⁴⁶ Ebd., 114.

⁴⁷ Certeau, Die Ernennung des Verderbten, a.a.O., 143.

⁴⁸ Schreber, Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, a.a.O., 26 u.ö.

⁴⁹ Certeau, Die Ernennung des Verderbten, a.a.O., 146.

⁵⁰ Ebd., 145.

⁵¹ Ebd., 146.

⁵² Vgl. Judith Butler, Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002. Erweiterte Ausgabe. Aus dem Amerikanischen von Rainer Ansén und Michael Adrian, Frankfurt/M. 2007, 57.

⁵³ Ebd., 55.

⁵⁴ Vgl. Wolfgang Schoberth / Martin Hailer, Art. Weisheit / Weisheitsliteratur. V/1. Dogmatisch, in: TRE Bd. 35 (2003/2006), 515-517, bes. 515.

Anerkennungspraktik eine dem/der Anderen vergebungsbereite Haltung der „Bescheidenheit und Großzügigkeit“⁵⁵. Denn „ich“ – so Butler zur Begründung – „brauche Vergebung für das, was ich nicht vollständig wissen kann, was ich nicht vollständig gewusst haben könnte, und ganz ähnlich gilt für mich die Verpflichtung, Anderen zu vergeben, die [...] ihrerseits zum Teil konstitutiv undurchschaubar sind.“⁵⁶ Paulus Engelhardt OP spricht im Blick auf die Weisheit hierzu passend von einer Haltung „unabhängige[r] Weite und Offenheit der Seele.“⁵⁷

In der Folge ihrer oben nachgezeichneten Argumentation bestimmt Butler das Subjekt nicht (mehr) als souverän. Postsouverän ist seine Subjektivität, weil jedwedes Leben grundsätzlich prekär und gefährdet ist – bis hin zu seiner potentiellen oder faktischen Auslöschung – und auf die Anerkennung des/der Anderen angewiesen ist. Um diese „quasi ontologisch[e]“⁵⁸ Verfasstheit des Subjekts zu begründen, unterscheidet Butler zwischen *precariousness* (*Gefährdung*) und *precarity* (*Prekarität*). Während die *precariousness* Verletzbarkeit als Bedingung menschlichen Lebens überhaupt begreift, meint *precarity* die Verletzbarkeit in historisch-vergesellschafteten Kontexten.⁵⁹

Postsouverän ist das Subjekt also „durch seine *apriorische Offenheit* gegenüber Anderen und seine dadurch gegebene Verletzbarkeit durch Andere“⁶⁰. Deshalb gehört zur menschlichen Identität immer auch die Begrenztheit der eigenen Subjektivität durch die Subjektivität des/der Anderen – oder knapper noch gefasst: „die Endlichkeit des anthropos“⁶¹ in

⁵⁵ Butler, Kritik der ethischen Gewalt, a.a.O., 56. In diesem Sinne kann man – ähnlich wie im Blick auf die Weisheit – von „Lebensführungscompetenz“ sprechen; Günther Bien, Lebensführungscompetenz, in: Renate Breuninger, Philosophie der Subjektivität und das Subjekt der Philosophie (FS Klaus Giel), Würzburg 1997, 24-35.

⁵⁶ Butler, Kritik der ethischen Gewalt, a.a.O., 56. Butlers These entspricht auf philosophischer Ebene der theologischen Einsicht, nach der die „Weisheit als der Inbegriff des Wissens überhaupt [...] alle anderen Wissensformen [umgreift]; insofern ist sie zuletzt mit dem Wissen Gottes identisch. [...] Dabei wird jedoch regelmäßig die mehrfache Brechung der menschlichen Anteilhabe an der Weisheit Gottes betont.“ Wolfgang Schoberth / Martin Hailer, Art. Weisheit / Weisheitsliteratur, a.a.O., 516.

⁵⁷ Paulus Engelhardt, Weisheit, weise, in: *Wort und Antwort* 36 (1995), 145-147, hier 145.

⁵⁸ Bernhard Kohl, Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx' (Erfurter Theologische Studien Bd. 110), Würzburg 2017, 293. Vgl. zu dem hier grundgelegten Ontologie-Begriff Judith Butler, Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leben beklagen. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/M. – New York 2010, 10: „Mit dem Begriff ‚Ontologie‘ sollen [...] nicht fundamentale Seinsstrukturen jenseits aller sozialen und politischen Organisationsformen beschrieben werden. Ganz im Gegenteil sind diese Seinsstrukturen immer schon in ihre politische Organisation und Deutung eingebunden.“

⁵⁹ Zu dieser Unterscheidung vgl. v.a. dies, Gefährdetes Leben. Politische Essays. Aus dem Amerikanischen von Karin Würdemann, Frankfurt/M. 2005.

⁶⁰ Kohl, Die Anerkennung des Verletzbaren, a.a.O., 294.

⁶¹ Ebd.

seiner Verletzbarkeit bis hin zum Tod. Erst in der Anerkennung dieser das Subjekt konstituierenden Grenze liegt die Bedingung der Möglichkeit einer Offenheit für Anderes, das dem Subjekt unerwartet widerfahren kann. Damit ließe sich das Leben, so Butler, „als eben das verstehen, was über jeden unserer Erklärungsversuche hinausgeht.“⁶² So ergibt sich für das postsouveräne Subjekt „die Chance, angesprochen, gefordert zu werden, an das gebunden zu werden, was man nicht selbst ist“⁶³. Und erst durch die Verletzbarkeit (als Bedingung menschlichen Lebens überhaupt) ist das Subjekt zu einer von ihm selbst ausgehenden Anrede befähigt, die wieder anderen gilt und so über die Grenzen des eigenen Selbstverhältnisses hinaustritt.⁶⁴ Solchermaßen in der Anerkennung der eigenen *precariousness* begründete postsouveräne Subjekte sind und bleiben – als potentielle Opfer von konkreter gesellschaftlicher *precarity* in Form von Gewalt und Verletzung – beständig „ausgesetzte Subjekte“⁶⁵. Anruf von anderswo her und Anrede anderer sind zugleich notwendige Bedingungen wirklicher Subjektivität. Butler plädiert in diesem Zusammenhang dafür, die Frage nach der eigenen Identität und die des/der Anderen – „Wer bist du?“⁶⁶ – immer „weiter zu stellen, ohne eine vollständige oder abschließende Antwort zu erwarten.“⁶⁷

Eine solche Subjektivität, die auf die Befriedigung durch eine definitive Antwort verzichtet, kann insofern als eine *politische* verstanden werden, als dass sie – ähnlich wie bei Certeau und seiner Figur der Verweigerung gegenüber kapitalistischen Bedürfnisbefriedigungen – ein autarkes, als Besitz gedachtes ‚Ich‘ überwindet. Butler greift im Zuge ihrer diesbezüglichen Argumentation ausdrücklich auf Lacan zurück, insofern sie in der Frage nach der eigenen Identität und der des/der Anderen „ein Begehren nach Anerkennung“⁶⁸ erkennt. Dieses versteht Butler als „ein Begehren, das verpflichtet ist, sich als Begehren am Leben zu halten und sich nicht in Befriedigung aufzulösen.“⁶⁹ Statt alles darauf zu setzen, ein definitives Wissen von sich selbst und vom Anderen zu erlangen, erinnert Butler an Lacans Warnung in Seminar VII (1959/60) zur „Ethik der Psychoanalyse“ („L'éthique de la psychanalyse“) lässt sich sinngemäß so zusammenfassen: Lass nicht von deinem

⁶² Butler, Kritik der ethischen Gewalt, a.a.O., 57.

⁶³ Kohl, Die Anerkennung des Verletzbaren, a.a.O., 295.

⁶⁴ Vgl. Butler, Kritik der ethischen Gewalt, a.a.O., 180.

⁶⁵ Kohl, Die Anerkennung des Verletzbaren, a.a.O., 297.

⁶⁶ Butler, Kritik der ethischen Gewalt, a.a.O., 57.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd.

Begehren ab!⁷⁰ Statt das eigene Begehren stillzustellen, übernimmt das postsouveräne Subjekt soziale Verantwortung – von den Anderen empfangend und zugleich anderen gebend – und kritisiert auf diese Weise das „Modell neoliberaler Verantwortung, das keine gesellschaftlichen Kräfte, keine gemeinsamen Ziele, Auseinandersetzungen und Verantwortlichkeiten mehr kennt, sondern nur noch individuelle Risiken, Eigennutz und Privatinteresse.“⁷¹

Michel de Certeau III: In dunkler Nacht glauben, „daß es vom Anderen gibt“

Zugleich setzt sich diese Alteritätsoffenheit in gefährlicher Weise einem Gewaltpotential aus, das in der Lage ist, Menschen in ihrer Subjektivität zu vernichten. Bei Juan de la Cruz⁷² beispielsweise zeigt sich die gefährdete, postsouveräne Subjektivität im „Abgrund des Glaubens“⁷³, „in dem das Erkenntnisvermögen dunkel bleibt“⁷⁴ und „wo alles übrige verschluckt wird“⁷⁵.

Für unsere Frage nach dem erkenntnistheoretischen Status der Weisheit ist im vorliegenden Zusammenhang eine Anmerkung der Herausgeber*innen der deutschen Übersetzung des Werks von Juan de la Cruz, Ulrich Dobhan OCD, Elisabeth Hense und Elisabeth Peeters OCD, von Interesse. In einer Fußnote zu 2S 4,1 verweisen sie auf eine intratextliche

⁷⁰ Vgl. Lacan, Seminar VII: Die Ethik der Psychoanalyse, a.a.O., 380: „Ich behaupte, daß es nur eines gibt, dessen man schuldig sein kann, zumindest in analytischer Perspektive, und das ist, abgelassen zu haben von seinem Begehren.“ Weiterhin s. ebd., 383.

⁷¹ Kohl, Die Anerkennung des Verletzbaren, a.a.O., 296. Zur politischen Dimension von Weisheit s. Tiemo Rainer Peters, Weisheit in der Politischen Theologie. Drei Beispiele, in: *Wort und Antwort* 36,4 (1995), 180-184. Weiterhin s. Carlos Mendoza-Álvarez, Die Entstehung von Rationalität aus dem Widerstand gegen die systemische Gewalt. Aus dem Spanischen von Bruno Kern, in: *Concilium (D)* 53,1 (2017), 51-59.

⁷² Ich zit. die Werke Juans nach folgenden Ausgaben: Juan de la Cruz, Subida del Monte Carmelo, in: *Vida y Obras de San Juan de la Cruz. Biografía premiada en el IV. centenario del nacimiento del santo. Obra póstuma de Crisogono de Jesus [de Jesús Sacramentado]. Revisada y aumentada con notas por Matías del Niño Jesús. Edición crítica de las obras del Doctor Místico, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia (Biblioteca de Autores Cristianos vol. 15), Madrid 1978, 454-641; ders., Noche oscura, in: ebd., 642-726; Johannes vom Kreuz, Aufstieg auf den Berg Karmel. Vollständige Neuübertragung, hrsg. von Ulrich Dobhan, Elisabeth Hense und Elisabeth Peeters (Gesammelte Werke Bd. 4), Freiburg/Br. 2014; ders., Die dunkle Nacht. Vollständige Neuübertragung von Ulrich Dobhan, Elisabeth Hense und Elisabeth Peeters. Mit einer Einleitung von Ulrich Dobhan und Reinhard Körner (Gesammelte Werke Bd. 1), Freiburg/Br. 2013. Verwendet werden im Folgenden die in der Fachliteratur üblichen Abkürzungen mit Angabe des Buches (vorangestellt) sowie des Kapitels und Absatzes (nachgestellt): S = Subida del Monte Carmelo / Aufstieg auf den Berg Karmel; N = Noche oscura / Die Dunkle Nacht.*

⁷³ Original: „abismo de la fe“; 2S 4,1 (dt. 131f. / sp. 490); 2S 18,2 (dt. 228 / sp. 530); 2S 29,5 (dt. 309 / sp. 568); 2S 29,7 (dt. 310 / sp. 568); 3S 7,2 (dt. 348 / sp. 585).

⁷⁴ Original: „en que el entendimiento ha estar oscuro“; 2S 29,5 (dt. 309 / sp. 568).

⁷⁵ Original: „donde todo lo demás se absorbe“; 3S 7,2 (dt. 348 / sp. 585).

Relation im Werk des Karmeliten: „Dem ‚Abgrund des (dunklen) Glaubens‘ entspricht der ‚Abgrund der Weisheit“⁷⁶. Letztere Formel – ‚Abgrund der Weisheit‘ – findet sich in Juans Werk „Die dunkle Nacht der Seele“ („Noche oscura“).⁷⁷ Zudem wird im selben Abschnitt 2N 17,6 auch eine „mystische Weisheit“⁷⁸ erwähnt. Dabei zielt der Teilbegriff „mystisch“ auf die (Gottes-)Erfahrung selbst, der Teilbegriff „Weisheit“ bezeichnet die Erkenntnis (Gottes).⁷⁹ Juans originale Formel „sabiduría mística“ wäre somit als „(Gottes-)Erkenntnis aus eigener (Gottes-)Erfahrung“ zu übersetzen.

Erst im Durchgang durch eine solche Identitätsvernichtung, die bis zum „Verfaulen des Subjekts“⁸⁰ reichen kann, wird es dem/der Mystiker*in möglich, über die Grenzen seines/ihrer Selbstverhältnisses hinaus auf ein Anderes seiner/ihrer selbst auszugreifen: „Es gibt ein Draußen – ein *Heraus* aus dem, was *ist*.“⁸¹ Dabei existiert dieses überschüssige Andere jedoch nicht nach Maßgabe einer Präsenz, sondern markiert „die äußerste Grenze jeder Erfahrung, jedes Erkennens“⁸². Als Beispiel recurriert Certeau an dieser Stelle auf Meister Eckhart, bezeichne doch dessen Rede von der „gelâzenheit“⁸³ (Gelassenheit) „eine Selbstaufgabe, die sich auf dem Absoluten, dem Abgelösten des Seins gründet, auf einem ‚Den-Anderen-Sein-Lassen‘.“⁸⁴

Eine solche aus einem unstillbaren Begehren geborene Mystik kann so ausschweifend werden, dass sie den/die Mystiker*in bis an die Grenzen des physischen und psychischen Lebens bringt. Finkelde spricht in diesem Zusammenhang von einem „Extremismus der Mystik“⁸⁵ und erkennt in dieser dem Begehren eigenen „Kompromisslosigkeit“⁸⁶ nicht

⁷⁶ Johannes vom Kreuz, *Aufstieg auf Berg Karmel*, a.a.O., 132, Fn. 309.

⁷⁷ Original: „abismo de sabiduría al alma“; 2N 17,6 (dt. 168 / sp. 709). Vgl. dazu auch Mariano Delgado, Johannes vom Kreuz. Das Symbol der Nacht und seine vermeintlich islamische Herkunft, in: *Wort und Antwort* 60 (2019), 116-121.

⁷⁸ Original: „sabiduría mística“; 2N 17,6 (dt. 168 / sp. 709).

⁷⁹ Vgl. die Erläuterung der entsprechenden Begriffe durch die Hrsg. im Anhang von: Johannes vom Kreuz, *Aufstieg auf Berg Karmel*, a.a.O., 215 („Mystische Theologie [teología mística]“) u. 220 („Weisheit [sabiduría]“).

⁸⁰ Certeau, *Die Ernennung des Verderbten*, a.a.O., 146.

⁸¹ Ebd., 154.

⁸² Ebd., 155.

⁸³ Meister Eckhart, *Die rede der unterscheidung*, hrsg. von Josef Quint, in: ders., *Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke. Bd. V: Meister Eckharts Traktate*, hrsg. und übersetzt von Josef Quint, Stuttgart 1963, 137-376, c. 21, 283,8.

⁸⁴ Certeau, *Die Ernennung des Verderbten*, a.a.O., 154.

⁸⁵ Finkelde, *Michel de Certeaus Metatheorie der Mystik*, a.a.O., 123.

⁸⁶ Ebd.

weniger als die „politische Dimension der Mystik“⁸⁷. Diese besteht für Certeau vor allem darin, dass sich der/die Mystiker*in jedweder kapitalistischen Bedürfnisbefriedigung verweigert. Erst in einer solchen, aus dem Begehren geborenen Verweigerungshaltung weise sich, so Finkelde, die wahre „*conditio humana*“⁸⁸.

Voraussetzung für diese Bewegung bis an die äußerste, lebensbedrohende Grenze der Subjektivität war bei den Mystikern des Mittelalters und der frühen Neuzeit unzweifelhaft ihr Glaube. Dieser Glaube verwirklicht sich jedoch erst in der Erfahrung und am „Ort des Zusammenbruchs und der Auflösung“⁸⁹. Erst in der „Andersheit“⁹⁰ dessen, zu dem ein Juan de la Cruz in dunkler Nacht betete und den eine Teresa de Ávila begehrte, erfuhren die Mystiker*innen ihren Glauben. In diesem Sinne kreiert Certeau für den Akt des Glaubens die Äquivalenzformel „Es gibt vom Anderen“⁹¹. Alternativ übersetzt er das Verb ‚glauben‘ auch in direktem Bezug zu Juans Formel *creer su ser*⁹² (dt.: glauben an sich selbst / an sein Wesen glauben) in dessen Buch „Subida del Monte Carmelo“ (Aufstieg zum Berg Karmel) mit der Wendung: „*glauben, daß es vom Anderen gibt*“⁹³. Ob allerdings ‚vom Anderen‘ dabei mit dem sprachfunktionalen Signifikanten „von Gott“ gefüllt werden kann, lässt Certeau sowohl im Blick auf die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Mystiker*innen als auch für heutige Erfahrende offen; unter post/strukturalistischen und psychoanalytischen Prämissen mag er allenfalls eine „Wahrscheinlichkeit“⁹⁴ dafür ins Kalkül ziehen.⁹⁵ An diese Wahrscheinlichkeitsannahme anknüpfend und im Rückgriff auf den französischen Philosophen und Kunstkritiker Jean-Louis Schefer definiert Certeau Mystik als die „Wissenschaft der einzigen Wahrscheinlichkeit des Anderen“⁹⁶. Im Sinne eines historischen *A priori*, das nach Foucault das Wissen und dessen Diskurse begründet, ist die

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Certeau, Die Ernennung des Verderbten, a.a.O., 154.

⁹⁰ Ebd., 153.

⁹¹ Ebd., 152 u.ö.

⁹² Vgl. Juan de la Cruz, Subida del Monte Carmelo, a.a.O., Libro II, Capítulo 4, 490-492. Im Text kommt die genannte Wendung zwei Mal vor: „Quiere decir: Al que se ha de ir uniendo a Dios, conviénele que *crea su ser*. Como si dijera: el que se ha de venir a juntar en una unión con Dios no ha de ir entendiendo ni arrimándose al gusto ni al sentido ni a la imaginación, sino *creyendo su ser* [...]“; ebd., 491 [kursiv gesetzte Hervorhebungen U.E.]. Ulrich Dobhan, Elisabeth Hense und Elisabeth Peeters übersetzen die erste der zitierten Stellen („que crea su ser“) mit der Wendung: „im Glauben an sein Wesen“; Johannes vom Kreuz, Aufstieg auf Berg Karmel, a.a.O., Erstes Buch, Kapitel 4, 131-137, hier 134.

⁹³ Certeau, Die Ernennung des Verderbten, a.a.O., 155 [kursiv gesetzte Hervorhebungen U.E.].

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Zum Hintergrund dieser Frage s. Dalferth / Hunziker (Hrsg.), Gott denken – ohne Metaphysik?, a.a.O.

⁹⁶ Certeau, Die Ernennung des Verderbten, a.a.O., 156, mit Verweis auf Jean-Louis Schefer, L'intervention du corps chrétien, Paris 1975, 141.

Wissenschaft der Mystik ein Episteme, das es dem/der Mystiker*in an der äußersten Grenze seiner/ihrer eigenen Leidens- und Lebensfähigkeit ermöglicht, „sich auf die unbegrenzte Wahrscheinlichkeit des Anderen hin zu öffnen.“⁹⁷

Genau an dieser Stelle scheint nun ein Mystikverständnis auf, das einem theologischen Weisheitsverständnis ähnlich ist, insofern in der Tradition die Gestalt eines „Wirklichkeitsverständnisses, in dem menschl[iches] Begreifen gewandelt wird in ein Ergriffen-Sein v[on] Erkennen und Handeln durch die freie göttl[iche] Selbstoffenbarung“⁹⁸, Weisheit genannt wird.

In diesem Sinne schließe ich meine kleine Untersuchung mit einem Verweis auf Meister Eckharts Weisheits-Kommentar, in dem der Mystiker dem unstillbaren Begehren nach Erkenntnis Ausdruck verleiht: „Ich wünschte *und begehrte*, und es wurde mir Einsicht gegeben; ich rief *und begehrte*, und es kam in mich der Geist der Weisheit.“⁹⁹ Selbstverständlich setzte Eckhart als Adresssignifikante seines Gebets ‚Gott‘ ein (was Certeau so einfach nicht mehr konnte) und fasst dabei Augustinus zusammen: „Ihn begehre, nach ihm verlange. Nach ihm sehne dich“¹⁰⁰! Genau dieses sehnsüchtig verlangende Begehren macht offen für Erkenntnis: „[...] und es kam in mich der Geist der Weisheit“¹⁰¹.

* * *

Prof. Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP, geb. 1961 in Düsseldorf, 1984 Eintritt in den Dominikanerorden, Prorektor und Professor für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster (www.pth-muenster.de), Direktor des Institut M.-Dominique Chenu Berlin (www.institut-chenu.eu), Schriftleiter der Zeitschrift „Wort und Antwort“ (www.wort-und-antwort.de).

Letzte Buchveröffentlichung: Ellen van Stichel / Thomas Eggensperger / Ulrich Engel / Manuela Kalsky (Eds.), *Fullness of Life and Justice for All. Dominican Perspectives (Dominican Series)*, Adelaide, Australia 2020.

⁹⁷ Certeau, *Die Ernennung des Verderbten*, a.a.O., 156. Vgl. dazu auch Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt/M. 1971, 24f.

⁹⁸ Hallensleben, Art. Weisheit. III, a.a.O., Sp. 1037.

⁹⁹ Weish 7,7 nach: Meister Eckhart. *Kommentar zum Buch der Weisheit*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Karl Albert (Texte zur Philosophie Bd. 7), Sankt Augustin ²2017, 51 [kursiv gesetzte Zufügungen U.E.].

¹⁰⁰ Ebd., 52. Der von Eckhart resümierte Gedanke findet sich bei [Aurelius] Augustinus, *Bekenntnisse*. Aus dem Lateinischen und hrsg. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Mit einer Einleitung von Kurt Flasch, Stuttgart 2008, 83 (Drittes Buch, IV.7).

¹⁰¹ Ebd. – Ich danke meinem Kollegen Thomas Eggensperger OP für die Durchsicht dieses Beitrags.