

nicht nur an vielen Beiträgen der Mystikforschung vorbei denkt und sich eine erhebliche theoretische Inkonsistenz einhandelt, er geht auch über plausible Verbindungslinien zwischen Mystik und radikalem Konstruktivismus hinweg. Angesichts dieser Nähe ist es geradezu erstaunlich, dass ausgerechnet die Mystik als irrational disqualifiziert wird, wenn der radikale Konstruktivismus demgegenüber als rational klassifiziert wird. Aus radikalkonstruktivistischen Prämissen geht eine solche Zuschreibung zumindest nicht organisch hervor. Im Rückschluss evoziert sie vielmehr die Frage, ob der radikale Konstruktivismus angesichts der genannten Anknüpfungspunkte und seines skeptischen Profils nicht selbst als *irrational* im Sinne von Glasersfelds bezeichnet werden müsste. Hilfreicher als eine solche Ausweitung der Unterscheidung scheint mir aber, sie einfach fallen zu lassen und stattdessen den Einheitsbezug von Denken und Erfahren zu profilieren. Mit Gash wurde aus dem Diskurszusammenhang selbst ein entsprechender Fingerzeig gegeben.

5.1.2.4 Mystik und Paradoxalität

Die Suche nach Anknüpfungspunkten einer radikalkonstruktivistischen Mystik-Rezeption führt zu einem weiteren, bereits angekündigten Aspekt: der Paradoxalität. Die Mystikforschung hat früh begonnen, den Paradoxien der Mystik Aufmerksamkeit zu schenken. Diese Paradoxien wecken ebenso wie ihre wissenschaftliche Aufarbeitung radikalkonstruktivistisches Interesse, weil sie eine Verbindung zur prominenten Stellung von Paradoxalität und Zirkularität innerhalb des radikalen Konstruktivismus herstellen. Das Verhältnis von radikalem Konstruktivismus und Mystik lässt sich mithilfe einer erneuten Paradoxienreflexion entscheidend ausweiten. Als bisheriger Befund dieser Replik kann festgehalten werden, dass Mystik als radikalkonstruktivistisch kompatibel gedacht werden kann, sofern ein funktionales bzw. operationalisiertes Verständnis grundgelegt und der konstruktivistischen Linie der Mystikforschung gefolgt wird. Dass sich die Mystik aber nicht nur als kompatibel, sondern darüber hinaus als argumentativ anschlussfähig erweisen kann, wurde anhand von *unio* und Kontingenz gezeigt. Die Paradoxien der Mystik machen weiterhin deutlich, dass in der Mystik auch radikalkonstruktivistische Anforderungen an die Form des Denkens realisiert werden. Wie schon im Kontext der ersten Replik kommt der Paradoxienreflexion damit auch hier eine entscheidende Funktion zu. Sie arbeitet unter zwei Gesichtspunkten die Vorzüge des in dieser Untersuchung insgesamt anvisierten Theoriekontakts heraus. In der Arbeit an den Paradoxien der Mystik wird dieser Theoriekontakt abermals produktiv. Freilich gilt dies vorwiegend für die Mystikforschung und ihre theologische Adaption. Für den radikalen Konstruktivismus bleibt es bei der Einsicht in die potentielle Kompatibilität und die einzelnen verbindenden Motive.

A) Frühe Bezugspunkte der Mystikforschung

In der wissenschaftlichen Mystikforschung, deren Beginn um das Jahr 1900 datiert wird⁷⁶⁴, ist die Paradoxie als Deutungskategorie verhältnismäßig früh aufgegriffen worden.⁷⁶⁵ Ich möchte hier vor allem drei Beiträge hervorheben.

In seiner 1926 erschienenen Untersuchung zur *west-östlichen Mystik* bezieht (1) Rudolf Otto die Paradoxie explizit ein:

Es ist mit diesem Verhältnis von Demut einerseits und dem Gottsein andererseits wie mit dem Verhältnisse von Vielheit und Einheit, von Voluntarismus und Quietismus, von Leben in der Mannigfaltigkeit des Werkes und der Ruhe im Einen. Bei Śankara schlossen sich diese opposita aus. Bei Eckart fordern sie sich. Und das ist auch mit Hochgefühl und Demut so. Wir nannten diese Verhältnisse wohl polare. Aber auch das genügt dem Grundsinn dieser Verhältnisse eigentlich nur schlecht. Man müsste weitergehen zu dem Paradox; Weil Eines, darum Vieles, weil ewige Ruhe in Gott darum Bewegtheit, weil völlige Gelassenheit darum kraftvollster Wille. Und so auch: weil eins mit Gott und Gott mit Gott vor aller Zeit, darum Nichts und Staub und Demut.⁷⁶⁶

Von der Erfahrung mystischer Einheit leitet Otto zur Paradoxie über. Er setzt sie ein, um eine Spannung bezeichnen zu können, die gewöhnliche Begriffe zu sprengen scheint. An früherer Stelle hat Otto aus entsprechenden Erfahrungen bereits Konsequenzen für den sprachlich-logischen Umgang mit mystischen Erfahrungen abgeleitet. Auch wenn die Paradoxie an dieser Stelle noch nicht expliziert wird, führen Ottos Schilderungen doch zumindest implizit zu ihr:

Es ergibt sich hier die sonder|bare ›Logik‹ der Mystik, die zwei Grundgesetze der natürlichen Logik ausschaltet: den Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Wie die nichteuklidische Logik das Parallelenaxiom, so schaltet die mystische Logik die genannten zwei Axiome aus und von da wandern die ›coincidentia oppositorum‹, die ›Identität der Gegensätze‹ und die ›dialektischen Begriffe‹ in die Wissenschaft hinüber.⁷⁶⁷

Die in der Mystik gemachte Erfahrung einer Einheit von Gegensätzen bringt Otto zu der Vorstellung, die Mystik sei den Gesetzen der Logik entzogen. Der logische Konflikt, den die Mystik in dieser Lesart aufwirft, verdichtet sich terminologisch aber letztlich in der Paradoxie, weil sie ja gerade die gleichzeitige Gültigkeit sich widersprechender Aussagen behauptet. Bei Otto ist die Paradoxie als Deutungskategorie mystischer Erfahrung damit sowohl explizit als auch implizit angelegt. Interessanterweise bezieht er in dem erstgenannten Zitat den *Quietismus* ein. In der Einleitung des Kapitels zur

764 Vgl. Widmer, *Mystikforschung* S. 1.

765 Haas geht in seiner *Diagnose* – leider ohne weiterführende Hinweise – noch einen entscheidenden Schritt weiter: »Daß die rhetorische Wendung des Paradoxons für den mystischen Diskurs konstitutiv ist, ist sowohl den Mystikern wie den Mystikforschern immer schon klar.« Haas, *Aussage* S. 150.

766 Rudolf Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Gotha 1926. S. 257. Explizit wendet Otto die Paradoxie auch auf Paulus an. Vgl. ebd. S. 283.

767 Ebd. S. 59f.

religiösen Paradoxalität (Kap. 5.1.1.3) ist dieser Begriff schon einmal gefallen. Dort hatte ich eine Stelle aus Thomas Manns *Zauberberg* zitiert, in der die Figur Settembrini eindringlich vor der Paradoxie warnt: »Das Paradoxon ist die Giftblüte des Quietismus, das Schillern des faulig gewordenen Geistes, die größte Liederlichkeit von allen!«⁷⁶⁸ Mit dem Quietismus habe ich dort zum Zusammenhang von Religiosität und Paradoxalität übergeleitet. Nun schlägt diese Erwähnung auch einen Bogen zur Mystikforschung und ihrer Paradoxienreflexion. Ausführlicher als bei Otto wird diese Verknüpfung vom britischen Theologen (2) Ronald Knox thematisiert. In seiner 1950 in englischer und 1957 dann in deutscher Sprache erschienenen Studie zum *christlichen Schwärmertum* (engl. *Enthusiasm*) hat er seine Beobachtung mystischer Paradoxien in eine ausführlichere Beschäftigung mit dem Quietismus integriert. Seine Einschätzung dieser Bewegung ähnelt dabei bis in den Wortlaut hinein der soeben zitierten Warnung Settembrinis: »In Wahrheit aber ist der Quietismus eine Geschwulst am gesunden Leib der Mystik«⁷⁶⁹. Knox' Kritik gleicht dann auch weitestgehend der allgemeinen theologischen Einschätzung dieser lehramtlich verurteilten Strömung, wonach vor allem die Vorstellung einer »rein passiven Innerlichkeit selbstloser, völlig resignierter Leibe zu Gott, aus der jede Aktivität u. jedes eigene Heilsinteresse auszumerzen ist«⁷⁷⁰, kritisiert wird. Der zentrale Aspekt der Passivität wird dabei gerne als Parallele zum protestantischen Pietismus genannt und darin weiterhin von der »klassischen Mystik« abgegrenzt.⁷⁷¹ Anhand des Quietismus arbeitet Knox insgesamt sieben mystische Paradoxien heraus:

1. »Der Mystiker hat das Gefühl, er werde von einer Kraft hingerrissen, die stärker ist als er selbst; dennoch kann sein Gebet dienstlich sein.«⁷⁷²
2. »Die Gotteserkenntnis des Beschauenden wird unmittelbar, zugleich aber weniger deutlich.«⁷⁷³
3. »Indem die Seele versucht, Gott mehr zu lieben, bedient sie sich in geringerem Maße ihrer Affekte.«⁷⁷⁴
4. »Der Wille wird immer mehr das Zentrum unseres Gebetes, aber seine Akte werden zugleich immer weniger wahrnehmbar.«⁷⁷⁵
5. »Einige beschauliche Seelen machen die Erfahrung, daß sie, je mehr sie beten, desto weniger bitten.«⁷⁷⁶
6. »Je mehr die Seele sich in sich selbst versenkt, desto weniger denkt sie an sich selbst.«⁷⁷⁷

768 Mann, *Zauberberg* S. 291.

769 Ronald A. Knox, *Christliches Schwärmertum*. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Übers. v. Paula Havelaar/Auguste Schorn. Köln/Olten 1957. S. 219. [= Knox, *Schwärmertum*.]

770 Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*. (Herder-Bücherei Bd. 108/109). Freiburg i.Br. 1961. S. 308. Vgl. dazu Knox, *Schwärmertum* S. 238–240.

771 Vgl. Weismayer, Art. Quietismus S. 772.

772 Knox, *Schwärmertum* S. 227.

773 Ebd. S. 228.

774 Ebd. S. 228.

775 Ebd. S. 229.

776 Ebd. S. 231.

777 Ebd. S. 233.

7. »In dem Maße, wie die Seele auf dem Wege der Beschauung voranschreitet, wird sie nicht mehr, sondern weniger an die Übung der Tugend denken.«⁷⁷⁸

Ihrem Anspruch nach gehen diese Paradoxien über den Quietismus hinaus. Knox bezieht sie auf die Mystik insgesamt und stellt lediglich die präzisierende Rückfrage, was der Quietismus aus diesen Paradoxien gemacht habe.⁷⁷⁹ Die Frage nach der paradoxalen Dimension des Quietismus sei an dieser Stelle deshalb zurückgestellt. Für den Moment genügt der schlichte Befund, dass sich mit Knox eine weitere frühe Referenz für die Anwendung der Paradoxie auf die Mystik findet. Der systematische Ertrag dieser Anwendung bleibt – wie auch Haas, dem ich die Spur zu Knox verdanke, angemerkt hat – fraglich. Es sei zu bezweifeln, dass diese

Typologie mystischer Paradoxe weit über die psychologische Mystik der spanisch-französischen Schule hinausreicht. Sie signalisiert aber einen Tatbestand, dessen Allgemeingültigkeit für den Mystiker nicht in Zweifel zu ziehen ist: Die Paradoxie ist eine adäquate, wenn nicht die angemessenste Denk- und Sprachform der Mystik.⁷⁸⁰

Mit Haas greife ich Knox' Beitrag also vor allem deshalb auf, weil er einerseits Aufschluss über die frühe Präsenz der Paradoxie als Deutungskategorie in der Mystikforschung gibt und andererseits für die Frage sensibilisiert, inwiefern diese Kategorie ein angemessenes bzw. hilfreiches Instrument zur Beschreibung der Mystik darstellt. Haas hat diese letzte Frage für sich ja bereits beantwortet.

Ein letzter verhältnismäßig früher Beitrag der Mystikforschung sei an dieser Stelle noch erwähnt. Es geht erneut um den 1961 erschienenen Band *Mysticism and Philosophy*, mit dem (3) Walter T. Stace nicht nur seinen perennialistischen Ansatz vorstellt, sondern auch eine ausführliche Paradoxienreflexion vorlegt. Weil diese Reflexion einige systematisch relevante Perspektiven zum Zusammenhang von Mystik und Paradoxalität eröffnet, stelle ich sie im Folgenden etwas ausführlicher dar.

Einen ersten Fingerzeig gibt bereits die Erwähnung der *Paradoxicality* als Kennzeichen sowohl des *extrovertive* als auch des *introvertive mysticism* (s.o.). In der konkreten Diskussion bezieht sich Stace dabei besonders auf das von ihm als solches eingeführte *pantheistic paradox*, das besagt, »that the world is both identical with, and distinct from, the One, this assertion remains equally paradoxical and cannot be passed off as a literary device.«⁷⁸¹ Die Paradoxie betrifft die Mystik demnach nicht nur als rhetorische Figur, sondern vielmehr als Denkform (Schröer). Gerade dies aber wirft die Frage nach ihrer Stellung zur Logik auf. Stace geht hier auf Abstand zu Otto, den er mit dem obigen Zitat zur »Logik der Mystik« wiedergibt und wie folgt kommentiert:

But more important, it is false – at any rate in my view – that mysticism has a peculiar logic of its own, governed by the principle of the identity of opposites. There exists in fact no such logic. There is only one kind of logic, namely the logic discussed by

778 Ebd. S. 234.

779 Vgl. ebd. S. 238.

780 Haas, Aussage S. 143.

781 Stace, *Mysticism* S. 257.

logicians. The position of mysticism in violating these laws is not another kind of logic, but is simply nonlogical.⁷⁸²

Einer aus seiner Sicht vorschnellen Abkehr von der Gültigkeit der einen Logik erteilt Stace ebenso eine Absage wie Versuchen, die Paradoxalität der Mystik einfach abzustreiten.⁷⁸³ Die Präsenz der Paradoxalität innerhalb der Mystik, die er für die mystische Erfahrung insgesamt als konstitutiv ansieht, erklärt er vielmehr damit, dass die allgemeine Logik grundsätzlich nur dort zuständig sei, wo es um Probleme der Vielzahl gehe:

I hold rather that they are the necessary rules for thinking of or dealing with a multiplicity of separate items. If there are many items A, B, C, D, ... Z, then we must keep each distinct from the others. A is A and is not B. The laws of logic are in fact simply the definition of the word ›multiplicity‹. The essence | of any multiplicity is that it consists of self-identical distinguishable items. But in the One there are no separate items to be kept distinct, and therefore logic has no meaning for it. For the same reason mathematical principles have no meaning for it, since there are no items in it to be numbered.⁷⁸⁴

In der Mystik ginge es hingegen um die Einheit, weswegen die Logik zwar grundsätzlich gültig bleibe, für mystische Erfahrungen aber nicht zuständig sei.⁷⁸⁵ Direkte Konsequenzen für die Konstitution der Logik ergeben sich aus Stace' Gedanken deshalb aber nicht. Ihre drei klassischen Gesetze bleiben unversehrt.⁷⁸⁶ Folgenlos fallen Stace' Überlegungen dennoch nicht aus:

These views do not belong to logic but to the philosophy of logic. It is for example a popular dogma among contemporary philosophers that no experience could ever conceivably contravene the laws of logic, and that these laws would be valid for any possible experience in any possible realm or world. It is this dogma which is now shown to be in error.⁷⁸⁷

Bezweifelt wird damit nicht die Gültigkeit, sondern die uneingeschränkte Zuständigkeit einer universalen Logik. Mit der Mystik und ihren Paradoxien beansprucht Stace vielmehr einen Bereich, der vom Zugriff der Logik ausgenommen wird. Auch wenn Stace sich mit dieser Differenzierung zur analytischen Philosophie bekennt, weist er doch auf die Grenzen logischer Ableitungen hin.

782 Ebd. S. 268.

783 »I have now discussed several theories all of which have it in common that they are attempts to show that there are no real paradoxes in the sense of logical contradictions in mysticism. They all break down. And as I am not aware of any other theory by which a critic might seek to show that the paradoxes are capable of rational solution, I have to conclude that they are in fact incapable of rational solution, and that the contradictions which they include are logically irresolvable.« Ebd. S. 264.

784 Ebd. S. 270f.

785 Vgl. ebd. S. 271.

786 Vgl. ebd. S. 272.

787 Ebd. S. 272.

Stace' Beitrag stellt nicht nur ein frühes Beispiel für eine Anwendung der Paradoxie als Deutungskategorie innerhalb der Mystikforschung dar. Seine konzentrierte Theoriedebatte macht überdies ein konkretes Angebot zum Verständnis der Paradoxie und leitet so zu den verschiedenen Perspektiven auf Paradoxien und Paradoxalität über, wie sie in Ansätzen in Kap. 5.1.1.3 dargestellt wurden. Stace liegt dabei weitestgehend auf der Linie des logisch-analytischen Verständnisses. Hinsichtlich der Mystik wird diesem aber ein translogisches Motiv hinzugefügt, insofern er die Logik im Bereich der Mystik nicht zuständig sieht. Entsprechend geht es Stace auch nicht um eine möglichst unmittelbare Auflösung mystischer Paradoxien. Um die Begründung dieses Postulats genauer nachvollziehen zu können, wäre eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Stace' Konzept nötig. Für die Zwecke dieser Arbeit genügt aber die bisherige Darstellung. Sie macht deutlich, dass Stace systematisch über die Beiträge von Knox und Otto hinausgeht und damit ein verhältnismäßig frühes Beispiel für eine umfassende und logisch reflektierte Anwendung der Paradoxie als Deutungskategorie in der Mystikforschung anbietet. Bei alldem bleiben seine Überlegungen an sein perennialistisches Profil gebunden. Darin wiederum gleicht Stace Otto, der ebenfalls dem Perennialismus zugerechnet wird.⁷⁸⁸ Und auch für Knox läge eine solche Zuordnung angesichts seines theologischen Ausgangspunktes sicher nahe. Die Frage nach dem konkreten Zusammenspiel verschiedener theoretischer Faktoren wird damit noch einmal präsent. Im Gesamt dieser Replik stellt sie sich besonders, weil es hier ja gerade darum geht, vor dem spezifischen Theoriehintergrund des radikalen Konstruktivismus Möglichkeiten eines sinnvollen Mystikverständnisses auszuloten.

B) Weitere Bezugspunkte der Mystikforschung: Zur Ubiquität der Paradoxie

Über die frühen Bezüge bei Otto, Knox und Stace hinaus ist die Paradoxie als Deutungskategorie in der Mystikforschung präsent. Sie wird dabei in verschiedener Weise eingesetzt. Für eine besonders intensive Auseinandersetzung mit der Paradoxie steht der bereits mehrfach erwähnte Alois Maria Haas. Seine Überlegungen erweisen sich für diese Replik als besonders relevant, weil sie vom systemtheoretischen Paradoxienverständnis ausgehen, welches sich – wie in Kap. 5.1.1.3 dargelegt – in den meisten Punkten mit der radikalkonstruktivistischen Paradoxienbearbeitung deckt. Hinzu tritt Haas' schon zitierte Auffassung, der zufolge die christliche Perspektive im Grundkonflikt von Perennialismus und Konstruktivismus am ehesten in der konstruktivistischen Option aufginge.

Wie Knox und Stace geht auch Haas davon aus, dass Paradoxien konstitutiv zur Mystik gehören. Sie treten nicht einfach als beliebig zu wählende Stil- und Ausdrucksmittel hinzu, sondern verweisen auf eine tieferliegende Verbindung von mystischer Erfahrung und Paradoxalität. Nach Haas besteht diese Verbindung zunächst darin, dass Mystik ein auf die Welt bezogenes kommunikatives Geschehen darstellt. Eine solche Kommunikation aber – und hier folgt er Luhmanns Systemtheorie – könne grundsätzlich nur paradox geschehen, weil *die Welt als solche* niemals zur Verfügung stehe, zugleich aber stets vorausgesetzt werde.⁷⁸⁹ Der umfassende Einheitsbegriff *Welt*, der letztlich

788 Vgl. Forman, Introduction S. 4.

789 Vgl. Haas, Aussage S. 131f.

differenzlos sämtliche Unterscheidungen (v.a. System – Umwelt) in sich aufnimmt, ist selbst nur in Unterscheidungen zugänglich und damit paradox.⁷⁹⁰ Die allgemeine Paradoxalität von Kommunikation strahlt von dort aus auf die Mystik als speziellem kommunikativem Geschehen aus:

Wenn schon im Reden über Welt der Charakter dieses Redens ein Paradox ist, dann um so mehr im mystischen Diskurs, da hier zur Immanenz der Welt die noch weit unbekanntere Dimension der Transzendenz und deren unitive Erstreckung auf die Immanenz hinzutreten – eine Steigerung des Inkommunikablen, das weit über die normale ›Unabbildbarkeit psychischer Vorgänge im Medium der Kommunikation‹ [JMH: Fuchs-Zitat] hinaus als Wahrgenommenes in der Form der Paradoxie schockartig kommuniziert – und meistens nicht verschwiegen – wird.⁷⁹¹

Haas begreift die Mystik in dieser Weise als eine Radikalisierung der Paradoxalität von Kommunikation insgesamt, insofern die zur Paradoxie verleitende Komplexität der Immanenz in der Mystik und ihren Transzendenzbezügen noch einmal gesteigert würde. Ganz ähnlich steht es demnach um die Religiosität, zu deren Subform die Mystik bei Haas wird.⁷⁹² Durch die Hinzunahme der Transzendenz, die durch Entzogenheit gekennzeichnet ist, wird in Religion und Mystik die Frage nach der Möglichkeit des Sprechens virulent. Als mystische Leitparadoxie bezieht sich Haas deshalb auf die paradoxe Gleichzeitigkeit von Sagbarkeit und Unsagbarkeit:

Man wird für die christliche Mystik eine Unterscheidung treffen müssen, die es erst erklärbar macht, wieso sie sprachliche Modi der Unsagbarkeit und solche der exzessiven Sagbarkeit benützt. Die ›Unsagbarkeit‹ Gottes und mithin des Vorgangs der Einigung mit ihm teilt das Christentum mit anderen Religionen. Sie ist ein Ergebnis der religiösen Reflexion auf das Absolute. Auf der anderen Seite ist aber christlich der unsagbare Gott selbst der Logos, der sich – um mit Eckhart zu sprechen – selber ›gewortet‹ hat. Neben der apophatischen Sprechweise und der mit ihr gegebenen Thematik des Entzugs und der Sehnsucht findet sich im Christentum damit ebenso die breit dahinströmende positiv-symbolische, rhetorisch-allegorische Sprechweise. Zu erinnern ist nur etwa an die viele prüde Leser oft brüskierende erotische Bildlichkeit der Einigungsvorstellungen. Die menschlichen Erfahrungsberichte, wie sie in der Heiligen Schrift in ihrer mystisch-allegorischen Bedeutungskompetenz bereits vorliegen, sind dem Mystiker keine Arkana, sondern ihn zum befreiten Sprechen ermunternde Vorgaben, weil

790 Vgl. Tobias Werron, Welt. In: Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hg. v. Oliver Jahraus/ Armin Nassehi u.a. Stuttgart 2012. S. 125-127, hier: S. 125.

791 Haas, Aussage S. 132. Vgl. weiterführend: Niklas Luhmann/Peter Fuchs, Reden und Schweigen. (stw Bd. 848). Frankfurt a.M. 1989. Die in diesem Band geleistete systemtheoretische Aufbereitung der Mystik ähnelt in einigen Punkten Haas' Überlegungen. Für eine theologische Aufarbeitung dieser Linie vgl. Brieden, Paradoxien Kap. 3.1.3.2.

792 Da heißt es etwa: »In religiöser Traditionen kommt der religiös-my|stischen Erfahrung unzweifelhaft bei der Ausformung von Paradoxien eine schlechthin tragende Funktion zu. Das liegt grundsätzlich daran, daß jede Gotteserfahrung eine einheitliche Widerspruchserfahrung oder widersprüchliche Einheitserfahrung darstellt.« Haas, Aussage S. 140f.

sich in ihnen die ›Großstaten Gottes‹, der dem Menschen auch sprachlich immer voraus ist, bezeugen.⁷⁹³

Haas geht also davon aus, dass sich christliche Mystiker*innen deshalb in die Paradoxie hineinbegeben können, weil sie von der Offenbarung her eine grundlegende Paradoxie des Christentums erfahren: Ein geheimnishafter Gott, der sich – ohne seine Geheimnishaftigkeit aufzulösen – als Logos (Joh 1,1-18) offenbart.⁷⁹⁴ »Christliche Mystik notiert beides – Schau und Nicht-Schau, Schau in Nicht-Schau – als Gnade, die sowohl der Sprache wie dem Sprechenden gewährt wird – von einem Gott, der im Maße er Einheit ist, auch und vor allem personale Liebe verkörpert.«⁷⁹⁵ Von der christlichen Tradition kommend aktualisiert Haas die grundlegende Immanenz-Transzendenz-Paradoxie für die Mystik.⁷⁹⁶ Das Primat kommt dabei eindeutig der Offenbarung zu. Haas zufolge besteht eine »Verpflichtung«, »Gott oder das Göttliche nicht menschengemäß zu erkennen, sondern gottesgemäß, was voraussetzt, daß sich der Erkennende ganz Gott übergibt, dem er ja ohnehin gehört.«⁷⁹⁷ Wie ein solcher Perspektivwechsel aber geleistet werden soll, wenn es doch der Mensch selbst sein muss, der sich Gott übergibt, scheint gerade angesichts der systemtheoretischen Voraussetzungen fraglich. Auch wenn sich also andeutet, dass Haas den systemtheoretischen Paradoxiebegriff übertritt, ist doch entscheidend, dass er dieses Theorieangebot überhaupt aufgegriffen hat. Von dort aus begründet er eine potentiell ubiquitäre Paradoxalität von Kommunikation und erweitert sie auf die Mystik. Die religiöse Grundparadoxie von Immanenz und Transzendenz wird mystisch zur Paradoxie von Sagbarkeit und Unsagbarkeit. Zwar stellen Mystik und Religiosität in dieser Weise einen besonderen Bezug zur Paradoxalität her, sie stehen damit aber nicht alleine, weil auch in anderen Bereichen Paradoxien auftreten. Während die Paradoxie in den genannten früheren Bezugspunkten eine Sonderstellung einnimmt, geht Haas von einer grundsätzlichen kommunikativen Präsenz von Paradoxien aus.

Um eine solche Präsenz theoretisch begründen zu können, bedarf es aber nicht unbedingt systemtheoretischer oder radikalkonstruktivistischer Anleihen. Das zeigt sich etwa an Margreiters symboltheoretischem Zugang, in dem eine allgemeine Neigung von Sprache und Denken zu Paradoxien behauptet wird:

Maßgeblich für das Scheitern der totalen Versprachlichung unserer Erfahrung ist einerseits, daß diese sich nicht auf *einen* einzigen Symbolismus und auf *ein* einziges Medium einschränken läßt, und andererseits, daß *kein* Symbolismus die Erfahrung qualitativ und quantitativ zur Gänze an sich binden und total absorbieren kann, sondern daß immer ein widerständiger *Rest* der Erfahrung bleibt, der in der Symbolisierung nicht

793 Haas, *Mystik* S. 331.

794 Ähnlich konstatiert Ebert: »Die biblischen Schriften zeugen von einer konstitutiven Paradoxie der Gottesbegegnung: dem *Sichzeigen* und *Sichentziehen Gottes in seiner Offenbarung*.« Ebert, *Entzug* S. 1.

795 Haas, *Aussage* S. 171.

796 Explizit tut dies auch Möde: »Der ›springende Punkt‹ der *Mystik* ist das Transformationsgeschehen an der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen affekt- und vorstellungsbesetzter Eigenwelt und transsubjektiver Empfänglichkeit, zwischen Begehren, Verzicht und Gnade.« Möde, *Mystik* S. 61.

797 Haas, *Aussage* S. 135.

aufgeht. Eben dadurch bleibt jede Symbolisierung – und damit auch: jede Versprachlichung – unzureichend, fragwürdig und relativ.⁷⁹⁸

Auch Margreiter geht also von der potentiellen Ubiquität von Paradoxien aus, die er dann mystisch spezifiziert. Mystische Paradoxien stehen also auch bei ihm nicht einfach isoliert. Sie ergeben sich aus der Komplexität dessen, was kommuniziert werden soll:

Schwer ausdrückbare Inhalte, z.B. neu auftauchende und komplizierte Gefühlslagen, apophatisch zu umschreiben oder sie paradox zu formulieren oder die Rede hierüber in ein ›erfülltes‹ Schweigen münden zu lassen, sind Sprachgesten, die wir auch aus nicht-mystischen Texten kennen, insbesondere aus der Poesie.⁷⁹⁹

Diese Überlegungen könnten auch in einem radikalkonstruktivistischen Denkraum produktiv gemacht werden, wenn die Lücke zwischen Symbolisierung und Erfahrung bspw. dadurch erklärt würde, dass das jeweilige System stets nur mit den eigenen kontingenten Mitteln agieren kann. Eine genauere Prüfung der Kompatibilität würde hier zu weit führen. Wichtig ist für den Moment, dass mit Haas und Margreiter zwei anschlussfähige Erweiterungen früherer Positionen ausgemacht werden können. Beide weisen den Weg, um die Paradoxien der Mystik in die bisherige Argumentation dieses Kapitels einzufügen.⁸⁰⁰ Zu diesem Zweck soll besonders eine Paradoxie näher untersucht werden, die sowohl bei Haas als auch bei Margreiter eine besondere Rolle spielt. Es geht um die von Haas bezeichnete Spannung von *Sagbarkeit* und *Unsagbarkeit*.

C) Konkretisierung: Sagbarkeit und Unsagbarkeit

Über die beiden Autoren hinaus wird diese Spannung in vielen weiteren Beiträgen der Mystikforschung aufgegriffen, bspw. von Keul: »Die Gleichzeitigkeit von Rede- und Schweigegebot stellt die Mystikerin vor ein Paradox: eine Erfahrung, die alle Worte übersteigt, will zu Wort kommen. Das Unaussprechliche drängt zur Sprache.«⁸⁰¹ Auch von Albert wird ein Konflikt zwischen dem eigenen endlichen Fassungs- und Ausdrucksvermögen und der diese übersteigenden Erfahrung beschrieben: »Mystiker und Philosophen haben im Blick auf die Unaussprechlichkeit des von ihnen Erfahrenen auch nicht selten das Schweigen als die einzig angemessene Antwort auf die Erfahrung der ›unio mystica‹ bezeichnet.«⁸⁰² Nach Sudbrack bewegen sich entsprechende Versuche in der »Spannung zwischen Stille und Wort, Schweigen und Verkünden,

798 Margreiter, *Mystik* S. 477.

799 Ebd. S. 96.

800 Ein weiterer Link in diese Richtung findet sich auch bei de Lubac, der in der ersten Replik als Vertreter einer theologischen Paradoxienbearbeitung vorgestellt wurde und bezogen auf das Paradox aphoristisch anmerkt: »Im Mystischen triumphiert es.« Lubac, *Glaubensparadoxe* S. 8.

801 Keul, *Gottesrede* S. 326. Für eine ähnliche Umschreibung dieser Paradoxie vgl. Wendel, *Mystik* S. 20f.

802 Albert, *Mystik* S. 21. »Die Unaussprechlichkeit der *unio* zu beteuern, ist eines der häufigsten Motive mystischer Texte.« Margreiter S. 99.

Geheimnis und Offenbarung.«⁸⁰³ Grundsätzlicher und mit einer an Haas erinnernden theologischen Rückführung schreibt auch Wolf-Friedrich Schäufele:

Die menschliche Sprache versagt vor der alles übertreffenden Erfahrung der göttlichen Gegenwart. Andererseits aber drängt gerade auch die mystische Erfahrung immer ins Wort, will sich mitteilen und kommuniziert werden. Das hat tiefere theologische Ursachen; kurz gesagt, liegt es daran, dass nach christlicher Vorstellung Gott-Vater sich durch den Sohn, der zugleich das Wort ist, offenbart.⁸⁰⁴

Über Haas und Margreiter hinaus wird in der Mystikforschung also eine für die Mystik grundlegende Spannung von sprachlich-kommunikativer Begrenzung einerseits und einer Neigung zur Mitteilung andererseits konstatiert, auch wenn dafür nicht unbedingt die Paradoxie als Kategorie aufgerufen wird.

Um verstehen zu können, weshalb diese Spannung aber dennoch eine Paradoxie konstituiert, bedarf es eines kurzen theoretischen Schlenkers. Wichtig ist hierzu die Einsicht, dass auch die Kategorien von Schweigen und Verstummen, Sagbarkeit und Unsagbarkeit sprachlich auftreten. Auch Verstummen und Unsagbarkeit werden in den kommunikativen Prozess eingebunden, dessen Unzulänglichkeit sie doch im Grunde behaupten. Konkreter: Wer über das Schweigen spricht, schweigt gerade nicht. Ein performativer Widerspruch entsteht, weil sich Handlung und Aussage direkt widersprechen. Einen solchen Widerspruch eignet nach radikalkonstruktivistischem Paradoxienverständnis aber paradoxe Qualität, weil es zur Konstitution einer Paradoxie nicht einfach nur propositionaler Widersprüche bedarf. Vielmehr taugt auch die konkrete Sprachhandlung (Performanz) zur Paradoxienkonstitution, weil auch diese Handlung mit einem Geltungsanspruch verbunden ist. Ein performativer Widerspruch wird als Widerspruch erlebt, weil der Geltungsanspruch der Aussage mit dem Geltungsanspruch der Handlung konfrontiert wird. Wenn keiner der beiden Geltungsansprüche aber zugunsten des anderen aufgegeben werden kann und beide trotz des Widerspruchs also Geltung für sich reklamieren, spürt der performative Widerspruch in das paradoxe Muster ein. Ein Beispiel aus einem vermeintlich völlig anderen Kontext soll diese Überlegungen veranschaulichen.

Mit seinem sog. *Chandos-Brief* hat der österreichische Schriftsteller Hugo von Hofmannsthal ein aufwendiges Beispiel für einen performativen Widerspruch vorgelegt. Kunstvoll und wortgewandt berichtet der fiktive Lord Chandos seinem Freund Francis Bacon von der empfundenen Unmöglichkeit, sich sprachlich ausdrücken zu können: »es ist mir völlig die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen.«⁸⁰⁵ Die Proposition gerät in einen Konflikt zu ihrer Performanz. Während Chandos behauptet, sich nicht ausdrücken zu können, drückt er sich in dieser Behauptung doch aus. Die eigene sprachliche Unfähigkeit wird im Medium der Sprache behauptet. Die Ansprüche der Proposition und der konkreten

803 Josef Sudbrack, Einführung. In: Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden. Hg. v. Gerhard Ruhbach/Josef Sudbrack. München 1989. S. 17–28, hier: S. 22. [= Sudbrack, Einführung.]

804 Schäufele, Mystik S. 19.

805 Hugo von Hofmannsthal, Der Brief des Lord Chandos. (Reclams Universal-Bibliothek 19503) Hg. Fred Lönker. Stuttgart 2019. S. 12. [= Hofmannsthal, Brief.]

Handlung verlaufen diametral zueinander. Ein performativer Widerspruch entsteht, der als Paradoxie den gesamten Text durchzieht. Mathias May hat deshalb angemerkt, dass der *Chandos-Brief* »keineswegs Absage an die Dichtung, sondern Zeugnis ihrer paradoxen, dem Gewohnten entzogenen Voraussetzungen« sei.⁸⁰⁶ Auch wenn unklar bleibt, ob May in seinem Kommentar nicht letztlich von einer Auflösung der Paradoxie ausgeht, wird doch ersichtlich, inwiefern der performative Widerspruch Paradoxien konstituieren kann und dies auch durchaus wahrgenommen wird.

Der *Chandos-Brief* stellt aber keineswegs ein beliebiges Beispiel für die paradoxe Wirkung performativer Widersprüche dar. Der Text führt vielmehr zurück zur Beobachtung der mystischen Leitparadoxie, der dieser Abschnitt zugeordnet ist. Von Hofmannsthal, den Langer der neomystischen Strömung um 1900 zurechnet⁸⁰⁷, bezieht sich schließlich auf das Kernproblem besagter Paradoxie. Lord Chandos gleicht gewissermaßen den Mystiker*innen, die »entgegen ihrer Festlegung, das | Geschaute sei nicht sagbar, es doch aussagen«⁸⁰⁸. Der kurze Theorieschlenker führt damit direkt zurück zur Diskussion dieser spezifischen Spannung von Sagbarkeit und Unsagbarkeit, die nun genauer als Paradoxie klassifiziert werden kann. Das gilt dann eben auch für Fälle, in denen diese Paradoxie nicht als solche bezeichnet wird, wenn Sudbrack also etwa beobachtet: »Jeder mystische Text artikuliert etwas, das ›eigentlich‹ nicht zu artikulieren ist. Denn die mystische Erfahrung, so scheint es, hat es gerade mit dem Unsagbaren zu tun, mit dem Transzendenten, dem alles Überschreitenden.«⁸⁰⁹ Neben den impliziten Bezügen wird diese Leitparadoxie teils aber auch als solche benannt, ohne dass damit aber gleich ein Hinweis auf die *Paradoxalität* der Denkbewegung im umfassenderen Sinne einer Denkform verbunden wird. Die Paradoxie dient dann vielmehr als eine zusätzlich hinzutretende Beschreibungsfigur. So zeigt es sich etwa bei Zimmermann:

Fast alle Mystiker sind sich darin einig, daß zur Beschreibung der göttlichen Erfahrung die menschliche Sprache nicht ausreicht. Die göttliche Erfahrung ist eine Beziehung, die – christlich gesprochen – sich zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer herstellt; diese Beziehung liegt außerhalb der menschlichen Sprache und ist in dieser Sprache, die dem Kontakt der Geschöpfe untereinander dient, im Grunde nicht mitteilbar. Wird das ›Unsagbare‹ doch ausgesagt, so nur annäherungsweise in Metaphern oder Paradoxia.⁸¹⁰

806 Mathias May, Art. Ein Brief. In: Kindlers Neues Literatur Lexikon 7. 1996. S. 990–991, hier: S. 990.

807 Vgl. Langer, Mystik S. 21. Ansatzpunkte finden sich dafür auch im *Chandos-Brief*. So ähneln einige Textstellen den Beschreibungen der mystischen *unio*: »Um mich kurz zu fassen: mir erschien damals in einer Art von andauernder Trunkenheit das ganze Dasein als eine große Einheit: geistige und körperliche Welt schien mir keinen Gegensatz zu bilden, ebenso wenig höfisches und tierisches Wesen, Kunst und Unkunst, Einsamkeit und Gesellschaft; in allem fühlte ich Natur, in den Verirrungen des Wahnsinns ebenso wie in den äußersten Verfeinerungen eines spanischen Ceremoniells; in den Tölpelhaftigkeiten junger Bauern nicht minder als in den süßesten Allegorien; und in aller Natur fühlte ich mich selber.« Hofmannsthal, Brief S. 10.

808 Zimmermann, Vorwort S. 16f.

809 Sudbrack, Einführung S. 21.

810 Zimmermann, Vorwort S. 14.

Zimmermann wendet die Paradoxie also nicht auf den mystischen Konflikt um die Möglichkeiten von Kommunikation und ihre Grenzen an, sondern greift die Paradoxie lediglich als eine Figur heraus, mit deren Hilfe der Konflikt ausgedrückt werden könnte. Von einer umfassenden Präsenz von Paradoxien, wie sie von Haas und Margreiter beschrieben wird, kann hier also keine Rede sein. Ähnlich hält es Keul in ihrer Studie zur *verschwiegenen Gottesrede*.⁸¹¹ Ausführlicher als Zimmermann verhandelt sie die mystische Leitparadoxie von Schweigen und Sprechen unter metaphorologischen Gesichtspunkten:

Der metaphorische Prozess vollzieht mit der Übertragung von Wörtern (Sprachzeichen) | eine Überschreitung der Sprache auf das hin, was unsagbar ist. Er identifiziert nicht zwei Gegenstände. Vielmehr macht er einen unbekannten Gegenstand begreiflich, indem er ein bekanntes Wort so verändert, dass es das Unbekannte bezeichnet. Mit der Metapher entsteht ein neues Wort. Aus diesem Grund ist es treffender, bei der Metapher von einer *Überschreitung* als von einer *Übertragung* zu sprechen.⁸¹²

In der Übertragung eines Wortes in einen anderen, ungewohnt scheinenden Kontext schließt die Metapher neue Verständnismöglichkeiten auf: Sie »erklärt die Dinge, die zuvor unerklärlich waren, und ermöglicht Aktionen, die die Bedrohung bannen. Hierin liegt die Sprachmacht von Metaphern. Sie bezeichnen die unbekannte Wirklichkeit so, dass Menschen in ihnen handlungsfähig werden.«⁸¹³ Das theologische Drehmoment dieser Metaphernreflexion lässt sich anhand dieser kurzen Hinweise bereits erahnen. Es geht darum, dass trotz der Einsicht in das religiöse wie mystische Sprachproblem, das religiös als Immanenz-Transzendenz- bzw. Offenbarungsparadoxie und mystisch als Leitparadoxie von Sagbarkeit und Unsagbarkeit bearbeitet wird, kommunikative Anschlussmöglichkeiten jenseits des Verstummens erreicht werden:

Das Wesen der Metapher liegt in der Überschreitung des Unsagbaren in Sprache hinein. Sie bietet die Möglichkeit, sogar das ins Wort zu bringen, was alle Worte übersteigt. Die Metaphern der Mystik zeichnen die Schaumlinie der Gottesrede auf dem Sand des Schweigens. Die Sprachfigur der Metapher ermöglicht es, dem Unfassbaren in der Sprache Präsenz zu geben. Dies macht sie für verschwiegene Gottesrede wertvoll und unverzichtbar. Sie gibt der Mystik die Möglichkeit, die Gottheit mit einem Namen

811 Neben Zimmermann und Keul wäre hier auf weitere Beiträge hinzuweisen, die die Paradoxie als Kategorie anwenden, aber keine Anzeichen einer ausführlichen Reflexion auf eine grundlegende Paradoxalität aufweisen. Bernard McGinn spricht etwa von einer »paradoxen Gleichzeitigkeit von Gegenwart und Entzug in der Begegnung mit Gott«. Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland*. Bd. 1: Ursprünge. Übers. v. Clemens Maaß. Freiburg i.Br./Basel/Wien 1994. S. 19. [= McGinn, *Mystik*.] Er führt weiter aus: »Das im Geheimnis der Inkarnation implizierte paradoxe Ineins von | Zeitlosigkeit und Zeit wird nirgends deutlicher als in den unterschiedlichen Weisen, wie das ›zeitlose‹ mystische Bewußtsein der Gegenwart Gottes von den Veränderungen und Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft beeinflusst wurde.« Ebd. S. 13f.

812 Keul, *Gottesrede* S. 330f.

813 Ebd. S. 333.

zu benennen, der sie als bleibendes Geheimnis markiert. Die Suche nach Gottesmetaphern, in denen das Schweigen spricht, ist das tägliche Brot der Mystik.⁸¹⁴

Die Eigentümlichkeit der Mystik wird demnach in erster Linie damit begründet, dass sie neue Metaphern schafft, um die eigene Gotteserfahrung kommunizieren zu können. Erst auf dieser metaphorologischen Grundlage kommt dann die Paradoxie als zusätzliche Deutungskategorie ins Spiel. Sie geht den Metaphern nicht voraus, sondern reagiert auf sie. Kurzum: Paradoxien bieten sich zur Umschreibung von Metaphern an und nicht umgekehrt Metaphern zur Umschreibung von Paradoxien. Im Text heißt es da etwa:

Damit das Unsagbare zu Wort kommt, erzeugt die Mystik Bilder, die überhaupt nicht passen, aber dennoch den Nagel auf den Kopf treffen. Dieses Paradox des Unpassenden, das genau passt, verbindet fremde Welten und stellt eine tragfähige Brücke dar – und sei sie ein schwankendes Seil.⁸¹⁵

Keul ordnet die Metapher der Paradoxie vor und verschafft dieser Perspektive durch ihre eigene Sprachpraxis zusätzliche Plausibilität – etwa, wenn sie von einer »Schaumlinie der Gottesrede auf dem Sand des Schweigens«⁸¹⁶ spricht. Das entscheidende Problem, das bislang als Leitparadox der Mystik bezeichnet wurde, bleibt dabei stets im Blick, wenn auch unter anderen Vorzeichen:

Die Polarität von Unaussprechlichkeit und Schrift; Sprechen und Verschweigen; Verstummen und zu-Wort-Kommen markiert den Spannungsbogen, den die Mystik wie keine andere theologische Tradition in die Mitte ihrer Gottesrede stellt. Die Sprachlosigkeit in Gottesfragen begreift sie in Verbindung mit der Zerbrechlichkeit, die Menschen in Brüchen ihres Lebens erfahren.⁸¹⁷

Statt der *Paradoxie* bezieht Keul sich hier auf die *Polarität*. Ohne Weiteres lassen sich ihre Überlegungen aber in eine auf Paradoxien konzentrierte Denklinie einpflegen. Gleiches gilt freilich für die weiteren Beiträge, die die Paradoxie als Deutungskategorie zurückstellen oder erst gar nicht verwenden. Sofern die grundlegende Beobachtung gemacht wird, dass die mystische Erfahrung ihre Träger*innen an die Grenze der eigenen Ausdrucksfähigkeit führt und sie trotzdem kommunizieren, kann von einer impliziten Bezugnahme auf die Leitparadoxie der Mystik die Rede sein. Oben wurden dazu bereits einige Beispiele angeführt (außer Keul auch Albert, Sudbrack und Schäufele).

Neben den affirmativen Bezügen auf die Paradoxie als Deutungskategorie besteht weiterhin freilich die Möglichkeit, die mystischen Zeugnisse unter anderen Gesichtspunkten zu beobachten. Im Zuge dessen wäre es auch möglich, die Paradoxie als Deutungskategorie abzulehnen. Ansätze eines solchen Verständnisses finden sich etwa bei Dinzelbacher:

814 Ebd. S. 335. Vgl. dazu auch Keul, Gravuren S. 240. Für eine Grundlagenreflexion der theologischen Relevanz von Metaphern vgl. Benedikt Gilich, *Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie*. (ReligionsKulturen Bd. 8). Stuttgart 2011.

815 Keul, *Gottesrede* S. 339.

816 Ebd. S. 335.

817 Keul, *Gravuren* S. 228.

Heute wagt kein Mystikforscher mehr ernsthaft zu fragen, ob nicht vielleicht eine Hildegard von Bingen schlichtweg Sadistisches, ein Meister Eckhart schlichtweg Unlogisches geschrieben haben könnte. An statt solches zuzugeben, wo sachlich nötig, werden lieber interpretative *Salti mortali* geschlagen, noch lieber entsprechende Stellen einfach unerwähnt gelassen.⁸¹⁸

Eine Interpretation mystischer Berichte, die auf Paradoxien setzt, würde Dinzelbacher wohl den »*Salti mortali*« zurechnen. Seine Anmerkungen erinnern noch einmal an die Möglichkeiten der Entparadoxialisierung, die in der Arbeit an den religiösen Paradoxien bereits thematisiert wurden. Wie die Theodizee-Problematik aufgelöst werden kann, wenn Gottes Allmacht subtrahiert wird, so ließen sich auch die mystischen Paradoxien vielfach auflösen. Mit Dinzelbacher könnte bspw. konstatiert werden, dass manche mystische Zeugnisse schlichtweg falsche Aussagen machen, denen darüber hinaus keine weitergehende Bedeutung mehr zugesprochen werden müsste. Den bisherigen affirmativen Bezügen wird damit eine Möglichkeit entgegengestellt, die als potentielle Denkooption in Erinnerung bleiben sollte, auch wenn in der weiteren Auseinandersetzung aus radikalkonstruktivistischen wie theologischen Gründen der affirmativen Spur gefolgt wird.⁸¹⁹

Die verschiedenen Stimmen der letzten Abschnitte haben insgesamt deutlich gemacht, dass die Paradoxie als Deutungskategorie der Mystikforschung über die frühen Bezugspunkte bei Otto, Knox und Stace hinaus präsent ist. Implizit oder explizit wird zumeist das Problem von Sagbarkeit und Unsagbarkeit verhandelt. Deutlich ist dabei bereits geworden, dass dieses Grundproblem in einem Zusammenhang zur Immanenz-Transzendenz-Paradoxie steht. Damit ist ein Übergang zur ersten Replik angelegt. Um diesen Übergang argumentativ weiter auszugestalten, unternehme ich zum Abschluss dieses Unterkapitels den Versuch, den Bezug zu den bisherigen Überlegungen dieser Arbeit noch einmal deutlicher herauszuarbeiten.

D) Zur Integration der mystischen Leitparadoxie in die bisherigen Überlegungen

Dass das von der Mystikforschung gezeichnete Bild der Mystik Anknüpfungspunkte für eine radikalkonstruktivistische Perspektive bietet, wurde bereits dargestellt. Die Präsenz der Paradoxie als Deutungskategorie der Mystikforschung fügt dem einen wichtigen Aspekt hinzu, insofern eines der zentralen Kennzeichen radikalkonstruktivistischer Erkenntnistheorie auch in der Mystikforschung berücksichtigt wird. Mit Haas findet sich hier sogar ein Vertreter, der durch seine Rezeption der Systemtheorie wichtige theoretische Grundannahmen teilt und in seinen Beobachtungen der Mystik anwendet. In zweierlei Weise ist die besonders von Haas eingespielte Leitparadoxie von

818 Dinzelbacher, *Mystik* S. 4.

819 Die Unterschiede zwischen den Alternativen reichen dabei bis in die Diktion. Während Dinzelbacher den *Salto mortale* selbstredend zur negativen Umschreibung heranzieht, erhält dieser Begriff in der zugewandten Paradoxien-Rezeption eine andere Konnotation. Exemplarisch steht dafür Kierkegaard, der in Kap. 5.1.1.3 als Gewährsmann einer religionsbezogenen Paradoxienbeobachtung eingeführt wurde und den *Salto mortale* als Sprachbild für den Glauben insgesamt einführt. Zu seiner Verwendung des Begriffs vgl. Gloria Dell'Eva, *Salto mortale. Deklinationen des Glaubens bei Kierkegaard*, Berlin/New York 2020.

Sagbarkeit und Unsagbarkeit dabei für die Arbeit am »Profil einer radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Theologie« relevant. Zum einen setzt sie bei den in Abschnitt C des vorigen Unterkapitels (Kap. 5.1.2.3) ausgewiesenen Anknüpfungspunkten (*unio*, Kontingenz) an. Zum anderen verbindet sie die Mystik mit den Überlegungen der ersten Replik. Beide Punkte gehen in der konkreten Diskussion ineinander über.

Ob die Mystik nun als religiöses Phänomen verstanden wird, steht dabei nicht im Zentrum meines Interesses. Bedeutsamer scheint mir, dass die Mystik in ihrer Betonung der Kontingenz und gleichzeitigen Bearbeitung von Paradoxalität durchaus Relativierungen vornimmt, wie ich sie auch für die Religiosität beschrieben habe. Mystische Zeugnisse weisen auf ihre eigenen Grenzen hin und setzten damit ihre Kontingenz ins Wort. Auch dort, wo Übergänge beschrieben und etwa die Erfahrung einer umfassenden *unio* behauptet wird, bleibt den Mystiker*innen doch wieder nur die menschliche Sprache mit ihren Limitationen. Folgt man dem Bild der Mystik, wie es von den verschiedenen hier einbezogenen Vertreter*innen der Mystikforschung gezeichnet wird, dann wird hier aber nicht nur die eigene Kontingenz thematisiert, sondern oftmals eine darüber hinausgehende Perspektive eingeführt. Das wird sprachlich durch Zusätze deutlich, die die Paradoxalität eines solchen Unterfangens einholen. So bspw. bei Keul: Mystik »schärft ihr beredtes Schweigen und ihr verschwiegenes Sprechen.«⁸²⁰ Die paradoxe Zuordnung der Begriffe weist darauf hin, dass die Form mystischer Sprache eine Offenheit beinhaltet. Die eigene Unzulänglichkeit wird erkannt, von ihr wird aber nicht auf ein Ende der Kommunikation geschlossen. Das macht auf einen Aspekt aufmerksam, dem mit Margreiter noch einmal nachgespürt werden soll. Seines Erachtens ist es nämlich zentral, dass auch das Schweigen die Kommunikation fortsetzt. Das werde nicht zuletzt zeitlogisch erkennbar: »Es gibt [...] kein sinnvolles Schweigen vor der Rede, sondern nur *nach* ihr, so wie es für den Menschen kein Ziel des mystischen Weges gibt, bevor er diesen Weg – den Weg der Kreatürlichkeit und somit der Abwesenheit Gottes – nicht in all seinen Stufen gegangen ist.«⁸²¹ Daraus folgt für Margreiter: »Das mystische Schweigen ist also kein ›leeres‹ Schweigen. Es ist leer nur dahingehend, daß es die kreatürliche Welt transzendiert hat.«⁸²² Das mystische Schweigen setzt als »beredtes Schweigen« (Keul) erst nach dem Denken ein, innerhalb dessen eine Grenzerfahrung gemacht wird. Exemplifizieren lässt sich dieser Gedanke anhand eines berühmten Beispiels. Am Ende seines Lebens, unmittelbar nach einer mystischen Erfahrung soll Thomas von Aquin gesagt haben: »Ich kann nicht mehr, denn alles was ich geschrieben habe, scheint mir wie Stroh zu sein ... im Vergleich mit dem, was ich gesehen habe und was mir geoffenbart worden ist.«⁸²³ Unabhängig von der Frage, ob die Zuordnung dieses Zitats historisch belastbar ist oder nicht, macht es auf den entscheidenden Punkt aufmerksam: Der Rückzug ins Schweigen muss am Ende stehen, weil das Schweigen erst dann die Konsequenz einer eigenen Kontingenzerfahrung darstellen kann. Das

820 Keul, Gravuren S. 229.

821 Margreiter, Mystik S. 98.

822 Ebd. S. 98.

823 Willehad Paul Eckert (Hg.), Das Leben des heiligen Thomas von Aquino erzählt von Wilhelm von Tocco und andere Zeugnisse zu seinem Leben. (Heilige der ungeteilten Christenheit). Übers. v. Willehad Paul Eckert. Düsseldorf 1965. S. 232. Zitiert nach: Schmidt, Erfahrung S. 1.

eigene Denk- und Ausdrucksvermögen wird in Relation zu einer erfahrenen Größe gesetzt, angesichts derer die eigenen Möglichkeiten allzu limitiert scheinen. Bei Thomas ist es eine Erfahrung Gottes, die sein eigenes Denken so weit in die Schranken weist, dass es am Ende verstummt. Auch mit diesem Verstummen aber wird die Kommunikation nicht einfach ausgesetzt. Es ist eben ein »beredtes Schweigen« (Keul) – nicht nur, weil das Schweigen sprachlich angekündigt und damit ein Interpretationsschlüssel eingeführt wird. Auch nach der Ankündigung setzt das Schweigen als Konsequenz ein kommunikatives Programm fort. Performativ wird der theologische Ansatz so weitergetrieben: »Ein diesem Bewußtsein adäquates Sprachspiel ist aber auch das *Schweigen*, das ja nicht *nur* gegenüber dem Sprechen als qualitatives Anderes verstehbar ist, sondern *auch* als eine Fortsetzung der Kommunikation mit anderen Mitteln.«⁸²⁴ Aus dem kommunikativen Spiel steigt demnach auch das mystische Schweigen nicht aus. Das führt in die Paradoxie: »Die *paradoxen Effekte* der mystischen Erfahrung ergeben sich daraus, daß der Rücknahme-Versuch des Symbolischen *selbst symbolischer Natur* ist.«⁸²⁵ Die theologische Linie der ersten Replik setzt sich hier insofern fort, als sich in der mystischen Leitparadoxie einerseits eine weitreichende Relativierung durchschlägt, andererseits aber kein Kommunikationsabbruch, sondern eine Fortsetzung der Kommunikation angestrebt wird. Es würde die Möglichkeiten und die methodische Ausrichtung dieser Arbeit überfordern, nun anhand mystischer Zeugnisse zu prüfen, inwiefern diese Fortsetzung der Kommunikation hoffnungsgeleitet stattfindet. Wo die Paradoxie eines performativen Widerspruchs in der Mystik aber diese Form annimmt, wo sie also von der Einsicht der eigenen Begrenztheit nicht einfach resignativ verstummt, sondern eine positive Deutung vornimmt, da könnte nach meinem Verständnis von einer religiösen Dimension der Mystik die Rede sein. Der kurzen Aufzählung einiger religiöser Paradoxien aus Kap. 5.1.1.3 könnte damit zumindest eine weitere Paradoxie hinzugefügt werden.⁸²⁶ Wenn eine radikalkonstruktivistische Anschlussfähigkeit intendiert wird, wäre freilich auch hier darauf zu achten, die Paradoxien der Mystik nicht vorschnell ontologisch in einem Gegenüber festzulegen. Nach radikalkonstruktivistischer Auffassung entstehen die Paradoxien schließlich nicht, weil ein solches Gegenüber oder ein wie auch immer gearteter mystischer Gegenstand die Paradoxalität in den Prozess indiziert, sondern weil der Erkenntnisprozess selbst von seinen Voraussetzungen her zur Paradoxie neigt. Für Mystik und Religiosität bleibt es deshalb bei der kontingenten Immanenz, von der aus Transzendenzbezüge (weiterhin im Sinne von Schütz und Luckmann) entwickelt werden. Die Paradoxalität des Denkens verweist zunächst also auf das einzelne erkennende System zurück.⁸²⁷ Statt einer ontologischen geht es deshalb um eine erkenntnistheoretische Perspektive. Was das für die Rede von Gott bedeuten kann, wird die nächste Replik (Kap. 5.1.3) erörtern.

824 Margreiter, *Mystik* S. 478.

825 Ebd. S. 549.

826 Wobei in sich in theologischer Perspektive freilich auch behaupten ließe, die beschriebene mystische Leitparadoxie sei eben nur eine Fortsetzung dort bereits erwähnter Spannungen.

827 Eine entsprechende Rückmeldung wurde an früherer Stelle ja bereits an Kierkegaard und de Lubac adressiert. Vgl. erneut Kap. 5.1.1.3.

Für den Moment genügt der abschließende Befund, dass mit der Paradoxienreflexion der Mystikforschung ein weiteres Element beobachtet werden kann, das von Glasersfelds Diskreditierung der Mystik destabilisiert. Diese Replik hat deutlich gemacht, dass viele Bearbeitungen der Mystik innerhalb der Mystikforschung durchaus radikalkonstruktivistische Anforderungen erfüllen. Das gilt vor allem, wenn etwa die gesammelten Definitionen lediglich deskriptiv auf mystische Zeugnisse zugreifen und sich darüber hinaus nicht substantiell festlegen. Der Blick auf den Grundkonflikt von Konstruktivismus und Perennialismus hat gezeigt, dass in der Mystikforschung ein breites Bewusstsein für die Gefahr vorschneller Universalisierungen besteht und Mystik durchaus operational bzw. funktional verstanden werden kann. Von Glasersfelds Unterscheidung von Mystik und Rationalität wurde weiterhin mit ihren theoretischen Unzulänglichkeiten kontrastiert. Eine Diskreditierung der Mystik sollte auf dieser Grundlage nicht mehr behauptet werden. Radikalkonstruktivistisch könnten vielmehr die konkreten Nähemomente fokussiert werden, wie sie sich in den Schlagworten *unio*, Kontingenz und Paradoxalität ankündigen.

5.1.3 Dritte Replik: Gott

Als dritten Schwerpunkt innerhalb des radikalkonstruktivistischen Umgangs mit religionsbezogenen Themen und Fragestellungen habe ich in Kap. 3.1.2 Aussagen zu *Gott im radikalen Konstruktivismus* zusammengetragen. In besonderer Weise wurden dort Überlegungen von Maturana und von Glasersfeld berücksichtigt. Ersterer versteht *Gott* als Zeichen für eine »Verbundenheit mit der Quelle der Existenz«⁸²⁸. In der Rede von *Gott* werde Bezug auf einen entzogenen Anfangspunkt genommen. In einer ersten Kommentierung habe ich dies als *Imagination der Kontingenzlosigkeit* beschrieben. Das Zeichen *Gott* steht hier für den Versuch, in kontingenten Verhältnissen einen von Kontingenz unberührten Zustand zu imaginieren. Im Fall Maturanas bezieht sich dies eben auf einen unbeobachtbaren Anfang. Eine ähnliche Verwendung kennzeichnet auch von Glasersfelds Gottesrede. Er bezieht sich auf die Gottesperspektive als »eine Metapher für die Unmöglichkeit, ein unverfälschtes Bild der Welt an sich zu gewinnen.«⁸²⁹ Sowohl Maturana als auch von Glasersfeld setzen *Gott* ein, um eine Erfahrung der Entzogenheit begrifflich bestimmen zu können. Beide denken dabei vorwiegend von der Wirkung des Zeichens her. Bei von Glasersfeld wird diese Perspektive erweitert, weil er zudem die Plausibilität der Existenz eines göttlichen Wesens diskutiert. In seiner unveröffentlichten Notiz *The Incredible God* erscheint ihm zumindest das jüdisch-christliche Gottesbild aufgrund der Theodizee-Problematik nicht plausibel. Wenn überhaupt, so ließe sich *Gott* als eine abstrakte Erstursache verstehen, die nach dem Schöpfungsakt nicht weiter eingreift. Die Theodizee wird in dieser Weise einer deistischen Entparadoxialisierung unterzogen.⁸³⁰

Wie in den beiden Repliken zuvor soll es auch in dieser letzten Replik darum gehen, die radikalkonstruktivistischen Aussagen mit theologischen Alternativen zu konfrontie-

828 Maturana/Pörksen, Tun S. 108.

829 Pörksen/Glasersfeld, Kopf S. 48.

830 Vgl. Kap. 3.1.2.