

Fokus im Spiel, indem etwa vermeintliche Eigenschaften angeführt werden. Wichtig ist deshalb die Bemerkung, dass ich auf diese Eigenschaften deskriptiv und ohne Anspruch auf Vollständigkeit zugreife. In dieser Denklinie ist es bspw. nicht erforderlich, in jedem mystischen Erfahrungsbericht Spuren der *unio mystica* ausfindig zu machen. Es genügt die Beobachtung, dass dieses Motiv gehäuft auftritt.⁷⁰⁸ Wenn im Folgenden also pauschal von Mystik oder mystischer Erfahrung die Rede ist, dann geschieht dies im Bewusstsein um den Status dieser Begriffe als heuristische Instrumente und die Kontingenzen ihrer Zuschreibung. Zugleich bin ich mit Reinhard Margreiter überzeugt, dass die Tilgung solch vager Ausdrücke keine nützliche Alternative darstellt. Nach Margreiter »scheinen diese Ausdrücke – gerade in ihrer relativen Unklarheit, Offenheit und vielfachen Applizierbarkeit – sprachökonomisch nicht einfach sinnlos zu sein. Streicht man sie schlichtweg aus dem Sprachgebrauch, so hinterlassen sie Orientierungslücken«⁷⁰⁹. Und weiter: »Mystik« ist oft nur ein Füllwort, ein Verlegenheitswort, das vage auf ein nicht näher Bestimmtes bzw. Bestimmbares, ein Ausgeblendetes, eine »Restgröße« in der Wahrnehmung und im Durchdenken von Realität und Erfahrung *hinweist*.⁷¹⁰ In der weiteren Auseinandersetzung bleibt es deshalb bei einer Beschäftigung mit *der* Mystik und den Zuschreibungen, die an sie angelegt werden. Trotz und wegen dieser erneuten methodischen Mahnung zu Vorsicht und Zurückhaltung trägt der Umgang mit *der* Mystik paradoxe Züge.⁷¹¹

5.1.2.3 Zum Verhältnis von Mystik und Rationalität

Die Beschäftigung des radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhangs mit der Mystik, wie ich sie in Kap. 3.1.1 dargestellt habe, kreist um das Verhältnis von Mystik und Rationalität. Den Ton hat dabei vor allem Ernst von Glasersfeld bestimmt. In seinen Überlegungen votiert er für eine klare Trennung der beiden Bereiche. Im Rekurs auf Vico unterscheidet er zu diesem Zweck zwischen zwei Metapherentypen. Während der erste Typ durch einen direkten Erfahrungsbezug gekennzeichnet sei, ließe sich dies für den zweiten Typ nicht behaupten. Diesem zweiten Typ ordnet von Glasersfeld – neben Religiosität und Belletristik – auch die mystische Erfahrung zu. Wie ich bereits dargelegt habe, geht damit eine erhebliche Diskreditierung von Mystik und Religiosität einher. Sie macht sich u. a. an Textstellen wie diesen fest: »Kurzum, der radikale Konstruktivismus besteht auf der strengen Trennung von Erfahrungswissen und metaphysischem Wissen, und befaßt sich selbst ausschließlich mit dem Erfah-

708 Ebenso hält es Wendel in ihrer Mystik-Einführung. So stellt sie die *unio* als erstes Charakteristikum von Mystik heraus (vgl. Wendel, *Mystik* S. 9f.) und schränkt später ein, dass dieses Element nicht in jeder mystischen Erfahrung vorkomme. Vgl. ebd. S. 13.

709 Margreiter, *Mystik* S. 41. Dieser Gedanke passt übrigens zu Ruhs Vorschlag zur pragmatischen Übernahme eines weitreichend konsensuellen Mystikbegriffs. Vgl. erneut Ruh, *Grundlegung* S. 14. Eine Reflexion auf mystische Kanonisierungsprozesse findet sich auch bei Margreiter selbst. Vgl. Margreiter, *Mystik* S. 53-60.

710 Ebd. S. 42.

711 Diese Paradoxalität erscheint mir gerade dann unausweichlich, wenn radikalkonstruktivistisch ein deskriptiver Zugang gewählt wird, weil die Frage nach dem Beschreibungsgegenstand immer wieder zum beschreibenden System zurückführt.

rungswissen.«⁷¹² In der Beschäftigung mit von Glasersfelds Überlegungen zur Mystik habe ich dabei bereits darauf hingewiesen, dass sie eine theoretische Inkonsistenz aufweisen. Unklar bleibt nämlich, wie eine auf ontologische Neutralität bedachte Erkenntnistheorie zwischen einem auf Erfahrung zurückgehenden und einem von dieser abgekoppelten Wissen unterscheiden will. Der Blick auf andere Beiträge der radikal-konstruktivistischen Debatte hat dann gezeigt, dass von Glasersfelds Überlegungen zwar besonders prominent, nicht aber alternativlos ausfallen. Den dort angelegten Spuren möchte ich in diesem Unterkapitel weiter folgen. Der Gesamtanfrage dieser Untersuchung entsprechend, geht es weiterhin darum, den Theoriekontakt von Theologie und radikalem Konstruktivismus beidseitig zu vertiefen.

A) Mystik vs. Rationalität

Die Konfiguration eines Gegensatzes zwischen Mystik und Rationalität geht kaum als von Glasersfelds Erfindung durch. Sie hat sich historisch eingespielt. Nach Otto Langer lässt sich die Bildung des entsprechenden Gegensatzpaares seit 1650 beobachten, zu einer strikten Trennung sei es aber erst um 1900 gekommen.⁷¹³ Insgesamt sei die Vorstellung eines Gegensatzes typisch für Konstellationen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die dort zu beobachtende Ausweitung der Wissenschaft auf alle Lebensbereiche führt nach Langer zu einer *neomystischen* Reaktion, die »Front gegen einen Szientismus [macht], der die Realität als Summe der beobachtbaren Fakten nach Gesetzen erklären will«⁷¹⁴ und in dieser Perspektive über ein erhebliches »Sinndefizit«⁷¹⁵ verfügt. Als Angriffsziel dieser Bewegung dient die Anspruchshaltung moderner Wissenschaft, »durch Rekurs auf experimentell gestützte Kausalreihen die Welt zu erklären und mit Hilfe der Technik über sie zu verfügen. Sie berechnet alles, ihr empirisch-analytisches Wissen macht Prognosen möglich und sichert die Herrschaft über die Natur.«⁷¹⁶ Der Konflikt beider Größen resultiert aber nicht nur aus der neomystischen Kritik des modernen Wissenschaftsverständnisses, sondern – in Umkehrung der Blickrichtung – auch aus der wissenschaftlichen Kritik der Mystik:

Die umstandslose Abwertung, die sich im Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts – nicht durchgängig, aber doch erfolgreich – durchsetzt, hat freilich kaum noch die klassischen Mystiktexte und deren detaillierte Beschreibung von mystischer Erfahrung im Auge, sondern versteht unter Mystik nur die abstrakte Negation des auf grundlegende Begriffsklärung, logische Kohärenz und empirische Überprüfbarkeit insistierenden wissenschaftsorientierten Bewußtseins.⁷¹⁷

Es geht an diesem Punkt aber nicht darum, die Frage zu klären, ob nun die mystische Kritik der Wissenschaft oder die wissenschaftliche Kritik der Mystik am Anfang stand.

712 Glasersfeld, Wege S. 202.

713 Vgl. Otto Langer, Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts. Darmstadt 2004. S. 32. [= Langer, Mystik.]

714 Ebd. S. 24.

715 Ebd. S. 15.

716 Ebd. S. 14.

717 Margreiter, Mystik S. 158.

Von Interesse sind hier vielmehr zwei Aspekte: Zum einen die Wahrnehmung der konfliktiven Ausgangslage, die auch von Glasersfeld fortschreibt⁷¹⁸, und zum anderen die Einsicht, dass diese Ausgangslage eine historische Genese aufweist. Langer macht den Kipppunkt am Beginn des 20. Jahrhunderts fest und verfolgt die Entwicklung bis in das 17. Jahrhundert zurück. Für das Mittelalter beobachtet Uta Störmer-Caysa insgesamt noch keine Gegensatzkonfiguration von Mystik und Rationalität, im Gegenteil: »Eine Vernunftmystik, wie Eckhart oder Seuse sie vertreten haben und wie sie von Dietrich von Freiberg zumindest vorbereitet worden ist, steht quer zu allen Klischees vom Mystischen als dem Schwerverständlichen, Dunklen, Irrationalen.«⁷¹⁹ Sublim weisen diese Angaben darauf hin, dass die Bestimmung des Verhältnisses von Mystik und Rationalität in erster Linie davon abhängt, wie die beiden Begriffe verstanden und im Repertoire menschlicher Verhaltensweisen verortet werden. Von Glasersfeld setzt auf ein Widerspruchsverhältnis, das sich daraus ergibt, dass er nur für Rationalität und Naturwissenschaft von einem tatsächlichen Erfahrungsbezug ausgeht. Dieses Verständnis motiviert dazu, allgemein, aber auch spezifisch radikalkonstruktivistisch noch einmal nach Denkalternativen zu fragen. In der Mystikforschung finden sich dafür zahlreiche Anknüpfungspunkte. Die Vorstellung eines strikten Widerspruchsverhältnisses wird hier kaum noch vertreten.

B) Mystik als Rationalität: Harmonisierungsversuche

In seiner Studie *Erfahrung und Mystik* hat Reinhard Margreiter eine ausführliche Analyse des Verhältnisses von Mystik und Rationalität vorgenommen. Die Vorstellung einer harten Grenzziehung zwischen beiden Größen erscheint ihm dabei philosophisch nicht plausibel.⁷²⁰ Beide seien in der Erfahrung und durch den Prozess der Symbolisierung vielmehr miteinander verbunden, insofern es ihnen jeweils um ein Erfassen der Realität ginge, »[d]a Erfahrung letztlich nichts anderes meint und meinen kann als Erkennen der Wirklichkeit und Sich-Orientieren in ihr, also die Auseinandersetzung mit den Geltungsansprüchen von Annahmen und Aussagen über ›das, was ist‹«⁷²¹. Margreiter argumentiert fernab radikalkonstruktivistischer Erwägungen. Vor dem Hintergrund eines

718 Damit macht von Glasersfeld sich durchaus mit rationalitätsemphatischen Strömungen gemein, gegen die der radikale Konstruktivismus ansonsten anschreibt, indem er die Verengung auf positivistische Ansprüche kritisiert. Diesem Muster entsprechen nun auch diejenigen, die die Möglichkeit einer klaren Trennung zwischen Religiösem (und/oder Mystischem) sowie Rationalem vorschlagen. Mit Berger gesprochen: »Radikale Säkularisten, deren Weltanschauung seit der Aufklärung philosophisch legitimiert ist, werden abstreiten, dass es Probleme mit der Abgrenzung gibt. Rationales Denken, so wie sie es verstehen, ist die einzig gültige Form von Wissen; jeder andere Diskurs, auch jener, der im Zentrum der meisten Religionen steht, ist Aberglaube, der enttarnt und aus dem anerkannten kognitiven Kanon beseitigt werden muss.« Berger, *Altäre* 109. Eine solche Auffassung setzt nun auch von Glasersfeld fort. Zu diskutieren ist, wie sich dies zu seiner restlichen Kritik positivistischer Ansprüche verhält.

719 Uta Störmer-Caysa, *Einführung in die mittelalterliche Mystik*. Stuttgart 2004. S. 134.

720 Ähnlich argumentiert übrigens auch Stace gegen eine entsprechende Trennung: »For the existence of the external stimuli in the case of sense perception is not known independently of the sense experience. Their existence is itself an interpretation of that experience. Hence in this respect sense experience and mystical experience are on the same footing.« Stace, *Mysticism* S. 27.

721 Margreiter, *Mystik* S. 274.

anderen Theoriesettings (Phänomenologie) weist er dennoch auf die Relativität des Rationalitätsbegriffs hin. Seines Erachtens müsse bedacht werden, »daß Rationalität keine überhistorische Instanz darstellt, sondern relativ ist im Hinblick auf historisch-kontingente Orientierungsmuster menschlichen Weltverhaltens, in denen Wahrnehmungs- und Reflexionsweisen gestaltet und verdichtet, aber auch verdrängt und ausgeblendet werden.«⁷²² Margreiter relativiert Rationalität hier durch einen Hinweis auf ihr ›Trägermedium‹, konkret: die menschlichen »Wahrnehmungs- und Reflexionsweisen«. Im Ergebnis kommt er so zu dem Schluss, dass Mystik und Rationalität schon deshalb nicht strikt von einander getrennt werden könnten, weil sie in eine operationale Richtung strebten. Als Erfahrungsformen ginge es beiden um die Wahrnehmung von Welt. Zum Ende seiner Studie resümiert Margreiter deshalb: »Rationalität und ihr ›Anderes‹, die Mystik, sind dann zwar methodisch und vorläufig trennbare, aber niemals wirklich und endgültig zu isolierende, sondern – bei aller Divergenz – komplementäre und stets wieder aufeinander zustrebende Pole der *einen, in sich differenten Philosophie*.«⁷²³

Eine Kritik der Konfiguration des mystisch-rationalen Gegensatzpaares findet sich freilich nicht nur bei Margreiter. Ähnlich kritisiert auch Richard H. Jones das Konzept einer strikten Trennung, weil es dazu neige, Gemeinsamkeiten im Gesamtprozess menschlichen Erlebens zu tilgen:

[I]t is hard to doubt that there must be a biological basis enabling mystical experiences to occur. These experiences, like all our experiences, are firmly embodied – these experiences are not disembodied transcendent events. Theists may argue that introvertive theistic mystical experiences involve a unique input from God alone. Nevertheless, there must be some basis in the human anatomy that permits God to enter our mind.⁷²⁴

Für Jones resultiert daraus der Schluss: »Mystical experiences do not differ from any other experience in this regard.«⁷²⁵ Die Gesamtheit menschlicher Erfahrung steche die Trennschärfe der Unterscheidung aus. Statt des Erfahrungsbegriffs könnte freilich auch ein anderer Oberbegriff veranschlagt werden. So lassen sich etwa Tendenzen beobachten, die Rationalität hierfür einzufügen und die Mystik in einem nächsten Schritt unter diese zu subsumieren. Entsprechend formuliert Hildegund Keul: »Rationalität ist die Fläche, auf der sich die Lebenserfahrung der Mystik einspurt.«⁷²⁶ Auf dieser Linie argumentiert auch Saskia Wendel. Im Rekurs auf Kant weist sie aus, dass eine Kennzeichnung der Mystik als *intuitiv* nicht zu einem Konflikt mit der Rationalität führen müsse:

722 Ebd. S. 161.

723 Ebd. S. 547. Die Philosophie fügt sich in dieses Konzept, insofern ihr die Aufgabe zugesprochen wird, die verschiedenen Realitätsbezüge in ihrer Gesamtheit zu bearbeiten: »Die Lebenswelt ist das Grundproblem, mit dem es die philosophische Frage nach dem Allgemeinen und dem Ganzen [...] zu tun hat.« Ebd. S. 35.

724 Jones, *Limitations* S. 993.

725 Ebd. S. 993.

726 Hildegund Keul, *Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg*. (Innsbrucker theologische Studien Bd. 69). Innsbruck 2004. S. 475. [= Keul, *Gottesrede*.]

Mystik ist eine besondere Form der Erkenntnis, welche als intuitiv bezeichnet werden kann. Als Intuition eignet ihr Unmittelbarkeit und Präreflexivität, folglich ist sie kein Akt des immer und notwendigerweise diskursiv verfassten Denkens, jedoch ein Akt der Erkenntnis und ein Vollzug der Vernunft. Das macht ihre Rationalität aus.⁷²⁷

Sowohl bei Keul als auch bei Wendel wird also nicht die Erfahrung, sondern die Rationalität zum Oberbegriff. Über die Einheit im Denken weist Wendel implizit darauf hin, dass dieses Denken mehr involviert als kühle Schlussfolgerungen. Ihre Ersetzung der Erfahrung durch das Denken bereitet dabei radikalkonstruktivistische Anschlussmöglichkeiten vor, weil der Fokus damit auf die Erkenntnistheorie verschoben wird. Während Margreiter die Erfahrung von ihrer realitäts-erfassenden Funktion her versteht, bringt die Ersetzung der Erfahrung durch das *Denken* in einer radikalkonstruktivistischen Lesart den Hinweis auf die Beobachtungsabhängigkeit aller Erfahrung mit sich. Jeder behauptete Realitätskontakt wird in dieser Weise an die Operationen des jeweiligen erkennenden Systems rückgebunden und damit potentiell infrage gestellt. Begründungsfiguren, die Urteile über das Wesen der Dinge fällen, stehen aus diesem Grund unter radikalkonstruktivistischem Vorbehalt.

Umso interessanter ist es da, dass von Glasersfeld in seiner Beschäftigung mit der Mystik selbst eine entsprechende Begründungsfigur aufruft. Seine an Vico angelehnte Differenzierung zwischen Rationalität und Mystik basiert ja darauf, dass klar im Erfahrungsbezug unterschieden werden kann. Woher aber will von Glasersfeld wissen, dass die mittelalterlichen Mystiker*innen nicht erfahren haben, was sie beschreiben? Seine semantische Differenzierung der beiden Metapherntypen hilft hier kaum weiter, weil sie sich als sprachphilosophisch naiv erweist.⁷²⁸ Von Glasersfeld scheint hier lediglich seine eigene Erfahrung zu verallgemeinern. Dies jedoch genügt nicht, um Erfahrungspostulate anderer einfach als nichtig abzutun. Es ist bezeichnend für die radikalkonstruktivistische Aversion gegenüber religionsbezogenen Themen, dass die argumentative Verbindung von Mystik und eigener Erkenntnistheorie hier einfach übergangen wird. In Alberts Verständnis eignet die Mystik nämlich ein kritisches Potential gegenüber einer allzu enggeführten Ontologie. Mit Kant fragt er:

Aber ist die Anschauung immer nur die sinnliche Anschauung? Wenn die Philosophie vom Sein redet, wenn sie nach dem sucht, was dem Wort ›Sein‹ entspricht: wo ist die Anschauung, die zum Seinsbegriff gehört? Muß nicht doch so etwas wie eine ›intellek-

727 Wendel, *Affektiv* S. 34.

728 Schon die metaphorologische *Interaktionstheorie* Max Blacks hat argumentiert, dass Metaphern nicht einfach als sprachliche Sonderbereiche oder spezielle Stilmittel, sondern ubiquitäres sprachliches Muster verstanden werden müssen: »Die Metapher stopft die Lücken im Vokabular der wörtlichen Bedeutungen (oder deckt wenigstens den Bedarf an geeigneten Abkürzungen). So besehen, gehört die Metapher zur Katachrese, die ich als die Verwendung eines Wortes in einem neuen Sinn definieren möchte, die der Schließung einer Lücke im Wortschatz dient; die Katachrese bringt neuen Sinn in alte Wörter.« Max Black, *Die Metapher*. In: *Theorie der Metapher*. Hg. v. Anselm Haverkamp. Übers. v. Margit Smuda. Darmstadt ²1996. S. 55-79, hier: S. 63. Die schon erwähnte kognitive Metaphertheorie hat diese Ubiquitätsthese dann noch einmal ausgeweitet. Vgl. Lakoff/Johnson, *Metaphern*.

tuelle Anschauung annehmen? Und sind wir dann nicht schon der Mystik ein gutes Stück nahegekommen?⁷²⁹

Alberts Suggestivfragen machen deutlich, dass die Mystik eine Spitze gegen empirisch interpretierte Vernunftbegriffe beinhaltet. Seine Frage nach der Anschauung des Seinsbegriffs schlägt den Bogen zum erkenntnistheoretischen Angebot des radikalen Konstruktivismus, weil direkte Ontologisierungen durch die Differenz von Sein und Begriff entlarvt werden. Inwiefern aber wird diese Differenz in von Glasersfelds Mystik-Behandlung berücksichtigt? M.E. macht gerade diese Rückfrage noch einmal ersichtlich, was bereits in Kap. 3.1.1 gezeigt werden konnte: Von Glasersfelds Mystikverständnis lässt zentrale Reflexionsergebnisse des radikalen Konstruktivismus schlichtweg unberücksichtigt.⁷³⁰ Mit Hugh Gash wurde in besagtem Kapitel deshalb eine erste denkerische Alternative eingeführt, mit der nicht nur plausibel gemacht werden kann, dass man Mystik radikalkonstruktivistisch nicht diskreditieren muss, sondern auch, dass zwischen beiden Perspektiven Näheverhältnisse beobachtet werden können.

C) Anknüpfungspunkte einer radikalkonstruktivistischen Mystik-Rezeption

Für Gash besteht die wichtigste Gemeinsamkeit von radikalem Konstruktivismus und Mystik darin, dass beide auf die menschliche Kontingenz fokussieren: »each note the limits of human cognition and it seems that at these limits and at moments when knowing is potentially in the process of being reconstructed, an epiphany may occur.«⁷³¹ Gash versteht Mystik als potentiell viables Instrument zur Erreichung von Zielen: »At moments when viable possibilities have not appeared, then meditation or contemplation of the gap might facilitate the emergence of an insight, which might be deemed wonderful.«⁷³²

Die Suche nach möglichen Anknüpfungspunkten für eine radikalkonstruktivistische Mystik-Rezeption bleibt nicht auf Stimmen aus dem engeren Diskurszusammenhang begrenzt. Gash hat den vielleicht wichtigsten Aspekt genannt, darüber hinaus werden aber auch in den Debatten der Mystikforschung immer wieder Motive aufgerufen, die sich als anschlussfähig erweisen. Auf zwei möchte ich besonders eingehen.

(1) *Unio mystica*

Der radikale Konstruktivismus bricht mit dem Subjekt-Objekt-Dualismus in dem Sinne, dass er sämtliche Erkenntnis an das jeweilige erkennende System koppelt. Wie mehrfach angemerkt wurde, wird diese Position in Anlehnung an Mitterer als *non-dualistisch* klassifiziert. Auch in der Mystik lassen sich Tendenzen beobachten, die Dichotomien von Subjekt und Objekt, Innen und Außen, Mensch und Welt etc. auszuhebeln. Sie werden zumeist unter dem Schlagwort *unio mystica* verhandelt. Dass diese häufig

729 Albert, *Mystik* S. 15.

730 Kurz sei daran erinnert, dass Kenny aus diesem Grund vorgeschlagen hat, die Unterscheidung zwischen rationalem und mystischem Wissen einfach fallen zu lassen. Vgl. Kenny, *Constructivism* S. 16.

731 Gash, *Experience* S. 2.

732 Edb. S. 7.

als eines der wichtigsten Kennzeichen der Mystik insgesamt verstanden wird, wurde schon erwähnt. Exemplarisch sei hier daran erinnert, dass Borchert seine gesamte Mystik-Definition auf dieses Merkmal stützt (s.o.). Eine präzise Beobachtung der *unio* findet sich bei Margreiter

Es handelt sich um die Erfahrung, daß alle Gegenständlichkeiten und Grenzziehungen, alle voneinander geschiedenen *Dinge* also und ebenso alle die Realität ordnenden *Begriffe* und *Kategorien* – somit jene Fixierungen und Unterscheidungen, die Vernunft und Sinne uns vorgeben – in einer gewissen, schwer zu erklärenden, aber grundsätzlichen Weise *hinfällig* sind und daß wir die Welt – das vielfältige Insgesamt der uns betreffenden Wirklichkeit – als eine *differenzlose Einheit*, sei sie bedrohend oder beglückend, empfinden können.⁷³³

Beschrieben wird die Erfahrung einer allumfassenden Einheit, die gehabte Grenzen aussetzt. Als Erfahrung, von der berichtet wird, ist die *unio* auf ein Subjekt angewiesen, das diese Erfahrung macht. Die Frage nach dem Sitz der Erfahrung bleibt in der Forschungsdiskussion allerdings vage, weil für die Unterscheidung von Subjekt und Objekt selbst eine Aufhebung postuliert wird. So stellt Wendel in ihrer Habilitationsschrift hinsichtlich des Subjekts der mittelalterlichen Mystik fest, dieses stünde

jenseits bzw. außerhalb des Subjekt-Objekt-Gegensatzes, da jene Dichotomie bereits dem Feld des Diskursiven entspringt bzw. diesem zugehört. Das als Herzens- oder Seelengrund bezeichnete Subjekt steht folglich nicht einem Objekt gegenüber noch kann es selbst objektiviert, verdinglicht werden.⁷³⁴

Wendels oben zitierte Einschätzung, der nach sich Mystik durch ihre Präreflexivität auszeichne, erfährt in dem Zitat ihre Fortsetzung. Die Erfahrung der *unio* wird hier als intuitives Geschehen und nicht als Resultat eines reflexiven Prozesses aufgefasst – auch die Frage nach dem Standpunkt der Erfahrung wird damit zurückgestellt. Ganz ähnlich beschreibt Albert den auflösenden Charakter der *unio*. Er beobachtet zahlreiche Darstellungen, nach denen die Mystik »als die Weise unmittelbarer Gotteserkenntnis [erscheint], in der der Gegensatz zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten aufgehoben scheint.«⁷³⁵ Auch Alberts Hinweis ist das intuitive Moment insofern eingeschrieben, als er sich auf die Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis bezieht. Die *unio* fügt sich somit in die Leitfrage dieses Unterkapitels, weil sie das Verhältnis von Unmittelbarkeit und Reflexion zur Disposition stellt. Explizit wird dies bei Zimmermann. Seines Erachtens geht es hier um »die Überwindung der Subjekt-Objekt-Relation rationaler Erkenntnis durch die mystische Einheit (*unio mystica*).«⁷³⁶ Zimmermann mutmaßt überdies sogar, die Subjekt-Objekt-Relation, »mit der wir uns behelfen, dürfte nur eine äußerliche, verdinglichte Konstruktion sein, die von einfachen alltäglichen Beispielen

733 Margreiter, *Mystik* S. 22

734 Wendel, *Affektiv* S. 238.

735 Albert, *Mystik* S. 13.

736 Hans Dieter Zimmermann, Vorwort. In: *Rationalität und Mystik*. Hg v. Hans Dieter Zimmermann. Frankfurt a.M. 1981. S. 11-33, hier: S. 23. [= Zimmermann, Vorwort.]

ausgeht und diese verallgemeinert«⁷³⁷. Von der intuitiven Einheitserfahrung wechselt Zimmermann damit in die Reflexion. Die intuitive *unio* leitet zur reflexiven Kritik des Subjekt-Objekt-Schemas über, dem Zimmermann eine Übergeneralisierung attestiert. Wenn es um mögliche Anknüpfungspunkte einer radikalkonstruktivistischen Mystik-Rezeption geht, ist dieser Sprung von der Intuition zur Reflexion argumentativ entscheidend. Zwar haben die bisherigen Äußerungen deutlich gemacht, dass Mystik und radikaler Konstruktivismus durch einen kritischen Umgang mit dem Subjekt-Objekt-Schema verbunden sind, ihre Herleitungen dieser Kritik divergieren bis dahin jedoch erheblich von einander. Während die mystische *unio* die Gegensätze intuitiv übersteigt, kommt der radikale Konstruktivismus erst durch Beobachtungen zweiter Ordnung zu diesem Ergebnis. Auf der Ebene erster Ordnung, auf der auch die Intuition zu verorten wäre, ermöglicht der radikale Konstruktivismus hingegen einen Alltagsrealismus, der sich primär dadurch auszeichnet, dass die Erkennbarkeit einer beobachtungsunabhängigen Realität lebenspraktisch nicht bestritten wird. Um also beantworten zu können, ob die *unio* einen geeigneten Anknüpfungspunkt darstellt, muss genauer geklärt werden, inwiefern sie den Subjekt-Objekt-Dualismus kritisch-reflexiv konfrontiert.

Dass die mystische *unio* reflexiv ausgedeutet wurde, macht ein kurzer Blick auf die Mystikforschung deutlich. So setzt Haas sie etwa an den Beginn einer objektivitätskritischen Schlussfolgerung:

Wenn es wahr ist, daß die erkennende Kraft des Menschen ihn mit dem Erkannten vereint, dann ist alle Beschäftigung mit Mystik an einem verborgenen Punkt ihrer inneren Topographie – und sei sie wie immer methodisch objektiviert und in bloßem Rasonnement abgesichert – in der Einheit mit ihrem Gegenstand begründet. Anders läßt sich nicht interpretieren. Das gilt auch im Blick auf die immer wieder gefeierte und geforderte wissenschaftliche Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnisse, die auf weite Strecken ohnehin den defizienten Status von Ideologie darstellt.⁷³⁸

Die mystischen Berichte einer umfassenden Einheitserfahrung werden bei Haas zum Ausgangspunkt einer kritischen Auseinandersetzung mit der Objektivität als wissenschaftlichem Standard insgesamt. Die Beschreibung der intuitiven Erfahrung wird in dieser Weise reflexiv übersetzt. In ihrer Objektivitätskritik kommt sie dem radikalkonstruktivistischen Programm zudem sehr nahe, insofern auch dort (etwa von Maturana) eine entsprechende Kritik formuliert wird.

Innerhalb der Mystikforschung steht Haas' objektivitätskritische Deutung der *unio* bei weitem nicht allein. So merkt etwa von Brück an, die mystische Erfahrung sei

die Erfahrung des Ganzen als Partizipation am grundsätzlichen universalen Zusammenhang oder, klassisch formuliert, *cognitio Dei experimentalis*. Da hier die Wirklichkeit als interrelationales Ganzes erscheint – wie sowohl die buddhistischen Interpretationen der Leerheit (*sūnyata*) oder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratityasamutpāda*) als auch die christliche Schöpfungslehre bezeugen – kann von

737 Ebd. S. 28. Später geht er damit sogar noch weiter: »Vielleicht erfolgen die großen Entdeckungen tatsächlich in Momenten der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung, in Momenten des ›Einsseins‹, der Einheit von Subjekt und Objekt, wie die Mystiker meinen.« Ebd. S. 29.

738 Haas, Mystik S. 319.

Objektivität ohnehin nur abstrahierend bzw. in bezug auf definierbare Subsysteme gesprochen werden. Jede Erfahrung ist subjektiv, bezieht sich aber auf transsubjektive Wirklichkeit.⁷³⁹

Auch von Brück unterzieht die *unio* also einer objektivitätskritischen Deutung. Und auch in seinem Fall leitet die Erfahrung umfassender Einheit zu dem Schluss an, Objektivität als Leitkonzept relativieren zu wollen. Konkret impliziert dies bei von Brück eine Kritik der Universalität eines korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs. Dieser sei für eine Behandlung der Mystik letztlich ungeeignet. Die Mystik nämlich sei sprachlich »ohnehin viel weniger deskriptiv als evokativ«⁷⁴⁰ aufgebaut⁷⁴¹ und in ihren Aussagen deshalb nicht auf einen propositionalen Anspruch reduzierbar. Bei von Brück unterlegt die objektivitätskritische Stoßrichtung der Mystik die Einsicht, »daß wir Wahrheit nur in der Form der Suche nach ihr haben. Das ist ein nie zu Ende gegangener Weg.«⁷⁴²

Weiter noch geht Don Cupitt, der der Mystik sogar einen antirealistischen Grundzug attestiert:

Die besonderen literarischen Techniken des mystischen Schreibens zielen deshalb darauf ab, die klassischen metaphysischen Gegensätze aufzulösen und den Realismus zu beenden, was die Wirkung zur Folge hat, als wären Gott und das Selbst miteinander verschmolzen worden.⁷⁴³

Die Auflösung der letztgenannten Trennung von Gott und Selbst hat seitens der Theologie im Übrigen weitreichende Vorbehalte gegenüber der Mystik evoziert.⁷⁴⁴ An späterer Stelle werde ich noch einmal ausführlicher auf die Gottesfrage eingehen (Kap. 5.1.3). Für den Moment erweist sich das Cupitt-Zitat deswegen als relevant, weil es die mystische *unio* in einer radikalkonstruktivistisch-anschlussfähigen Weise ausdeutet. Aus der reflexiv abgeleiteten Objektivitätskritik wird bei Cupitt die Frage nach der Möglichkeit von Realitätserkenntnis. Das skeptische Moment, das sich darin abzeichnet, lässt sich mit Blick auf weitere Beiträge der Forschungsdiskussion noch einmal präziser ins Wort setzen. Christine Büchner stellt bspw. fest:

Diese Erfahrung einer uns entzogenen Tiefe und Verbundenheit von allem schafft eine gewisse Distanz zu allzu verführerischen Entweder-Oder-Evidenzen und hält die Gegenwart und Zukunft offen für mehr und daher für Transformation und Revision der bisher für gültig befundenen Kategorien. Aus dieser Erfahrung heraus kann Skepsis zum Erkenntnisprinzip werden: gegen die Annahme, Wissenschaften, Religionen

739 Brück, Wahrheitsfrage S. 85.

740 Ebd. S. 92.

741 Dazu vgl. außerdem Wolf-Friedrich Schäufele, Christliche Mystik. (Theologische Bibliothek Bd. 4). Göttingen 2017. S. 19 [= Schäufele, Mystik.]; Widmer, Mystikdebatte S. 63.

742 Brück, Wahrheitsfrage S. 101.

743 Cupitt, Gott S. 85.

744 Nach Einschätzung Zimmerlings hat diese Vorstellung gerade im protestantischen Spektrum zu einer Distanzhaltung gegenüber der Mystik beigetragen. Vor allem die dialektische Theologie »warf der Mystik vor, die Grenze zwischen Gott und Mensch zu verwischen.« Zimmerling, Mystik S. 28.

oder Autoritäten könnten uns ein für allemal klare und unumstößliche Erkenntnisse liefern, auf die wir sichere und universal gültige Urteile gründen könnten.⁷⁴⁵

Büchners Skepsisbegriff scheint weniger auf die Möglichkeit beobachtungsunabhängiger Erkenntnis als vielmehr auf eine grundsätzliche Haltung hinauszuwollen. Einer solchen Haltung ließen sich aber auch die erkenntnistheoretische Dekonstruktionsangebote des radikalen Konstruktivismus zuordnen. Unabhängig davon, ob die Möglichkeit beobachtungsunabhängiger Erkenntnis nun explizit thematisiert wird oder nicht, ergeben sich hier Anschlussmöglichkeiten. Deutlich wird dies bspw., wenn Büchner schreibt: »Mystische Theologie übt in den Umgang mit Ungewissheit ein.«⁷⁴⁶ Schaut man zudem auf die Methode, mit der die skeptische Haltung der Mystik nach Büchner erreicht wird, gewinnt das Näheverhältnis weiter an Kontur. Büchner weist etwa auf Meister Eckharts Denkfigur der *negatio negationis* als »Negation der Negation – oder: Ausschluss von Ausschluss«⁷⁴⁷ hin. Schon semantisch zeigt diese Figur ihre Anschlussfähigkeit zum radikalen Konstruktivismus an, weil sie die kritische Selbstapplikation einer Beobachtung zweiter Ordnung antizipiert.

In der Mystikforschung finden sich also durchaus Hinweise, die für eine reflexive Aufarbeitung der mystischen *unio* sprechen. Die Schlüsse, die aus der Einheitserfahrung abgeleitet werden, weisen Verbindungsstellen zu radikalkonstruktivistischen Anfragen auf. In der Ausdeutung der intuitiven Mystik als reflexiver Erkenntniskritik erweist sich die *unio* als vielversprechender Anknüpfungspunkt einer radikalkonstruktivistischen Mystik-Rezeption. Einzig die Frage nach dem Sitz dieser Erfahrung wäre dabei noch einmal konsequent aufzuwerfen. In den bereits eingespielten Zitaten finden sich dazu erste Anknüpfungspunkte. So weist von Brück ja bspw. eindeutig auf die Subjektgebundenheit jeder Erfahrung hin.⁷⁴⁸ Eine weitergehende Klärung bietet der nächste Abschnitt an.

(2) Kontingenz

Dass sich ein Zusammenhang zwischen mystischer Erfahrung und der Erfahrung von Kontingenz beobachten lässt, wurde im Rekurs auf die Überlegungen Gashs bereits angemerkt und hat sich überdies in Aussagen wie derjenigen Büchners zum »Umgang mit Ungewissheit« (s.o.) schon abgezeichnet. Dass diese Erfahrung zugleich Aufschluss über den Sitz mystischer Erfahrungen gibt, zeigt ein erneuter Blick in Wendels Studie:

Im Mittelpunkt mystischer Selbsterkenntnis steht die Erkenntnis der eigenen Kontingenz: Ich habe mich nicht selbst hervorgebracht, sondern bin in diese meine Welt hinein geboren worden, und ich kann mich nicht unbegrenzt selbst erhalten, sondern wer-

745 Christine Büchner, *Mystische Skepsis und Genderperspektiven. Eine Ermutigung zu Veränderungen*. In: *Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene*. Hg. v. Margit Eckholt/Ulrike Link-Wieczorek/Dorothea Sattler/Andrea Strübind. Freiburg i.Br. 2018. S. 404-414, hier: S. 408. [= Büchner, Skepsis.]

746 Ebd. S. 408.

747 Ebd. S. 405.

748 Vgl. Brück, *Wahrheitsfrage* S. 85.

de einmal diese meine Welt wieder verlassen, werde sterben. Diese ontologische Unvollkommenheit meiner selbst hat auch Folgen für mein Handeln und Verhalten, für meine Lebensführung und Lebenshaltung.⁷⁴⁹

Im Zentrum der mystischen Erfahrung macht Wendel die Erfahrung der eigenen Kontingenz fest, die damit aber an die Selbsterfahrung gebunden wird. Das schlägt den Bogen zurück zur *unio*. Nach Wendel findet diese »im Innersten satt, und damit kann es ohne Selbsterkenntnis keine Erkenntnis Gottes geben.«⁷⁵⁰ Die Erfahrungen von umfassender Einheit, Selbst und Kontingenz werden in dieser Weise miteinander verstrickt. Mystische Erfahrung wird klar im Subjekt angesetzt. Obwohl der radikale Konstruktivismus keine Subjektphilosophie im herkömmlichen Sinne postuliert⁷⁵¹, deutet sich in der Festlegung der Mystik im Erleben der ersten Person Singular doch eine wichtige Weichenstellung für die Leitfrage dieses Textabschnitts an. In radikalkonstruktivistischer Diktion wird hier die unhintergehbare Bindung von Erfahrung an das jeweilige erkennende System grundgelegt.

Nach Wendel geht die mystische Selbsterfahrung mit der Erfahrung eigener Kontingenz einher. Ähnlich beschreibt auch Möde »die *Dynamik* des mystischen Begehrens, in dem sich die Ohnmacht und Suche des Menschen als Sehnsucht nach dem Absoluten konzentriert.«⁷⁵² Von der Endlichkeit des Menschen her wird hier die Differenz Erfahrung zum Absoluten formatiert. Wendel hat dieses Muster auch theologisch durchgespielt: »Gotteserkenntnis als Erkenntnis eines absolut Anderen meiner selbst, dem ich mich überhaupt verdanke, vollzieht sich in der Erkenntnis meiner selbst; in der Einkehr in meinen eigenen Grund entdecke ich ein Anderes meiner selbst, das mich gründet.«⁷⁵³ Die Gotteserfahrung nimmt ihren Ausgang bei Wendel also in der Erfahrung der eigenen Kontingenz. Die Mystik stellt eine Möglichkeit zur Konzeptionierung dieser Erfahrung bereit, kann in ihrer Gesamtheit aber freilich nicht auf die Empfindung einer Gotteserfahrung festgelegt werden. Umso problematischer erscheinen deshalb die Versuche, die Kontingenz nicht im eigenen Selbst, sondern im (göttlichen) Gegenüber festmachen zu wollen. So weicht etwa Sudbrack vom Menschen auf Gott aus, wenn er meint: »Das mystische Phänomen von Gottes Dunkelheit erklärt sich nicht aus den mehr oder weniger zufälligen Stadien des mystischen Weges oder aus der Schwäche des menschlichen Erkennens, was alles von Bedeutung ist, sondern vor allem aus dem Wesen Gottes selbst.«⁷⁵⁴ Wie im Kapitel zur religiösen Paradoxalität (Kap. 5.1.1.3) bereits

749 Wendel, *Affektiv* S. 35. Ganz ähnlich heißt es bei Wendel an anderer Stelle: »Zunächst einmal hat Selbsterkenntnis einen qualitativen Aspekt: Es handelt sich um die Erkenntnis der Kontingenz, die Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit und der eigenen Schuld, also der moralischen Unvollkommenheit. Sünde und Tod sind die beiden Grenzerfahrungen, in denen sich das Ich auf sich selbst zurückgeworfen weiß, und genau darin erfährt es seine eigene Existenz.« Wendel, *Mystik* S. 29.

750 Ebd. S. 28.

751 Vgl. erneut Nassehi, *Zeit* S. 161.

752 Möde, *Mystik* S. 84.

753 Wendel, *Affektiv* S. 40.

754 Sudbrack, *Mystik* S. 85.

angemerkt, sehe ich keinen Grund, weshalb von der eigenen Kontingenz Rückschlüsse auf das Wesen Gottes gezogen werden sollten.⁷⁵⁵ In Richtung Kierkegaards und de Lubacs habe ich in besagtem Kapitel kritisch angemerkt, dass die Paradoxalität doch zunächst das menschliche Denken kennzeichnet und es von dort aus einen erheblichen argumentativen Sprung bedeutete, sie als Wesenszug Gottes zu behaupten. Wie nämlich wollte man angesichts der paradoxalen und kontingenten Vorjustierung des eigenen Denkens überhaupt zu dieser Einsicht kommen? Ganz ähnlich liegt der Fall nun auch bei Sudbracks Versuch, die Kontingenz als Dunkelheit in Gott hinein zu verlegen. Er weist in dem obigen Zitat klar darauf hin, dass das Erleben dieser Dunkelheit sich eben nicht »aus der Schwäche des menschlichen Erkennens«, sondern explizit »aus dem Wesen Gottes selbst«⁷⁵⁶ ergibt. Als Anknüpfungspunkt einer radikalkonstruktivistischen Mystik-Rezeption scheidet eine solche Kontingenz-Interpretation aus. Sie setzt von der Reflexion auf den Menschen und seine Erkenntnis- und Erfahrungsmöglichkeiten unvermittelt zu einer nach außen gerichteten ontologischen Festlegung über.⁷⁵⁷ Als vielversprechend erweist sich hingegen die von Möde und vor allem Wendel vertretene Option eines an die mystische Selbsterfahrung gebundenen Kontingenzerlebens.⁷⁵⁸ Ein solches Verständnis lässt sich mit Blick auf weitere Ergebnisse der Mystikforschung noch ausgestalten. Das bezieht sich besonders auf Keuls Mystik-Beobachtungen. Eindrücklich weist sie darauf hin, dass Mystik mit der »Zerbrechlichkeit des Lebens«⁷⁵⁹ befasst ist: »Es ist gerade nicht die heile Welt eines siebten Himmels: bittere Armut und Krankheit, die in den Tod führen; das Auseinanderbrechen von Gemeinschaften, die einst tragfähig waren; die Gnadenlosigkeit des Krieges, der Leib und Leben kostet.«⁷⁶⁰ Dem Zusammenhang von Mystik und Kontingenz wird in dieser Weise ein weiteres Motiv eingestiftet. Keul macht deutlich, dass das Kontingenzerleben nicht nur in der mystischen Erfahrung selbst auftritt, sondern auch in ihrem Vor- und Umfeld eine zentrale Rolle spielt. Mystik wird hier *auch* als Reaktion auf Konstellationen verstanden, die sich durch einen direkten Endlichkeitsbezug auszeichnen:

Hildegard von Bingen geht dem Elend von Kranksein auf den Grund und fragt nach der ›Grünkraft‹ Gottes; Mechthild von Magdeburg gehört als Begine zu einer städtischen

755 So vollzieht sich schließlich auch die Einfügung von Transzendenzwerten als Setzung eines setzenden Systems.

756 Ebd. S. 85.

757 Mit Fresacher lässt sich diese Schwierigkeit präzisieren. Sie »besteht darin, die Schemata, die sie benutzt, nicht mit dem zu verwechseln, was sie damit beschreibt.« Fresacher, Kommunikation S. 329.

758 In der weiteren theologischen Ausgestaltung dieser Option zeigt sich zudem ihre Anschlussfähigkeit zu den Überlegungen der ersten Replik, weil auch hier konsequent vom Menschen her gedacht wird: »Die Erkenntnis eines absolut Anderen meiner selbst, dem ich mich überhaupt erst verdanke, vollzieht sich in der Erkenntnis meiner selbst.« Wendel, Mystik S. 19.

759 Hildegund Keul, Gravuren der Mystik in christlicher Gottesrede. Ein genealogischer Beitrag zur Negativen Theologie. In: Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition. (QD Bd. 226). Hg. v. Alois Halbmayer/Gregor Maria Hoff. Freiburg 2008. S. 227–247, hier: S. 229. [= Keul, Gravuren.]

760 Ebd. S. 229.

Armutsbewegung; Meister Eckharts Predigten entstehen in der Seelsorge von Frauenklöstern, die an spiritueller Engführung leiden; Gertrud von Helfta trägt mit ihren ›Exercitia spiritualia‹ neue Gravuren in die brisanten sozialen und geistlichen Umbrüchen [sic!] des 13. Jh.s. ein. Auch im 20. Jh. ereignet sich eine solche Verortung der Mystik in prekären Lebensfragen: Madeleine Delbr l geht gezielt in die Trostlosigkeit einer Pariser Arbeitervorstadt und stellt sich dem Gespräch mit Atheisten; Simone Weil begibt sich in die Fabrikarbeit und setzt sich der Gewaltsamkeit des Hungers aus, der Menschen im Terror des Krieges bedrängt; Dietrich Bonhoeffer bleibt nicht in den USA, wo er vor der Verfolgung der Nazis sicher wäre, sondern geht zurück nach Deutschland, wo er in akuter Lebensgefahr sein ›Von guten M chten wunderbar geborgen‹ schreibt; Thomas Merton, ein Mann des klösterlichen Schweigens, meldet sich angesichts von Vietnam und Kaltem Krieg unüberhörbar in umstrittenen Friedensfragen zu Wort.⁷⁶¹

Einen Zusammenhang von Mystik und existentiellen Grenzsituationen arbeitet neben Keul auch Widmer in seiner Studie heraus.⁷⁶² Die Kontingenz, auf die sich die angefuhrten Beispiele beziehen, wird im Unterschied zur radikalkonstruktivistischen Erkenntnisreflexion allerdings auf die Fragilität des eigenen Lebens bezogen. Hier geht es weniger um die Einsicht in die Bedingtheit von Wahrnehmung oder Erkenntnis als um die Gefährdung der eigenen Existenz oder konkreter Lebensumstände. Liest man Keuls Anmerkungen gerade unter diesem Gesichtspunkt, wird ersichtlich, warum sie der Mystik nicht nur eine kontingenzbetonende Wirkung zuschreibt. Im Gegenteil weist sie aus, dass in der Mystik auch Momente von Selbstautorisierung auftreten können. Zumindest potentiell bringe Mystik deshalb »auch ein erhebliches Machtproblem mit sich. Menschen werden überzeugt, dass Gott auf ihrer Seite steht und aus ihrem Mund spricht. Der Schritt hin zu der Überzeugung, dass sie selbst über das Wort Gottes verfügen können, ist da manchmal nur noch sehr klein.«⁷⁶³ Mit der radikalkonstruktivistischen Betonung menschlicher Kontingenz in erkenntnistheoretischer Hinsicht hat eine solche Verwechslung nicht mehr viel gemein. Obwohl sie nicht den Regelfall darstellt, macht sie doch noch einmal darauf aufmerksam, dass Mystik insgesamt kein erkenntnistheoretisches Reflexionsprogramm anbietet. In diesem Abschnitt geht es deshalb auch nicht darum, Merkmale vollständig miteinander zu identifizieren, sondern lediglich darum, Anknüpfungspunkte herauszuarbeiten. Im Fall der Kontingenz gelingt dies trotz der berechtigten Einschränkungen.

Auf der Grundlage der beschriebenen Nähe von *unio*, Kontingenz und radikalem Konstruktivismus kann das Titelthema dieses Unterkapitels noch einmal aufgegriffen werden. Zur Diskussion steht hier das *Verhältnis von Mystik und Rationalität*. Von Glasersfeld konturiert diese Relation als Widerspruch. Es konnte gezeigt werden, dass er damit

761 Ebd. S. 228f.

762 Vgl. besonders Widmer, *Mystikforschung* S. 406–410.

763 Hildegund Keul, *Gottesferne – ganz nah. Christliche Mystik an den Grenzen der Sprache*. In: »Der stets größere Gott.« Gottesvorstellungen in Christentum und Islam. (Theologisches Forum Christentum – Islam). Hg. v. Andreas Renz/Mohammad Gharaibeh/Anja Middelbeck-Varwick/B ulent Ucar. Regensburg 2011. S. 111–119, hier: S. 116. Für eine themenorientierte Aufarbeitung des Zusammenhangs von Mystik- und Machtthematik vgl. Grace M. Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism*. (Cambridge Studies in Ideology and Religion Bd. 8). Cambridge 1995.

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.