

### 5.1.2.2 Zum Grundkonflikt der Mystikforschung: Konstruktivismus vs. Perennialismus

Innerhalb der Mystikforschung wird dieses Problem seit langem diskutiert. Vor allem im englischsprachigen Raum orientiert sich die Debatte oftmals anhand des Gegen-satzpaars von *Perennialismus* und *Konstruktivismus*.<sup>642</sup> Ihr Profil bilden beide Positionen dadurch aus, dass sie je eine Antwortoption auf die oben eingespielte Grundfrage anbieten. Der sog. konstruktivistische Zugang steht dabei in keinem direkten (Ableitungs-)Verhältnis zur Erkenntnistheorie des radikalen Konstruktivismus. Soweit ich es sehe, treten die Bezeichnungen unabhängig von einander auf. Ihr (systematisches) Verhältnis wird später noch erörtert. Zuvor aber sollen sowohl die Ausgangsfrage als auch die beiden theoretischen Opponenten noch einmal dargestellt werden.

Das oben durch Weiß, Dinzelbacher und Rahner umrissene Unterscheidungsproblem der Mystik stellt nach Auffassung Peter Widmers »[d]as emotionale Epizentrum der Mystikdebatte der vergangenen zweihundert Jahre«<sup>643</sup> dar: »Alle weiteren Fragen und Antworten gehen von der grundsätzlichen Stellungnahme zu dieser einen zentralen Fragestellung aus.«<sup>644</sup> Widmer beschreibt sie wie folgt:

Öffnet Mystik das Tor nach draußen in eine andere Wirklichkeit jenseits unserer sinnlichen Wahrnehmung, jenseits der Emotionen und Kategorien des Verstandes? Oder anders: Sind die Phänomene der Mystik durch diesseitige (natürliche, d.h. körperliche, kulturelle oder psychische) Bedingungen ausreichend erklär- und verstehbar oder haben sie einen tieferen, einen letzten, transzendenten Sinn und Bezug?<sup>645</sup>

Widmer nennt drei grundlegende Antwortmöglichkeiten: »(1) die Bejahung der Mystik als Tor zur Transzendenz, (2) die Verneinung oder (3) die Enthaltung von einer Beantwortung der Frage.«<sup>646</sup> Er fügt hinzu, die drei Optionen fänden »sich fächerübergreifend in allen Disziplinen, in denen Mystik untersucht wird«<sup>647</sup>.

#### A) Perennialismus

In einer sicher etwas vereinfachenden Zuordnung lässt sich der Perennialismus als Vertreter der ersten Antwortoption verstehen. Er geht als Begriff auf die *Philosophia perennis* zurück. Diese wiederum wurde als Bezeichnung

ursprünglich 1540 von Steuco geprägt, von Leibniz übernommen und im 20. Jahrhundert durch Huxleys Buch *The Perennial Philosophy* allgemein bekannt. Die damit verbundene Idee eines allen Religionen zugrunde liegenden, gemeinsamen mystischen

642 Übrigens wird diese Debatte auch in radikalkonstruktivistischen Kreisen rezipiert. Vgl. exemplarisch Cash, Experience S. 4. Beizeiten wird von *Kontextualismus* statt Konstruktivismus gesprochen (s.u.). Soweit ich sehe, ist die Bezeichnung *Konstruktivismus* aber geläufiger.

643 Peter Widmer, *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik. Eine Einführung*. Freiburg i.Br. 2004. S. 14. [= Widmer, *Mystikforschung*.]

644 Ebd. S. 14.

645 Ebd. S. 14.

646 Ebd. S. 16.

647 Ebd. S. 16.

Kerngehalts nimmt Ihren historischen Ausgangspunkt in der Asienrezeption des frühen 19. Jahrhunderts.<sup>648</sup>

Über Huxley und seinen religiösen Zungenschlag hinaus steht die *Philosophia perennis* außerdem

für die Vorstellung einer kontinuierl. Trad. der abendl. Philos. [...]. Philosophisch ist damit der Glaube verbunden, daß die großen Systeme der Philos. in den Antworten auf ihre zentralen Fragen übereinstimmten, daß es folglich [...] einen Schatz unverlierbarer Einsichten sowie die Gewißheit eines konsequenten Fortschritts gäbe.<sup>649</sup>

Gesucht wird hier stets nach Verbindungen und Übereinstimmungen. In der Übertragung dieser Haltung auf die Mystikforschung kommt es zu einer Position, die meint, hinter den einzelnen mystischen Erfahrungen ein umfassendes oder sogar universales Muster ausfindig machen zu können. Hinter der östlichen Mystik könnte dann die Erfahrung des christlichen Gottes stehen – und zwar unabhängig davon, ob sie als solche expliziert wird oder nicht. Es geht schlichtweg darum, dass die einzelnen mystischen Formen auf einen gemeinsamen Kern zurückgeführt werden, der sich klar erkennen und benennen lässt. Die perennialistische Position weist von daher durchaus Parallelen zum religionstheologischen Modell des Inklusivismus auf, auch wenn die Gebundenheit der Mustersuche inklusivistisch noch einmal stärker (bzw. expliziter) an den eigenen Standpunkt gebunden wird. Hier geht es nicht nur um die Suche nach dem Verbindenden, sondern präziser um das Erfassen des Eigenen im Fremden, während diese Festlegung der Perspektive für den Perennialismus nicht obligatorisch ist.

Nach Widmer lassen sich insgesamt vier Formen des Perennialismus von einander abgrenzen:

1. den naiven Frühperennialismus, der behauptet, alle mystischen Erfahrungen seien sich gleich. Auch in ihren Beschreibungen reflektierten sie eine grundlegende Gleichheit, welche kulturelle oder religiöse Unterschiede transzendiere. Beispielsweise hierfür sind die [...] frühen Orientalisten und Philosophen der Romantik, stellenweise auch William James und Rudolf Otto.
2. der symbolisch/sprachlich relativierte Perennialismus besagt: Alle mystischen Erfahrungen sind sich gleich, doch die Berichte der Mystiker über ihre Erlebnisse sind kulturell gebunden. Mystiker verwenden die Symbole ihres kulturell-religiösen Milieus um ihre Erlebnisse zu beschreiben. Diese Auffassung findet man u.a. bei Evelyn Underhill und Aldous Huxley.
3. der Typen-Perennialismus: Alle mystischen Erlebnisse können in unterschiedliche Typen oder Klassen aufgeteilt werden, die kulturell universal sind. Obwohl die Sprache der Mystiker kulturell gebunden ist, so sind es ihre Erlebnisse nicht. Stace und Zaehner sind Beispiele für diese Form des Perennialismus.

648 Peter Widmer, Die angelsächsische Mystikdebatte. Eine Einführung. In: Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Hg. v. Karl Baier. Darmstadt 2006. S. 49-71, hier: S. 60. [= Widmer, Mystikdebatte.]

649 Heinrich Schmidinger, Art. *Philosophia perennis*. In: LThK 8.³ 2009. S. 248-249, hier: S. 248.

4. der jüngste, postkonstruktivistische Perennialismus vertritt einen relativen Konstruktivismus und verteidigt die Möglichkeit unvermittelter Erlebnisse.<sup>650</sup>

In der konkreten Diskussion des perennialistischen Ansatzes steht zumeist die dritte Form mit ihrem Hauptvertreter, dem bereits 1967 verstorbenen britischen Philosophen Walter T. Stace, im Fokus.<sup>651</sup> Zugunsten der Anschlussfähigkeit und aufgrund der profilierten Argumentation von Stace werde auch ich den Perennialismus anhand seines Beispiels darstellen. Als Bezugstext dient dabei Stace' Studie *Mysticism and Philosophy*.<sup>652</sup> Gleich zu Beginn dieser Abhandlung macht Stace Angaben zu seinem philosophischen und methodischen Selbstverständnis. So bekennt er sich in diesem Zusammenhang vor allem zur universalen Geltung von Naturgesetzen. Für die Auseinandersetzung mit mystischen und religiösen Themen erwachsen daraus bereits erste wichtige Konsequenzen: »The naturalistic principle forbids us to believe that there ever occur interruptions in the natural working of events or capricious interventions by a supernatural being.«<sup>653</sup> Stace legt sich damit auch für seine Auseinandersetzung mit der Mystik fest. Er untersucht sie vor dem Hintergrund eines naturalistischen Paradigmas. Deutlich wird dies an einer Äußerung zum Umgang mit dem Wunderglauben:

The alleged miracles at Lourdes may very well be explicable by natural laws of which we are at present ignorant. That deep emotional disturbances – such as may be involved in many religious crises – are often accompanied by important physical changes in the organism is well known, though we cannot yet formulate the laws of such events.<sup>654</sup>

Auch wenn Stace explizit und mehrfach festhält, dass auch unter solch naturalistischen Gesichtspunkten ein Gottesglauben möglich sei<sup>655</sup>, zeigt sich bei ihm insgesamt doch eine zumindest reservierte Grundhaltung.<sup>656</sup> Dass man auch naturalistisch weiter an übernatürliche Kräfte hinter mystischen Erfahrungen etc. glauben könne, hängt für Stace vor allem damit zusammen, dass mystische Erfahrungen nicht grundlegend von anderen Erfahrungen unterschieden werden könnten, insofern jede Erfahrung in gleicher Weise von den eigenen Sinnen abhängig sei.<sup>657</sup> In diesem Punkt ergeben sich – soviel sei hier schon angedeutet – argumentative Überschneidungen zum radikalen Konstruktivismus und seiner Idee operationaler Geschlossenheit lebender Systeme.<sup>658</sup>

650 Widmer, Mystikdebatte S. 61.

651 Zur Prominenz von Stace' Konzepts kann festgehalten werden: »Seine Ideen haben Schule gemacht. Stace wurde in kurzer Zeit zu einem der meist beachtetsten Mystikforscher.« Claudia Kohli Reichenbach, Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs. (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs Bd. 11). Berlin/Boston 2011. S. 72. [= Kohli Reichenbach, Bild.]

652 Vgl. Walter Terence Stace, *Mysticism and Philosophy*. London 1961. [= Stace, *Mysticism*.]

653 Ebd. S. 23.

654 Ebd. S. 23.

655 Vgl. ebd. S. 25. So sagt er deutlich: »It [JMH: das Naturgesetz] in no way prejudices the case against the claims of the mystic that his experience discloses to him truths about reality.« Ebd. S. 29.

656 So ist Stace' Werk »deutlich geprägt von seiner philosophischen Vorentscheidung, dass mystische Erfahrung pantheistisch zu interpretierende Einheitserfahrung ist.« Kohli Reichenbach, Bild S. 76.

657 Stace, *Mysticism* S. 27.

658 Vgl. hierzu erneut Kap. 2.3.3.

Neben der naturalistischen Grundrichtung nennt Stace in der Einleitung seiner Untersuchung zwei weitere Aspekte, die für das Verständnis seiner Position von besonderer Bedeutung sind. Zum einen geht er auf die Möglichkeit ein, verschiedene Erfahrungen aufgrund von Ähnlichkeiten der gleichen Kategorie zuordnen zu können: »Our principle says that if the phenomenological descriptions of the two | experiences are indistinguishable, so far as can be ascertained, then it cannot be denied that if one is a genuine mystical experience the other is also.«<sup>659</sup> Über diese Prämissen zur Möglichkeit kategorisierender Zuordnungen hinaus präsentiert Stace eine weitere wichtige Voraussetzung seiner Forschung:

We have to make a [...] distinction between mystical experience and its interpretation. But here too we cannot expect to make a clear separation. The difficulty of deciding what part of a mystic's descriptive account of his experience ought to be regarded as actually experienced and what part should be taken as his interpretation is indeed far greater than the corresponding difficulty in the case of sense experience. And yet it is of vital importance to our enquiry that the distinction should be admitted, should be grasped and held continually before our minds, and that we should make every possible attempt to apply it to our material as best we can, however difficult it may be to do so.<sup>660</sup>

Stace führt also die ihn zentrale Unterscheidung von Erfahrung und Interpretation ein, ohne dabei aber das bereits eingeführte Unterscheidungsproblem der Mystikforschung außer acht zu lassen. Durch den Rekurs auf dieses Problem grenzt Stace sich von einem »naiven Frühperennialismus«<sup>661</sup> ab.

Zugleich erhebt er den Anspruch, die Unterscheidung trotz der genannten erkenntnistheoretischen Problematisierungsmöglichkeit nicht aufgeben zu müssen. Im Abgleich verschiedener mystischer Erfahrungen meint er genügend Gemeinsamkeiten und Unterschiede ausfindig machen zu können, um zwischen dem einen mystischen Grunderlebnis und lediglich hinzutretenden anderen Motiven unterscheiden zu können.<sup>662</sup> Um Stace' Argumentation an dieser Stelle etwas abzukürzen, verzichte ich darauf, den einzelnen Analysen genauer nachzuspüren. Für die Zusammenhänge dieses

659 Stace, *Mysticism* S. 29f. Dieser Gesichtspunkt rekurriert im Übrigen nicht nur die Identität von Erfahrungen, sondern auch auf ihre Differenz. Stace weist hier vor allem auf das Problem der Abgrenzung physisch vorbereiteter mystischer Erfahrungen durch Fasten etc. von drogenindizierten mystischen Erfahrungen hin. Dabei vermutet er eine bleibende Differenz der Erfahrungsqualität: »The drug-induced experience may perhaps in some cases indistinguishably resemble the extrovertive type of mystical experience, but it is most unlikely that it resembles the far more important introvertive type.« Ebd. S. 30. Zum Zusammenhang von Drogen- und Mystikerfahrungen vgl. Christa Agnes Tuczay, *Ekstase, Mystik, Drogen*. In: *Mystik und Natur. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart*. (Theophrastus Paracelsus Studien Bd. 1). Hg. v. Peter Dinzelbacher. Berlin 2009. S. 175-198.

660 Stace, *Mysticism* S. 32.

661 Widmer, *Mystikdebatte* S. 61.

662 Diese Aspekte entsprechen eben der Interpretationsleistung: »I use the word 'interpretation' to mean anything which the conceptual intellect adds to the experience for the purpose of understanding it, whether what is added is only classificatory concepts, or a logical inference, or an explanatory hypothesis.« Stace, *Mysticism* S. 37.

Kapitels sind vor allem seine Ergebnisse relevant. Ein erstes Ergebnis führt dabei zurück zu den Mystikdefinitionen des letzten Unterkapitels. Wie die meisten Definitionen ist die Einheit (bspw. als *unio mystica*) auch für »Stace das Hauptcharakteristikum aller mystischen Erfahrungen. Sie werde wahrgenommen und direkt eingesehen, nicht etwa erst nachträglich in die Erfahrung hineininterpretiert.«<sup>663</sup> Das substantiell perennialistische Moment zeigt sich bei Stace also zuvorderst in der Einheitserfahrung, durch die die verschiedenen mystischen Traditionen verbunden sind. Er differenziert diesen Befund weiter aus, indem er zwischen zwei Grundformen mystischer Erfahrung unterscheidet. Einerseits bezieht er sich auf einen *extrovertive*, andererseits auf einen *introvertive mysticism*. Beide bezeichnen Aspekte der einen mystischen Erfahrung und stehen insofern in keinem Widerspruchsverhältnis zu einander.<sup>664</sup> Sie unterscheiden sich lediglich in ihrer Blickrichtung. Während der *extrovertive mysticism* auf die externe Welt fokussiert, richtet sich der *introvertive mysticism* auf die Selbsterfahrung der Person.<sup>665</sup> Für beide Formen nennt Stace jeweils sieben Merkmale. Der ins Innere gewandten Form werden die folgenden Charakteristika zugeordnet:

1. The unifying vision, expressed abstractly by the formula ›All is One.‹ The One is, in extrovertive mysticism, perceived through the physical senses, in or through the multiplicity of objects.
  2. The more concrete apprehension of the One as being an inner subjectivity in all things, described variously as life, or consciousness, or a living Presence. The discovery that nothing is ›really dead.‹
  3. Sense of objectivity or reality.
  4. Feeling of blessedness, joy, happiness, satisfaction etc.
  5. Feeling that what is apprehended is holy, or sacred, or divine. This is the quality which gives rise to the interpretation of the experience as being an experience of ›God.‹ It is the specifically religious element in the experience. It is closely intertwined with, but not identical with, the previously listed characteristic of blessedness and joy.
  6. Paradoxicality.
- Another characteristic may be mentioned with reservations, namely,
7. Alleged by mystics to be ineffable, incapable of being described in words etc.<sup>666</sup>

Für die ins Äußere gerichteten Variante werden hingegen diese Merkmale expliziert:

1. The Unitary Consciousness, from which all the multiplicity of sensuous or conceptual or other empirical content has been excluded, so that there remains only a void and empty unity. This is the one basic, essential, nuclear characteristic, from which most of the others inevitably follow.

663 Korbinian Schmidt, *Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt?* (PONTES Bd. 32). Berlin 2006. S. 15  
[= Schmidt, *Erfahrung*.]

664 Vgl. ebd. S. 14.

665 Darin gleicht diese Unterscheidung der auch andernorts auffindbaren Differenzierung zwischen innerer und äußerer Erfahrung, wie sie etwa Albert skizziert: »Unter äußerer Erfahrung verstehen wir die Erfahrung von in der Außenwelt Gegebenem, von Dingen und Geschehnissen außerhalb unserer selbst. Unter innerer Erfahrung verstehen wir dagegen Erfahrungen, die wir gewissermaßen ›in uns selbst‹ machen, mit uns selbst.« Albert, *Einführung* S. 19.

666 Stace, *Mysticism* S. 79.

2. Being nonspatial and nontemporal. This of course follows from the nuclear characteristic just listed.
3. Sense of objectivity or reality.
4. Feelings of blessedness, joy, peace, happiness etc.
5. Feeling that what is apprehended is holy, sacred, or divine. [...] Perhaps it should be added that this feeling seems less strong in Buddhist mystics than in others, though it is not wholly absent and appears at least in the form of deep reverence for an enlightenment which is regarded as supremely noble. No doubt this is what explains the ›atheistic‹ character of the Hinayana. It should be noted that the feeling of the definitely ›divine‹ is as strongly developed in the pantheistic Hindu mysticism as in the theistic mysticisms of the West and the Near East. |
6. Paradoxicality.
7. Alleged by mystics to be ineffable.<sup>667</sup>

Die Merkmale der beiden Formen unterscheiden sich letztlich nur in ihrer jeweiligen Blickrichtung (Merkmale 1.-2.). Dass sie in Stace' Konzept gemeinsam die eine mystische Erfahrung bilden, wird an der weitreichenden Übereinstimmung der Merkmale 3.-7. deutlich.<sup>668</sup> Mithilfe der beiden Aufzählungen lässt sich im Umgang mit konkreten Erfahrungsberichten nun auch die Frage beantworten, ob einem beschriebenen Erlebnis eine mystische Qualität zugesprochen werden sollte. Konkret ließe sich anhand eines Textzeugnisses nun also diskutieren, welche Aspekte für und welche gegen eine Kategorisierung als *mystisch* sprechen. Die Merkmale bieten in ihrer Kombination damit gleichsam ein Erfassungsraster für mystische Erfahrung insgesamt an. Gerade darin machen sie noch einmal das perennialistische Profil von Stace' Argumentation erkennbar: Hier werden universale Merkmale mit dem Anspruch formuliert, das Bezugsphänomen (mystische Erfahrung) insgesamt und kontextunabhängig zu beschreiben. Treten weitere Elemente hinzu, werden diese nicht mehr als Teil der Erfahrung selbst, sondern als diesbezügliche Interpretation aufgefasst.

Stace' Position steht exemplarisch für den Perennialismus der Mystikforschung. An seinem Beispiel können deshalb auch die schwerwiegendsten Einwände aufgeführt werden, die gegen entsprechende Ansätze erhoben werden. In jüngerer Zeit hat etwa Ayon Maharaj zwei zentrale Kritikpunkte zusammengefasst und an Stace adressiert:

First, while Stace's distinction between experience and interpretation is a potentially valuable one, he does not provide sufficiently reliable hermeneutic criteria for distinguishing between the experiential and interpretive elements in a mystic testimony. Indeed, it often seems as if Stace's | preconceived bias against theism leads him to dismiss as retrospective interpretation any element in a mystic's testimony that has theistic connotations.

Second, numerous scholars have argued that the single greatest challenge to virtually *all* perennialist theories – including Stace's – is that mystical experiences in various

667 Ebd. S. 110f.

668 Auf den jeweils sechsten Aspekt, die ›paradoxicality‹, und seine argumentative Ausgestaltung in Stace' Überlegungen werde ich in Kap. 5.1.2.4 noch einmal genauer eingehen.

traditions seem to differ *at the phenomenological level*. It is highly likely, for instance, that Teresa considered union with loving God to be an integral part of her mystical experience rather than a *post facto* interpretation of her experience. It is, therefore, presumptuous in the extreme for a nonmystic philosopher like Stace [...] to assume that he has a better understanding of the first-person phenomenology of Teresa's mystical experience than Teresa herself.<sup>669</sup>

Letztlich formuliert Maharaj hier wohl eher drei als bloß zwei Anfragen. Erstens hinterfragt er die Kriterien einer Unterscheidung von Erfahrung und Interpretation, zweitens thematisiert er phänomenale Differenzen zwischen einzelnen mystischen Erfahrungen und drittens weist er auf den Unterschied zwischen einer internen Akteur\*in- und einer externen Beobachter\*in-Perspektive hin. Alle drei Anfragen lassen sich aber in das oben erwähnte und auch von Stace selbst angeführte grundlegende Unterscheidungsproblem integrieren. Die Frage nach der Möglichkeit einer Unterscheidung von Interpretation und Erfahrung erweist sich dabei als zentral. Der damit verbundene Zugriff auf die Perspektive einer anderen Person tritt verschärfend hinzu. Gerade der letzte Aspekt hat dazu geführt, dass dem Perennialismus »ideologische bzw. protektionistische Absichten«<sup>670</sup> attestiert wurden. Zu diskutieren wäre in diesem Zusammenhang, inwiefern perennialistische Argumentationsmuster in ihren universalisierenden Übertragungen nicht letztlich hegemoniale Muster begünstigen, weil sie ermöglichen, über Selbstverständnisse hinwegzugehen. Erinnert sei hier noch einmal an das mit Helmut Zander in Kap. 5.1.1.1 eingeführte Beispiel des Hinduismus. Michael von Brück weist außerdem auf Vorbehalte hin, die von buddhistischer Seite gegenüber einem vereinheitlichenden Begriff *Mystik* bestünden.<sup>671</sup>

Die Kritik der perennialistischen Position lenkt den Blick auf den zentralen Opponenten innerhalb der Debatte.

## B) Konstruktivismus

Als Gegenposition zum Perennialismus gewinnt auch der Konstruktivismus sein Profil aus der Positionierung zur Ausgangsfrage. Diese sei hier noch einmal zitiert: »Öffnet Mystik das Tor nach draußen in eine andere Wirklichkeit jenseits unserer sinnlichen Wahrnehmung, jenseits der Emotionen und Kategorien des Verstandes?«<sup>672</sup> Während der Perennialismus diese Frage mit einem ›Ja‹ beantwortet, reagiert der Konstruktivismus mit Zurückhaltung. Je nach Variante pendelt er sich zwischen den anderen beiden Möglichkeiten, einem ›Nein‹ oder einem vageren ›teils-teils‹ ein. Widmer nennt

669 Ayon Maharaj, *Infinite Paths to Infinite Reality. Sri Ramakrishna & Cross-Cultural Philosophy of Religions*. Oxford 2018. S. 161f. [= Maharaj, Paths.]

670 Kohli Reichenbach, Bild S. 87. Die Autorin bezieht sich hier vor allem auf Robert H. Sharf, Experience. In: *Critical Terms for Religious Studies*. Hg. v. Mark C. Taylor. Chicago 1998. S. 94-116, hier: S. 95-97.

671 Vgl. Michael von Brück, *Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage*. In: *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*. Hg. v. Reinhold Bernhardt. Gütersloh 1991. S. 81-103, hier: S. 85. [= Brück, Wahrheitsfrage.]

672 Widmer, *Mystikforschung* S. 14.

im Rückgriff auf eine Kategorisierung von Robert K. C. Forman<sup>673</sup> drei Varianten des Konstruktivismus:

1. den vollständigen,
2. den unvollständigen und
3. den katalysatorischen Konstruktivismus.

Katz' und Proudfoot's Ansätze sind Beispiele für den vollständigen Konstruktivismus, demgemäß mystische Erlebnisse hundertprozentig kulturell geformt und daher rein psychosomatischer Ausdruck eigener Glaubensüberzeugungen sind. Vertreter des unvollständigen Konstruktivismus hingegen behaupten, dass nur gewisse Aspekte kulturell determiniert sind, andere hingegen nicht. Als schwächste Form des Konstruktivismus argumentieren die katalysatorischen Konstruktivisten wiederum, dass die von der jeweiligen religiösen Tradition aufgegebenen Problemstellungen, d.h. Annahmen und praktischen Übungen das Auftreten mystischer Erlebnisse ermöglichen oder beschleunigen.<sup>674</sup>

Die drei Varianten changieren also zwischen einer ausschließlichen Rückführung mystischer Erfahrungen auf den Kontext und einer partiellen Beeinflussung der Mystik durch andere Faktoren. Alle drei gehen in Abgrenzung zum Perennialismus nicht davon aus, dass die eine universelle Erfahrung erst durch eine nachträgliche Interpretation gewissermaßen *verunreinigt* wird. Demgegenüber vertreten sie die Auffassung, dass die Interpretation vor oder während der Erfahrung selbst stattfindet und die Festlegung der einen *reinen* mystischen Erfahrung dadurch entweder erschwert oder sogar gänzlich verunmöglich wird.<sup>675</sup> Nach konstruktivistischer Auffassung ist diese Interpretation durch verschiedene Voraussetzungen (Sprache, Kultur etc.) bedingt, die innerhalb des konstruktivistischen Spektrums durchaus unterschiedlich gewichtet werden können. Die Vielfalt dieses Spektrums macht eine Auswahlentscheidung für die folgende Darstellung erforderlich. Wie schon im Kontext des Perennialismus entscheide ich mich auch hier für einen besonders intensiv rezipierten und methodisch schulbildenden Ansatz. In diesem Fall geht es um Steven T. Katz, der oben von Widmer bereits als Exponent eines »vollständigen« Konstruktivismus eingeführt wurde (s.o.). Katz wird bezeichnigt, mit seinem 1978 veröffentlichten Aufsatz *Language, Epistemology, and Mysticism* dem über Jahrzehnte vorherrschenden perennialistischen Mystikverständnis entscheidende Brüche zugefügt zu haben.<sup>676</sup> Schmidt spricht sogar davon, Katz' Überlegungen hätten »zu einer Neubewertung des Wesens der Mystik«<sup>677</sup> geführt.

673 Vgl. hierzu v.a.: Robert K. C. Forman, Introduction: Mysticism, Constructivism and Forgetting. In: *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. Hg. v. Robert K. C. Forman. Oxford 1990. S. 3-49. [= Forman, Introduction.]

674 Widmer, Mystikdebatte S. 65.

675 Vgl. ebd. S. 63-65.

676 Vgl. Monica Kimmel, Interpreting Mysticism. An evaluation of Steven T. Katz's argument against a common core in mysticism and mystical experience. Göteborg 2008. URL: [https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/17899/4/gupea\\_2077\\_17899\\_4.pdf](https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/17899/4/gupea_2077_17899_4.pdf) (abgerufen am: 17.06.2021). S. 108. Zu den derzeitigen Verhältnissen im Mystikdiskurs merkt Maharaj an: »After decades of fierce debate, perennialists and constructivists seem to have reached a stalemate.« Maharaj, Paths S. 155.

677 Schmidt, Erfahrung S. 28.

Zum Einstieg in seine Argumentation legt Katz gleich seine zentrale These vor:

*There are NO pure (i.e. unmediated) experiences.* Neither mystical experiences nor more ordinary forms of experience give any indication, or any grounds for believing, that they are unmediated. That is to say, *all* experience is processed through, organized by, and makes itself available to us in extremely complex epistemological ways.<sup>678</sup>

Die von Stace behauptete klare Trennung von Erfahrung und Interpretation wird bei Katz fragil. In seinem Denken emergieren und verschwimmen beide Operationen innerhalb des einen Prozesses. Katz insistiert,

that this process of differentiation of mystical experience into the patterns and symbols of established religious communities is experiential and does not only take place in the post-experiential process of reporting and interpreting the experience itself: it is at work before, during and after the experience.<sup>679</sup>

Gerade weil es nach Katz aber eben nicht möglich ist, Erfahrung und Interpretation in einem zeitlogischen Nacheinander der Verfahrensschritte anzutreffen, werde die perennialistische Idee einer universellen mystischen Erfahrung unhaltbar. Im Gegensatz zu Stace fokussiert Katz (und mit ihm der konstruktivistische Ansatz) nicht so sehr auf die Gemeinsamkeiten verschiedener Erfahrungsberichte, sondern vielmehr auf ihre Verschiedenheiten. Diese führt er dann auf spezifische Voraussetzungen jeweiliger Kontexte zurück. So stelle die Verwurzelung in den Traditionen einer Religionsgemeinschaft etwa eine entscheidende Weichenstellung im Vorhinein dar, weil die gesamte mystische Erfahrung von dort aus bestimmt werde. Er entfaltet diesen Gedanken exemplarisch anhand des Judentums:

That is to say, the Jewish conditioning pattern so strongly impresses that tradition's mystics (as all Jews) with the fact that one does not have mystical experiences of God in which one loses one's identity in ecstatic moments of unity, that the Jewish mystic rarely, if ever, has such experiences. What the Jewish mystic experiences is, perhaps, the Divine Throne, or the angel Metatron, or aspects of the Sefiroth, or the heavenly court and palaces, or the Hidden Torah, or God's secret Names, but not loss of self in unity with God. The absence of the kinds of experience of unity one often, but mistakenly, associates with mysticism, even as the *presence* of mysticism, in the Jewish mystical context, is very strong evidence that pre-experiential conditioning affects the nature of the experience one actually has.<sup>680</sup>

Erkennbar ist diese Absage an eine Verkürzung der Mystik auf Einheitserfahrungen eine Spitze in Stace' Richtung.<sup>681</sup> Man sollte darüber hinaus aber auch das Beispiel

678 Steven Theodore Katz, *Language, Epistemology, and Mysticism*. In: *Mysticism and Philosophical Analysis*. Hg. v. Steven Theodore Katz. New York 1978. S. 26. [= Katz, *Epistemology*.] Schmidt erkennt in dieser Textstelle »[d]as Fundament seines [JMH: Katz'] gesamten Ansatzes«. Schmidt, Erfahrung S. 29.

679 Katz, *Epistemology* S. 27.

680 Ebd. S. 34f.

681 In seinem Aufsatz arbeitet sich Katz immer wieder an Stace ab. Vgl. v.a. ebd. S. 27-30; 49-51.

des Judentums ernst nehmen, das der renommierte Holocaust-Forscher Katz<sup>682</sup> auch deshalb heranzieht, weil »in perennialistischen Ansätzen insbesondere die jüdische Religion wiederholt als rückständig qualifiziert wurde«<sup>683</sup>. Katz geht in der Grundlegung seiner konstruktivistischen Perspektive aber über die jüdische Tradition hinaus und untersucht vor allem auch die buddhistische Mystik. In diesem Zusammenhang grenzt er zunächst beide Linien von einander ab, um anschließend noch einmal herauszustellen, dass auch die buddhistische Mystik keineswegs in westlichen Einheitskonzepten aufgelöst werden könnte.<sup>684</sup> Zum Ende dieses komparativen Teilstücks bilanziert Katz noch einmal den Ertrag für seinen neuen Ansatz: »What I wish to show is only that there is a clear causal connection between the religious and social structure one brings to experience and the nature of one's actual religious experience.«<sup>685</sup> Entscheidend wird also der Blick auf die Kontexte. Da sich diese aber als so verschieden von einander erweisen, ist es nach Katz schlichtweg unmöglich, die einzelnen mystischen Traditionen auf eine universale Erfahrung zusammenzustreichen. Gegen entsprechende perennialistische Versuche dieser Art ruft Katz weitere Verdachtsmomente auf. So weist er etwa darauf hin, die bloße Übereinstimmung gewisser Begriffe erlaube keine Rückschlüsse auf eine wirkliche inhaltliche (bzw. ontologische) Überschneidung.<sup>686</sup> Konkret werde dies etwa anhand des Ausdrucks *reality*, der bei verschiedenen Autor\*innen sehr verschieden verwendet werde.<sup>687</sup> Ausgehend von diesem Beispiel schlussfolgert Katz: »The presence of the term ›Reality‹ is no guarantee of either a common experience or again of a common language and metaphysics.«<sup>688</sup> Um die Verwendung des Begriffs dechiffrieren zu können, bleibt auch hier der Kontext entscheidend. Katz entfaltet diesen Gedanken noch einmal für die Vorstellung eines reinen Bewusstseins (*pure consciousness*):

Closely allied to the erroneous contention that we can achieve a state of pure consciousness is the oft used notion of the ›given‹ or the ›suchness‹ or the ›real‹ to describe the pure state of mystical experience which transcends all contextual epistemological colouring. But what sense do these terms have? What is the ›given‹ or the ›suchness‹ or even the ›real‹? Analysis of these terms indicates their relativity; they are applied to a variety of alternative and even mutually exclusive ›states of affairs‹ and ›states of no-affairs‹. This variety itself should alert us to the real danger and arbitrariness involved in this gambit.<sup>689</sup>

Die Forderung nach einer Kontextualisierung mystischer Erfahrung wird damit um Hinweise auf die Relativität von Begriffen ergänzt. Diese geht aber nicht aus der Gebundenheit an verschiedene Kontexte, sondern auch aus den erkenntnistheoretischen

682 Vgl. besonders Steven Theodore Katz, *The Holocaust in historical context*. Bd. 1: *The Holocaust and mass death before the modern age*. New York 1994.

683 Kohli Reichenbach, Bild S. 83.

684 Vgl. Katz, *Epistemology* S. 39f.

685 Ebd. S. 40.

686 Vgl. ebd. S. 47.

687 Hier greift Katz übrigens erneut auf Stace zu, insofern »Sense of objectivity or reality« das jeweils dritte Merkmal sowohl des *extrovertive* als und des *introvertive mysticism* darstellt (s.o.).

688 Ebd. S. 51.

689 Ebd. S. 58.

Bedingungen menschlicher Sprach- und Denkprozesse hervor: »All ›givens‹ are also the product of the processes of ›choosing‹, ›shaping‹, and ›receiving‹.«<sup>690</sup> Katz weist darauf hin, dass die Vorstellung einer mystischen Erfahrung als rein passives Geschehen zu wenig auf die Aktivität der einzelnen Person achte.<sup>691</sup> Zugleich aber müsste eben *auch* ein passives Moment veranschlagt werden. Kurzum:

mystics and students of mysticism have to recognize that mystical experience is not (putatively) solely the product of the conditioned act of experience as constituted from the side of the experiencer, but is also constituted and conditioned by what the object or ›state of affairs‹ is that the mystic (believes he) ›encounters‹ or experiences.<sup>692</sup>

Diese Spannung aus Aktivität und Passivität bereitet den Boden, um noch einmal die Bezeichnung der vorgestellten Position als *Konstruktivismus* zu reflektieren. Schmidt hat eingewandt, Katz Überlegungen sollten lieber als *Kontextualismus* klassifiziert werden.<sup>693</sup> Die Bezeichnung *Konstruktivismus* sei hingegen unpassend,

weil sie impliziert, daß Katz auch Aussagen über das mystische ›Ereignis an sich‹ machen würde, also das, was durch die Rezeption des Menschen zur mystischen Erfahrung wird. ›Konstruktivist‹ wäre folglich jemand, der behauptet, daß die mystische Erfahrung ganz und gar Konstrukt des menschlichen Geistes ist. Dies aber tut Katz explizit nicht [...].<sup>694</sup>

In Schmidts Verständnis zeichnen sich konstruktivistische Modelle offenbar dadurch aus, dass sie eine absolute Festlegung treffen. Mystik wird in einer solchen Vorstellung zu einem bloßen Konstrukt, von dem mit Sicherheit behauptet wird, dass ihm darüber hinaus nichts entspricht. Dieser Status schließt also eine weitere Möglichkeit aus: Mystik ist Konstrukt, sonst nichts. Ein solches Begriffsverständnis hat Bruno Latour auch in der Soziologie beobachtet:

Zu sagen, daß etwas ›konstruiert‹ war, klang in ihren Ohren wie, daß es nicht wahr sei. Sie schienen von der befremdlichen Idee auszugehen, daß man sich einer sonderbaren Entscheidung zu unterwerfen hatte: *Entweder* war etwas wirklich und nicht konstruiert, *oder* es war konstruiert und artifiziell, erfunden und ausgeheckt, hergestellt und falsch.<sup>695</sup>

690 Ebd. S. 59.

691 Im Text heißt es da etwa: »These constructive conditions of consciousness produce the grounds on which mystical experience is possible at all.« Ebd. S. 63.

692 Ebd. S. 64.

693 Entsprechend wird in manchen Beiträgen der Forschungsliteratur auch von einem Widerspruch zwischen Perennialismus und Kontextualismus gesprochen. Vgl. exemplarisch Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Unerbittliches Licht. Versuche zur Philosophie und Mystik Edith Steins. Dresden 2018. S. 220-223. Erstaunlicherweise lehnt sich Gerl-Falkovitz mit dieser Bezeichnung an Haas an (vgl. ebd. S. 220), der selbst aber vom »Streit zwischen ›Konstruktivisten‹ und ›Perennialisten‹« spricht. Haas, Aussage S. 38.

694 Schmidt, Erfahrung S. 37.

695 Bruno Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Übers. v. Gustav Roßler. Frankfurt a.M. 2007. S. 155.

Dass diese Konfiguration aus Gegensätzen am radikalen Konstruktivismus vorbeiläuft, dürfte inzwischen deutlich geworden sein. Radikalkonstruktivistisch geht es um die Beobachtungsabhängigkeit von Erkenntnis. Die Konstruktionalität, die daraus folgt, wird eben nicht ontologisch festgelegt. Es handelt sich um eine rein erkenntnistheoretische Zuschreibung. Ein solches Verständnis wäre nun aber durchaus auch auf einen Konstruktivismus der Mystikforschung übertragbar, ohne dafür erst den Begriff austauschen zu müssen. In Katz' Ausgangsthese von der Unmöglichkeit unvermittelter Erfahrung (s.o.) deutet sich dabei ein potentieller Anknüpfungspunkt an. Eine in diese Richtung zielende Modifikation des Konstruktivismus der Mystikforschung wäre aber nicht nur aus Gründen der Anschlussfähigkeit zum radikalen Konstruktivismus hilfreich, sondern auch aus allgemein theoretischen Erwägungen: Nach Widmer behauptet Katz »eine kausale Verbindung zwischen soziokulturellem Kontext und mystischem Erlebnis.«<sup>696</sup> Wenn die Kausalität aber zu einer *vollständigen* (im Sinne der oben eingeführten Kategorisierung) Her- bzw. Ableitung der mystischen Erfahrung aus dem Kontext führt, liegt auch hier, wie an früherer Stelle schon bei Feuerbach (Kap. 5.1.1.6), ein Genese-Geltung-Fehlschluss vor. Ginge man nämlich davon aus, die mystische Erfahrung sei eine ausschließliche Reaktivierung von Vorerfahrungen und Wissensbeständen, die etwa in der religiösen Praxis einer Religionsgemeinschaft angelegt wurden, überstrapazierte man damit die Leistungsfähigkeit des Arguments, weil eine überflüssige Verengung vorgenommen würde.<sup>697</sup> Aus der Bindung einer Erfahrung an ihren soziokulturellen Kontext kann nicht abgeleitet werden, dass diese Erfahrung ausschließlich Motive dieses Kontextes reproduziert.<sup>698</sup> Mit anderen Worten: Der Hinweis, eine religiöse Erfahrung stehe in der Tradition einer speziellen Religionsgemeinschaft und sei auf deren Vorstellungswelten verwiesen (Genese), taugt schlichtweg nicht, um die Unmöglichkeit von Gotteserfahrungen zu beweisen (Geltung). Schmidt geht indes nicht davon aus, dass Katz in diese Falle tappt: Seines Erachtens bleibe es auch bei ihm dabei, »daß reine mystische Erfahrungen (›rein‹ im Sinne von ›nicht vermittelt durch kulturelle und religiöse Konzepte‹) prinzipiell möglich sind. Katz fand für deren Existenz allerdings keine Ansatzpunkte.«<sup>699</sup> Eine ontologische Neutralität, wie sie der radikale Konstruktivismus anvisiert, zeichnet sich hier dennoch nicht ab. Deutlich wird das an Katz' Unterscheidungspraxis. Während er auf der Makroebene nämlich darauf hinweist, dass ein allen gemeinsamer Kern mystischer Erfahrung angesichts der vielfältigen Differenzen nicht auszumachen sei, geht er auf der Mesoebene doch von einer relativen Homogenität der jeweiligen Varianten aus. So vergleicht er schließlich jüdische, buddhistische und christliche Mystik miteinander und behandelt sie in dieser Weise als jeweils geschlossene Einheiten. Katz' Anliegen besteht hier weniger darin, die Unmöglichkeit der Erkenntnis eines einheitlichen Grundes mystischer Erfahrung insgesamt auszuweisen, als vielmehr im Erweis der Heterogenität verschiedener Traditionslinien. Radikal-

696 Widmer, Mystikdebatte S. 65.

697 Auch Kohli Reichenbach diagnostiziert »konstruktivistische Verengungstendenzen«. Kohli Reichenbach, Bild S. 85.

698 Vgl. Wendel, Mystik S. 13. Zu fragen wäre außerdem, wie in einem solchen Modell innovative oder gar häretische Zeugnisse zustandekommen können. Vgl. dazu knapp Kreiner, Antlitz S. 59.

699 Schmidt, Erfahrung S. 43.

konstruktivistisch wäre dieser Gedanke insofern zu erweitern, als auch innerhalb der einzelnen Traditionen nicht einfach eine Einheitlichkeit postuliert werden könnte. Wie sollte man schließlich herausfinden, ob zwei jüdische Mystiker\*innen tatsächlich die gleiche mystische Erfahrung bzw. die gleiche Interpretation ihrer Erfahrung vornehmen? Die Möglichkeit der Vergleichbarkeit einzelner Motive oder Praktiken wird damit nicht negiert, die Problematisierung von Festlegungen lediglich ausgedehnt. Ebenso wären auch Katz' Überlegungen zur semantischen Relativität noch einmal auszuweiten. Die Begriffe stehen nicht nur relativ zu den Kontexten ihrer Verwendung und zu ihrer Bedeutungsentwicklung, sondern auch relativ zu Verwendung und Rezeption des einzelnen sie gebrauchenden Systems.

Der Kontrast, der sich hier zwischen Katz' Position und dem radikalen Konstruktivismus abzeichnet, entspricht letztlich der Abgrenzung zwischen radikalen und sozialen Konstruktivismen.<sup>700</sup> Letztere können durchaus miteinander harmonisiert werden, weil sie auf unterschiedlichen Ebenen ansetzen. Gerade bei Katz finden sich dabei zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine radikalkonstruktivistische Adaption. Bezogen auf die Mystikforschung und ihren Grundkonflikt wird damit noch einmal die Frage nach der Positionierung dieses Projekts evoziert: Mit welchem Angebot hält es eine radikalkonstruktivistisch orientierte Theologie?

### C) Vorläufige Positionierung: Radikalkonstruktivistischer Mystik-Konstruktivismus

Zur Beantwortung dieser Frage bietet sich ein neuerlicher Rekurs auf eine weitere von Widmer herausgearbeitete Differenzierung an. Neben den oben bereits dargestellten drei möglichen Reaktionsformen auf die eine Grundfrage der Mystikforschung unterscheidet Widmer nämlich noch zwischen zwei wiederum fächerübergreifenden Lagern innerhalb der Debatte:

Einerseits das Lager derjenigen, die in der Mystik überhaupt oder zumindest in ihrem metaphysisch-religiösen Anspruch einen Anachronismus sehen, ein Rudiment, einen atavistischen Rückfall in eine Denk- und Erfahrungswelt, über die die aufgeklärte Menschheit hinausgewachsen ist. Die Gegenseite wiederum sieht in der Mystik einen Erkenntniszweig zum Übersinnlichen, eine Rückkehr zu den verloren gegangenen Wurzeln von Religion und Metaphysik, ein Antidepressivum gegen den radikalen Materialismus und die radikale Aufklärung und einen Motivationsquell moralischer Handlungen und ethischer Lebensentwürfe.<sup>701</sup>

Freilich überzeichnet Widmer beide Lager. Die Aufzählungen eignen sich nicht, um etwaigen Vertreter\*innen der jeweiligen Lager sämtliche Positionen zuzuschreiben. Widmer markiert mit ihnen vielmehr das Spektrum der jeweiligen Haltung.

Für die Beantwortung der Leitfrage dieses Abschnitts ist vor allem der Hinweis relevant, dass sich die Unterscheidung der zwei Lager nicht mit den Labels *konstruktivistisch* und *perennialistisch* deckt. Dieser Hinweis ist deshalb so bedeutsam, weil andernfalls

700 Vgl. dazu noch einmal Kap. 2.6. Der Vergleich trägt im Übrigen bis in die Methodik hinein, insofern auch der Konstruktivismus der Mystikforschung tendenziell zu soziologischen Beobachtungsweisen neigt.

701 Widmer, Mystikforschung S. 401.

der Eindruck entstehen könnte, der konstruktivistischen Perspektive ginge es lediglich darum, die Mystik durch Kontextualisierungen abzuräumen. Da eine solche Identifikation aber in theoretischer Hinsicht voreilig ausfiele, macht Widmer ein zusätzliches Differenzierungsangebot. Dem erstgenannten Lager wären konstruktivistische Überlegungen erst dann zuzuordnen, wenn sie mit absolutem Erklärungsanspruch eine vollständige Auflösung mystischer Erfahrungen vornähmen. Wird ein solcher Anspruch hingegen nicht erhoben, ergeben sich durchaus Perspektiven für eine Zuordnung zum zweitgenannten Lager und eine theologische Adaption. In seiner kurzen Beschäftigung mit Perennialismus und Konstruktivismus kommt Haas dabei sogar zu dem Ergebnis, die christliche Mystik sei »in einem unüberbietbaren Sinn konstruktivistisch, sofern sie sich selber nicht in ein nicht mehr faßbares Jenseits ihrer selbst aufgeben will.«<sup>702</sup> Etwas kryptisch weist Haas hier darauf hin, dass christliche Mystik auf der Entscheidung beruht, trotz der Erfahrung eines entzogenen, transzendenten Gottes nicht zu schweigen, sondern sprachlich produktiv zu werden. Denn »selbst der Verschweigegestus gewisser mystischer Aussagen geschieht worthaft.«<sup>703</sup> Der konstruktivistische Versuch, Bedingungen mystischer Erfahrung und diesbezüglichen Redens ins Wort zu setzen, entspricht dabei der sprachproduktiven Grundrichtung der Mystik. Diese wiederum leitet zum Zusammenhang von Mystik und Paradoxalität über, auf den ich an späterer Stelle noch einmal ausführlicher eingehen werde (Kap. 5.1.2.4). Wichtig scheint für den Moment die Einsicht, dass die konstruktivistische Option der Mystikforschung keiner atheistischen Festlegung gleichkommt. Dieser Befund ist deshalb entscheidend, weil die perennialistische Alternative an zentralen Stellen ihrer Argumentation – neben allgemeinen Bedenken<sup>704</sup> – radikalkonstruktivistische Vorbehalte evoziert. In erster Linie bezieht sich das auf die Gewissheit, mit der perennialistisch die Übertragung und Universalisierung vorgenommen wird. Wenn zudem die Referenz mystischer Erfahrung auf eine übernatürliche Entität behauptet wird, mystische Erfahrung also bspw. grundsätzlich eine direkte Erfahrung Gottes bedeutet, schließt sich die kritische Rückfrage an, wie genau man zu einem Wissen über diese externe Größe jenseits seiner eigenen Perspektivität kommen will.<sup>705</sup> Das oben genannte und von Stace selbst aufgerufene Unterscheidungsproblem wird in dieser Wiese radikalkonstruktivistisch verschärft. Es

702 Haas, Aussage S. 47.

703 Ebd. S. 47.

704 Von Brück fasst das entscheidende Problem so zusammen: »Gewiß kann keiner verneinen, daß es vielleicht am tiefsten Grunde unterschiedlicher Erfahrungen Ähnlichkeit oder Identität gibt, aber ebensowenig läßt sich dies behaupten, da jeder Vergleich eine von außen angelegte differenzierende Vergleichsbasis voraussetzt. Die These, daß alle mystischen Erfahrungen gleich seien, während nur die Interpretationen differierten, läßt sich daher weder bejahren noch verneinen, da jeder diesbezügliche Satz differente Interpretationsmuster voraussetzt.« Brück, Wahrheitsfrage S. 88.

705 Noch einmal sei angemerkt, dass dieser radikalkonstruktivistische Einwurf keineswegs beinhaltet, dass die Möglichkeit einer realen Gotteserfahrung gelegnet wird. In diesem Punkt widerspreche ich Wallich, demzufolge »mystisches Erleben konstruktivistisch als ein subjekt-perspektivisches Stimmigkeitserleben ohne realen Gehalt interpretiert werden kann.« Wallich, Autopoiesis S. 406. Wallich bezieht sich hier auf einen erkenntnistheoretischen Konstruktivismus. M.E. trifft seine Einschätzung aber zumindest nicht auf den radikalen Konstruktivismus zu, weil sie die Forderung nach ontologischer Neutralität überschreiten würde.

stellt der Adaption des Perennialismus erhebliche Hindernisse in den Weg. Umso wichtiger erscheint es deshalb, dass die zentrale Alternative zum perennialistischen Modell nicht zwangsläufig in eine Disqualifizierung der Mystik mündet. Sie arbeitet lediglich unter den Gesichtspunkten der Heterogenität heraus, wie Mystik organisiert wird. Einige Argumente, die im Zuge dessen aufgerufen werden, eröffnen Anschlussmöglichkeiten für radikalkonstruktivistische Erwägungen. Gerade die Kritik einer strikten Trennung von Erfahrung und Interpretation erweist sich als anschlussfähig. Radikalkonstruktivistisch wird auf die Einheit des erkennenden Systems hingewiesen. Diese bedingt, dass Erkenntnisprozesse konstruktional ineinander übergehen bzw. zumindest nicht klar von einander unterschieden werden können. Auf diesen Punkt weisen letztlich alle erkenntnisskeptischen Positionen in ihren Gedankenexperimenten hin. Thematisiert wird jeweils die Unmöglichkeit, innerhalb des Erkenntnisprozesses eines einzelnen Systems trennscharf unterscheiden zu können (etwa zwischen Realität und Täuschung).

Wie oben dargelegt wurde, ergeben sich weitere Möglichkeiten für radikalkonstruktivistische Erweiterungen, die die grundsätzliche Stoßrichtung des Konstruktivismus der Mystikforschung aber lediglich fortsetzen. Die Positionierungsfrage lässt sich in dieser Weise beantworten: Vieles spricht für einen radikalkonstruktivistischen Mystik-Konstruktivismus.

Für die Argumentation dieser Replik geht mit dieser Verortung zugleich der Hinweis einher, dass sich auch radikalkonstruktivistisch durchaus Wege für einen produktiven Umgang mit der Mystik abzeichnen, die nicht mit einer Herabsetzung oder Disqualifizierung des Phänomens einhergehen und sich darin eben auch theologisch als gesprächsfähig erweisen. Wie schon in den Zusammenhängen der ersten Replik dargelegt, liegt der Schlüssel auch hier in einem funktionalen bzw. operationalisierten Verständnis. Mystik wird hier also nicht mehr als faktische Einigung mit Gott beschrieben, sondern auf die interpretierende Erfahrung einer einzelnen Person zurückgeführt. Konkret ließe sich Mystik dann etwa als Erfahren/Erleben einer Einigung mit Gott beschreiben.<sup>706</sup> Damit wird aber eben nichts geleugnet: weder die Möglichkeit der Erfahrung eines Gottes noch – eine Ebene darunter – die Redlichkeit mystischer Berichte.<sup>707</sup> Einige der in Kap. 5.1.2.1 aufgeführten Definitionsversuche werden dieser Anforderung bereits gerecht.

Auch bei einem solchen Zugriff sollten aber weiterhin Universalisierungstendenzen beobachtet werden: In der Arbeit an funktionalen und operationalen Mustern der Mystik kann es ebenso zu Überschreitungen und Bevormundungen kommen, wenn auch hier *ein* Muster behauptet wird. Bezeichnenderweise lässt ja auch der Konstruktivismus den Mystikbegriff nicht einfach fallen. Wenn im Folgenden also das Verhältnis von Mystik und Rationalität thematisiert wird, dann bleibt auch hier *die* Mystik als einheitlicher

706 Die Begründung sei noch einmal mit Karl Rahner erinnert: »Die Tatsache des Realitätseindrucks des Visionsgegenstandes auf den Visionär und selbst die Eingliederung des Gegenstandes in den normalen Wahrnehmungsraum sind kein Beweis für die Objektivität dieses Eindrucks.« Rahner, Visionen S. 36.

707 Zur Frage, ob die Zeugnisse der mystischen Texte nicht auch als bloße Fiktionen verstanden werden könnten, vgl. Dinzelbacher, Abendland S. 13.

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.<sup>708</sup> 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«<sup>709</sup>. 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.«<sup>710</sup> 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 erneuerten methodischen Mahnung zu Vorsicht und Zurückhaltung trägt der Umgang mit *der* Mystik paradoxe Züge.<sup>711</sup>

### 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 Metapherntypen. 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 Belletistik – 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-

<sup>708</sup> 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.

<sup>709</sup> 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.

<sup>710</sup> Ebd. S. 42.

<sup>711</sup> 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.