

erfahren zu können. Nur weil es nicht nötig sei, Religiosität realistisch zu erklären, folge daraus nicht, dass es gleichsam falsch sein müsse, dies zu tun.⁶¹¹ Weiterhin geht es ihm darum, zu zeigen, dass es nicht zwangsläufig widersprüchlich sei, Gottes Existenz in Notwendigkeit zu denken.⁶¹² Hinsichtlich des *epistemischen Arguments* fügt er hinzu, dass es vielmehr zu Widersprüchen führe, die Transzendenz Gottes als völlige Entzogenheit zu denken: »Die Annahme, daß ein Wesen unendlich und damit auch unendlich mächtig sei, aber gleichzeitig nicht in der Lage, sich mitzuteilen, erscheint widersprüchlich.«⁶¹³ Gäb wendet sich mit diesen Anfragen letztlich gegen einen positivistischen Zug antirealistischer Religionskonzeptionen, insofern er nur zeigen will, dass ein realistischer Zugang durch die beiden Argumente nicht ausgeschlossen werden kann. So hält er grundsätzlich fest: »Denn allein daraus, daß ich nicht in der Lage bin, zu erkennen, ob meine gegenwärtige Erfahrung, von der ich meine, sie sei von X, auch tatsächlich eine Erfahrung von X ist, folgt ja nicht, daß ich niemals eine Erfahrung von X haben könnte.«⁶¹⁴ Die spezifisch religiösen Versuche, den Realismus zu erledigen, scheitern nach Gäbs Diagnose daran, dass sie die im letzten Teilsatz des Zitats ausgesagte Offenheit in eine Notwendigkeit verkehren und entsprechend davon ausgehen, die Falschheit des Realismus damit bewiesen zu haben. Gerade dies aber deckt sich mit einer zentralen Einsicht meiner bisherigen Überlegungen, insofern es in meinem Verständnis des radikalen Konstruktivismus gerade darauf ankommt, aus dieser positivistischen Beweisspirale auszusteigen, weil die ontologische Neutralität ansonsten zu einem Solipsismus verkäme. Angesichts des Gäb-Zitats erinnere ich deshalb erneut daran, dass die radikalkonstruktivistische Option eine andere ist. Aber auch die theologische Ergänzung dieses Programms wird von Gäbs Kritik nicht berührt, sofern auch hier eine grundsätzliche Offenheit beibehalten wird, die etwa von Cupitts positivistischen Festlegungen abzugrenzen ist. In diesem Sinne werden meine bisherigen Überlegungen von dem, was Gäb an den Konzeptionen von Cupitt und Co. kritisiert, nicht entscheidend tangiert.

Als Ergebnis dieses Unterkapitels bleibt deshalb festzuhalten, dass das Religionsverständnis der ersten Replik nur dann als antirealistisch aufgefasst werden sollte, wenn darunter kein letztgewisser Anspruch auf vollständige Widerlegung des Realismus subsumiert wird.

5.1.2 Zweite Replik: Mystik

Neben den radikalkonstruktivistischen Aussagen zu Religiosität und Religion stehen Bemerkungen zur Mystik. Beide Themenbereiche werden dabei unterschiedlich eng miteinander verknüpft. So wird die Religiosität bei Ernst von Glasersfeld etwa unter die Mystik subsumiert. Bei anderen Autor*innen lässt sich diese Zuordnung hingegen

611 Gäb illustriert dies an einem Beispiel: »Ein Märchen muß nicht wahr sein, um etwas ausdrücken zu können, aber die Tatsache, daß eine gute Anekdote tatsächlich wahr ist, vermindert auch nicht ihre Bedeutung. Religiöser Glaube verliert also auch vor diesem Hintergrund nichts, wenn er realistisch verstanden wird.« Gäb, Wahrheit S. 177.

612 Vgl. ebd. S. 180.

613 Ebd. S. 187. Gäb bezieht sich hier auf Überlegungen Alvin Plantingas.

614 Ebd. S. 188.

nicht beobachten. Insgesamt ist von Glasersfeld der Kronzeuge einer radikalkonstruktivistischen Bearbeitung der Mystik. In Kap. 3.1.1 habe ich hierzu bereits zentrale Aussagen zusammengetragen. Von besonderer Bedeutung war dabei die Unterscheidung von Mystik und Rationalität, wie sie von Glasersfeld vorschlägt. Während rationalem Wissen ein Erfahrungsbezug zukomme, ließe sich dies für die Mystik nicht behaupten. Im Denken von Glasersfelds resultiert daraus eine erhebliche Diskreditierung der Mystik, die sich auf die Religiosität insgesamt ausdehnt. Dass diese Diskreditierung aber nur zum Preis einer theoretischen Inkonsistenz (≠ Paradoxie) zu haben ist, wurde in Kap. 3.1.1 ebenfalls herausgearbeitet. Im Zuge dieser zweiten Replik wird es darum gehen, noch einmal einen anderen, grundlegenden Blick auf das Phänomen *Mystik* zu werfen und dabei der Frage zu folgen, wo etwaige Übergänge und Verbindungslinien zum radikalen Konstruktivismus ausgemacht werden können.⁶¹⁵ Ziel dieser Replik ist es, von Glasersfelds Mystikverständnis mit theologisch wie radikalkonstruktivistisch kompatiblen Denkalternativen zu konfrontieren. Damit wird die bisherige Arbeit am »Profil einer radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Theologie« (Kap. 5) fortgesetzt und um ein spezifisches Themenfeld erweitert. Weil diese zweite Replik vielfach an Ergebnisse der ersten Replik anknüpft, wird sie im Vergleich deutlich kürzer ausfallen. Die in der ersten Replik grundlegende theologische Argumentationsrichtung in ihrer besonderen Berücksichtigung von Relativierungen und Paradoxien wird beibehalten. Der Fokus bleibt entsprechend systematisch: Die Geschichte der Mystik mag insgesamt von hoher Bedeutung sein, in dieser Untersuchung wird sie aus methodischen Gründen nur am Rande vorkommen. Von Interesse sind hier in erster Linie Grundsatzdebatten der Mystikforschung. Das wirkt sich auch auf die Auswahl der Referenztexte aus. Wie schon im Kontext der Religiosität beziehe ich mich auch hier weniger auf konkrete Manifestationen des zu diskutierenden Phänomens selbst, als auf die auf sie bezogenen systematisierenden Aufarbeitungs- und Deutungsversuche. Einzelne mystische Zeugnisse werden hier also nicht diskutiert. Deutlich wird daran auch, dass diese Untersuchung keinen genuinen Beitrag zur Mystikforschung intendiert, sondern auf deren radikalkonstruktivistische und theologische Aufarbeitung bezogen bleibt.

5.1.2.1 Mystik definieren

Wenn es darum geht, ein spezifisches Mystikverständnis mit Alternativen zu kontrastieren, liegt es nahe, einige dieser Alternativen zunächst kurz darzustellen. In einem ersten Schritt geht es deshalb um verschiedene Definitionen von *Mystik*. Angesichts der »schier unübersehbare[n] Vielfalt von Mystik-Definitionen, die niemals alle zu berücksichtigen, geschweige denn auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind«⁶¹⁶, wäre es dabei vermessen, einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Der knappe

615 In der theologischen Rezeption des radikalen Konstruktivismus liegen hierfür im Übrigen schon Ergebnisse vor. So sind nach Auffassung Scheibles »sowohl die Erkenntnistheorie des Radikalen Konstruktivismus als auch sein Verweis auf die Mystik bzw. Spiritualität durchaus an christliche Theologie anschlussfähig.« Scheible, Entstehung S. 291. Im Ergebnis stimme ich Scheible zu, einzig die Begründung dieser These sollte m.E. noch einmal deutlich ausgeweitet und präzisiert werden. Diese Replik stellt hierzu einen Versuch dar.

616 Saskia Wendel, Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung. (fides et ratio Bd. 15). Regensburg 2002. S. 17. [= Wendel, Affektiv.]

Gang durch einige Definitionen erlaubt aber doch einen Eindruck von Gemeinsamkeiten und Unterschieden und stellt damit eine wichtige Voraussetzung für den weiteren Verlauf dieser zweiten Replik dar.

A) Sammlung ausgewählter Mystikdefinitionen

Zum Verständnis der ausgewählten Begriffsbestimmungen scheinen mir zwei weitere Vorbemerkungen hilfreich. Erstens zitiere ich die Aussagen gelöst von ihrem argumentativen Kontext. Damit werden weder Begründungsfiguren noch etwaige Selbstbeurteilungen berücksichtigt. Die meisten Definitionen werden von Hinweisen auf ihre Heuristik und Vorläufigkeit eingeeht und kommen auf der Grundlage von Materialauswertungen und -diskussionen zu ihrer definitorischen Endgestalt. Zweitens erfüllen die Begriffsbestimmungen nicht allesamt die klassischen Anforderungen an eine Definition (gemäß dem Leitsatz: *Genus proximum et differentia specifica*). Sie scheinen mir für einen ersten Schritt in dieser Replik dennoch geeignet, weil sie verschiedene Zugänge zu dem einen Begriff *Mystik* anbieten und in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden eine Grundlage für die weitere Beschäftigung bilden.

(1) Nach Saskia Wendel markiert die Mystik

eine besondere Form der Erkenntnis meiner selbst und darin zugleich des Anderen meiner selbst, insbesondere des absolut Anderen meiner selbst. Dieses absolut Andere meiner selbst wird jedoch zugleich als das Innerste meiner selbst und damit als das Nicht-Andere meiner selbst erlebt. Jenes ›nicht-andere Andere‹ bzw. ›andere Nicht-Andere‹ trägt im monotheistischen Kontext den Namen ›Gott‹.⁶¹⁷

(2) Durchaus mit einem gewissen Abstand zu dieser Festlegung hält Alois Maria Haas fest: »In einem allgemeinsten Sinn darf Mystik als jene religiöse Erfahrungsebene gekennzeichnet werden, in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser Erfahrung in irgendeinem noch näher zu bezeichnenden Sinn | abzeichnet.«⁶¹⁸

(3) Nach Peter Dinzelbacher lässt sich Mystik

umschreiben als das Streben des Menschen nach unmittelbarem Kontakt mit Gott vermittelt persönlicher Erfahrung schon in diesem Leben sowie seine Empfindungen und Reflexionen auf diesem Weg und endlich die Erfüllung dieses Strebens. Sie besteht in der stets kurzfristigen Aufhebung des Unterschieds zwischen dem Subjekt des Strebens, der menschlichen Seele, und dem Objekt, das angestrebt wird, Gott.⁶¹⁹

(4) Karl Albert versteht unter Mystik »eine besondere Form | menschlichen Erkennens und Verhaltens, in der die Einswerdung des Geistes oder der Seele mit einer letzten

617 Saskia Wendel, *Christliche Mystik. Eine Einführung*. (Topos plus Taschenbücher Bd. 527). Kvelaer 2004. S. 14. [= Wendel, *Mystik*.] Diese Definition findet sich auch bei Wendel, *Affektiv* S. 27.

618 Alois Maria Haas, Was ist Mystik? In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposion Kloster Engelberg 1984. (Germanistische Symposien-Berichtsbände Bd. 7). Hg. v. Kurt Ruh. Stuttgart 1986. S. 319-341, hier: S. 319f. [= Haas, *Mystik*.]

619 Peter Dinzelbacher, *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. Paderborn 1994. S. 10. [= Dinzelbacher, *Abendland*.]

und höchsten Wirklichkeit gesucht wird. Diese letzte Wirklichkeit wird im allgemeinen religiös aufgefaßt und im Bereich des Christentums mit Gott gleichgesetzt.«⁶²⁰

(5) Für Joseph Schumacher meint Mystik die

Erfahrung Gottes aus der Mitte der Existenz. In der Mystik geht es um die Vereinigung des Menschen mit dem Unendlichen, wobei das Unendliche unpersonal oder personal, monotheistisch oder polytheistisch verstanden werden kann. In der Mystik sucht die ins Endliche gebannte Seele sich mit dem Unendlichen zu vereinigen.⁶²¹

(6) Bruno Borchert beschreibt Mystik als »ein Phänomen, das offensichtlich in allen Religionen vorkommt, in seinen Äußerungsformen zwar verschieden, aber im Kern überall gleich [ist]: aus Erfahrung wissen, daß alles irgendwie zusammenhängt, daß alles im Ursprung eins ist.«⁶²²

(7) In Volker Leppins Verständnis zeichnet sich Mystik aus durch

eine religiöse Haltung, die eine Transzendenz Gottes gegenüber dem glaubenden Menschen als gemeinsame Erfahrungstatsache voraussetzt und diese Transzendenz schon im Diesseits punktuell zu überwinden trachtet: Das Transzendente wird wenigstens momenthaft immanent – und hebt dabei die Begrenzungen des innerweltlichen Gläubigen auf. Der Weg hierzu ist der Weg der Introspektion, der Innenschau.⁶²³

(8) Nach Josef Sudbrack ist »[d]as Anliegen der Mystik [...] zweifach zu umreißen:

- Es geht um das Absolute – welchen Namen oder Nicht-Namen es auch trägt.
- Es geht um dessen Erfahrung – was auch immer man darunter versteht.«⁶²⁴

(9) Peter Zimmerling versteht

unter Mystik Formen spiritueller Erfahrung mit dem Ziel der Gottesbegegnung. Mystik stellt eine Intensivform geistlicher Erfahrung dar, wobei dies nicht einseitig im Sinne von spirituellen Gipfel|erfahrungen zu verstehen ist, etwa von Visionen, Auditionen und Elevationen. Mystische Erfahrungen können von solchen Erscheinungen begleitet sein. Aber genauso gehören zur Mystik Erfahrungen der Anfechtung, der »dunklen Nacht«, wie Johannes vom Kreuz formuliert.⁶²⁵

(10) Neben diesen konkreten Bestimmungsversuchen lässt sich innerhalb der Mystikforschung zudem eine Tendenz beobachten, sich der genauen Definition des Phänomens

620 Karl Albert, *Mystik und Philosophie*. Sankt Augustin 1986. S. 13f. [= Albert, *Mystik*.] Für eine noch stärkere Akzentuierung des Aspekts der Einswerdung in einem Versuch Alberts, *Mystik* zu definieren, vgl. Karl Albert, *Einführung in die philosophische Mystik*. (Die Philosophie). Darmstadt 1996. S. 1. [= Albert, *Einführung*.]

621 Joseph Schumacher, *Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen*. Heimbach 2016. S. 13. [= Schumacher, *Mystik*.]

622 Bruno Borchert, *Mystik. Das Phänomen – Die Geschichte – Neue Wege*. (HERDER spektrum 4530). Übers. v. Hugo Zulauf. Freiburg i.Br. 1997. S. 11.

623 Volker Leppin, *Die christliche Mystik*. (Beck'sche Reihe Bd. 2415). München 2007. S. 9.

624 Josef Sudbrack, *Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten*. Darmstadt 2002. S. 14. [= Sudbrack, *Mystik*.]

625 Peter Zimmerling, *Evangelische Mystik*. Göttingen 2015. S. 15-17. [= Zimmerling, *Mystik*.]

zu entziehen und stattdessen etwa von der Evidenz traditioneller bzw. kanonisierter Zuordnungen auszugehen. In dieser Weise verfährt etwa Kurt Ruh, der sich in der Einleitung des ersten Bandes seiner insgesamt vierbändigen *Geschichte der abendländischen Mystik* den Auswahlentscheidungen des Forschungskanons anschließt, zugleich aber eine kritische Überprüfung anmahnt.⁶²⁶

B) Anfanghafte Kommentierung

Die Definitionen unterscheiden sich teils stark von einander. Von einem Konsens kann hier offenkundig nicht die Rede sein. Um sich den einzelnen Definitionen und ihrer Zusammenschau zu nähern, scheinen nun verschiedene Zugänge möglich. So bietet sich als basales Differenzierungskriterium etwa die Frage nach den fachspezifischen Hintergründen der jeweiligen Autor*innen an. Zu konstatieren wäre, dass Albert philosophisch, Haas literaturwissenschaftlich und Zimmerling theologisch definiert. Eine solche Kategorisierung aber ist schon deshalb fragwürdig, weil die Disziplinen selbst von so unterschiedlichen Strömungen durchsetzt sind, dass direkt weiter differenziert werden müsste: Von welcher Tradition gehen Albert, Haas und Zimmerling aus? Welche Methoden verwenden sie? Wie steht es um ihr wissenschaftliches Selbstverständnis?

Auch würde ein solcher Zugang interdisziplinäre Übergänge zudecken. Was bedeutet es etwa, wenn man Haas nach Reinhard Margreiter als »(theologisierende(n)) Altgermanist[en]«⁶²⁷ verstehen kann? Für den Umgang mit der obigen Sammlung verspricht eine Differenzierung nach Fächern zunächst also nicht mehr als eine erste Orientierung. Sublim macht sie aber noch auf einen weiteren Gesichtspunkt aufmerksam. Mit der Frage nach der Fachzugehörigkeit verbindet sich nämlich ein Hinweis auf die Positionalität der einzelnen Definitionen:

Jede Wissenschaft hat ihre eigene Heuristik, ihre Aprioris, ihre sachlichen und methodischen Voraussetzungen. So hat zum Beispiel die empirische Psychologie oder Bewußtseinsforschung tendenziell die Absicht, die mystische Erfahrung als ein rein psychosomatisches Ereignis zu erfassen, dessen Auswirkungen im Gehirn sich mittels eines Elektro-Encephalographs in Form von Gehirnwellen und -strömen graphisch darstellen, ja dank eines arrangierten Biofeedbacks bis zu einem gewissen Grade kontrollieren lassen.⁶²⁸

Die Abhängigkeit von Setzungen, die sich in den methodischen Unterschieden der einzelnen Fächer abzeichnen, wirkt sich massiv auf den Umgang mit einem Phänomen aus und bereitet den Boden für die Verschiedenheit der obigen Definitionen. Vom Forschungsinteresse bis zur -methode werden hier verschiedene Faktoren involviert. Für die Zusammenhänge dieser Untersuchung und den Auftrag dieser Replik erweist sich dabei vor allem die Frage nach den erkenntnistheoretischen Annahmen hinter den einzelnen Definitionen als relevant. Die Fachzugehörigkeiten erlauben hier keine direkten

626 Vgl. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München ²2001. S. 14. [= Ruh, Grundlegung.]

627 Reinhard Margreiter, *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*. Berlin 1997. S. 114. [= Margreiter, *Mystik*.]

628 Haas, *Mystik* S. 321.

Rückschlüsse, weil die Fächer sowohl realistisch wie radikalkonstruktivistisch betrieben werden können. Dennoch weisen sie auf die Positionalität hin, indem sie die Abhängigkeit von Prämissen fokussieren, und bereiten so erkenntnistheoretische Rückfragen vor.

Um in dieser Replik konkret die Möglichkeit eines radikalkonstruktivistisch kompatiblen und theologisch adäquaten Mystikverständnisses auszuloten, geht es im Folgenden deshalb um die erkenntnistheoretischen Hintergrundannahmen der Definitionen. Ein ähnliches Vorgehen wurde auch im ersten Unterkapitel der Replik zur Religiosität angewandt (Kap. 5.1.1.1). Mithilfe der Unterscheidung von substantiellen und funktionalen Religionsdefinitionen wurden dort auch Stellungnahmen zur realistischen Erkenntnistheorie abgefragt. Auf dieser Linie kann auch im Kontext der Mystikforschung konkret gefragt werden, inwiefern die jeweiligen Definitionen eine Festlegung über die konkrete Operation hinaus vornehmen.

Für die zweite Replik lässt sich strukturgleich zu den Ergebnissen der ersten Replik konstatieren, dass Mystik keineswegs eine realistische bzw. ontologische Festlegung implizieren muss. Innerhalb der Mystikforschung liegen sehr unterschiedliche Definitionsversuche vor. Gerade diejenigen Versuche, die sich an einer rein operationalen Beschreibung des Phänomens versuchen, erweisen sich dabei als radikalkonstruktivistisch kompatibel. Die Definitionen von Haas (2), Albert (4) und Zimmerling (9) realisieren diese Operationalität, indem sie der Beschreibung des substantiellen Gehalts entweder den Erfahrungs- oder den Erkenntnisbegriff vorschalten. Bei Sudbrack (8) wird der Erfahrungsbegriff diesem Gehalt nachgeordnet. Dennoch erweisen alle vier ihre Anschlussfähigkeit darin, dass sie Mystik anhand der konkreten Operation verhandeln. Der Erfahrungsgehalt (Absolutes, Gott etc.) lässt sich in dieser Weise nur vom Erfahrungsvollzug her bestimmen. Dies entspricht dem radikalkonstruktivistischen Postulat der Beobachtungsabhängigkeit von Erkenntnis. An diesem Kriterium sind – in Anbetracht des verfolgten Forschungsvorhabens – auch die anderen, hier noch nicht genannten Mystikdefinitionen zu messen. Bei Wendel (1) wären etwa die Status von *Erkenntnis* und *Anderem* zu klären. Wird hier die deskriptive Ebene beibehalten, oder eine Festlegung darüber vorgenommen, dass dieses Andere im Sinne einer gegebenen transzendenten Wirklichkeit tatsächlich erlebt wird? In einem zurückhaltenden, funktionalen Verständnis dieses *Anderen* als einer im erkennenden System erlebten Alteritätserfahrung ohne darüber hinausgehende ontologische Festlegung auf der Beobachtungsebene zweiter Ordnung⁶²⁹ bestünden bspw. auch hier keine Anschlusschwierigkeiten. An Borchert (6), Leppin (7) und Schumacher (5) wären ähnliche Rückfragen zu stellen, auch wenn sich hier teils deutliche Festlegungen abzeichnen, die eine radikalkonstruktivistische Rezeption behindern dürften. Ähnlich liegt es bei Dinzelbacher (3), der gerade wegen der von ihm angeführten »Erfüllung« des mystischen Strebens die Frage beantworten müsste, auf welcher Grundlage diese Erfüllung festgelegt werden sollte. Konkret wäre also zu fragen: Beschreibt Dinzelbacher lediglich, dass mystische Zeugnisse von einer Erfüllung berichten, oder nimmt er die Zeugnisse zur Grundlage, um selbst eine Erfüllung zu konstatieren? Hier deutet sich ein für die Mystikforschung

629 Lebenspraktisch (Beobachtung erster Ordnung) könnte man natürlich auch in einem ontologischen Sinne von der Existenz eines anderen ausgehen.

maßgebliches Unterscheidungsproblem an, das sich auch mit den Kategorien funktional und substantiell verbinden lässt. Dass die Frage nach der eigenen Positionierung in der Einschätzung mystischer Erfahrungen und ihres ontologischen Gehalts weitreichende Konsequenzen zeitigt, sei am Beispiel Schumachers illustriert. In seiner Definition bezieht er sich auf die »Erfahrung Gottes aus der Mitte der Existenz.«⁶³⁰ Er weist in seiner Begriffsbestimmung damit zwar auf eine Operation hin (Erfahrung), macht zugleich aber deren Korrespondenzpunkt klar. Schumacher wäre deshalb mit den gleichen Rückfragen wie Dinzelbacher zu konfrontieren. Legt er sich über die Operation hinaus fest?

Seine Definition kleidet Schumacher anhand verschiedener Unterscheidungen argumentativ aus. Ein Blick auf drei dieser Unterscheidungen bietet sich an, um die Konsequenzen einer substantiellen Mystik-Definition in ihrer erkenntnistheoretischen Dimension zu erfassen. Erstens unterscheidet Schumacher zwischen *echter* und *unechter* Mystik. Erstere »ist in ihrer ganzen Komplexität erklärbar allein aus dem natürlichen Wirken des Menschen und seinen Möglichkeiten bzw. dem Gnadenwirken Gottes und der Eigenart der menschlichen Seele.«⁶³¹ Demgegenüber spricht Schumacher von *unechter* Mystik, »wenn es sich um bewussten Betrug handelt oder wenn die Phänomene sich rein aus der Psychologie, der Psychopathologie und der Parapsychologie erklären.«⁶³² Zweitens unterscheidet er zwischen *erworbener* und *eingegossener Beschauung*:

Dabei geht man davon aus, dass die erworbene Beschauung durch die folgerichtige Übung der Askese und des inneren Gebets erreicht werden kann, wenngleich das mystische Kernerlebnis auch hier Geschenk ist, dass die eingegebene Beschauung hingegen als Wirkung der Gaben des Heiligen Geistes verstanden werden muss, die der Mystiker aus eigener Kraft *nicht* erwerben kann. Das eingegossene mystische Erleben hat demgemäß ein höheres Niveau als das erworbene.⁶³³

Ganz auf dieser Linie differenziert Schumacher drittens zwischen *höherer* und *primitiver* Mystik, wobei Letztere »durch Aberglaube und Magie, Illusion und phantastische Vorstellungen und Erlebnisse«⁶³⁴ geprägt sei. Als Beispiele weist er auf *Tabu*-Vorstellungen und kannibalistische Praktiken hin.⁶³⁵ Die davon unterschiedene *höhere* Mystik macht er hingegen in den Hochreligionen fest, die er in ihren Gotteskonzepten als differenzierter und reflektierter ausweist.⁶³⁶

Die drei Unterscheidungen schreiben die Vorstellung eines klar zu fixierenden göttlichen Anteils fort. Schumachers Definition kann vor diesem Hintergrund einer Relektur unterzogen werden. Der dort enthaltende Gottesbezug verlässt die deskriptive Pro-

630 Schumacher, *Mystik* S. 13.

631 Ebd. S. 98.

632 Ebd. S. 99.

633 Ebd. S. 110. Ähnlich meint auch Erwin Möde, es sei ein mystisches »Qualitätsmerkmal [...], dass sie weder machbar noch reproduzierbar sind; nicht festgehalten, begriffen und verbegrifflicht werden können.« Erwin Möde, *Christliche Spiritualität und Mystik. Eine systematische Hinführung*. (Eichstätter Studien Bd. 60). Regensburg 2009. S. 83. [= Möde, *Mystik*.]

634 Schumacher S. 398.

635 Vgl. ebd. S. 398f.

636 Vgl. ebd. S. 398.

zessebene und legt sich substantiell fest. Erst auf dieser Grundlage wird es möglich, andere mystische Formen als *unecht* oder *primitiv* zu klassifizieren. Eine solche Festlegung steht aber vor dem – bei Dinzelbacher bereits angekündigten – Problem, menschliche und göttliche Anteile klar von einander unterscheiden zu müssen. Durch den radikal-konstruktivistischen Hinweis auf die unhintergehbare Beobachtungsabhängigkeit jedes Erkennens ließe sich dieses Problem noch einmal verschärfen. Auch ohne diesen spezifischen Theorieinput wird die grundsätzliche Fragestellung aber auch innerhalb der Mystikforschung diskutiert. So bilanziert etwa Bardo Weiß in seiner umfassenden Studie zu den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts:

Die Frauen und ihre Mitarbeiter glauben, eine göttliche Offenbarung erhalten zu haben. Ihre Erlebnisse, so meinen sie, seien nicht rein natürlich zu erklären. Bewußte literarische Fiktion kann man weitgehend ausschließen. Daß die Frauen und ihre Mitarbeiter selbst an eine Offenbarung von Gott geglaubt haben, läßt sich wissenschaftlich mit hoher Wahrscheinlichkeit erschließen. Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, ob sie in diesem Glauben recht haben, ob Gott wirklich zu ihnen gesprochen hat, wie immer man sich auch ein solches Sprechen vorstellen mag.⁶³⁷

Auf einer abstrakteren Ebene merkt auch der oben bereits kritisch angefragte Dinzelbacher zur Methodik seiner eigenen historischen Untersuchung an, er vermeide die »Unterscheidung zwischen echten und falschen Mystikern [...]«, schon aus dem einfachen Grunde, weil u.E. keine Methode existiert, aus den vorliegenden schriftlichen Quellen zu eruieren, wie intensiv religiöse Erleben jeweils empfunden wurde.«⁶³⁸ Methodisch zeichnet sich darin ein Konflikt von erkenntnistheoretischer Tragweite ab, auf den Dinzelbacher in seiner Arbeit weiter Bezug nimmt:

Inwieweit ein einheitlicher Erlebnis- und Reflexionshintergrund hinter dem Mystikverständnis der einzelnen Kulturen anzunehmen ist, eine anthropologische Konstante, die nur in der jeweils eigenen Terminologie jeder einzelnen Kultur anders formuliert wird, oder inwieweit schon jedes mystische Erleben und Reflektieren a priori vollständig durch seine jeweilige spezifische Kultur geprägt und damit eigentlich unvergleichlich ist, ist noch unentschieden.⁶³⁹

Dinzelbachers Mystikdefinition lässt sich vor dem Hintergrund dieser Reflexionsangebote ihre eigene Unschärfe vorhalten, insofern die Aussageebene hinsichtlich der konstatierten »Erfüllung« eben vage bleibt. Anders als Schumacher weist Dinzelbacher aber zumindest selbst auf das basale Unterscheidungsproblem der Mystikforschung hin.⁶⁴⁰

637 Bardo Weiß, *Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*. Paderborn 2006. S. 73.

638 Dinzelbacher, *Abendland* S. 18. Etwas abstrakter gilt nämlich: »No third-person account can capture first-person experiences.« Jones, *Limitations* S. 1001.

639 Dinzelbacher, *Abendland* S. 9.

640 Er leitet daraus an anderer Stelle auch recht klare Konsequenzen ab: »Ob man dazu neigt, das ganze Phänomen Mystik als innerweltlich, oder genauer gesagt, innerpsychisch erklärbar anzusehen, oder ob man es durch ein unmittelbares Eingreifen eines transzendenten Seins erklärt, hängt ausschließlich vom vorgefaßten weltanschaulichen Standpunkt des Betrachters ab. Für wissenschaftliches Vorgehen bleibt diese Frage völlig irrelevant, da der Freidenker wie der Gläubige zu

Theologisch sticht es durch, wo zwischen Eigen- und Fremdanteil unterschieden werden soll, wo sich – mit Karl Rahner formuliert – also die Frage aufdrängt, »was im Einzelfall diesem Ruf der gequälten Herzen antwortet: das leere Echo, in dem man, ohne es zu merken, nur sich selber hört, oder die Antwort, in der man Gott vernimmt?«⁶⁴¹ Im nächsten Unterkapitel wird die mystikwissenschaftliche Diskussion dieser Frage noch einmal breiter aufgearbeitet.

Für den Moment genügt der zusammenfassende Hinweis, dass in grober Orientierung an der religionswissenschaftlichen Unterscheidung substantieller und funktionaler Definitionen die radikalkonstruktivistische Kompatibilität von Mystikdefinitionen überprüft werden kann. Ein Großteil der oben eingespielten Definitionen lässt sich dabei operational bzw. funktional interpretieren. Radikalkonstruktivistisch dürfen diese Interpretationen als anschlussfähig gelten, weil sie das Kriterium der Beobachtungsabhängigkeit von Wahrnehmung und Erkenntnis nicht verletzen. Der Auftrag dieser Replik erschöpft sich aber nicht darin, die radikalkonstruktivistische Anschlussfähigkeit von Mystikdefinitionen nachzuweisen. Intendiert ist eine tiefergehende Auseinandersetzung mit der Mystik, innerhalb derer vor allem die Frage geklärt werden soll, wo weitergehende Verbindungs- und Anknüpfungspunkte zwischen radikalem Konstruktivismus und Mystik liegen. Dies gilt vor allem, wenn – etwa von Haas – eine Auflösung der Subjekt-Objekt-Dichotomie eingebracht wird. Kap. 5.1.2.3 wird zu diesem Aspekt weitere Überlegungen bündeln und noch einmal stärker auf die in Kap. 3.1.1 vorgestellten radikalkonstruktivistischen Stimmen zur Mystik eingehen. Zuvor aber bedarf es einer Vertiefung des oben skizzierten mystischen Unterscheidungsproblems.

genau denselben Ergebnissen kommen müssten, falls sie die historische Methode korrekt anwenden.« Peter Dinzelsbacher, *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters*. Ein Studienbuch. Berlin/Boston 2012. S. 12. [= Dinzelsbacher, *Mystik*.] Insofern Dinzelsbacher sich selbst in wissenschaftlicher Perspektive mit der Mystik befasst, würde er für seine Beschäftigung wohl reklamieren, keine Festlegung des tieferen Gehalts mystischer Erfahrungen vorauszusetzen. Seine eigene Mystik-Definition weist dennoch eine entsprechende Spannung auf (s.o.). Im Übrigen spricht Dinzelsbacher der theologischen Beschäftigung mit Mystik aus den genannten Gründen die Wissenschaftlichkeit ab. Vgl. ebd. S. 342. Besonders die katholische Theologie unterzieht er dabei einer scharfzüngigen Kritik. Hinsichtlich ihres Beitrags zur Mystikforschung stellt er u.a. fest: »Natürlich kennt die Mystik-Literatur dieser Konfession nur katholische Mystiker – alles andere fällt unter ›Mystizismus‹ d.h. ›falsche Mystik‹. Da von jenen die meisten als Heilige oder Selige zu verehren sind, ist es für katholische Theologen a priori unmöglich, sie anders als durch eine weiß-goldene Brille zu betrachten.« Ebd. S. 345. Dinzelsbacher fährt fort: »Das auf die Erlebnismystik gerichtete Verdikt: ›Sondererfahrungen haben nur Sinn im Zusammenhang einer kirchlichen Sendung und müssen als solche ausweisbar sein‹ des Ehrendoktors der katholischen Theologie Alois Maria Haas beschreibt genauestens den Standpunkt fast aller, die sich in dieser Konfession mit unserem Thema beschäftigen. Durch die Bewertung ausschließlich nach den Vorgaben der Dogmatik Roms zeigen diese Betrachter deutlich, daß ihre Einschätzung des Phänomens und der Menschen weder wissenschaftlich ist noch es überhaupt sein will.« Ebd. S. 345.

641 Karl Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*. (QD Bd. 4). Freiburg i.Br. 21958. S. 10. [= Rahner, *Visionen*.] Letztlich drückt sich darin auch eine Leitfrage aus, die mit Janz bereits in Kap. 3.1.1 aufgegriffen wurde. Vgl. Janz, *Wonder* S. 23f.