

Rico Gutschmidt\*

# Verstörung und Vertrauen

## Negative Theologie in Existenzphilosophie und Psychologie

<https://doi.org/10.1515/dzph-2021-0076>

**Abstract:** Abstract: Proceeding from a philosophical interpretation of negative theology as performatively undermining our seeming understanding of the absolute and thereby evoking a transformative experience, this paper emphasises the philosophical significance of negative theology by linking it to Karl Jaspers' notion of the universal limit situation of existence. Against this background, an analysis of mystical and psychotic experiences shows how certain similarities between the two can be understood as constituting a particular mental state in which the universal limit situation is experienced personally. Moreover, experiencing the limit situation, be it through this mental state or through certain moods or feelings, can be transformative and may lead to an attitude of groundless trust that acknowledges the incomprehensibility of the human condition. The paper argues that this reading of negative theology provides a better understanding of the parallels between mysticism and psychosis and may be fruitfully applied in therapy.

**Keywords:** negative theology, transformative experience, mysticism, psychosis, basic trust, psychotherapy

Die entscheidende Frage für den Menschen ist:  
Bist du auf Unendliches bezogen oder nicht?  
Das ist das Kriterium seines Lebens.

C. G. Jung

Gott ist zu groß, als dass wir ihn mit unseren Mitteln beschreiben könnten, allenfalls können wir sagen, was er nicht ist. Eine solche „negative“ Theologie kann existenzphilosophisch als Verweis auf die Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation verstanden und in dieser Interpretation auf Fragestellungen der Psychologie bezogen werden. So verlässt sich etwa die Forschung zur Nähe von mystischer und psychotischer Erfahrung auf die meist religiös gefärbten Erlebnisberichte der Mystiker, ohne sie philosophisch zu durchdringen. Dagegen wird in diesem Beitrag

---

\*Kontakt: Rico Gutschmidt, Universität Konstanz, Fachbereich Philosophie, Fach 16, 78457 Konstanz; ricogutschmidt@gmail.com

die These vertreten, dass eine existenzphilosophische Interpretation negativer Theologie, die im Folgenden vor allem anhand von Karl Jaspers entwickelt wird, zum wechselseitigen Verständnis von Mystik und Psychose beitragen und sogar therapeutisch relevant sein kann. Außerdem soll gezeigt werden, wie sich vor diesem Hintergrund psychologische Ansätze wie die existenzielle Psychotherapie oder die Daseinsanalyse besser verstehen lassen. Diese Aufgaben sind nicht in einem einzelnen Aufsatz zu bewältigen, weshalb dieser Beitrag als eine explorative Skizze zu verstehen ist, in der viele Themen nur gestreift werden, die umfangreiche Einzeluntersuchungen erfordern würden. Dies gilt insbesondere für die philosophische Interpretation negativer Theologie, die in den ersten beiden Abschnitten kurz umrissen und in der anschließenden Untersuchung des Spannungsfelds von Philosophie, Religion und Psychologie das zentrale Scharnier bilden wird.

## 1 Die transformative Erfahrung der negativen Theologie

Unter dem Begriff der negativen Theologie werden hier bestimmte Denkfiguren zusammengefasst, die in der Geistesgeschichte zu verschiedenen Zeiten immer wieder auftauchen. Dabei gibt es, um ein Bild Wittgensteins zu verwenden, überlieferungsgeschichtlich keinen durchgehenden Faden, sondern viele ineinandergreifende Fasern. Besonders ausgeprägt finden sich solche Figuren in so unterschiedlichen Denktraditionen wie dem spätantiken Neuplatonismus, der mittelalterlichen Mystik, dem deutschen Idealismus und der Philosophie der Romantik, und in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, hier bei Autoren wie Jaspers, Wittgenstein, Heidegger, Adorno, Levinas, Derrida und Marion.<sup>1</sup> Stark vereinfacht gesagt, wird, bei allen Unterschieden im Detail, jeweils geltend gemacht, dass eine transzendente Größe, sei es das Eine, Gott, das Absolute, das Unendliche, der Ungrund, das Unvordenkliche, das Umgreifende, das Ereignis, das Nicht-Identische oder die *différance* allem Sein bzw. Denken voraus und zugrunde liege, selbst aber womöglich nicht seiend oder nicht denkbar sei. Es seien keine positiven Aussagen über diesen Bereich möglich, da uns endlichen Wesen das Unendliche unbegreiflich und unsagbar entzogen sei.<sup>2</sup>

---

1 Für einen Überblick vgl. zum Beispiel Rentsch (1998), Westerkamp (2006) oder Halfwassen (2015).

2 Solche Denkfiguren finden sich nicht nur in westlicher Theologie und Philosophie, sondern auch in buddhistischen, daoistischen, hinduistischen, islamischen und zahlreichen weiteren Kontexten.

Diese Sichtweise zeitigt zwei Probleme. Zum einen handelt es sich bei der Behauptung, man könne über etwas keine Aussagen machen, um eine Aussage eben darüber – womit sich diese Behauptung selbst widerspricht. Die Feststellung, etwas könne nicht gedacht werden, impliziert, dass sich von dem fraglichen Gegenstand wenigstens seine Undenkbarkeit denken lässt. Zum anderen ist nicht klar, ob die angeführten Begriffe überhaupt eine Bedeutung haben, wenn das, wofür sie jeweils stehen, nicht gedacht werden kann. Ohne allen Exponenten im Einzelnen gerecht zu werden, lassen sich diese Einwände aber durchaus zurückweisen.

Was das erste Problem, die Selbstwidersprüchlichkeit der Position, betrifft, so sind die Vertreter negativer Theologie nicht darauf festgelegt, in Form einer theoretischen Aussage zu behaupten, dass der jeweils anvisierte Bereich nicht gedacht werden könne. Stattdessen ziehen sie es vor aufzuzeigen, wie der Versuch, die jeweilige transzendente Größe zu denken, in Widersprüche oder Paradoxien führt. Diese Strategie findet sich bei allen großen Vertretern der negativen Theologie. Exemplarisch dafür steht Platons Parmenides-Dialog, der als Ursprung der abendländischen Tradition negativer Theologie gilt. In diesem Dialog wird in detailliert ausgearbeiteten Argumentfolgen nachgewiesen, dass der Begriff eines allem Seienden vorausliegenden Einen widersprüchlich sei, da das so verstandene Eine existieren müsse, aber nicht existieren könne.<sup>3</sup> Statt zu behaupten, dass das Eine undenkbar sei, wird so das Konzept des Einen im Vollzug der Argumentation unterminiert. Ganz ähnlich dekonstruieren die großen Vertreter der negativen Theologie performativ die Denkbarkeit der jeweils angenommenen transzendenten Größe, wobei sie aber nicht nur wie Platon argumentativ vorgehen, sondern auch rhetorisch mit zum Beispiel bewusst inszenierten Selbstwidersprüchen arbeiten, in denen etwa Negationen wieder negiert werden. Dies geschieht in der Regel nicht im Rahmen systematischer Abhandlungen mit endgültigem Ergebnis, sondern in immer neuen Anläufen in Textformen wie Notizen, Skizzen, Meditationen, Dialogen, Briefen, Predigten bis hin zu Vorlesungsmanuskripten und Vortragsreihen, wobei im Nachvollzug solcher Texte jede Vorstellung der transzendenten Größe gesprengt werden soll. Wenn sich bei diesen Autoren dennoch eine theoretische Behauptung der Undenkbarkeit findet, können sie mithin vor dem Vorwurf, sie widersprüchen sich selbst, in Schutz genommen werden, da eine solche Behauptung angesichts der performativen Unterminierung der Denkbarkeit nur Beiwerk ist.

Dieses Ergebnis führt aber direkt zum zweiten genannten Problem, da der Begriff des jeweiligen Absoluten keine Bedeutung mehr zu haben scheint, wenn

---

<sup>3</sup> Vgl. Parm. 166c.

er performativ unterlaufen wird. Bei der Annahme einer allem Seienden zugrunde liegenden transzendenten, nicht-seienden Größe handle es sich, so der Vorwurf, um eine leere Konstruktion, die sich im Nachvollzug der performativen Unterminierung auflöse. Diese Lesart passt jedoch nicht zum Selbstverständnis negativer Theologie. Im Neuplatonismus etwa wird die Unterminierung der Denkbarkeit des Einen direkt mit der Erfahrung bzw. der Schau des Einen verknüpft. So leitet Plotin von den Aporien des Begriffs des Einen unmittelbar über zur Schau, in der das Eine nicht als Gegenstand des Denkens erfasst, sondern in der Einung der Seele mit dem Einen erfahren wird.<sup>4</sup> In der für die negative Theologie und Mystik typischen Lichtmetaphorik macht Plotin außerdem geltend, dass selbst in dieser Schau das Eine nicht positiv erblickt wird, sondern verborgen bleibt; es wird zwar gesehen, aber gerade im und durch das Nichtsehen.<sup>5</sup> Diese paradoxe Bestimmung eines sinnlichen Erkennens durch Nichterkennen findet sich immer wieder in der Tradition der negativen Theologie, von der Spätantike bis ins 20. Jahrhundert. Aber auch wenn damit offenbar der Anspruch erhoben wird, dass es um mehr geht als um die Performanz einer begrifflichen Verwirrung, ist nicht klar, inwiefern der Verweis auf ein nichtdenkbares Absolutes überhaupt eine Bedeutung haben kann.

Um diesem Problem zu begegnen, soll hier vorgeschlagen werden, den Gehalt dieser sinnlichen Erkenntnis nicht anhand des womöglich inexistenten und als undenkbar charakterisierten Gegenstands zu bestimmen, auf den sie gerichtet ist, sondern mit dem Konzept eines erfahrungsmäßigen Verstehens, das sich auf eine besondere Haltung oder Einstellung bezieht. Diese Art des Verstehens lässt sich mit dem Begriff der transformativen Erfahrung illustrieren, mit dem L. A. Paul in der Entscheidungstheorie Erfahrungen beschreibt, die einen so stark verändern, dass Entscheidungen für oder gegen solche Erfahrungen nicht rational getroffen werden können.<sup>6</sup> Die persönliche Transformation kann dabei mit einer epistemischen Transformation einhergehen, wenn sich mit der Persönlichkeit auch die Sicht auf die Welt verändert. Bei Paul steht der Begriff der transformativen Erfahrung in diesem Sinne für jene Erfahrungen, die sowohl persönlich als auch epistemisch transformativ sind.<sup>7</sup> Dieser Ansatz lässt sich von der Entscheidungstheorie auf die performative Dimension der negativen Theologie übertragen: Der persönliche Nachvollzug der Unterminierung der Denkbarkeit des Absoluten kann ebenfalls als transformative Erfahrung erlebt werden. So lässt sich das Erkennen durch Nichterkennen als eine Erfahrung scheiternden Denkens auffassen, die zu

---

4 Vgl. enn. VI 9 17.

5 Vgl. enn. V 5 7.

6 Vgl. Paul (2014).

7 Vgl. ebd., 17.

einem neuen Selbst- und Weltverhältnis führt und in diesem Sinne epistemisch transformativ ist. Man sieht sich und die Welt anders, wenn man durch das Scheitern des Verstehens des Absoluten eine Haltung der *docta ignorantia* gewinnt.

Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, die bedeutenden Protagonisten der negativen Theologie vor dem Hintergrund dieser Interpretation im Einzelnen durchzugehen. Pauschalisierend soll hier die These vertreten werden, dass es sich bei der negativen Theologie im Kern um eine Praxis handelt, die das Denken ausgehend vom Ausgriff auf eine transzendente Größe in paradoxe Strukturen verstrickt und damit eine transformative Erfahrung hin zu einer neuen Haltung zur Welt auslösen kann. Dabei wird zwar die Denkbarkeit der jeweiligen transzendenten Größe performativ unterlaufen, die Rede von Gott oder vom Einen hat aber dennoch eine Bedeutung, da sie für diese transformative Erfahrung steht und das dort Erfahrene zusammen mit der darauf bezogenen neuen Haltung vergegenwärtigt.<sup>8</sup>

## 2 Negative Theologie und Grenzsituation

Das neue Selbst- und Weltverhältnis, das sich in der transformativen Erfahrung der negativen Theologie einstellen kann, lässt sich mit Jaspers' Begriff der Grenzsituation genauer erläutern. Dieser Begriff steht bei ihm zunächst für die menschliche Grunderfahrung von Tod, Leiden, Kampf und Schuld,<sup>9</sup> die er dann aber auch auf die „universale Grenzsituation allen Daseins“<sup>10</sup> bzw. auf die „Grenzsituation der Fragwürdigkeit allen Daseins“<sup>11</sup> bezieht, wobei diese Fragwürdigkeit als die „Fragwürdigkeit des Seins der Welt und meines Seins in ihr“ bestimmt wird.<sup>12</sup> Dabei spricht er auch von der „antinomischen Struktur des Daseins“,<sup>13</sup> zu der die Frage „warum ist überhaupt Dasein?“<sup>14</sup> gehöre, die ihm schließlich zum „Ausdruck der tiefsten Unbegreiflichkeit“<sup>15</sup> wird.

Mit der Unbegreiflichkeit des Daseins angesichts der Frage nach dessen Warum ist mit Blick auf die negative Theologie gemeint, dass die eingangs auf-

<sup>8</sup> Zu dieser Lesart negativer Theologie vgl. Gutschmidt (2019).

<sup>9</sup> Vgl. Jaspers (1956), 220–249.

<sup>10</sup> Ebd., 210.

<sup>11</sup> Ebd., 249.

<sup>12</sup> Ebd., 209.

<sup>13</sup> Ebd., 249.

<sup>14</sup> Ebd., 252.

<sup>15</sup> Ebd., 253.

gezählten Varianten transzendenter Größen dadurch gekennzeichnet sind, allem Sein und Denken zugrunde zu liegen und in diesem Sinne auf die Frage nach dem Ursprung des Seienden zu antworten.<sup>16</sup> Wenn man allerdings davon ausgeht, dass Seiendes nur durch Seiendes erklärt werden kann, sei es auch nur durch ein abstraktes Prinzip, führt die Frage nach dem Ursprung des Seienden in einen Regress, der sich mit einem seienden Gott nicht stoppen lässt. Bei der Erfahrung des scheiternden Denkens in Bezug auf den Ursprung des Seienden handelt es sich demnach um eine erfahrungsmäßige Einsicht in die Fragwürdigkeit bzw. Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation: Wir sind Teil eines Ganzen, dessen Ursprung in einem paradoxen Abgrund verborgen liegt.

Auf diesen paradoxen Abgrund kann das Denken auch ohne Ausgriff auf einen in seiner Existenz fraglichen transzendenten Gegenstand stoßen.<sup>17</sup> Wenn aber Plotin die Frage nach dem Ursprung des Ganzen des Seienden in einem ersten Schritt mit dem Konzept des Einen beantwortet und dieses Konzept in einem zweiten Schritt performativ dadurch unterläuft, dass er vorführt, wie es in Paradoxien führt und nicht ohne Widerspruch gedacht werden kann, führt er uns, wenn auch über den Umweg des transzendenten Einen, zum gleichen Resultat: Eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung ist nicht denkbar. Dabei macht es letztlich keinen Unterschied, ob man bereits beim Stellen der Frage auf einen Regress stößt oder die vermeintliche Erklärung durch einen nichtseienden, transzendenten Gegenstand als Widerspruch erkennt. Beides lässt sich als Erfahrung scheiternden Denkens in Bezug auf den Ursprung des Seienden und damit als erfahrungsmäßige Einsicht in die Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation interpretieren.

Für unser Selbst- und Weltverhältnis ist diese Erfahrung von höchster Bedeutung. Da wir ein Teil des Ganzen des Seienden sind, ist die Frage nach dessen Ursprung grundlegend für unser Selbstverständnis und menschheitsgeschichtlich sogar ein zentraler Ausgangspunkt von Mythen, Religion und Philosophie. Vor diesem Hintergrund wiegt es besonders schwer, die Antwort auf die Frage nicht nur nicht zu kennen, sondern die Unmöglichkeit einer Antwort einsehen zu müssen, was die Faktizität unserer Existenz und der Existenz der Welt zu einem schieren Wunder werden lässt. Angesichts der Unbeantwortbarkeit der Frage macht etwa Wittgenstein zunächst einen Missbrauch der Sprache geltend,

---

<sup>16</sup> Jaspers war bestens vertraut mit dem Neuplatonismus und der negativen Theologie, vgl. etwa Halfwassen (2020). Zu den vielfältigen Querverbindungen zwischen Mystik und Existenzphilosophie vgl. auch Kirkpatrick/Pattison (2019).

<sup>17</sup> An anderer Stelle verdeutlicht Jaspers die widersprüchliche Struktur des Daseins unter Verweis auf Kants Antinomienlehre, vgl. Jaspers (1960), 233–237.

wundere man sich über die Existenz der Welt,<sup>18</sup> was er aber positiv wendet, wenn er die Erfahrung, die Welt als Wunder zu sehen, ernst nimmt, auch wenn alles, was man über dieses Wunder sagen könne, unsinnig sei.<sup>19</sup> Mit Jaspers und Wittgenstein gesprochen, erlebt man also in der im ersten Abschnitt erläuterten transformativen Erfahrung scheiternden Denkens die Grenzsituation des Daseins, was zu einer neuen Haltung führen kann, in der man den Ursprung der Welt und unsere Existenz in ihr als unbegreifliches Wunder anerkennt.

Die unbegreifliche Faktizität der Existenz zeigt sich nicht nur im Blick auf das Ganze des Seienden, sondern kann einem auch anhand einer Baumwurzel aufgehen, wie es Roquentin in Sartres *La nausée* geschieht. Auch angesichts von Geburt und Tod sind wir mit dem Wunder des Seins bzw. dem Abgrund des Nichts konfrontiert. Wir können weder menschliche Gemeinschaft noch überhaupt andere Menschen vollständig erfassen, was schließlich auch ethisch und politisch relevant ist.<sup>20</sup> Nicht zuletzt sind wir uns aufgrund der paradoxen Struktur des Selbstbezugs auch selbst entzogen. Man kann sich selbst nicht restlos durchschauen und die Vernunft kann sich selbst nicht vollständig verstehen, wofür Wittgensteins Hinweis, man könne mit der Sprache nicht aus der Sprache heraus,<sup>21</sup> ebenso steht wie Schellings Begriff des Unvordenklichen und Derridas Konzept der *différance*. Wir befinden uns in vielen Hinsichten in einer unbegreiflichen Situation, was sich nicht nur philosophisch analysieren lässt, sondern auch erfahren werden kann. Erfahrungen dieser Art können uns unvermittelt im Leben begegnen, aber auch im Sinne der hier vorgeschlagenen Interpretation mit den Methoden der negativen Theologie hervorgerufen werden.<sup>22</sup>

### 3 Grenzsituation in Mystik und Psychose

Die Grenzsituation des Daseins kann unterschiedlich intensiv erlebt werden. Trotz der im vorangehenden Abschnitt herausgestellten Brisanz der Frage nach dem Ursprung des Seienden lässt sich das Regressproblem theoretisch nachvollziehen, ohne dass man dabei eine besondere Erfahrung machen würde. Die

---

<sup>18</sup> Vgl. Wittgenstein (1965), 8.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 11.

<sup>20</sup> Vgl. dazu etwa Rentsch (2000) und Khurana et al. (2018).

<sup>21</sup> Vgl. Wittgenstein (1981), 54.

<sup>22</sup> Dass die Unbegreiflichkeit der Situation, in der wir uns ständig befinden, meist unbemerkt bleibt, ist als Ferne des Nahen ein klassischer Topos negativer Theologie und findet sich, wie die meisten zentralen Momente dieser Tradition, bereits bei Plotin, vgl. zum Beispiel enn. VI 9 28.

Unbeantwortbarkeit dieser Frage kann aber auch über eine persönliche Transformation zum Beispiel zum Staunen über das Wunder der Existenz der Welt führen.<sup>23</sup> Am Ende des Spektrums steht die mystische Schau, in der die Grenzsituation besonders ausgeprägt erfahren wird.

So gipfelt etwa die negative Theologie Plotins in der Schau des Einen, das aber nicht als transzendentes Objekt erkannt wird, da nicht mehr zwischen Schauendem und Geschautem unterschieden werden könne. Dies wird lichtmetaphorisch so beschrieben, dass die Schauenden als Licht aufgefasst werden, das mit dem Licht des Geschauten verschmilzt.<sup>24</sup> In den verschiedenen mystischen Traditionen wird überdies berichtet, dass sich in diesem Zustand das Selbst auflöse. Karl Jaspers spricht in diesem Zusammenhang von der „mystische[n] unio von Subjekt und Objekt“<sup>25</sup> und beschreibt die mystische Erfahrung als Überschreiten der „Subjekt-Objekt-Spaltung“, wobei zusammen mit dem Ich auch die Gegenstände verschwänden.<sup>26</sup> Damit wird die Einungserfahrung paradox, da nicht klar ist, wer hier noch etwas erfährt, wenn es kein Selbst mehr gibt. Die mystische Erfahrung lässt sich daher nicht mit den Kategorien der Logik und Kognition verstehen, was zum Beispiel Walter Stace in seiner philosophischen Interpretation der Mystik ausführlich geltend macht.<sup>27</sup>

Gemäß der Tradition handelt es sich bei diesem paradoxen Zustand des Überschreitens der Trennung von Subjekt und Objekt bzw. der Auflösung des Selbst nicht um eine bloß subjektive Entgrenzungserfahrung, sondern um die Erfahrung des Einen bzw. der jeweiligen transzendenten Größe. Mit einer etwas spekulativen Zuspitzung der hier vertretenen Lesart negativer Theologie kann dies so interpretiert werden, dass in diesem Zustand die Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation, auf die sich der antike Begriff des Einen ebenso beziehen lässt wie Jaspers' Konzept der antinomischen Grenzsituation, besonders intensiv

---

**23** Für William James stellen religiöse transformative Erfahrungen eine zweite Geburt dar und er unterscheidet entsprechend zwischen Einmal- und Zweimalgeborenen. Die Welt der Einmalgeborenen beschreibt er etwas abfällig als „eine geradlinige bzw. einstöckige Angelegenheit“, während die Welt der Zweimalgeborenen „ein Mysterium mit doppeltem Boden“ sei, vgl. James (1997), 188.

**24** Vgl. dazu Halfwassen (1992), 14.

**25** Jaspers (2016), 199.

**26** Ebd.

**27** Vgl. Stace (1961), 251–276. Vgl. dazu auch Bagger (2007). Unter anderem wegen solcher Erfahrungen jenseits logischer Kategorien hat sich mit Hugo Ball einer der Gründerväter des Dadaismus sehr für Pseudo-Dionysius Areopagita, einen der Hauptprotagonisten der negativen Theologie, interessiert. In seiner 1923 erschienenen Abhandlung *Byzantinisches Christentum* beschäftigt sich Ball ausführlich mit Pseudo-Dionysius Areopagita und in einem Tagebucheintrag aus dem Jahr 1921 heißt es sogar: „Als mir das Wort ‚Dada‘ begegnete, wurde ich zweimal angerufen von Dionysius D. A. – D. A.“, Ball (1992), 296. Vgl. dazu auch Wacker (1996) und Braun (2011).



erlebt wird. Demnach verlässt die Vernunft die Kategorien von Raum, Zeit und Logik und erfährt auf diese Weise unmittelbar den Widerspruch bzw. Regress des Ursprungs des Ganzen des Seienden, was als Einung mit diesem Ursprung wahrgenommen werden kann. Der Ursprung des Seienden ist mit der Vernunft nicht fassbar, ließe sich nach dieser Interpretation aber in einem Zustand der Entgrenzung erfahren, wobei es sich um eine extreme Sonderform der Erfahrung scheidenden Denkens handelte, in der der Regress nicht nur festgestellt, sondern in einem paradoxen Entgrenzungszustand auch erlebt würde.

Mystische Zustände treten auch unabhängig von negativer Theologie auf und finden sich in vielen Ausprägungen in so gut wie allen Kulturen und Zeitaltern. Es gibt zwar keine übergreifende Definition mystischer Erfahrung, aber doch einige typische Qualitäten, die in den Beschreibungen der Mystiker immer wieder geschildert werden.<sup>28</sup> So handelt es sich zunächst ganz allgemein um einen veränderten Bewusstseinszustand, in dem man sich mit Allem verbunden erfährt, was als kosmisches oder ozeanisches Gefühl der Verschmelzung erlebt wird und mit der besagten Auflösung des Selbst einhergeht. Dieser Zustand wird oft als reines Bewusstsein ohne jeglichen Bezug, als bloßes Dasein beschrieben. Eine weitere wichtige Eigenschaft solcher Erfahrungen ist ihre Unsagbarkeit, was mit dem Paradox des Erlebens ohne erlebendes Selbst zusammenzuhängen scheint. Gesagt wird dennoch viel, allerdings vor allem metaphorisch, wobei die oben bei Plotin zitierte Lichtmetaphorik eine zentrale Rolle spielt. Berichtet wird außerdem regelmäßig von einem Verlust des Zeitgefühls: Man nimmt sich als außerhalb der Zeit stehend wahr, ohne die Relationen von früher und später, was an den Gedanken des zeitlosen Augenblicks der Ewigkeit erinnert. Nicht zuletzt wird immer wieder die Passivität der Erfahrung betont, wobei man insbesondere selbst dann, wenn sich die mystische Erfahrung als Resultat lang geübter Meditationspraktiken einstellt, im Moment der Erfahrung die Kontrolle darüber verliert.<sup>29</sup>

Auch wenn eine vollständige Trennung nicht möglich ist, lässt sich zwischen der Erfahrung und ihrer Interpretation unterscheiden.<sup>30</sup> So wird die mystische Erfahrung meist im religiösen Vokabular der jeweiligen Kultur beschrieben, wobei es aber unter anderem mit dem neuplatonischen Begriff des Einen auch philosophische Deutungen gibt, die sich, wie oben angedeutet, so verstehen lassen, dass es sich bei der Einung um eine besonders ausgeprägte Erfahrung

<sup>28</sup> Zum Folgenden vgl. etwa Stace (1961), 41–133, und Underhill (1928).

<sup>29</sup> Ein der mystischen Entgrenzung ähnlicher Zustand kann auch durch psychotrope Substanzen ausgelöst werden, vgl. etwa James (1997), 389–393, Josuttis/Leuner (1972) und Cole-Turner (2014).

<sup>30</sup> Vgl. dazu Stace (1961), 31–38, und Moore (1978).

der antinomischen Grenzsituation handelt. Zusätzlich zu den oben referierten Eigenschaften mystischer Erfahrung stellt William James deren noetische Qualität heraus, da oft von Erkenntnis- und Erleuchtungsgefühlen berichtet werde, in denen man unsagbare Einsichten in tiefere Wahrheiten oder höhere Dimensionen der Realität erhalte.<sup>31</sup> Laut der hier vorgeschlagenen Interpretation könnte es sich dabei um ein erfahrungsmäßiges Verständnis der Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation handeln, die in der mystischen Einung direkt erlebt wird.

Im ersten Abschnitt wurde kurz geltend gemacht, dass das Rätsel der Existenz selbst in der Einungserfahrung bestehen bleibt. Man erlebt das Paradox, löst es aber dadurch nicht auf. Nicht umsonst ist von einem wissenden Nichtwissen bzw. lichtmetaphorisch von einem überhellen Dunkel die Rede, worin auch ein Moment des Unheimlichen liegt. Rudolf Otto beschreibt die religiöse Erfahrung des ganz Anderen bzw. des Numinosen mit dem Begriff des *mysterium fascinans* als erhebend und beseligend, mit dem Begriff des *mysterium tremendum* aber auch als schauervoll und bedrohlich.<sup>32</sup> Der unheimlichen Dimension der mystischen Erfahrung wird besonders im Bericht über die „Dunkle Nacht der Seele“ von Johannes vom Kreuz Ausdruck verliehen, einem wichtigen Vertreter der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts. Bereits ohne Auflösung des Selbst kann die paradoxe und unbegreifliche Grenzsituation bedrohlich und beängstigend wirken. So hebt die Existenzphilosophie die Trennung zwischen Subjekt und Objekt nicht auf, beschreibt aber die im zweiten Abschnitt diskutierte Faktizität der Existenz als angsteinflößend und beunruhigend, wofür Kierkegaard, Heidegger und Jaspers ebenso stehen wie Sartre und Camus.<sup>33</sup>

Die Entgrenzungserfahrung der Vernunft in mystischen Zuständen ähnelt schließlich auch bestimmten Formen psychotischen Erlebens.<sup>34</sup> Wie bei der mystischen Erfahrung gibt es keine übergreifende Definition der Psychose, sondern viele verschiedene Ausprägungen, wobei es sich in der Regel um einen veränderten Bewusstseinszustand mit gestörter Selbst- und Weltwahrnehmung han-

---

<sup>31</sup> James (1997), 384.

<sup>32</sup> Otto (2004), Kap. 4 u. 6.

<sup>33</sup> Leszek Kołakowski spricht in diesem Zusammenhang sogar von „metaphysischem Horror“, vgl. Kołakowski (1988). H. P. Lovecraft charakterisiert das Unheimliche der Unbegreifbarkeit des unendlichen Universums als „kosmischen Horror“, den er in seinen Horrorgeschichten ausbuchstabiert, vgl. Lovecraft (1995). Seine Kurzgeschichte „The Unnamable“ lässt sich überdies als in den Horror gekehrte negative Theologie lesen. Ausgehend von Lovecraft untersucht Eugen Thacker mit zahlreichen Querverbindungen zur negativen Theologie und Mystik den „Horror der Philosophie“ in seinen Ausprägungen in der Populärkultur, vgl. Thacker (2020).

<sup>34</sup> Zum Folgenden vgl. Weitbrecht (1968), Buckley (1981), Mundhenk (1999), Brett (2002) und Parnas/Henriksen (2016).

delt.<sup>35</sup> Besonders im Anfangsstadium psychotischen Erlebens treten immer wieder starke Ähnlichkeiten zur mystischen Erfahrung auf, und zwar in Bezug auf alle oben genannten Qualitäten, also Einung, Auflösung des Selbst, Unsagbarkeit, Lichtmetaphorik, Zeitlosigkeit und Passivität. Während die unheimliche Dimension in der Mystik aber eher als dunkler Hintergrund präsent ist, steht sie bei der psychotischen Erfahrung schnell im Zentrum. In diesem Sinne spricht James bei wahnhaften Störungen von „einer Art *diabolischer* Mystik, einer auf den Kopf gestellten Form religiöser Mystik“.<sup>36</sup> So erleben Mystiker die Auflösung der Kategorien und des Selbst mit einer gewissen Gefasstheit positiv als Einung, während psychotische Patienten Angst vor Vernichtung und Auslöschung haben. Sie kennen zwar auch die beseligende und erhebende Dimension dieser Erfahrung, aber nur im schnellen Wechsel mit tiefen Erschütterungen und Gefühlen der Verlorenheit. Während Mystiker gestärkt ins Leben zurückkehren, kämpfen psychotische Patienten oft mit bleibenden Störungen, die zu sozialer Isolation und einer generellen Destabilisierung des Lebens führen können.

Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten mystischen und psychotischen Erlebens sind Gegenstand einer anhaltenden Debatte.<sup>37</sup> Was die Frage nach dem Verhältnis der beiden Erlebnisformen betrifft, lassen sich angesichts differenzierter phänomenologischer Analysen<sup>38</sup> die pauschalen Behauptungen nicht mehr verteidigen, sämtliche mystische Erfahrungen seien pathologisch, wofür etwa Freud steht, oder alles Psychopathologische ließe sich als eine letztlich spirituelle Erfahrung positiv reinterpreten, was vor allem in der Bewegung der Antipsychiatrie der 1960er und 70er Jahre vertreten wurde. Eine plausible Zwischenposition könnte dagegen darin bestehen, dass sowohl mystische Erfahrungen mit psychotischem Einschlag auftreten, wovon etwa unkontrollierte und unvorbereitete mystische Episoden ohne kompetente Begleitung betroffen sein können, als auch die genannten psychotischen Erfahrungen mit mystischem Einschlag. Demnach gäbe es einen Überlappungsbereich mystischen und psychotischen Erlebens,<sup>39</sup> der für eine besondere Erlebnisform stehen könnte, die hier als Erfahrung der Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation in einem paradoxen Zustand der Entgrenzung interpretiert werden soll.

Entgegen den genannten pauschalisierenden Positionen sollen mit dieser These weder psychotische Störungen romantisiert noch mystische Erfahrungen

---

<sup>35</sup> Vgl. dazu ausführlich Berger (2018), Kap. 10.

<sup>36</sup> James (1997), 421, Hervorh. im Orig.

<sup>37</sup> Vgl. etwa Feise-Mahnkopp/Stoellger (i. E.).

<sup>38</sup> Vgl. etwa Parnas/Henriksen (2016) oder Feise-Mahnkopp (2020).

<sup>39</sup> Vgl. dazu Lukoff (1985).

pathologisiert werden. Stattdessen steht zu vermuten, dass sich vor dem Hintergrund der hier vorgetragenen philosophischen Interpretation negativer Theologie mystisches und psychotisches Erleben wechselseitig besser verstehen lassen. Außerdem könnte diese Perspektive auf psychotisches Erleben therapeutisch relevant sein. Akute Psychosen müssen zwar in erster Linie medizinisch behandelt werden, doch bei der Verarbeitung und Bewältigung psychotischer Störungen kann die philosophische Reflexion des Erlebten mit Blick auf mystische Erfahrungen hilfreich sein. Es gibt zwar einige psychologische Lehren, die mit religiösen und zum Teil explizit mystischen Denkfiguren arbeiten,<sup>40</sup> in der modernen Psychiatrie überwiegen aber die Vorbehalte gegenüber religiösen Interpretationen psychotischen Erlebens. Dabei zeigen Untersuchungen, dass bereits die Lektüre mystischer Texte ehemals psychotischen Patienten helfen kann, das Erfahrene zu verstehen und einzuordnen.<sup>41</sup> Überhaupt ist wie in der Mystik ein positives Verhältnis zum Erlebten und eine neue Ausrichtung des Lebens vor dem Hintergrund der psychotischen Erfahrung möglich.<sup>42</sup> Dazu gehört aber, dass Patienten über das Erfahrene sprechen können und ihre Erlebnisberichte ernst genommen werden.

Unabhängig von der Art des psychotischen Erlebens kann es bereits helfen, überhaupt ein religiöses oder philosophisches Vokabular zur Verfügung zu stellen, mit dem Patienten ihre Erfahrungen reflektieren können.<sup>43</sup> In den speziellen Fällen psychotischer Erfahrung mit mystischer Ausprägung lässt sich darüber hinaus darauf hinweisen, dass die Patienten mit ihren Erfahrungen nicht allein sind, sondern im weiten Kontext mystischen Erlebens stehen. Außerdem könnte das therapeutische Gespräch davon profitieren, dass sich bestimmte psychotische Erlebnisse mit der hier entwickelten philosophischen Interpretation negativer Theologie auf die paradoxe Struktur der Grenzsituation des Daseins beziehen lassen und in diesem Sinne keine persönliche Verirrung darstellen müssen. Dabei geht es nicht darum, diese theoretische Konzeption einfach vorzutragen, sondern sie im Hintergrund präsent zu haben, wenn in der konkreten Gesprächssituation gemeinsam mit den Patienten Worte gesucht werden, die helfen können, das Erlebte zu verarbeiten. Dieses undogmatische Vorgehen entspräche dem Selbstverständnis negativer Theologie, wonach es keine endgültige Darstellung ihres Themas gibt, das stattdessen immer wieder neu in verschiedenen Sprachspielen zu vergegenwärtigen ist.

---

**40** Dazu zählen unter anderem die Ansätze von C. G. Jung, Roberto Assagioli, Wilfried Bion, Jacques Lacan und Abraham Maslow. Zur neueren Diskussion vgl. etwa Utsch et al. (2018).

**41** Škodlar/Ciglencčki (2015), 157–158.

**42** Hierzu und zum Folgenden vgl. Mundhenk (1999), 194–205, sowie ders. (2004), 162–163.

**43** Vgl. etwa Bock et al. (2014).

## 4 Verstörung und Vertrauen

Die Einsicht in die paradoxe Grenzsituation des Daseins wurde im zweiten Abschnitt als eine transformative Erfahrung beschrieben, die zum Sehen der Welt als Wunder führen kann. Diese Lesart ist, so die These dieses Beitrags, auf die besonders ausgeprägte Erfahrung der Grenzsituation in der Mystik und, bei entsprechender therapeutischer Begleitung, auch auf psychotische Erfahrungen übertragbar. Der Übergang zu dieser neuen Sicht auf die Welt soll nun noch kurz gesondert diskutiert werden.

Dazu sei zunächst an William James erinnert, der auf Grundlage seiner Studien zu zahlreichen Formen religiöser Erfahrung den zentralen und gemeinsamen Moment der verschiedenen Religionen darin sieht, dass man von einem Unbehagen befreit werde, indem man sich, wie er schreibt, „mit den höheren Mächten“<sup>44</sup> verbinde. Unter diesem Unbehagen versteht er das „Gefühl, daß mit uns in unserem natürlichen Zustand *irgend etwas nicht stimmt*“,<sup>45</sup> was vielerlei persönliche Bedrängnisse meinen kann, aber auch „objektive Formen von Melancholie“,<sup>46</sup> die für James aus dem „Fehlen eines vernünftigen Sinns im Universum und überhaupt im Leben“<sup>47</sup> resultieren. Den Übergang zur Befreiung von diesem Unbehagen beschreibt er im Kontext von Konversionserlebnissen als eine Erfahrung der Selbstaufgabe, da man den „allerletzte[n] Schritt anderen Kräften überlassen“<sup>48</sup> müsse.

Die im zweiten Abschnitt herausgestellte Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation lässt sich zwar bestreiten bzw. je nach persönlichem Temperament ignorieren oder ungerührt zur Kenntnis nehmen, kann aber auch zu existenzialistischen Formen des Unbehagens führen. Mit James ließe sich die transformative Erfahrung scheiternden Denkens dann als Selbstaufgabe der Vernunft verstehen, mit der man im Durchgang durch das Scheitern des Versuchs, den Ursprung des Seienden zu denken, von diesem Unbehagen befreit werden und zum Sehen der Welt als Wunder gelangen kann. Auch der Extremfall der mystischen Entgrenzungserfahrung könnte sich als eine Form der Selbstaufgabe interpretieren lassen, durch die man in der Einung ebenfalls den Ursprung des Seienden als Mysterium erfährt.

Aus der Perspektive der negativen Theologie gibt es nun zwar keine höheren Mächte, da alle transzendenten Größen performativ unterminiert werden, man

---

<sup>44</sup> James (1997), 487.

<sup>45</sup> Ebd., Hervorh. im Orig.

<sup>46</sup> Ebd., 222.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Ebd., 226.

könnte aber von einer Erfahrung grundlosen Getragenseins sprechen.<sup>49</sup> Damit ist gemeint, dass wir uns immer schon in der Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation befinden und in diesem Sinne unbewusst von einer Art Grundvertrauen über dem paradoxen Abgrund der Grenzsituation getragen werden.<sup>50</sup> In der transformativen Erfahrung der negativen Theologie kann einem dieser Abgrund bewusst werden, in den die Vernunft im Moment der Selbstaufgabe des scheiternden Denkens hinabstürzt, dann aber nicht ins Bodenlose fallen muss, sondern das immer schon tragende Grundvertrauen als solches wahrnehmen und sich in diesem Sinne als grundlos getragen bzw. in der mystischen Schau sogar als vereint mit dem Regress des Ursprungs erfahren kann. Diese momenthafte Erfahrung könnte sich in eine Haltung grundlosen Vertrauens überführen lassen, in der man bewusst anerkennt, immer schon grundlos getragen zu sein. Eine solche Haltung wäre allerdings immer gefährdet und in diesem Sinne prekär, da sich der Abgrund der Unbegreiflichkeit jederzeit auftun kann. Wie im Extremfall der mystischen Einung bleibt auch in der Erfahrung grundlosen Getragenseins das Mysterium des Daseins bestehen, das aber in besagter Haltung angenommen und respektiert wird, was schließlich dem wittgensteinschen Sehen der Welt als Wunder entspricht.

Dieses Konzept einer zwar prekären, aber trostspendenden Haltung grundlosen Vertrauens ist mit einem existenzialistischen Verständnis religiösen Glaubens vereinbar. So stellt der Glaube für Kierkegaard eine paradoxe Haltung dar, die mit einer Selbstaufgabe der Vernunft verbunden ist, da „der Glaube eben da anfängt, wo das Denken aufhört“.<sup>51</sup> Dazu gehöre der Durchgang durch eine Phase „unendlicher Resignation“<sup>52</sup> hin zu einem „Mut des Glaubens“,<sup>53</sup> mit dem man sich „vertrauensvoll in das Absurde stürzen“<sup>54</sup> wolle. Bei diesem Sprung in den Abgrund falle man laut Kierkegaard nicht ins Bodenlose, sondern gerate in ein „mystisches Schweben“,<sup>55</sup> was aber kein endgültiger Zustand sei, sondern in der „Bewegung des Glaubens“<sup>56</sup> immer wieder „kraft des Absurden“<sup>57</sup> gewonnen werden müsse, wofür bei Kierkegaard die Figur des Glaubensritters steht.<sup>58</sup> Im

---

49 Das Konzept des grundlosen Getragenseins wird in Anlehnung an Heidegger in Gutschmidt (2016), Abschnitt 4.4, entwickelt.

50 Vgl. dazu Rentsch (2011) und zum Konzept des Grundvertrauens Dalferth/Keller (2013).

51 Kierkegaard (2005), 235.

52 Ebd., 213–231.

53 Ebd., 209.

54 Ebd.

55 Ebd., 230.

56 Ebd., 214.

57 Ebd.

58 Ebd., 201–235.

20. Jahrhundert findet sich ein solches existenzialistisches Glaubensverständnis zum Beispiel bei Paul Tillich, der mit Blick auf Theologie und Existenzphilosophie das Konzept eines absoluten Glaubens entwirft, das mit negativ-theologischer Ablehnung eines theistischen Gottesverständnisses und entsprechendem Verweis auf mystische Erfahrungen als Mut zum Sein gefasst wird.<sup>59</sup>

Dieses Glaubensverständnis ähnelt zahlreichen Ansätzen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, von denen hier nur wenige genannt seien. So spricht Heidegger, der besonders stark von der Mystik Meister Eckharts geprägt, aber auch mit Kierkegaard bestens vertraut war, angesichts der Faktizität der Existenz nicht nur vom „Wunder aller Wunder, daß Seiendes ist“,<sup>60</sup> sondern verwendet ebenfalls die Metaphern des Sprungs und des Schwebens und entwirft mit dem eckhartschen Begriff der Gelassenheit und dem Konzept des Wohnens eine Haltung, die sich vertrauensvoll auf die Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation einlässt.<sup>61</sup> Auch Wittgensteins Vorstellung grundloser Gewissheit<sup>62</sup> und Bollnows Anliegen einer neuen Geborgenheit<sup>63</sup> gehören in diesen Kontext. Schließlich entwickelt Karl Jaspers unter der expliziten Bezeichnung „philosophischer Glaube“ eine Haltung grundlosen Vertrauens, die abermals buchstäblich als Sprung in ein Schweben bestimmt wird und immer wieder neu zu erringen sei.<sup>64</sup>

Diese religiösen und philosophischen Ansätze stehen in verschiedenen Kontexten und unterscheiden sich zum Teil erheblich voneinander, was hier nicht im Einzelnen diskutiert werden kann. Im Kern spiegeln sie aber die oben anhand von James entfaltete Konzeption der Selbstaufgabe und der Erfahrung eines grundlosen Getragenseins wider, die sich in eine prekäre Haltung grundlosen Vertrauens überführen lässt. Diese Lesart bringt allerdings das Problem mit sich, dass der Sprung in den so verstandenen Glauben nicht abgesichert ist und man doch ins Bodenlose der Verzweiflung oder der Psychopathologie stürzen könnte. Auch die mystische Erfahrung kann ins Psychotische kippen, was vor allem in den östlichen Traditionen ausdrücklich thematisiert wird.<sup>65</sup> Der Sprung und die Erfahrung der Einung bzw. des grundlosen Getragenseins beruhen gerade darauf, dass man die Kontrolle abgibt und den Übergang ins Schweben nicht selbst garantieren kann. Hier lässt sich nur auf die persönliche Verfassung und eine gute Begleitung bei der Auseinandersetzung mit der Grenzsituation verweisen. Im Kontext

---

<sup>59</sup> Tillich (1953), 113–137.

<sup>60</sup> Heidegger (1976), 307, Hervorh. im Orig.

<sup>61</sup> Zu dieser Heidegger-Interpretation vgl. Gutschmidt (2016).

<sup>62</sup> Vgl. dazu ders. (2014).

<sup>63</sup> Bollnow (1955).

<sup>64</sup> Vgl. etwa Jaspers (2016), 180–212.

<sup>65</sup> Vgl. Brett (2002), 334.

der Mystik wird in vielen Traditionen großer Wert auf die Unterstützung durch einen Meister gelegt. Auch die Verankerung in einem entsprechenden Umfeld spielt eine wichtige Rolle, wofür etwa religiöse Gemeinschaften mit ihren Ritualen und Praktiken stehen.

In säkularen Kontexten gibt es in dieser Hinsicht zahlreiche therapeutische Ansätze, zu denen insbesondere die existenzielle Psychotherapie gehört, die unter anderem von Irvin Yalom und dem Tillich-Schüler Rollo May ausgearbeitet wurde. Unter den Stichworten von Tod, Freiheit, existenzieller Isolation und Sinnlosigkeit werden hier vor allem die Grundlosigkeit und Faktizität der Existenz in den Blick genommen,<sup>66</sup> wobei unter expliziter Berufung auf Jaspers' Begriff der Grenzsituation<sup>67</sup> die These vertreten wird, dass sich zwar alle Menschen in dieser Situation befänden und die Psyche in jedem Fall mit ihren Abwehrmechanismen die entsprechenden Ängste bewältigen müsse, dies aber nicht bei allen Menschen gleich gut gelinge und gegebenenfalls zu psychischen Störungen führe.<sup>68</sup> Solche Störungen sollen mit Blick auf die bedrohlichen Aspekte der menschlichen Grenzsituation analysiert und therapiert werden, wobei Patienten sogar mit verdrängten Aspekten der Grenzsituation zu konfrontieren seien, was zwar schmerzvoll sei, aber heilend wirken könne.<sup>69</sup>

In der Psychoanalyse finden sich ebenfalls Ansätze, die die grundlegende Situation des Menschen in den Mittelpunkt stellen, etwa in der Daseinsanalyse, die bei Ludwig Binswanger und Medard Boss vor allem auf Heidegger und bei Alice Holzhey-Kunz auf die Existenzphilosophie in einem weiteren Sinne bezogen ist. So spricht Holzhey-Kunz davon, dass psychiatrische Patienten für die philosophischen Abgründe der menschlichen Situation besonders hellhörig seien, die ihr zufolge genauso verstörend sein können wie traumatische Kindheitserfahrungen, um die es üblicherweise in der Psychoanalyse geht.<sup>70</sup> Mit Blick auf diese Abgründe darf vermutlich für alle genannten Therapieformen gelten, dass die Therapeuten nicht aus einer festen und gesicherten Position heraus agieren, sondern ebenfalls grundlos getragen sind und in diesem Sinne ihren Patienten dadurch beistehen, dass sie bestenfalls zu einem gemeinsamen Schweben verhelfen.

---

66 Vgl. Yalom (1980), 3–26.

67 Ebd., 8 u. 31.

68 Ebd., 13.

69 Ebd., 14.

70 Vgl. Holzhey-Kunz (2014). Ähnliche Ansätze der Psychoanalyse werden in Angehrn/Küchenhoff (2014) diskutiert.



Abschließend lässt sich ausgehend von der hier entwickelten philosophischen Interpretation negativer Theologie zum Spannungsfeld von Philosophie, Religion und Psychologie sagen, dass sich der Mensch in einer ihm unbegreiflichen Situation befindet und in diesem Sinne immer schon grundlos getragen ist, ob er es wahrnimmt oder nicht. In philosophischen Erfahrungen scheiternden Denkens und in besonderen Momenten und Situationen des täglichen Lebens erfährt man sich in dieser Grenzsituation, was sowohl beglückend als auch beängstigend sein kann, wobei die mystische bzw. psychotische Einungserfahrung eine extreme Sonderform darstellt. Nach diesem Bild besteht die gemeinsame Aufgabe der philosophischen, religiösen und psychologischen Auseinandersetzung mit der Grenzsituation des Daseins darin, zu verstehen, wie sich das potenziell verstörende Moment dieser Situation in eine positive Haltung des Vertrauens überführen lässt. Dabei kann es sich nur um eine prekäre Haltung handeln, da das Unheimliche laut Rudolf Otto genauso Teil der religiösen Erfahrung ist, wie die Ängste der Grenzsituation laut der existenziellen Psychotherapie zum Leben gehören.

Einer solchen Haltung entspricht das Konzept des philosophischen Glaubens, für das Jaspers im Sinne einer angestrebten „Weltphilosophie“<sup>71</sup> sogar den Anspruch erhebt, mit allen großen religiösen Traditionen, insbesondere auch den östlichen, vereinbar zu sein. Der philosophische Glaube ist nicht auf Offenbarung bezogen, sondern geht von philosophischen Grenzreflexionen aus, die zur Erfahrung der Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation führen, wobei der entsprechende Moment der Selbstaufgabe, wie oben zitiert, auch für James, der wie Jaspers aus der Psychologie kommt, als gemeinsamer Kern im Zentrum der verschiedenen religiösen Überlieferungen steht.

Für die im ersten Abschnitt erläuterte Demonstration der Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation lässt sich ebenfalls universale Geltung beanspruchen, da sie zwar performativ vorgeht und auf transformative Erfahrung bezogen ist, dabei aber in verschiedenen Sprachspielen durchgeführt werden kann und auch durchgeführt wird. Die Auseinandersetzung mit den Paradoxien des Daseins ist demnach ein unabschließbarer Prozess, der sich im Sinne Jaspers' als *philosophia perennis* durch die Zeitalter hindurch in den jeweiligen Sprachspielen religiöser oder philosophischer Vergegenwärtigung der Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation vollzieht. Der vorliegende Beitrag versteht sich als Teil dieses Prozesses, zumal die Rede von der Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation denselben performativen Selbstwiderspruch begeht wie die im ersten Abschnitt diskutierte theoretische Behauptung der Undenkbarkeit des Absolu-

---

71 Jaspers (1958), 391.

ten, und sich der Beitrag mit diesem Hinweis selbst unterläuft. Die dazugehörige prekäre Haltung grundlosen Vertrauens steht zwar für ein gebrochenes Verhältnis zur Wirklichkeit, ist aber nicht als Resignation oder Verzweiflung zu verstehen, sondern als die Erfahrung des Sehens der Welt als Wunder, was sich neben Demut auch in Heiterkeit, Dankbarkeit und Liebe ausdrücken kann. Schleiermacher erläutert seinen Glauben entsprechend mit der euphorischen Erklärung „Mir ist alles Wunder“<sup>72</sup> und in diesem Sinne sei dieser Beitrag nun beschlossen mit den ersten beiden Zeilen aus dem später von Nietzsche vertonten „Lebensgebet“ der neunzehnjährigen Lou Salomé:<sup>73</sup>

Gewiß, so liebt ein Freund den Freund,  
Wie ich Dich liebe, Rätselleben.

## Literatur

- Andreas-Salomé, L. (1974), *Lebensrückblick*, Frankfurt am Main.
- Angehrn, E., u. Küchenhoff, J. (Hg.) (2014), *Die Arbeit des Negativen: Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist.
- Ball, H. (1992), *Die Flucht aus der Zeit*, Zürich.
- Bagger, M. (2007), *The uses of paradox. Religion, self-transformation, and the absurd*, New York.
- Berger, M. (Hg.) (2018), *Psychische Erkrankungen. Klinik und Therapie*, München.
- Bock, T., Klapheck, K., u. Ruppelt, F. (Hg.) (2014), *Sinnsuche und Genesung. Erfahrungen und Forschungen zum subjektiven Sinn von Psychosen*, Köln.
- Bollnow, O. F. (1955), *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart.
- Braun, M. (Hg.) (2011), *Hugo Ball. Der magische Bischof der Avantgarde*, Heidelberg.
- Brett, C. (2002), *Psychotic and Mystical States of Being: Connections and Distinctions*, in: *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 9.4, 321–341.
- Buckley, P. (1981), *Mystical experience and schizophrenia*, in: *Schizophrenia Bulletin* 7, 516–521.
- Cole-Turner, R. (2014), *Entheogens, Mysticism, and Neuroscience*, in: *Zygon* 49.3, 642–651.
- Dalferth, I. U., u. Peng-Keller, S. (Hg.) (2013), *Grundvertrauen. Hermeneutik eines Grenzphänomens*, Leipzig.
- Feise-Mahnkopp, P. (2020), *Transliminality. Comparing mystical and psychotic experiences on psycho-phenomenological grounds*, in: *Open Theology* 6, 720–738.

---

<sup>72</sup> Schleiermacher (2008), 82.

<sup>73</sup> Andreas-Salomé (1974), 40.

- Feise-Mahnkopp, P., u. Stoellger, P. (Hg.) (i. E.), *Pathos & Pathologie. Phänomenologische Untersuchungen zu Interferenzen religiöser und pathologischer Wahrnehmungsformen*, Würzburg.
- Gutschmidt, R. (2014), *Gewissheit und Vertrauen. Der quasi-religiöse Status der Angelsätze bei Wittgenstein*, in: Demuth, C., u. Schneiderei, N. (Hg.), *Interexistenzialität und Unverfügbarkeit. Leben in einer menschlichen Welt*, Freiburg i. Br. u. München, 131–149.
- Gutschmidt, R. (2016), *Sein ohne Grund. Die post-theistische Religiosität im Spätwerk Martin Heideggers*, Freiburg i. Br. u. München.
- Gutschmidt, R. (2019), *Skeptizismus und negative Theologie. Endlichkeit als transformative Erfahrung*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67.1, 23–41.
- Halfwassen, J. (1992), *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart.
- Halfwassen, J. (2015), *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Tübingen.
- Halfwassen, J. (2020), *Karl Jaspers als Metaphysiker*, in: König, C., u. Nonnenmacher, B. (Hg.), *Gott und Denken. Zeitgenössische und klassische Positionen zu zentralen Fragen ihrer Verhältnisbestimmung*, Tübingen, 417–433.
- Heidegger, M. (1976), *Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“ [1943]*, in: *Gesamtausgabe* 9, hg. v. Herrmann, F.-W. v., Frankfurt am Main, 303–312.
- Holzhey-Kunz, A. (2014), *Daseinsanalyse. Der existenzphilosophische Blick auf seelisches Leiden und seine Therapie*, Wien.
- James, W. (1997), *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt am Main.
- Jaspers, K. (1956), *Philosophie II. Existenzerhellung*, Berlin u. Heidelberg.
- Jaspers, K. (1958), *Rechenschaft und Ausblick*, München.
- Jaspers, K. (1960), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin u. Heidelberg.
- Jaspers, K. (2016), *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Basel.
- Josuttis, M., u. Leuner, H. (Hg.) (1972), *Religion und die Droge*, Stuttgart.
- Khurana, T., Quadflieg, D., Raimondi, F., Rebentisch, J., u. Setton, D. (Hg.) (2018), *Negativität: Kunst, Recht, Politik*, Berlin.
- Kierkegaard, S. (2005), *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*, München.
- Kirkpatrick, K., u. Pattison, G. (2019), *The Mystical Sources of Existentialist Thought: Being, Nothingness, Love*, New York.
- Kotakowski, L. (1988), *Metaphysical Horror*, Oxford.
- Lovecraft, H. P. (1995), *Die Literatur der Angst*, Frankfurt am Main.
- Lukoff, D. (1985), *The diagnosis of mystical experiences with psychotic features*, in: *Journal of Transpersonal Psychology* 17.2, 155–181.
- Moore, P. (1978), *Mystical experience, mystical doctrine, mystical technique*, in: Katz, S. T. (Hg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, 101–131.
- Mundhenk, R. (1999), *Sein wie Gott. Aspekte des Religiösen im schizophrenen Erleben und Denken*, Neumünster.
- Mundhenk, R. (2004), *Verborgene Pforten unseres Daseins. Aspekte des Religiösen im schizophrenen und mystischen Erleben*, in: Bock, T., Dörner, K., u. Naber, D. (Hg.), *Anstöße. Zu einer anthropologischen Psychiatrie*, Bonn, 152–163.
- Otto, R. (2004), *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München.

- Parnas, J., u. Henriksen, M. G. (2016), *Mysticism and schizophrenia: A phenomenological exploration of the structure of consciousness in the schizophrenia spectrum disorders*, in: *Consciousness and Cognition* 43, 75–88.
- Paul, L. A. (2014), *Transformative Experience*, Oxford.
- Rentsch, T. (1998), *Negative Theologie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10, Basel, Spp. 1102–1105.
- Rentsch, T. (2000), *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt am Main.
- Rentsch, T. (2011), *Aspekte des Urvertrauens*, in: ders. *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin u. New York, 341–352.
- Schleiermacher, F. (2008), *Über die Religion. Schriften, Predigten, Briefe*, Frankfurt am Main.
- Škodlar, B., u. Ciglencčki, J. (2015), *Psychose als missglücktes Abenteuer. Mystische Erfahrungen und ihr psychotherapeutisches Potential*, in: *psycho-logik* 10, 154–169.
- Stace, W. T. (1961), *Mysticism and Philosophy*, London.
- Thacker, E. (2020), *Im Staub dieses Planeten. Horror der Philosophie*, Berlin.
- Tillich, P. (1953), *Der Mut zum Sein*, Stuttgart.
- Underhill, E. (1928), *Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen*, München.
- Utsch, M., Bonelli, R. M., u. Pfeifer, S. (2018), *Psychotherapie und Spiritualität*, Berlin u. Heidelberg.
- Wacker, B. (Hg.) (1996), *Dionysius DADA Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne*, Paderborn.
- Weitbrecht, H. J. (1968), *Ekstatische Zustände bei Schizophrenen*, in: Spoerri, T. (Hg.), *Beiträge zur Ekstase*, Basel, 115–136.
- Westerkamp, D. (2006), *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München.
- Wittgenstein, L. (1965), *Lecture on Ethics*, in: *The Philosophical Review* 74, 3–12.
- Wittgenstein, L. (1981), *Philosophische Bemerkungen*, Frankfurt am Main.
- Yalom, I. D. (1980), *Existential Psychotherapy*, New York.