LABYRINTH Vol. 28, No. 1, Autumn 2026

Phenomenology and Religious Thought

ATHEOLOGISCH RELIGIÖSE ERFAHRUNG ALS LEERHEIT, IMMANENZ UND EXZESS

Rolf Kühn (Freiburg-im-Breisgau)

Abstract

If originary phenomenological life constitutes an excess of fundamentally passive exploration, then a non-thematic religious experience is inscribed within it. This is discussed using the examples of Nagarjuna and Vasubandhu in Buddhism, as well as Sufism in Islam, with regard to the concepts of emptiness and absolute transcendence, which challenge the dissolution of the self in the sense of a religiosity of the moment. Similar elements can be found in Lacan as the "lack of the subject" and in Bataille from the perspective of an "inner experience" of the impossible, both of which can be drawn upon in a radically phenomenological manner to define an atheologically absolute experience of life and existence.

Keywords: Atheology; Experience; Experimentation; Eroticism; Life; Not-Knowledge; Passivity; Religion.

Wenn in radikal phänomenologischer Reduktion eine religionswissenschaftlich geläufige Unterscheidung von Heilig/Profan eingeklammert wird, um nur die Originarität jeglichen Erscheinens in seinem Wie als Selbsterscheinen zu betrachten, dann gilt letzere auch für Phänomene wie Leere, Schweigen und Absolutheit. Sie können in der säkular alltäglichen Erfahrung erlebt werden, welche der religiösen Ursprünglichkeit in nichts nachtstehen muss und deshalb auch als "wilde Mystik" qualifiziert werden konnte. (Vgl. Hulin 1993; Slotta 2026) Da wir eine solche Analyse in einem zugleich interkulturellen Sinne verfolgen wollen, findet neben den atheologischen Ansätzen bei Georges Bataille und Jacques Lacan die Berücksichtigung der Entleerung von jeder Vorstellung bei Nagarjuna im Buddhismus sowie die Ich-Auflösung angesichts absoluter Transzendenz im islamischen Sufitum statt. Sofern darin jeweils ein Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis ohne Hy-

postasierung einer bestimmten religiösen Tradition zu Tage tritt, wie dies dann Vasubandhu ebenfalls schon hervorhob, ergibt sich die Frage, ob religiöse Erfahrung in ein theologisches Glaubensverständnis eingebettet sein muss oder impliziert sie vielmehr als unmittelbare Lebensselbstaffektion eine Grunderfahrung, die auf keine transzendente Vermittlung mehr angewiesen ist, um dergestalt ihre eigene Autorität als die Gewissheit proto-relationaler Lebensempfängnis in deren phänomenologischer Unmittelbarkeit zu sein. Mithin ohne solche Erprobung eine Philosophie vorlagern zu wollen, wie Heidegger es in seiner Unterscheidung von Ontik/Ontologie in Bezug auf philosophisches und theologisches Denken noch tat. (Vgl. Heidegger 1970)

1. Leere und Geist im Mahayana-Buddhismus

Einer der maßgeblichen Denker innerhalb der Herausbildung der Mahayana-Lehrtradition ist angesichts der genannten Problematik Nagarjuna (um 200 n. Chr.), da er durch die Aufhebung des Bezugs von Anfang/Ende einen "Nicht-Standpunkt" einnehmen will, der sich aus dem nichtigen Bedingungsgefüge alles Seienden ergebe. Aus seinem Text "Merkverse der mittleren Lehre" lässt sich ermitteln, dass der "Anfang" als gedachtes "Aufkommen der Abhängigkeit" selbst der letzteren unterworfen wäre, wenn er seinerseits in eine Relation zum Ende oder dazwischen liegenden Geschehnissen eintreten würde. (Vgl. Frauwallner 2010, 1113-128; Muller 2022, 59ff.) Die Anfangslosigkeit des Anfangs besagt daher, dass er selbst wie das ontologische Gesamtgefüge "inhaltslos" sein muss, das heißt eine "Leere" beinhaltet, die keine Erstannahme zulässt. Da dadurch jede argumentative Reihenfolge aufgehoben ist, ergibt sich ein absolut ungebundener Standpunkt, der alle Gegenstandsbereiche als Erscheinen umfasst, so dass nur ein "Kontinuum der Abhängigkeit" im Sinne der Bewegung von Bestimmungsmöglichkeit aller Bedingtheit gegeben ist. Die indische wie buddhistische Auffassung vom Kreislauf der Daseinswiederkehr wird damit zu einem "All-System", das die Kritik Buddhas am illusorischen "Selbstsein" von Ich und Person auf alle Dinge ausweitet, um die Vorstellung von irgendeiner substantiellen Eigenständigkeit grundsätzlich aufzuheben. Oder anders gesagt, ist die Substanz eine "Leerstelle", so wie der "Begriff" bei Hegel nicht von der Realitätsübereinstimmung abhängt, sondern letztere sich vielmehr in diesem erfüllt oder nicht.

Diese "Zerologie" Nagarjunas kann als Spezialfall einer transkulturell wie metabegrifflichen "Lysiologie" (griech. *lúo*, auflösen) betrachtet werden, welche methodologisch im buddhistischen Erlösungsweg von Anfang/Ende dieselben als je strukturellen "Übergang" zusammenfallen lässt. Diese absolute Lysiologie als Auflösungslehre kennt

keine Wirklichkeit weder für den Anfang noch für die Wegstruktur des Übergangs, da es darin kein Prinzip theoretischer Anerkennung für irgendeine individuelle Gegebenheit mehr gibt. Dadurch ist nicht nur der Zusammenhang von Teil/Ganzem als Frage von Einheit/Mannigfaltigkeit aufgehoben, sondern der Bezug des Abhängigkeitskontinuums bedeutet im Verhältnis zum Bewusstsein das "zum Stillstand kommen" aller geistigen Hervorbringungen. Allerdings wird noch eine Art Syllepsis anerkannt, insofern der grammatische Bezugspunkt letztlich auch nicht als das "Aufkommen in Abhängigkeit" im Sinne des "Kontinuums" selbst zu verstehen sei, sondern den "Gegenstand der Verkündigung des Buddha" bilde. Wir finden hier – kritisch gesehen – einerseits die noch gegebene Abhängigkeit von einer Tradition wieder, so wie andererseits die radikal phänomenologische Frage zu stellen bleibt, ob es eine bloß konzeptuelle Annahme der "Leere" geben kann, ohne je konkret eine originär lebendige Ipseität zu erproben. Letztere stellt weder ein Selbst noch ein Subjekt zunächst dar, sondern unsere originär affektive Leiblichkeit im Zusammenhang mit einem absolut sich selbst generierenden Leben, das jeglicher Anschauung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit vorausliegt. (Vgl. Vaschalde 2017)

Diese Rückfrage an jedes Denken, inwieweit es phänomenologisch stets eine metagenealogische Lebenswirklichkeit berücksichtigt, findet sich in der Untersuchung der Strukturelemente der Leere wieder. (Vgl. Kühn 2025) Denn diese kann nicht nur die erkenntnistheoretische Frage nach der "viergliedrigen Wendung" als "Vierkant" gemäß Nagarjuna beinhalten, das heißt, was in den Dingen geschieht, wenn sie der Auflösung im Netz der Bedingtheiten anheimfallen, da letztlich das Verhältnis von Empfindenkönnen und Selbstgebung zu bestimmen bleibt, ohne dass es auch kein Erscheinen als Leere/Form geben würde. Der einleitende Satz Nagarjunas zur Einführung in die 4-gliedrige Negation des "Vierkants" lautet dabei: "Nicht aus sich, nicht aus Anderem, nicht aus beiden und nicht ohne Ursache aufgekommen, gibt es irgendwo irgendwelche Dinge". (Frauwallner 2010, 113) Die diesbezügliche Forschung fragte sich bisher, ob es sich hier um eine innere Kohärenz, einen Syllogismus vergleichbar mit den aristotelischen Kategorien oder um eine Polyvalenz des "Vierkants" handelt, während Fabien Muller in ihm eine Metaphysik der geistigen Gegebenheit von Wirklichkeit insgesamt sehen möchte. Mithin nicht nur als eine Bewegung der Ablösung der Dinge in der Wahrnehmung des Alltagsbewusstseins zur Leere hin, sondern als "Transzendenz" auf eine andere Ebene hin als die endliche Bestimmung leerer Identität überhaupt, insoweit im Sinne Hegels die Differenz des Verstandes innerhalb der Vernunft eine Dynamik für die höhere Einheit zu berücksichtigen habe.

Mit anderen Worten, unabhängig von der Frage nach dem Zusammenhang von Negativität/Subjektivität bei Hegel, bleibt der Bereich einer lysiologisch sich ergebenden Transzendenz vorgegeben, welche radikal phänomenologisch immer die Grundannahme einer ursprünglichen Erscheinensdifferenz impliziert, wie sie bei Heidegger etwa mit der "ontologischen Differenz" von Sein/Seiendem für fundamental gehalten wird und auch im Verhältnis zu jeder Theologie vorausgesetzt wird. (Vgl. Heidegger 1970, 14f.) Daher kann die Frage nach dem "Vierkant" bei Nagarjuna nicht nur eine Frage nach der Auflösungsdynamik von "Position und Negation" als "wahr, falsch, beides, keines" darstellen, sondern sie hat sich der Problematik zu stellen, wodurch Transzendenz überhaupt erscheinensimmanent im Empfindenkönnen ermöglicht ist. Die Vorentscheidung für eine transkulturelle Geist- wie Religionsbetrachtung bei Muller behält daher eine der ältesten Prämissen vom griechischen Denken bis hin zu Hegel und darüber hinaus bei, obwohl möglicherweise Nagarjuna im Verhältnis von Welt/Leere als "leeren Identitäten von nichts oder etwas" über rein logische und sprachkritische Begrenzungen hinausstrebt, insofern jede Bestimmung ihren Inhalt als irgendeine Selbständigkeit durch die universale Abhängigkeit verliert. Wird schließlich das "vollkommene Bedingungslose" durch den "Vierkant" als nicht symbolisierbar im Sinne philosophischer wie buddhistischer Aussagenlogik angesehen, dann entspricht dies bereits der "Zurückweisung unentscheidbarer Fragen" im Pali-Kanon, wonach Buddha eine Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt beispielsweise weder bejahte noch verneinte. (Vgl. Neumann 2008, 90ff.) Schien Nagarjuna bei dieser Position der Unentscheidbarkeit und Zurückweisung stehen zu bleiben, um ihr nur eine umfassendere philosophische Formulierung zu verleihen, so zeigt der Rückgriff von Muller auf Hegel im dialektischen Verhältnis von Verstand/Vernunft als Differenz/Identität, dass seine "Kenologischen Versuche" nicht bei einem originär atheologischen Nicht-Wissen stehen bleiben wollen, sondern die "vierfache Deflexion" bei Nagarjuna für eine Integration der "Leere" in den "Logos" – und umgekehrt – im Sinne abendländischer Geistmetaphysik genutzt werden soll. Was mithin durch "die Weite und die Tiefe der Idee der buddhistischen ‚Leere' angedeutet ist", "sah der Johannesprolog wie aus einem ‚Nicht-Schweigen' heraus zum Ausdruck kommen". Muller 2022, 27 u. 413f.) Was die Frage offen lässt, ob nicht vielmehr Leben/Schweigen eine atheologisch transzendentale Bedingung bilden, wie diese in der Folge unserer Untersuchung erörtert werden soll.

Bei Nagarjuna tauche diese geistmetaphysische Systemproblematik sodann im Sinne von "zwei Reichen der Wahrheit" auf, nämlich als jene der Leere und der Welt,

um einen Schlüssel zu einer positiven Interpretation der Leere abzugeben. Sie bilden jedoch letztlich ein nicht aufgelöstes Spannungsverhältnis, in dem der soteriologische Doppelaspekt von anabatischem Erleuchtungsweg und katabatischer Weitergabe der Lehre im Buddhismus als persönliche Durchdringung der Wahrheit bei Nagarjuna den Hintergrund bildet. Es bleibt mit anderen Worten bei einer bipolaren Wahrheitslehre ohne Syntheseabsicht, da der Verweisungszusammenhang zwischen "verhüllter Wahrheit" (Welt) und "höchster Wahrheit" als Entleerung von allen Bestimmungen zählt, das heißt die "Aufgabe aller Ansichten", das Sein durch Leere erklären zu wollen. Insofern ist die Nicht-Synthese der zwei Wahrheiten ein rekonstruierbarer Rekurs bei Nagarjuna auf die Frage nach der Unaussprechlichkeit der Leere, insoweit diese Leere nämlich eine Abwesenheit bezeichnet, auf die auf einer transzendenten Ebene die alltäglich imaginierte Wirklichkeit verweist. Denn gemäß buddhistischer Grundannahme sind Welt und Person schließlich dasselbe, da Wahrnehmung und Bewusstsein durch die fünf "Agglomerate" Empfindung, Form, Grunddispositionen, Sinnesebene und Begriff bestimmt sind. (Vgl. Essler/Manat 2006, 45ff.) Dieses "Schein"-Verhältnis bildet allerdings im eigentlichen Sinne ein praktisch ethisches Problem, nämlich die konventionell angenommene Wahrheit zu überschreiten, so dass beides gilt: die Dinge sind im Alltag, aber zugleich sind sie leer.

Als atheologische Erfahrungen eines orginär Religiösen im Sinne eines unaufhebbaren Ethos lassen sich diese Analysen insofern bezeichnen, als nach Nagarjuna die Leerheit der Erscheinungswelt nicht deren Nichtsein beinhaltet, sondern die beschränkte Wahrheit des Weltgeschehens als Erscheinung im phänomenologisch genetischen Sinne sich dem Erlösungsweg Buddhas angleiche, wonacb die höchste Wirklichkeit in ihrem metagenealogischen Selbsterscheinen weder sichtbar noch vorstellungshaft ist. Sind Sein/Nichtsein gegensätzliche Begriffe, dann ist ebenfalls das Nirvana ohne Entstehen und Vergehen, da gegensätzliche Begriffe der Welt der Abhängigkeit und deren Entstehen angehören. Dennoch führt die Unvorstellbarkeit und Unausdrückbarkeit des Nirvana nicht dazu, es der perzeptiven Erscheinungsform absolut zu widersetzen, sondern beide sind nur zwei Erscheinungsarten desselben Wesens. Wenn aber das Nirvana nichts Getrenntes für sich ist, auch wenn es frei von Bedingtheit und Abhängigkeit ist, dann erreiche man das Nirvana nicht dadurch, dass man sich von der Erscheinungswelt befreit, sondern indem die Relativität der Wahrnehmung von Erscheinungen zur Ruhe kommt. Das Atheologische solch buddhistischer Erlösung beinhaltet zugleich damit die Aufhebung aller Werke, Erlösung erlangen zu wollen, ohne diese letztere selbst als Aufhören der

Erscheinungsvielfalt durch die ihnen innewohnende Leerheit zu leugnen, wodurch Buddhas schon erwähnte Haltung unterstrichen werden soll, hinsichtlich der theoretischen Behauptung von Sein/Nichtsein zu schweigen. Dadurch verändert sich ebenfalls die überkommene Augenblickslehre des Hinduismus wie Buddhismus, denn im Augenblicksstrom eines Dinges verstanden, bleiben damit Ursache/Wirkung gesetzt, die es in der höchsten Wirklichkeit des Selbsterscheinens nicht mehr zu geben vermag. Denn das Vergehen eines Augenblicks könnte nicht eintreten, falls der folgende Augenblick nicht schon entstanden wäre. In diesem Sinne ist das Sein eines angenommenen Augenblicks täuschend, so dass es für Nagarjuna letztlich auch weder einen Buddha noch seine Lehre oder eine Gemeinde gibt, da deren Existenz der Erscheinungswelt angehören. Mithin ist eine atheologisch religiöse Erfahrung frei von allem traditionell bestimmten Erkennen im Sinne einer Meditation oder Überlieferung: "Und infolge des Fehlens der heiligen [vier] Wahrheiten ist auch die edle Lehre nicht vorhanden. Gibt es aber die Lehre und die Gemeinde nicht, wie soll es dann einen Buddha geben?" (Frauwallner 2010, 123)

Anstatt hier metagenealogisch weiter zu fragen, ob die eher empirisch naturalistische Sicht der Agglomerate nicht eigentlich eine transzendentale Analyse unserer Sinnlichkeit verlangte (Vgl. Kühn 2024, 81ff.), welche das rein phänomenologische Selbstempfinden unseres Empfindenkönnens nie als eine "Leere" erscheinen lässt, sondern als die originäre Einheit von Leib/Leben, verfolgt Muller, wie diese in der Mahayana-Schule durch Vasubandhu den Älteren (320-380 n. Chr.) präzisiert wurde, um Sein (Welt) und Nichtsein (Leere) systematisch über den Geistbegriff zusammenzuführen. (Vgl. Muller 2022, 127, 224) Bei diesem weiteren maßgeblichen buddhistischen Denker nimmt die Vorstellung, wie seine "Dreißig Verse über den Geist" zeigen, eine ontologische Ambivalenz ein, da sie zwischen Sein und Nichtsein vermittelt, mithin einen Schein bedeutet, aber gleichzeitig als Erscheinensproblematik den "Geist" (*vijnana*) im Sinne von "Anschauung" zu verstehen gibt. Insoweit durch letztere Erscheinung überhaupt ist, ergibt sich dadurch ein Idealismus in philosophischer Hinsicht, der ebenfalls im Pali-Kanon vorbereitet war, insofern die Dinge nur "Modifikationen" dieses Geistes darstellen, wie es in den "Dreißig Versen" heißt: "Was als die vielfältige Übertragung des Selbst und der Dinge auftritt, ist ein solches nur in der Modifikation des Geistes". (Frauwallner 2010, 145ff.) Um den Begriff der "Übertragung" und "Modifikation" zu erläutern, ergibt sich aus der Darstellung der Agglomerate als "12-gliedriger Kette" zusammen mit den fünf Agglomeraten des Denkens als "Anhaften" (*khandas*) ein psychologisches "Kontinuum", ohne den Geist jedoch zu einer Persongrundlage zu machen. Allerdings kann der Geist als *vijnana* dennoch als eine gewisse eigenständige Form betrachtet werden, die bei der

Empfängnis als "lebenstragendes Prinzip" schon auftritt und sodann das durchgehend "enthaltende Denken" fundiert. Sofern dieser Geist sowohl den "Strom von sich ununterbrochen ablösenden Bewusstseinsmomenten" wie zugleich auch nur diese Einzelmomente in der "Übertragung" des Selbst und der Dinge ausmacht, besitzt dieser Geist nichts Äußeres, was an sich die Grundwirklichkeit der originären Immanenz des Lebens bildet, die metagenealogisch wie atheologisch zu diskutieren bleibt.

Als leerer Selbstbezug trägt der Geist die Projektion hinsichtlich der Vorstellungen zum Selbst, wobei die Einzelmomente der Dinge als Zusammenhang von Sinnen und Bewusstseinsform "Spiegelungen" des genannten Geistkontinuums bilden. Diese ausführliche Analyse des "enthaltenden Denkens", wie es bei Vasubandhu heißt, ergibt den Übergang zur geistmetaphysischen Interpretation bei Muller: "Der subjektive Bezug des enthaltenden Denkens stellt eine Vorstellung des Geistes dar, und das eigentliche Wesen des Geistes ist in einer solchen Entfaltung zu suchen" (Muller 2022, 170) Letzterer entspricht, dass eine Unterscheidung von Geist/Anschauung nicht ausschlaggebend sei, da eine Offenlegung der Wirklichkeit angestrebt wird, die in ihrer rein geistigen Natur frei von Gegenstandsbezug, Objektivität und Subjektivität ist. Dies im Alltagsleben nicht zu erkennen, beruhe in einem karmabedingten Unwissen, das einen epistemologischen Dualismus impliziert, nämlich als Glaube an eine äußere Wirklichkeit, anstatt im "bei sich selbst verbleibenden Geist" zu verweilen. Um den Geist in dieser seiner wahren Gestalt zu vernehmen, ist mithin die "Verdunkelung" der Dualität von Erfassen/Erfasstem aufzuheben, was nach Vasubandhu eine Unterscheidung von "drei Arten des Selbstseins" beinhaltet: das vorgestellte, fremdbestimmte und vollkommene Selbstsein.

Im letzteren soll die Trennung von Objekt/Anschauung als "Freisein" überwunden werden, was dieser buddhistische Denker auch mit der zuvor genannten "Leere" identifiziert. Dadurch wird methodisch die Lücke zwischen dem "Anschein des Seins" und dem eigentlichen "Nichtsein der Dinge" geschlossen, so dass sich ein nicht-duales "Sosein" (*dharmata*) offenbare. Dadurch ist dann der Geist auf absolute Weise als einzige Wirklichkeit gegeben, so dass auch das Nichtsein des Selbstseins der Form des ungespaltenen Absoluten als dem vollkommenen Selbstsein entspricht. In der Sichtweise Buddhas ist dies zugleich die "Ruhe der Dinge" im ausgeglichenen Geist, was wiederum mit dem Erkennen des bereits erwähnten "ununterbrochenen Kontinuums von Abhängigkeit" identisch ist. Das vollkommene Selbstsein ist folglich eine höhere Perspektive außerhalb der Bewegung der Dinge, ohne jedoch einen höheren objektiven Gegenstandsbereich zu bilden. Anders gesagt, handelt es sich um ein "nicht-Anderes" als dem gesuchten "beziehungslosen transzendenten Wissen" nach Vasubandhu. (Vgl. Frauwallner 2010, 231ff.)

Das vollkommene Wissen gibt den Blick frei für die rein geistige Gestalt, in der es keinen Irrtum und keine Bewegung mehr gebe. In diesem Zielpunkt Vasubandhus als "Idealismus" zeichne sich deshalb strukturell jene interkulturelle "Geistmetaphysik" ab, die Muller sein ganzes Buch hindurch verfolgt.

Als Ergebnis für eine atheologisch religiöse Erfahrung, die nicht Abwesenheit an Spiritualität, Kontemplation, Ethik oder Mystik bedeutet, kann somit festgehalten werden, dass die idealistische Lehre Vasubandhus als transzendentes "Sosein" die Identifizierung aller Dinge mit der Leere ist. Nagarjuna – wie auch der Brahmanismus – glaubte durch den "transzendenten Mangel an Selbstsein" erklären zu können, dass einerseits die Dinge für die Vorstellung zu existieren scheinen, andererseits jedoch keinerlei substantielle Kontinuität der Dinge gegeben ist, um über solchen Mangel an Selbstsein das Absolute als das Nichtsein aller endlichen Bestimmtheiten zu setzen, worin zugleich dieses Absolute mit der Geistigkeit korreliere. In Vasubandhus Idealismus nimmt nämlich der Geist nicht die Stellung einer theologisch qualifizierten "Ur-Identität" an, sondern als "absoluter Idealismus" würden hier nur die Kategorien von Subjekt/Objekt sowie Einheit/Vielheit aufgehoben. Im Sinne buddhistischer Versenkung in jede Gegenstandsabwesenheit entspricht dies der Überwindung des Dualismus der Erkenntnis und wird daher auch einfach "Wissen" (*jnana*) genannt. Es ist ein Wissen um das Wissen, dass es eigentlich kein Wissen im üblichen Sinne gibt, noch eine konstante Entität oder Existenz, da diese nur in je verschwindenden Augenblicken als solchen für das Bewusstsein erscheinen, aber keine selbständige Wirklichkeit besitzen.

Damit wird für die buddhistische Lehrtradition und ihre ethische Praxis die Kluft zwischen der philosophischen Theorie über die Wirklichkeit als Metaphysik des Nichtseins oder der meditativen Leere und der praktisch erlangten Wahrheit geschlossen, insofern sich aus beiden zusammen ein absolutes Wissen des "ungebrochenen Geistes" gemäß Vasubandhu ergibt. Dieser Geist ist "ohne Gedanken", da ein "sich umkehrender Geist", das heißt eine Rückbildung als "Umkehrung der Grundlage", und somit sei er frei von den Entstehungsgründen, Beeinträchtigungen sowie körperlich affektiven Residuen von Wahrnehmung, Vorstellung und Anschauung. Es handelt sich somit um den Geist in seiner Unbewegtheit als "nicht-modifizierter Gegebenheit". Wenn der Geist nunmehr "makellos, unerschütterlich und undenkbar" genannt wird, dann heißt dies außerdem, dass er sich ebenfalls nicht konstitutiv auf sein eigenes Wesen beziehen kann oder von Affektionen begleitet wird. Diese Ebene des "transzendenten Wissens" als "Ruhe des Denkens" im "Sosein" – im Sinne des unmodifizierten Gehalts des Geistes – entspricht historisch dem Wesen der idealistischen Lehrentwicklung im Buddhismus, wie sie von Vasubandhu

grundgelegt wurde, denn Sein/Nichtsein fallen als "Extreme" von Vorstellung und Anschauung in einer "Mitte" zusammen, wie es schon Buddha vertreten hatte, um hier ihre theoretische Ausarbeitung zu finden. (Vgl. Muller 2022, 199, 204f. u.208)

Auch für Vasubandhu ergibt sich folglich der Erlösungsweg aus dem Einswerden mit der höchsten Wirklichkeit, was die Auffassung von der Unwirklichkeit der Außenwelt impliziert, da die einzelnen Erkenntnisvorgänge durch das Zusammenwirken von vorgestellten Gedanken und den sechs Sinnesorganen zustande kommen. Lösen diese sich durch beständige Meditation auf, erlöscht auch die Annahme von Ich und Seele, so dass die volle Wahrheit in der Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten besteht, welche schon das Kernstück der Lehre Buddhas darstellt. Erkennen und Wahrnehmen fußen daher auf bloßen Erinnerungen im Erkenntnisstrom, und wird dieser als Unwirklichkeit erkannt, so ergibt sich der Trug der Erscheinungswelt, woraus des Weiteren die Unzugänglichkeit des wahren Wesens für unsere Erkenntnis folgt. Ist letzteres der ausschließliche Bereich des Wissens als Buddha, so kann man dies ohne Zweifel gleichfalls eine atheologisch religiöse Erfahrung nennen, da nichts mehr erkannt wird: "Die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten besteht dem vorgestellten Wesen nach, das heißt dem Wesen nach, welches sich die Toren vorstellen als Erfasstes und Erfassendes usw., aber nicht dem unausdrückbaren Wesen nach, welches Objekt der Buddha ist." Mit anderen Worten weicht damit der "Durchtränkung" durch Vorstellungen die "Vergegenwärtigung" des wahrheitsgemäßen Nichtvorhandenseins von Objekten in der Illusion des Gegensatzes von Erfassen/Erfasstem, wodurch der "Bereich des erhabenen Buddha" darin besteht, ein Wissen ohne Schranken zu umfassen, welches in jeder Form gegeben ist. (Vgl. Frauwallner 2010, 244) Es handelt sich folglich um ein Wissen ohne wahrgenommene Anhaltspunkte, wodurch auch das Fehlen eines Erfassens des Erkennens nicht mehr erfasst wird. Dies ist als "undenkbares, heilbringendes, unvergängliches, wonnevolles Element" zugleich der "Körper der Erlösung", worin der "Geist gewandelt ist" und als "Nichtwahrnehmung" das "überweltliche Wissen" im Sinne der "Umgestaltung der Grundlage "des zweifach Verderbten" von Erfassen/Erfasstem darstellt. (Frauwallner 2010, 255) Eine solch atheologisch zu berücksichtigende Wissenserfahrung ist dennoch nicht ohne jede Transzendenz eines über alle Gegebenheiten erhabenen Wissens, das heißt ohne jegliche Anschauung, woraus sich hier metagenealogisch abschließend radikal phänomenologische Fragen ergeben.

Handelt es sich bei Vasubandhu nur um ein philosophisches Gesamtkonstrukt im Sinne einer Erkenntnistheorie, Kritik vorgängiger realistischen Schulen im Buddhismus oder um einen skeptischen Idealismus, um unangemessene Erkenntnisansprüche in die Schranken zu verweisen? Oder eben um eine atheologische Erfahrung, die in Bezug auf

das Verhältnis von Phänomenologie/Metaphysik darauf hinausläuft, durch die Auslöschung des Bewusstseins metaphysische Ansprüche in Frage zu stellen, wie Dan Lusthaus meint? (Vgl. 2002) Dessen Phänomenologie bestand jedoch allein darin, eine "instrumentale phänomenale Erscheinungswelt" zu analysieren, ohne im Sinne der Yogacara-Schule etwas darüber aussagen zu können, was jenseits des Denkens liegt. Die Reduktion auf das "Mentale" lässt mithin offen, was Erfahrung schlechthin ist, worauf hingegen Junya Kitayama eingeht, der husserlsche und heideggersche Begifflichkeit wie "Alltäglichkeit", "Verfall" und "Dasein" aufgreift. (Vgl. 1934; Steinbock 2007) Die aktualisierende Rekonstruktion von Vasubandhus Verständnis unzugänglicher Wirklichkeit als Wahrheit legt daher die Annahme nahe, dass die Erfahrung solcher Wirklichkeit sich am besten in atheologisch religiöser Hinsicht erschließt, insofern diese über den Gegensatz von philosophischer oder theologischer bzw. metaphysischer Wirklichkeit hinausgeht, da Wahrheit und Wirklichkeit dann nicht länger von disziplinären Vorgaben abhängig sind. Originär religiöse Erfahrung ist demnach immanent die phänomenologische Offenheit für jegliche Erfahrung einschließlich des Absoluten, ohne diese begrifflichen Bedingungen zu unterwerfen – und sei es als Transzendenz schlechthin. (Vgl. Glück 2017) Die buddhistische Frage nach Erscheinen/Nichterscheinen bzw. Sein/Nichtsein wäre dann nicht länger an Prämissen wie Empirie, Metaphysik und meditative Lehrtraditionen gebunden, sondern das reine Erproben von Erfahrung als solcher, ohne dass methodische Fragen letztere einschränken würden. Die Gegenüberstellung von Nagarjuna und Vasubandhu zeigt, dass Leerheit metagenealogisch nicht mit Transzendenz korrelieren muss, was zur monotheistischen Problematik von Absolutem und Ichauflösung im Sufitum überleitet, um ein weiteres Beispiel universal erhebbarer atheologisch religiöser Erfahrung anzuführen, bei der zugleich psychoanalytische Elemente mitberücksichtigt werden.

2. Islamische Mystik und Ich-Auflösung nach Lacan

Zugleich Philosoph und Psychoanalytiker vereint Hubert Ricard in seinem Buch poststrukturalistische Studien zur Funktion der Vernunft innerhalb der philosophischen Tradition sowie zum Verhältnis von Wissen/Subjekt, Realem/Gott und Begehren/Imaginärem in Bezug auf die religiöse Tradition von Offenbarung/Mystik im Christentum und Islam, und zwar unter Konfrontation mit dem Aspekt der spezifischen Wahrheit des psychoanalytischen Aktes. (Vgl. Ricard 2015) Daraus entstehen in der Nachfolge von Freud und Lacan epistomologische Überkreuzungen zum Status des "Wissens", die im deutschsprachigen Kontext wenig geläufig sind und auch nicht einfach als postmoderne Variante

in einer "Philosophie des Verdachts" nach Marx, Nietzsche und Freud eingestuft werden können. Einerseits erweist sich beispielsweise Spinoza weniger als der Denker des Ganzen (*Tout*) als vielmehr des Anderen desselben (*Autre Chose*), nämlich unter der Form des unmöglichen Bezugs zum Realen (*le réel*). Und andererseits eröffne die Konfrontation von Psychoanalyse/Mystik einen Bruch mit jeder Symbolik, die ontologisch, metaphysisch oder phänomenologisch unsere Erfahrung von *ex-sistence* vereinheitlichen will. Da dies an den unterschiedlichen mystischen Positionen im Christentum und Sufismus besonders gut verdeutlicht werden könne, gehen wir hier dieser Analyse durch Ricard nach, um die Problematik einer atheologischen Erfahrung des Absoluten als Grund jeder Erfahrung gleichfalls im islamischen Kontext weiterzuführen.

Im Christentum nimmt nach Lacan die Liebe den Platz der alles ordnenden Ursache an, das heißt den Platz jenes Begehrens, welches zugleich eine "Entsinnlichung" des Leibes und der Geschlechtlichkeit erfährt, insoweit letztlich die Liebe Gottes auf die Seligkeit hin orientiert sei. Im Judentum und Islam wird dieser Platz vornehmlich vom Gesetz eingenommen, welches Begehren wie Geschlechtlichkeit entsprechenden Geboten unterstellt, wobei die Sufimystik eine Ausnahme davon bilde, da sie weniger dem Text des Korans folgt als der eigenen inneren Erfahrung der Einheit mit Allah, auch wenn dieser absolut transzendent bleibt, mit anderen Worten der schlechthin Andere (*A*). Anstatt "Vater" zu sein, was eine gewisse Verwandtschaft mit ihm einschlösse, die im Islam undenkbar ist, bildet er vor allem das "Eine" (*l'Un*), welches von jeder Kreatur unterschieden bleibt, wie für das Judentum unter anderem das Buch "Kohelet" zeigt. (Vgl. Wiercinski 2022) Nach Ricard in der Nachfolge Lacans erlaubt aber gerade diese Position Allahs, die eine nicht geschlechtliche oder duale Topologie darstellt, eine Sublimierung der menschlichen Liebe, die bei den Sufi-Mystikern eine alles überbordende Mächtigkeit im poetischen Ausdruck und praktizierten Glauben des Alltagslebens gewinnt, so dass man – wie für das Christentum – hier gleichfalls von einer "Religion der Liebe" sprechen könne, welches den Kern originärer *religio* ausmachen dürfte. (Vgl. Ricard 2015, 206ff.)

Das Eine ist nicht nur von den Religionen thematisiert worden, sondern es findet sich philosophisch an herausragender Stelle ebenfalls bei Heraklit und Platon beispielsweise. Vor allem beim letzteren hat es die Verneinung jeglichen Attributs zur Folge und schließlich des Seins selbst. Lacan versetzte dieses Eine (*l'Un*) ins Zentrum seiner theoretischen Untersuchungen zur analytischen Praxis, wie all seine Seminare zeigen – allerdings mehr als Henologie denn als Ontologie. Durch den "einzigen Zug" (*trait unaire*) im Sprechen und Handeln des Subjekts kann er so die "ideal" genannte Identifikation bestimmen, wodurch das ausschließlich Eine jedoch zur reinen Differenz wird. (Vgl. Lacan

2011, 125-212) Denn insoweit das Eine aus der Signifikantenkette als Signifikant ausgeschlossen ist (der stets einem anderen Signifikanten Platz macht, was beim Einen nicht möglich ist), berührt dieses Eine das Reale, das seinerseits nicht symbolisierbar sei. (Vgl. Kühn 2016, 40ff.) In der Wiederholung ihrer "Mehr-Lust" (Objekt klein *a*) richten sich die Individuen als "Sprachwesen" (*parlêtre*) durch dieses Eine als "einzigen Zug" ihrer Identifikationen auf die – als Lust (*plaisir*) – unerreichbare *jouissance* aus, was unmittelbar einen Bezug zur Mystik in Islam und Christentum ergibt. (Vgl. Rath 2017) Denn die radikale Transzendenz Allahs als Einheit ist gerade im Sufismus Gegenstand des mystischen Begehrens als höchster *jouissance*. Für Lacan vertritt nun das "Ich denke nicht", sofern "ich" nur im Handlungsvollzug "bin", den "einzigen Zug" des Subjekts, welches sich gerade in der Bewegung seines Begehrens im Sprechen nicht selbst als Identität kennt – wodurch dieser Ort des Sich-nicht-Denken-Könnens den Ort seines "Fehlens-an-Sein" (*manquer à être*) darstellt. Demzufolge lasse sich mit einigem Recht folgern, dass die Frage nach der möglichen Bestimmung einer eigenen Identität durch das Subjekt angesichts der genannten radikalen Transzendenz Gottes als absoluter Andersheit ins Zentrum der Mystik des Sufismus gehört. Aber da die unaufhebbare Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf im Islam prinzipiell bestehen bleibt, wird diese Aporie zum Aspekt des "Zunichtewerdens" (*fana*) des Ichs. Hierbei wird das mystische Subjekt nicht nur seines eigenen Seins beraubt, sondern auch jeder Beziehung – und sei sie negativ hinsichtlich der Einzigkeit des Einen Gottes, wodurch sich in unserer Sicht eine atheoloigsche Erfahrung ergibt, da sie nicht mehr in Begriffen oder Metaphern symbolisiert werden kann, sofern das Ich – ähnlich wie im zuvor besprochenen Buddhismus – "gelöscht" wird.

Mit Ricard gesprochen, gerät folglich jegliche Symbolik in eine Auflösungserscheinung, die in ihrem Bezug zum Einen ebenfalls die Aufhebung jeglicher Rede zur Folge hat. Dadurch wird das "Ich denke nicht" zum Ort der Konfrontation des Subjekts mit seinem "Fehlen-an-Sein", das heißt als Fixierung der Möglichkeit eines Ideals, um sich in einer Identifikation mit einem solchen selber bestimmen zu können. Im Judentum wird Gott sicher auch als "Vater" gedacht, wie wir erwähnten, aber selbst dann scheide ein "erotischer Bezug" zu Jahwe aus, und das "Hohelied" im Alten Testament ist dementsprechend eher ein Dialog zwischen Jahwe und seinem Volk als mit einer einzelnen Seele, auch wenn die spätere christliche Rezeption weitgehend diese Richtung einschlug. Denn erst das Fleisch gewordene Christusfigur und die vorherrschende Rolle von Frauen in der christlichen Mystik ab dem frühen Mittelalter scheinen hier einen solch "erotischen Bezug" zum trinitarischen Gott innerhalb der "Brautmystik" möglich gemacht zu haben, wie

die Bewegung der Beginen ab dem 12.Jahrhundert in den Niederlanden speziell bei Hadewijch von Antwerpen etwa oder später die mystischen Erfahrungen Theresas von Avila diesen Zusammenhang unterstreichen. (Vgl. Ricard 2015, 2223ff.; Kasan 2010, 363ff.) Für Lacan war das Verhältnis der Trinität zum Einen insofern eine spezifische Gegebenheit des Christentums als der "wahren Religion", insofern letztere unter den monotheistischen Religionen den dualen Bezug zugunsten einer Trias überschreitet, wie er sie selbst in seinen sich stets überschneidenden "Borromäischen Knoten" für die Bezüge von Realem, Imaginärem und Symbolischem (*RIS*) voraussetzt und von Ricard im Zusammenhang mit Interpretation und Benennung von "Sinn" diskutiert werden. (Vgl. Ricard 2015, 177ff.)

Der nicht mögliche Geschlechtsverkehr im Denken Lacans bleibt in diesem Bezug zu sehen, nämlich als eine dual nie statthabende verschmelzende Vereinigung, welche nur dem Imaginären der "phallischen Lust" gehorchen würde, die allerdings dergestalt den Sich-Liebenden als Wesen des Mangels die *jouissance* darüber hinaus verböte. (Vgl. Badiou/Cassin 2012) Ricard versucht aufzuzeigen, dass gerade die MystikerInnen in ihrem nicht phallischen Bezug zur Andersheit Gottes (Gesetz, Name, Vater) eine solch andere, "nicht kopulative" *jouissance* in ihrer realisierten Möglichkeit verkörpern. Dies bedeutet, dass die göttliche Liebe selbst den Platz des Begehrens (*désir*) einnimmt. Dadurch wäre – anders als im Judentum und Islam – nicht nur eine Integration des Eros in die Liebe Gottes hineingegeben, sondern ebenfalls eine mögliche "weibliche Position" des Menschen gegenüber Gott, anders gesagt eine Liebe des Menschen als reine Empfängnis, wie sie sich grundlegend bei christlichen Mystikern wie Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz beispielsweise finden lässt. Im Islam sei hingegen durch den nicht-vermittelten Bezug zum Einen auch die erotische Symbolik in Gott selbst abwesend, um eine solche Vermittlung anzuzeigen. Mit anderen Worten bleibt im Islam – und dies trotz einer überschwänglichen Liebeslyrik gerade im Sufismus – nur die Möglichkeit, das Subjekt allein im Realen angesichts des Einen ohne jedes Maß zu verorten – eben als reines "Zunichtewerden" des Ichs.

Neben Bastani und Ibn Arabi hat sicher al-Halladsch solch atheologisce Einung als originär religiöse Erfahrung mit Allah am weitesten getrieben, indem er ausrief: "Ich bin die göttliche Wahrheit." (Vgl. Tabatabaei 2017) Aber sein "Zunichtewerden" in Gott hinein sei keine Verneinung des Subjekts schlechthin, denn es gebe ein Weiterleben (*baqå*) in Gott. Aber soll man hier von "Identifikation" sprechen, auch wenn diese Auflösung des Ichs dem sufischen Ideal der Eins-Werdung mit Gott entspricht? Einerseits muss etwas vom Subjekt weitergegeben sein, und wäre es nur im Sinne des Abgrunds,

welcher die göttliche und menschliche Natur voneinander trennt. Andererseits absorbiert das Sein – oder besser das Reale Gottes – das Subjekt in gewisser Weise, denn es findet hier nicht sein wirkliches Wesen wie beispielsweise im Atman des Hinduismus, sondern es löst sich in Gott auf, sofern sich im Realen alles an vorgegebenen Bestimmungen auflöse. Dies wird durch das bekannte Bild vom Falter verdeutlicht, der sich dem Licht der Kerzenflamme nähert, um darin zu verbrennen. (Vgl. Massignon 2011; Schimmel 1995) Damit wird klargestellt, dass dem Falter weder das Licht noch die Wärme der Kerze genügt, sondern er stürzt sich in die Flamme, so dass nichts mehr von ihm verbleibt – weder Körper noch Name oder sonstige Attribute. Aber was wie eine Vernichtung aussieht, ist ein "Besitzen" anstelle einer bloßen "Schau", denn das Reale der Wirklichkeit ist die verbrennende Flamme, was Georges Bataille als das "Unmögliche" äußerster Erfahrung herausstellen wird. Diese rein mystische Liebe habe jedoch keine Konsequenzen für die Geschlechtlichkeit, die mit der Seligkeit korrelieren würde, sondern die Sufimystik unterstreicht eher ein Privileg der reinen Immanenz. Mithin erweist sich das "Zunichtewerden" des Ichs als eine *jouissance* in der Gegenwärtigkeit des Lebens, die nicht mehr von den Referenzen der phallischen Lust geprägt ist, sondern eine originär religiöse Erfahrung über alle konventionellen Vorgaben hinaus bedeute, wie sie Nagarjuna und Vasubandhu über die Leerheit und die unaussagbare Wahrheit für den Buddhismus konzipierten.

Aber wenn der Sufi-Mystiker das Reale als Immanenz des Lebens erreicht, bleibt dann nicht dennoch die Tragik, dass seine Gottesliebe nicht das Verkosten der Seligkeit selbst kennt, die das Wesen des Lebens als solchem ist, wie etwa philosophisch bei Meister Eckhart, Spinoza, Fichte und Henry? (Vgl. Kühn 2018, 79ff. u. 153ff.) Im Christentum bilden Gottesliebe und *unio* innerhalb der Mystik jene Korrelate, die das Reale (zusammen mit der Symbolik und der Imagination des Einen über die Wirklichkeit des Todes) nicht vom Ziel einer Seligkeit in Gott ohne Grenzen trennen. Letztere ist mit der Unsterblichkeit der einzelnen Seele verbunden, während im Sufitum Leid und Freude als eine irreduzibel gelebte Liebe zusammen auftreten, welche über alle sinnlichen Gegebenheiten hinausgeht, so wie al-Halladsch Tortur und Tod als Gott-Liebender durchlebte. Analytisch-therapeutisch gesehen, wäre dies keine masochistische Position, denn was im Sufismus gesucht wird, ist jenes Reale, das Leiden wie Freude auf ganz unvorhersehbare Weise in der Existenz verteilt sein lässt, was an Nietzsches dionysische Bejahung des Lebens erinnert, auch wenn der Sufi-Mystiker die Weise der Zuteilung von Freude/Leid nur von der göttlichen Allmacht her denken kann. Aus der strukturalistischen Sichtweise Lacans hat eine Benennung durch einen fixierten Signifikanten notwendigerweise die

entsprechend subjektive Ausrichtung des Begehrens zur Folge, worin sich die Frage der *ex-sistence* des Subjekts selbst entscheidet. (Vgl. De Sauverzac 2000; Finkelde 2015)

Der Sufi gelangt so angesichts des schlechthin Anderen (Allah) zu einer spezifischen Erkenntnis Gottes, welche von der glaubensmäßigen Anerkennung seiner Rolle als Schöpfer verschieden ist – unterschieden von jener Hoheit und Transzendenz, die der Koran-Text zum Ausdruck bringt. Aber die so gewonnene "Identifikation" muss dem Sufi-Mystiker entgleiten, denn er findet sich einem Ideal (Realen) ohne Vermittlungen (Symbolik und Imaginäres) gegenüber, die seiner Suche des originär Absoluten einen Namen geben könnten. Innerhalb der *jouissance* des gänzlich differenten Einen gibt es keine Garantie des "Vaters" (Phallus, Gesetz) mehr, so dass der Sufi-Mystiker sich mit der "Kluft" des unerreichbaren "Dings" (*la Chose*) in der Perspektive Lacans konfrontiert erfährt. Was er daraufhin vom Realen als dem Einen erprobe, sind dessen "Lücken" (*trous*), und zwar – verglichen mit dem Christentum – ohne die imaginäre Überdeckung durch die Seligkeit als Unsterblichkeit in Gott. Die mystische Größe und Wahrheit des Sufismus wäre es dann gerade, atheologisch diese reine Ordnung des Realen als originärer *religio* in der liebenden Beziehung zu seinem Gott (Allah) als dem Einzig-Einen ausgemacht zu haben.

Wenn durch den Logos als Wort oder Christus die Wahrheit eine bevorzugte Relation im Christentum darstellt, dann muss dieser Aspekt analytisch-therapeutisch – wie auch für die interkulturelle Mystik – als "Wahrheit des Subjekts" verstanden werden. Denn indem das Subjekt spricht, drückt es darin – wenn auch unbewusst – die Wahrheit seines Begehrens als "Ich bin" aus, ohne letzteres denken zu können. Diese Verschränkung von Wahrheit/Ich im Begehren stellt die symbolischen Artikulierungen des Einen (Gottes) im Judentum und Islam in Frage, insofern hier das Gesetz (Thora) oder der Text (Koran) die göttliche Liebe verdecken, die beispielsweise gerade bei Hadewijch von Antwerpen im Zentrum steht. (Vgl. Hadewijch 2010, 129ff.) Und wie wir bereits erwähnten, impliziert die Trinität im Christentum kein Imaginäres der erotischen Vereinigung, sondern das Reale des sexuellen Nicht-Verhältnisses, wie es über die Position des Phallus als ein Drittes angezeigt sei, da die phallische Lust die effektive *jouissance* darüber hinaus verhindere. Die Trinität wie die Trias des "Borromäischen Knotens" bei Lacan lässt zum Symbolischen/Imaginären das Reale hinzutreten, welches in der von Ricard untersuchten mystischen Erfahrung die Wahrheit der *jouissance* über alle Bestimmungen hinaus – auch des bloß formal oder ontologisch Einen – als Immanenz bzw. unmittelbares Leben erprobt. Dadurch legt der analytisch-therapeutische Diskurs in seiner strukturellen Ver-

gleichbarkeit mit der Mystik jene unbewussten Gegebenheiten offen, welche der Theologie des Christentums und Judentums wie auch Islams zugrunde liegen und diesseits davon die Artikulierung einer atheologisch originären Erfahrung des Ungrundes im Realen als originärer *religio* ohne Transzendenz ermöglichen.

Zieht man den Kreis noch weiter und versteht jede Mystik auch als kulturelle Praxis, dann erlaubt Lacan demzufolge eine Interpretation unserer Beziehung zum idealisierten Anderen (*A*), welcher zugleich den Ort des Begehrens selbst darstellt. Denn der Mystiker vernichtet sich entweder in den absolut Anderen als den Einzig-Einen hinein (Islam) oder er integriert auch das Symbolische und Imaginäre des Eros in die Liebe Gottes, die selig macht (Christentum). Man kann folglich festhalten, dass die MystikerInnen innerhalb von *RIS* als lebensweltlichem Knotengewebe unserer *ex-sistence* weder das Symbolische, Imaginäre oder Reale isoliert als Einzelwahrheit zurückbehalten, sondern eine für sie singulär privilegierte Position verwirklichen, welche die *jouissance* über Symbolik/Imaginäres hinaus betrifft. Nicht um das Reale als drittes Element zu ergreifen, sondern um sich selbst vom Realen (Einen, Liebe) ergriffen zu fühlen. Die MystikerInnen lassen sich in ihrer Singularität nicht durch die konventionellen Diskurse der Welt beirren (seien es "Herrensignifikant", Tradition und Hysterie oder Perversion wie Zwang), sondern sie finden über die Liebe Gottes zusammen mit dem Realen des Todes – als Zunichtewerden oder Seligkeit – die alles ordnende Primordialiät wieder, das heißt eine nicht narzisstische Liebe, die nicht mehr die Spiegelung des eigenen Imaginären als "Ich" ist. Dass sich die Liebe Gottes an die Stelle des Symbolischen setzen kann, um dadurch auch die Position des begehrenden Subjekts einzunehmen, ist für Ricard insofern keine Undenkbarkeit, als die Liebe nicht die "Befriedigung" beabsichtigt, wie Freud sie für die Libido annahm, sondern das Sein. Die "Anfrage" (*demande*), welche wir zur Befriedigung unser Bedürfen stets an die Anderen (*A*) richten, sind letztlich Anfragen an die Liebe des Anderen, sich in seinem Wesen über Sprache oder Symbolik zu offenbaren. Insofern strebt die Liebe über allen Schein (*semblant*) hinaus, und was die MystikerInnen uns daher originär verdeutlichen, besteht gerade in dem grundlegend atheologischen Sachverhalt, dass die Liebe Gottes anstelle des Symbolischen, um es zu ordnen, zu einer Aufforderung wird, nämlich Nächstenliebe über das Gesetz hinaus.

Dies bezeugen Christentum wie Sufismus, wobei dieser "Anruf" für die MystikerInnen mit jenem Subjekt identisch ist, welches als Eins-Sein die vereinende Liebe schlechthin darstellt. Dieses Subjekt als Absolutes verwesentlicht in gewisser Weise das Sein wie die Liebe selbst, um sie in allem Erscheinen durch das Selbsterscheinen des einen Lebens zusammenzuführen, welches sich in allem nur selbst lieben kann. (Vgl.

Lahoud 2017) Mit anderen Worten ist diese absolute Liebe ohne äußere Regel in ihrem unendlichen Wesen, das alle Dinge umfasst. Christi Wort von den "Lilien des Feldes, die weder spinnen noch weben" (Lk 12,27) ist für Lacan jenseits der inzwischen etablierten Diskurse hinsichtlich der objektiven Naturprozesse eine prinzipielle Bestimmung des Unbewussten, welches als unmittelbares "Wissen" – mithin ohne jede weitere Vorgabe – "spinnt und webt". Dieses Wissen, von der christlichen Dogmatik weitgehend ausgeblendet, ist genau die Position der zuvor genannten Liebe und der Weg zur möglichen Anerkennung des je subjektiven Begehrens bei jedem Individuum. Im Christentum wie Islam wird der Leib durch Desexualisierung und Tod "entsinnlicht", wie schon gesagt wurde, aber der Bezug zu einem Auferstehungsleib der Seligkeit außerhalb der "leeren Gräber" (Institutionen) zeigt analytisch-therapeutisch den Platz an, welchen das Begehren als Unbewusstes einnehmen kann. Und wenn die MystikerInnen im Judentum, Christentum und Sufismus einem Einzig-Einen als Gott folgen, der nicht nur ideal ist, sondern selbst liebend, dann wird dadurch der Ort angezeigt, sich in ihrer *jouissance* diesem "göttlichen Begehren" als Liebe oder Einheit zu überlassen. Innerhalb von *RIS* bedeutet solche Liebe, Gott als Realem zu folgen. Das heißt überall hin, wo dieses Reale überraschend anders als jede Konvention und Regel auftritt, in religiöser Sprache: reiner "Wille Gottes", der dergestalt mit der göttlichen *jouissance* identisch ist. Es gibt mithin ebenfalls in psychoanalytischer Sichtweise eine originäre Wahrheit des Subjekts ohne thematisches Wissen, welche als atheologische *religio* im Sinne der originären Einheit von Liebe/Leben gewertet werden darf, um stets dem Realen als ursprünglicher Wirklichkeit zu entsprechen.

Indem die christliche Mystik eine unmittelbar liebende Beziehung zu Gott oder Christus kennt, ist sie nämlich in der Immanenz des Lebens verankert, auch wenn dogmatisch der Bezug zu einer letzten ausstehenden Seligkeit bestehen bleibt. Diese direkte Beziehung zu einem liebenden Gott, der seinen Willen in allem kundtut, könne mit Lacan eine "göttliche Erotik'" genannt werden, wobei dieser Bezug als Verhältnis zum Realen allen Erscheinens nicht nur eine spezifische Verwurzelung für das Subjekt bedeutet. Letzteres hält vielmehr nicht länger an einem "phallischen Vater" über Gesetz und Symbolik als Vorgegebenheit fest, sondern folgt einer *jouissance*, welche ohne Finalität in einer diskursiv vermittelnd gegebenen Symbolik ist. Die genannten christlichen MystikerInnen wie Hadewijch, Meister Eckhart oder Johannes vom Kreuz zusammen mit Theresa von Avila geben sich einer subjektiv liebenden Erfahrung als originärer Erprobung mit Gott hin, wobei man innerhalb der Mystikgeschichte des Christentums sehen kann, wie Bernhard von Clairvaux diesen Begriff der "Erfahrung" für die Beziehung der Seele zu Gott ins Zentrum seiner "Christusmystik" gerückt hatte, auch wenn er sich selber noch stark

an traditionelle Zitate aus der Schrift und den Kirchenvätern bindet. (Vgl. Leppin 2017) Besonders spätere Mystikerinnen wie Hadewijch und Theresa haben uns dann ihr ganz singuläres Verhältnis gegenseitiger Liebe von Seele/Gott hinterlassen, wobei die "Erotik" im Sinne Lacans ein Verhältnis des reinen Begehrens bedeutet, welches eine Transgression des Konventionellen darstelle, wie sie ebenfalls Bataille herausarbeiten wird. Auch im Sufismus lasse sich diese Bewegung jenseits der Gesetzesmoral feststellen, aber es sei nicht zu leugnen, dass besonders in der christlichen Mystiktradition gerade die Frauen von ihrer liebenden Begegnung mit Gott als einer subjektiv erprobten *jouissance* gesprochen haben, welche im Mittelalter auch von der höfischen Minne beeinflusst war.

Aber der Erfahrungsbegriff bei Bernhard von Clairvaux zeigt, dass nicht irgendeine Unerreichbarkeit der Liebe wie in der Minne besungen wird, sondern – wie parallel im Sufismus – eine bestimmte Form des Realen angestrebt ist. Die Seligkeit als die Liebe zu Gott über die Endlichkeit des Todes hinaus wird in gewisser Weise bereits eine Wirklichkeit im jetzigen Leben, anstatt nur eine Hoffnung für das Jenseits zu beinhalten. Anders gesagt, verwandelt sich die Symbolik einer kommenden Seligkeit in ein "Hier und Jetzt" als Ewigkeit Gottes selbst, denn die *jouissance* des mystischen Gottesverhältnisses ist mit der Verheißung der Ewigkeit bereits identisch, was die Integration des Leidens in dieselbe als Freude keineswegs ausschließt. Philosophisch wie theologisch wurde dies im Mittelalter meist im Sinne eines neuplatonischen Exemplarismus formuliert, wonach alle Dinge in der Ewigkeit Gottes unter der Form ewiger Wesensideen gegeben sind. (Vgl. Muller 2022, 225ff.) Die MystikerInnen leben diese Wesenhaftigkeit Gottes und aller Dinge dann als das, was sie selbst sind, nämlich die Unendlichkeit des Wesens Gottes als seine Liebe in ihrer eigenen Erfahrung. Damit ist eine ausreichend symbolische Vermittlung gegeben, damit die Mystik nicht in ein rein Imaginäres oder eine Psychose abgleitet, was von der zuvor genannten ständigen "Aufforderung" – wie ebenfalls im Sufismus – unterstrichen wird, in dieser Liebe zu bleiben und nichts zu akzeptieren, was nicht diese Liebe beinhaltet – also keinen besonderen Werken den Vorzug zu geben. Deshalb wäre auch die Nächstenliebe im authentisch mystischen Sinne nur im lebendigen Rahmen dieser absoluten Gottesliebe angezeigt, mit anderen Worten sind die anderen Menschen mit jener Liebe Gottes selbst zu lieben, mit der er sich selbst liebt, welche die originäre *religio* der immanent erprobten Erfahrung zugleich ein unmittelbares *éthos* sein lässt.

Allerdings besitzt die Substitution des Gesetzes durch die Liebe eine Konsequenz, die man mit Hadewijch als die "nicht abtragbare Schuld der Liebe" (*dette*) bezeichnen kann, insofern wir von uns selbst aus nichts zurückerstatten können, was nicht schon die

absolute Ursprungsgabe der Liebe Gottes als originäres Leben selbst wäre. (Vgl. Hadewijch 2020, 112) In diesem Sinne bleibt auch in der mystischen Erfahrung – bis auf wenige Augenblicke – meist eine Sehnsucht, noch nicht genug zu lieben – und damit das Begehren ganz Liebe werden zu lassen, denn Begehren allein ist noch nicht lieben im Sinne des Lebens als dem Realen oder Einen. Diese ontologische, nicht moralische "Schuld" gegenüber der Liebe hält also eine Differenz innerhalb der Symbolik des Einen oder der Liebe Gottes offen, damit die MystikerInnen nicht Opfer eines Phantasmas werden, welches die Liebe Gottes nur imaginär lebt, anstatt sie als das Reale zu erproben. Die "Entsinnlichung" des Leibes in Hinsicht auf Geschlechtlichkeit und zukünftige Seligkeit bei Gott gemäß Lacan und Ricard kann somit nicht in einem absoluten Sinne verstanden werden. Die *jouissance* der MystikerInnen der jüdisch-christlichen Tradition kennt mithin in allem die Präsenz eines göttlichen Begehrens, welches einen "Vater" oberhalb des Gesetzes impliziert. Würde man einen analytisch-therapeutischen "Namen-des-Vaters" völlig ausschließen, der jedes subjektive Begehren in den Ort des Anderen (*A*) einschreibt, dann müsste man gleichfalls eine vollkommene Trennung zwischen Religion und Erfahrung postulieren, wie Ricard bemerkt. Aber unter den Mystikerinnen gibt es die einfachsten Frauen und Männer, die ihr gewöhnliches religiöses Leben in allen Belangen weiterführen. Ohne die Finalität ihres Handelns in die Werke zu verlegen, leben sie eine ko-pathische Praxis in der Alltäglichkeit selbst, so dass diese nicht von der Immanenz des originären Lebens getrennt ist. In dieser Hinsicht würde die *jouissance* der Gottesliebe als Einheit folglich nicht in den Dingen, Werken und Aufgaben als solchen erfahren, sondern als die "andere Seite" dieser *jouissance* – über den Vater als Phallus hinaus, wie Lacan schon am Ende seines Seminars "Encore" ausführte. (Vgl. Lacan 1975; Maleval 2000) Denn der symbolisch Andere (*A*) ist als "Loch" dieses Anderen der Ort, wo sich die "Kastration" einschreibt, die als "Abgeschiedenheit" (Meister Eckhart), "Dunkle Nacht" (Johannes vom Kreuz) oder "Zunichtewerden (al-Halladsch) ihre originär religiöse Parallele besitzt.

Wenn aber die Kastration eine fundamentale Gegebenheit für jedes Subjekt in der Psychoanalyse darstellt, dann lässt sie sich nicht allein auf den Ödipuskomplex wie bei Freud begrenzen, sondern impliziert im Zusammenhang mit einer möglichen "anderen *jouissance*" ein originär Reales, das prinzipiell von jedem Menschen in jeder Kultur verwirklicht werden kann. Denn die Kastration bedeutet eine Begrenzung der symbolischen Vermittlungen, um ein radikal Anderes darüber hinaus als Eines bzw. Reales zur Geltung zu bringen, in die sich die MystikerInnen aller Religionen und Traditionen einschreiben können, insofern sie die Unmöglichkeit jeglicher Sprache erfahren, um das Unsagbare als

Wesen der *jouissance* selbst zu erproben, wie wir auch im Buddhismus bei Nagarjuna und Vasubandhu sahen. Dies will nicht besagen, dass diese Erfahrung der "Kastration" als Sprachabwesenheit für die Einheit mit dem Absoluten eine Explosion der poetischen, erotischen und philosophischen Metaphern verhindere. Aber letztere sind keineswegs das Wesen der mystischen Erfahrung selbst, sondern nur Hinweis darauf, dass die immanente Einigung im Sinne der "Kastration" jeglicher imaginären "Ichheit" (Narzissmus) stattgefunden hat. Das Imaginäre, Poetische, Erotische oder Philosophische wie Theologische sind dann nicht mehr die Position einer "komplementären", sondern "supplementären" *jouissance* im Sinne Lacans, welche die Andersheit des Anderen (*A*) als Gegenstand der Imagination durchgestrichen hat, um ausschließlich von der Wirklichkeit der ständigen "Aufforderung" der Liebe Gottes her zu leben. Gesetz, Bedürfen und Wissen sind auf diese Weise als phallische Ordnungsfaktoren der Diskursivität der Andersheit aufgegeben, um dem singulär lebendigen Akt in dessen originär religiöser Wahrheit Platz zu machen, die nur der Einzelne zu erproben vermag, was zugleich eine kulturelle Universalität ursprünglich atheologischer *religio* einschließt. Dieses Vermögen der MystikerInnen, die *ex-sistence* selbst als Immanenz zu leben, umschließt eine noch unausgeschöpfte Fraternität mit dem postmodernen Subjekt, dem sich auch die Psychoanalyse nicht versperrt. Denn Lacan kann gegen Freud zeigen, dass nicht die "Wissenschaftlichkeit" das "Unbehagen in der Kultur" anstelle der Religion zu lösen vermag, sondern nur eine *jouissance*, die jeder zu erproben vermag ohne davon ein transzendentes Wissen zu besitzen. (Vgl. Kühn 2018, 250ff.; Rath 2019) Dies wäre der "ex-sistente Gottesbezug" in Lacans Verständnis der Mystik, wie er für eine metagenealogisch wie atheologisch relevante Psychonalyse hinsichtlich der Bestimmung einer für jeden unmittelbar zugänglichen *religio* berücksichtigt werden kann. Im folgenden letzten Teil zu Georges Bataille wird dies im Sinne äußerster Erprobung der eigenen "inneren Erfahrung" als "Exzess des Lebens", worauf schon hingewiesen wurde, weiter zu verifizieren sein.

3. Georges Bataille und die "innere Erfahrung" des Unmöglichen

Die in der Philosophie zumeist verfolgten apriorischen Kategorien einer gnoseologischen Erfahrungsbestimmung werden bei Georges Bataille (1877-1962) durch das Erleben des "Exzesses" ersetzt, wie er seit Menschheitsbeginn mit Sakralität der Welt, Opfer, Gewalt und Erotik erfahren wurde. Unter Kritik am modernen Nützlichkeitsdenken, welches eine solche "Intimität" äußerster Erfahrung als Konfrontation mit dem "Unmöglichen" kaum mehr kennt, erschließt er mit Hilfe einer "Methode der Meditation" die "innere Erfahrung",

die ebenfalls mystisch reduktive Elemente aufgreift, um das Selbstbewusstsein zu einem entsprechenden "Nicht-Wissen" hinzuführen. Dies beinhaltet eine Ablösung von allen Objekten und Aktivitäten als "Projekt", die in ihrer diskursiven Rückbindung nur das "Mögliche" verfolgten und dadurch die Bestimmung menschlicher Existenz als Verlust, Einsamkeit und Tod verfehlten. Die Immanenz des Subjekts (*ipse*) in seiner Diskontinuität zur Welt kann daher nach Bataille nur in der transgressiven "Verausgabung" (*dépense*) verwirklicht werden, welche die neuzeitliche Kultur durch kapitalistisch wie technisch geprägte Ökonomie in Frage stellt. "Atheologisch" betrifft ähnliche Kritik den Gottesbegriff, der als "Höchstes Wesen" nur das Mögliche umgrenze und dadurch ebenfalls ein "leidenschaftlich zu lebenden Leben" zum Verkümmern gebracht habe. Einige dieser Elemente können in einer metagenealogischen Analyse phänomenologischer Lebensselbstaffektion aufgegriffen werden, um deren originäre Wirklichkeit als *religio* im bisher verfolgten Sinne letztlich in einer unaufhebbaren Selbstgebung von Leib/Leben als Gegenwart des Augenblicks zu gründen, wo der "Exzess" im ständigen "Mehr des Lebens" als dessen Selbsterscheinen ruht.

Nach einer zentralen Aussage von Georges Bataille gibt es nämlich eine Weise von "Gegenwart" (*présent*), die sich nicht vom Empfinden der "Abwesenheit" (*absence*) unterscheide, womit wir den objektentleerten Kern des von ihm eingeführten Begriffs der "Atheologie" unterstreichen können. (Vgl. Bataille 1971, 175; Blanchot 1995; Boelderl 2015) Dabei beruft er sich für die Bestimmung einer "inneren Erfahrung", die zugleich die "einzige Autorität" für sich selbst darstelle, auf die traditionskritische Tatsache, dass ein solches Erfahren "nichts offenbare" und mithin ein "prinzipielles Nicht-Wissen" (*non-savoir*) bilde, wie es zuletzt auch bei Lacan herausgestellt wurde. Positiv gesehen, schließt dies ein, dass es sich um ein menschliches Phänomen des Erlebens handelt, welches "von einem unendlichen Möglichen überbordet wird", während das geschichtliche Voranschreiten der rationalen Intelligenz bis in unsere Zeit hinein dazu geführt hätte, "das Mögliche zu begrenzen" und es dadurch zu einer "Austrocknung des Lebens" gekommen sei. (Vgl. Bataille 2007) Mit anderen Worten wurden die Dinge einer wissenschaftlichen, ästhetischen und moralischen "Disziplin" unterworfen, welche sie verarmen ließ. Insofern das Subjekt der genannten "inneren Erfahrung" daher aktuell ein notwendig anzuerkennendes diskursives Nicht-Wissen impliziere, sei es als Objekt selbst das "Unbekannte", um auf diese Weise das Erbe einer – letztlich aufzugebenden – "mystischen Theologie" anzutreten, deren Gott "zertrümmert" wäre. Die Philosophie der Wissenschaften habe in der Tat – wie die Industrialisierung und der Kapitalismus – alle Erfahrungsbezüge aufgelöst, in denen sich ein solcher Gott noch zeigen konnte. (Vgl. Bataille 1971, 119 u. 227;

Hussey 2000) Ein Gott, der "uns retten könne", sei damit nicht mehr auffindbar, und es bliebe uns für die jeweilig eigene Erfahrung als "Souveränität" nur ein "glühendes Leben" (*vie ardente*), für dessen leidenschaftliche Verwirklichung allein die Liebe, das Opfer sowie das Kriegerische als "Dramatisierung der Existenz" geblieben wären. Darin verbergen sich religiöse Erfahrungselemente, wie sie auch schon im Buddhismus und Sufismus festgehalten wurden, um eine Integration des "Exzesses" einer solchen Originarität als "Mehr des Lebens" deutlich zu machen.

Für seine damit skizzierte "Atheologie" greift Bataille maßgeblich auf die affektive Lebenswirklichkeit zurück, kennt aber für deren phänomenologisches Eigenwesen im metagenealogischen Sinne keinerlei ontologische oder metaphysische Ursprünglichkeit, sondern die evozierte Intensität des Lebens impliziert methodisch vor allem eine Reduktion der "Wörter" (*mots*), einschließlich Poesie und Literatur, um eine "Weitung" der inneren Erfahrung im Schweigen zu erreichen. (Vgl. Bataille 1971, 92ff., 156ff. u. 210ff.) Dieses grenzt sich sowohl von der Askese wie der Suche nach Heil – wie etwa im Hinduismus, Buddhismus und Christentum – ab, da deren intentional religiöse oder spirituelle Ausrichtung sich stets noch auf ein "Projekt" (*projet*) im schon genannten Sinne beziehe, um zum Beispiel das Leiden aufzuheben oder dank des Nicht-Wissens "Alles zu wissen". Diesem mystischen Leitmotiv vom *todo y nada* bei Johannes vom Kreuz (1999, 51ff.) etwa stellt Bataille eher den Versuch Kierkegaards wie des Surrealismus entgegen, "ans Ende des Möglichen" der Existenz zu gelangen. Erst dort nämlich, wo das innere Schweigen keinerlei Laute oder Worte mehr einschließe, bzw. irgendeine Aussage kein Hindernis mehr für deren "Rückgang" darstelle, worauf die Philosophie nur begrenzt als voraussetzungsbedingte Reflexion vorbereiten könne, ergäbe sich die Möglichkeit, die fast vollständige Beherrschung unseres Lebens durch Worte einzustellen, welche das Mögliche stets schon mit Bedeutungen besetzt hätten. Batailles Sigetik verfolgt damit – wie Heidegger, Wittgenstein oder Henry – jenen Teil des "Sprachlosen" in uns, der von jedem Diskurs verkannt wird – mit anderen Worten sich dem wissenden Zugriff entzieht. (Vgl. Bataille 1971, 24ff, 151ff., 301f; Lange 1982; Kühn 2026)

Der zu Beginn erwähnte Zusammenhang von Gegenwart/Abwesenheit beherbergt folglich eine innere Bewegung von Sagen/Schweigen, worin sich das "Geräusch der Wörter" nach und nach zurückzieht, um sich jenem "Unbekannten" zu überlassen, das sich wie ein "Nichts" (*néant*) schließlich einstelle. (Vgl. Land 1993) Das "Geheimnis der inneren Gegenwart" besteht daher in einer nicht länger intentional ausgerichteten Aufmerksamkeit, welche sich von den Objekten und der Sprache löst, so dass das hierdurch sich einstellende Schweigen die Sinnlichkeit insgesamt verändere, das heißt das "Herz sich

weitet". Auf diese Weise stellt Bataille in seinen introspektiven wie kulturanthropologischen Analysen einschließlich biographischer Elemente nicht die originäre Passibilität des Lebens als je unmittelbares Schweigen selbst in den Vordergrund, sondern den Rückzug von allen diskursiv geprägten "Projekten", wodurch jede Erfüllung mittels Gegenstände oder Heilshoffnungen aufgegeben wird, um sich einer solch "inneren Erfahrung" als entgegengesetzter Bewegung zu überlassen – nämlich "sich gänzlich zu verlieren". Damit berühren wir die im späteren Werk Batailles ausführlicher thematisierten weiteren Aspekte seines Denkens, welches die "Verausgabung" oder "Verschwendung" (*dépense*) in den Mittelpunkt stellt, um die Existenz als Vollzug des "Unmöglichen" (*l'impossible*) im Sinne einer "Souveränität" des Menschen zu verstehen, die an keiner äußeren staatlichen, moralischen oder religiösen Vorgabe mehr orientiert ist, sondern sich als "Überschreitung" (*transgression*) von allen Bedingungen artikuliert. (Vgl. Bataille 1971; Hetzel/Wiechern 1999; Lippi 2008; Heinrichs 1999; Dick 2020) In letzterer als permanent innerer Bewegung vollzieht sich daher eine originäre Erfahrung des atheologisch Religiösen, insofern es keinerlei Transzendenz mehr gibt, sondern die Immanenz allen Reichtum absoluten Erscheinens im Sinne säkularisierter *religio* in sich birgt.

Da sich das Leben grundsätzlich vor allen "getrennten Operationen" ereignet und auch über deren objektivierende Begrenzungen hinausreicht, vermögen weder Vernunft noch Offenbarung die innere Erfahrung zu ihrem Ziel gelangen zu lassen, gerade Tod und Leben dergestalt in ihrer exzesshaften Wirklichkeit zu bejahen, dass sie das "Unmögliche" der Existenz dem Menschen zur originär schweigenden Gegenwart werden lassen. Der Tod ist daher nicht einfach äußere Vernichtung, sondern Erfüllung jenes "Verlustes" seiner selbst, den die "Transgression" als solche bewusst anstrebt, wobei aber gleichzeitig eine Gemeinschaftlichkeit der Menschen durch ihre "Kommunikation" untereinander gewahrt bleiben soll, wie es zum Beispiel über das gemeinsame Lachen erlebt werden kann. (Vgl. Bataille 1971, 83ff., 223f.) Denn das Lachen ist genau der Verzicht darauf, "alles oder vollkommen sein zu wollen", und indem der Einzelne dies vollzieht, verwirkliche er die "höchste Absicht": Mensch sein zu wollen und nicht "in Blindheit zu sterben". Diese Klarsicht solch immanent "souveränen Operation" verbindet sich mit der je unmittelbaren "Entscheidung", wie sie uns die objektentleerte innere Nacht, die Angst und das Unerträgliche auferlegten, um sich dadurch "selbst in Frage zu stellen", das heißt ein "gewaltsames Denken" zu praktizieren. (Vgl. Bataille 1971, 211, 216f., 221, 332) In solcher Perspektive lebt Bataille wirkungsgeschichtlich "in einem Gefühl der Gemeinschaft" mit Nietzsche, was dann für jede Gemeinschaft unter Menschen gilt, sofern das Gemein-

schaftliche als "Vielzahl" bedeute, nur die je singuläre Erfahrung des Einzelnen zum Gegenstand zu haben, die sich schon bei Nietzsche als "Wüste" gab. Wenn folglich "der Bereich der Erfahrung das Ganze des Möglichen" ist, dann muss darüber hinaus "das Schweigen des Unmöglichen gewollt sein", wodurch es als Erfahrung selbst dennoch zugleich Anderen mitgeteilt werden kann, da es sie nicht verändern will, wenn sie davon berührt werden. Denn die Kommunikation beinhaltet – wie die Angst – je singulär eigenes Leben und Erkennen, welche stets mit dem "internen Schrecken des Seins" konfrontiert sind. (Vgl. Bataille 1971, 85ff., 110ff., 151ff., 204; Mattheus 1984)

Anders gesagt, ist für jedes Individuum "das Äußerste des Möglichen" jener atheologische Punkt im transzendenzlosen und damit nicht länger symbolisierten Sein, wo seine Lage zugleich völlig unverständlich ist, da er sich jeder Illusion und aller Furcht entledigt hat, um "so weit vorzudringen, als dass noch eine Möglichkeit gedacht werden könnte, noch weiter zu gehen". Die Philosophie verschließe sich oftmals solcher "Sackgasse", so als gäbe es nur "ein reines Spiel der Intelligenz ohne Angst". Letztere ist jedoch vielmehr ebenso wie die Intelligenz "das Mittel, das Äußerste des Möglichen" zu erfahren, mit anderen Worten "sowohl nicht weniger Leben wie Erkenntnis", so dass gerade in der Angst die originär passible Erfahrung statthat. Zu letzteren gehören aber ebenfalls das schon genannte Lachen sowie außerdem Ekstase, erdrückende Todesannäherung, Irrtum, Ekel und unaufhörliches "Geschütteltwerden" durch das Mögliche wie Unmögliche, um einen inneren Zustand zu erlangen, den Bataille reines "Flehen" (*supplication*) aufgrund solcher "Marter" (*supplice*) nennt und ein gewolltes "Verschlungenwerden in die Verzweiflung" umfasst. (Vgl. Bataille 1971, 228 u.231) Allem, was ein Mensch in dieser Dimension eventuell noch erkennen sollte, vermag dann nicht ohne "Erniedrigung" (*déchéance*) ausgewichen zu werden, aber hinsichtich eines "Davonlaufens" (*désertion*) gibt es für den, der sich einmal zu diesem Äußersten der Erfahrung als originärer Lebens- wie Existenzerprobung gerufen gefühlt hat, keine Vernunft als Grund mehr, keinerlei Entschuldigung, denn "er kann nur noch an seinem Platz verharren". Wer nicht bis zum Äußersten gegangen sei, ist der "Diener" oder der "Feind" des Menschen. Und da er für das gemeinsame gesellschaftliche Überleben nichts durch eine "servile Beschäftigung" beiträgt, wäre seine Flucht vor dem Äußersten des Möglichen ein "verabscheuungswürdiges Schicksal", worin zugleich Batailles Kritik am bloß "Nützlichen" und der Ökonomie als Gegenteil einer sich "verausgabenden Existenz" zum Ausdruck kommt. (Vgl. Bataille 1933; 1971, 53f.; 1976, 470ff.)

In dieser Bewegung äußerster Erfahrung eines atheologisch absoluten Ungundes stürzt mithin das gesamte traditionelle Vernunftgebäude ein, denn nichts widersteht der

inneren Notwendigkeit, weiter im Unmöglichen voranzuschreiten, worauf in früheren mythologischen Zeiten eine "sakrale Welt" von der Animalität bis hin zu den Göttern als "fundamentale Immanenz" verwies. (Vgl. Bataille 1971, 97f.; 1976, 251ff.) Wie viele andere Denker und Künstler der Postmoderne ohne noch existierende "Metaerzählungen" im Sinne Lyotards beschwört Bataille mithin vorzugsweise die Erfahrung des affektiven Exzesses in Leben und Existenz, welcher vor allem auch seine übrigen Beschreibungen von Erotik und Gewalt bestimmen wird. (Vgl. Bataille 1963; 1976,251ff.; Burrichter/Wehr 2017) Aber metagenealogisch wird dieses Übermaß des originären Lebens als dessen je unmittelbares "Mehr" nicht länger in einer als religiös eingestuften Passibilität gegründet, wie wir schon hervorhoben, sondern in einer heterogen geprägten Dialektik von Immanenz/Transzendwnz bzw. Animalität/Intimität als Kontinität/Diskontinuität, die den Menschen entweder nur in ständiger "Ekstase" oder im "Verrat seiner selbst" existieren lässt. (Vgl. Bataille 1971, 88, 130ff.) Das eigentlich Unmögliche im radikal phänomenologischen Sinne scheint uns jedoch nicht irgendeine projizierte Vollendung des Menschen im Sein oder Nichtsein darzustellen, sondern vielmehr das originäre Leben nicht selber fundieren zu können, wodurch der so erprobte Exzess des Lebens dessen ständige Selbstgebung im Schweigen des unmittelbaren Lebensvollzugs als Gegenwart nicht ausschließt. Dadurch ist auch jedes innere oder intentionale Bemühen, das Unmögliche als das Äußerste realisieren zu wollen, weder in ontologischer noch dialektischer Hinsicht originär notwendig, selbst wenn die reduktiven Bemühungen Batailles anerkannt werden können, jede sprachliche Beschränkung des Lebens für dessen innere Sigetik als diskursives "Nicht-Wissen" im Sinne eines "leeren Unbekannten" bzw. als "Zerreißen des transzendenten Netzwerks" möglicher Aktivität aufzuheben. (Vgl. Bataille 1971, 132f., 205ff.)

Die Berechtigung einer solchen Interpretation lässt sich aus Batailles expliziter Feststellung erheben, dass es im Menschen stets irgendein "Wollen" gebe, so weit zu gehen, wie der Mensch es vermag. Denn was würde geschehen, wenn der Mensch aufhörte, "sich selbst so beharrlich zu wollen?" Es wäre der Niedergang eines jeglichen Wollens, so dass der Weg des Menschen, "bis ans Ende zu gehen", darin besteht, "das Geschick nicht mehr nur zu ertragen, sondern es herauszufordern". (Vgl. Bataille 197152f u. 355ff.) An solcher Aussage wird sichtbar, dass Bateille die metageneaologische Passibilität des originären Lebens nicht proto-relational in den Blick nimmt, sondern im Sinne Nietzsches immer ein eigenes Wollen voraussetzt – und sei es bezüglich des Nichts, Todes oder Verlustes seiner selbst. Es geht ihm daher weniger um "Kontemplation als um das Zerrissenwerden", bzw. um "die Erhebung durch die Verzweiflung". An die Stelle

einer nicht intentionalen Passibilität als "Ungrund" des originären Lebens, um hier einen Begriff von Meister Eckhart, Jakob Böhme und Schelling aufzugreifen, tritt mithin im Äußersten des Möglichen der "Nicht-Sinn", aber nur weil es bis dahin stets einen "Sinn" gegeben habe. Diese atheologische "Apotheose des Nicht-Sinns" als "Fulguration" lässt aus der gänzlichen "Abwesenheit des Sinns" das zuvor schon genannte "Flehen" entstehen, so dass die signitive Abwesenheit selbst noch weiterhin eine Ausrichtung hinsichtlich einer "Befriedigung" bleibe, die mir die Einbildung verschaffen könnte, das Äußerste erreicht zu haben.

Es bleibt daher für die innere Erfahrung subjektiv bei Bataille stets ein teleologischer Hiatus gegeben, mich selbst zu jedem Augenblick "für das Äußerste zu provozieren", weil die Illusion, es erreicht zu haben, mir die "Unschuld der Verzweiflung" nähme, um mich dadurch in einen rhetorischen Vergleich mit Anderen eintreten zu lassen, "mit denen ich kommunizieren möchte". Anders gesagt, kann das Äußerste nur durch die stets erneuerte "Wiederholung" der inneren Erfahrung gewonnen werden, da "ich niemals sicher sein werde, es erreicht zu haben". Auch das phänomenologisch originäre Leben ist absolute "Wiederholung" in einem immanenten Sinne, indem es sich selbst je neu zeugt als die ständige Hervorbringung seiner selbst durch sich selbst im Schweigen seiner selbstaffektiven Gegenwart, aus der jedes zeitliche, intentionale oder existentielle Moment ausgeschaltet ist. (Vgl. Kühn 2009, 49ff.) Bataille verweigert es jedoch um jeden Preis, auf irgendeine Weise "glücklich zu sein (gerettet zu werden)", denn das Verlangen nach Glück bedeutet für ihn, "dem Leiden zu entkommen", wie auch die buddhistische Praxis voraussetzt, während das originäre Leben die Einheit von Freude/Leid in derselben Affektibilität bereits zu jedem Augenblick immanent verwirklicht. Allerdings behält Bataille kulturkritisch Recht darin, dass "der moderne Mensch weitgehend in seiner Vernichtung das Heil auf Erden genießt", wofür als Beispiele Individualismus und Bürgertum aufgeführt werden. (Vgl. Bataille 1976, 232ff. u. 287ff.)

Bataille weiß ebenfalls darum, dass die Suche des Äußersten einen inneren "Stolz" entstehen lassen kann, der dann wieder auf die *vanitas* aller Existenz verweist, wodurch das Wissen um eine "Kinderei" aufkomme, welche eine innere Befreiung darstellt, insofern man sich dabei "selbst nicht länger ernst nehmen kann". Denn jede Ernsthaftigkeit weicht dem Äußersten aus, was die schon angeführte "Erniedrigung" des Menschen sei. Daher könne das Äußerste – wie der Tod – nur am Ende stehen, und bis dahin vermag der Mensch jedoch wie die Kinder zu lachen und wie sie – je neu – die Angst kennen. Bataille nennt dies gleichfalls eine "Erprobung" (*épreuve*), welche als innere Erfahrung "das Gegenteil der Handlung" sei, da letztere "ganz in der Abhängigkeit vom Projekt mit

dessen entworfenen Möglichkeiten bestünde. Die Meta-Genealogie der radikal phänomenologischen Selbsterprobung des Lebens kennt diesen Gegensatz von Erprobung/Handlung in der Immanenz des Lebens jedoch keineswegs, da sowohl in der Aktivität wie Passivität allein die originäre Selbstaffektion am Werk ist. Für Bataille sind außerdem Sprechen wie Denken eine "Verbergung der Existenz", das heißt "nicht sterben, sondern tot sein". Auf diese Weise würde das gleichfalls für ihn unmittelbare Leben "auf später" verlegt, anstatt diese ursprüngliche Unmittelbarkeit in jeder Modalisierung des immanenten Lehens selbst zu vollziehen, was wir als die unthematisch religiöse Erfahrung in jeder Lebenserprobung als deren originärem Selbsterscheinen herausgestellt haben.

Aber für Bataille soll gerade die maßgeblich immer wieder erneut aufbrechende Angst vor allem keine Verzögerung der "Entscheidung" herbeiführen, weshalb jede distanzierende Diskursivität aufzuheben ist, um im jeweiligen Augenblick zu handeln, wodurch die imaginären Projekte des Menschen zu Fall kämen. (Vgl. Bataille 1971, 113f.) Denn bisher habe geschichtlich die innere Erfahrung in der "Obsession des Heils" bestanden, so dass solch thematisch religiöse Heilserwartung den "Gipfel eines jeden Projekts" bildete. Aber die Existenz könne im atheologischen Sinne eben nie "auf später" verlegt werden, denn falls dies eintreten sollte, blieben "in mir nur unendliche Säle von Abfall" zurück. Und Bataille klagte das Christentum deshalb an, durch den Heilsgedanken "das Leben unendlich aufgeschoben zu haben", wodurch in der Moderne die Arbeit – über den Einfluss der Reformation und des Calvinismus – "dann das Projekt geheiligt" habe, weil die meisten es nicht mehr ertrugen, "leidenschaftlich zu leben". Auch die zuvor erwähnte *vanitas* erhält dadurch einen anderen Stellenwert, als nur die traditionell bekannte Klage der Vergänglichkeit und Vergeblichkeit allen Tuns zu sein, denn als Voraussetzung für "Projekte" habe sie teil an der Verlagerung der Existenz "auf später", was die menschliche "Falle" schlechthin darstelle. Folge ich hingegen dem diskursiven Nicht-Wissen des "ekstatischen Augenblicks", dann ist dies die äußerste Leere des Nicht-Sinns als nicht weiter zählender Bezug von Wissen/Objekten, der stets unsicher bleibt. (Vgl. Bataille 1971, 83f. u. 160f.) Aber hier öffnet sich dann jedes Mal dennoch auch wieder derselbe "geschlossene Horizont wie im Augenblick zuvor", wodurch das letzte Nicht-Wissen des unternommenen Äußersten der inneren Erfahrung selbst im "mystischen Wissen" zum Fall in die Leere werde, da nichts offenbart wird, sondern sich die Abwesenheit nur weiter vertiefe. (Vgl. Bataille 1971, 228 u, 232f.) Was ich im momentan diskursiven Nicht-Wissen gewusst habe, geht als "Sinn des Nicht-Sinns" verloren, und diese "Nacktheit" impliziert die innere "Ekstase" wiederum als Angst. (Vgl. Bataille 1971, 222f. u. 245ff.) Doch solche Ekstase bleibt nur möglich "in der Angst der Ekstase selbst", die atheologisch ohne

jede Erfüllung ist. Bataille kann also aus der transzendent gefassten Dialektik von Wissen/Nicht-Wissen als Ekstase/Leere nicht heraustreten, da die intentionale Aufhebung von Subjekt/Objekt nicht gelingt, sofern das *ipse* immer noch von der "Absurdität" bewohnt wird, "Alles zu werden", während das "Ich" (*Je*) sich vor allem an Zeit, Erkenntnis und Diskurs bindet, um auf diese Weise im Möglichen zu verharren. (Vgl. Bataille 1971, 59f., 79f, 84f., 89, 102f. u. 108f.)

Mit allen vorgetragenen Elementen können wir das "Schema der Erfahrung", die auch "reine Erfahrung" genannt wird, hier in ihrer atheologischen Originarität zusammenfassen. Denn die "unendliche Anstrengung des Geistes", um zu wissen, führt zum Wissen, dass ich nichts weiß, und das Ich, welches alles erkennen will, verfällt in die Angst des Nicht-Wissens, welches jeden partikulären Sinn aufhebt. Dies beinhaltet die abgründige Furcht, "mich zu verlieren", aber es bleibt jenes *ipse* zurück, welches als "geiziges Begehren" weiterhin jedes Objekt ergreifen will. Dies nennt Bataille auch das "Labyrinth der Seienden", da sich der Wille zu wissen als Nicht-Wissen eines jeden Möglichen erweist, wodurch sowohl das Ich wie das Wissen, um jedes "Sein, welches irgendwo" sei und als "unmögliches" nicht fixiert werden könne, verloren gingen. (Vgl. Bataille 1971, 199) Aber in der dabei gegebenen Angst zeige sich ebenfalls eine "Verzückung", worin jedoch anstelle des gesuchten Verlustes seiner selbst ein neues Wissen wiederum beginne. Das sprachlich assimilierte Objekt entspricht dann der phantasmatischen Projektion des Ichs als unvermeidlicher Bindung an Einbildung und Vorstellung, was an Lacans Analyse von Begehren/Signifikanten erinnert, und erst die "Erschöpfung" im gesuchten Rückzug vom Objekt wie Subjekt bringe die "flehende Freude" hervor – nämlich die erwünschte Trennung von Erfahrung/Projekt. (Vgl. Bataille 1971, 232) Was zunächst wie eine hegelsche Bewusstseinsbewegung zum "absoluten Wissen" bei Bataille hinaussah, endet somit schließlich in dem Erleben, dass ebenfalls dieses "absolute Wissen nur eine Erkenntnis unter anderen ist". (Vgl. Bataille 1971, 68f., 117ff. u. 205. Ders. 2017; Derrida 1972)

Da dieser Erfahrungsweg neben den Einwirkungen von Hegel, Sade, Nietzsche, Kierkegaard, Surrealismus wie Sartre und Blanchot durchaus auch "theopathische" Elemente im Sinne des Johannes vom Kreuz offenbart, kann man folgern, dass Bataille wie kaum ein anderer in der Gegenwart insgesamt die Erfahrung eines schweigenden Lebens diesseits jeglicher Repräsentation gesucht hat und – mit Hilfe von Philosophie, Kulturgeschichte, Literatur wie Mystik – dabei einer "Erprobung" der unmittelbar lebendigen Gegenwart im ausschließlich originären Augenblick nahe gekommen ist. (Vgl. Bataille 1971, 66f., 97ff. u. 107f.) Insofern kann er zu den herausstechenden Vertretern einer phä-

nomenologischen wie kosmologischen Neubestimmung des Lebens in der Moderne gezählt werden, wobei aber zugleich auch greifbar wird, wie schwierig es bleibt, die methodischen Implikationen von Wollen, Ekstase oder Transzendenz reduktiv gänzlich hinter sich zu lassen, um die originäre Passibilität des Lebens immanent in ihrer absoluten Selbstgegebenheit zu erproben. (Vgl. Bataille 1976, 183ff.) Denn diese ist die Wirklichkeit des wahren "Unmöglichen" selbst, welches in seiner je gegenwärtigen Unmittelbarkeit jede Anstrengung und alles Suchen immer schon überboten hat, um reines Offenbaren wie Empfangen seiner selbst im originären Schweigen zu sein. Die einmal intentional verlassene Fülle des absoluten Anfangs, Ursprungs oder Ungrunds als atheologischer *religio* ist nämlich der Anlass für jegliches Suchen wie Erwarten, dem die rein selbstaffektive Gegebenheit solcher Fülle als Gegenwart – diesseits von Zeitlichkeit und Diskursivität – prinzipiell nicht mehr gelingen wird.

Was Bataille daher im Sinne subjektiver Praxis zu bedenken gibt, ist der radikal phänomenologische Sachverhalt, dass das origiäre Leben atheologisch erprobt zu werden vermag, ohne immanent irgendeine Dogmatik oder atheistische Verneinung unterzeichnen zu müssen, denn beide sind thetisches Vorstellungswissen, welches ebenfalls im Buddhismus wie Sufismus tendenziell aufgehoben ist. Damit verweist die atheologisch religiöse Ursprungserfahrung auf einen gleichursprünglichen Glauben wie Atheismus hin, insofern beide den subjektiv lebendigen Reichtum absoluter Immanenz unterstreichen, um originäre Bejahung des Lebens und Aufhebung von Transzendenz als phallischer Andersheit miteinander gegeben sein zu lassen. Die atheologische Einklammerung jeglicher Gesetzhaftigkeit als äußerer Instanz symbolischer Vermittlung von originärem Nicht-Wissen weitet damit die je erprobte Immanenz auf ihre umfassende Selbstgegebenheit hin, welche nichts Wirkliches ausschaltet, ohne noch einer Vorstellung bzw. einem Signifikanten, Symbol oder Projekt als signitivem Herrschaftsanspruch Folge leisten zu müssen. Leerheit, unsagbare Wahrheit, Erotik Gottes oder innere Erfahrung des Unmöglichen sind dann Namen universal singulärer Erprobung, in denen solches Schweigen oder Nicht-Wissen des Lebens sich Durchbruch verschafft hat, um die Originarität seiner Selbstoffenbarung als Wirklichkeit in jedem Erscheinen zu bekunden, welches die je augenblickshafte subjektive Praxis des Lebens ist und in ihrer transzendentalen Möglichkeit konkret alle Individuen und Kulturalität umfasst.

Prof. Dr. Rolf Kühn, *Theological Faculty, Freiburg University,* rw.kuehn[at]web.de

Literaturangaben

Badiou, Alain u. Cassin, Barbara (2012). *Es gibt keinen Geschlechtsverkehr. Zwei Lacanlektüren*. Zürich: Diaphanes.

Bataille, Georges (1933). *La notion de dépense*. In *La Critique Sociale* 7, S. 7-15.

Bataille, Georges (1963). *Der heilige Eros*. Neuwied/Berlin: Ullstein.

Bataille, Georges (1971). *Oeuvres complètes V. La Somme athéologique I*. Paris : Gallimard (dt. *Atheologische Summe I*. Berlin: Matthes & Seitz).

Bataille, Georges (1975). *Das theoretische Werk I: Die Aufhebung der Ökonomie. Der Begriff der Verausgabung – Der verfemte Teil – Kommunismus und Faschismus.* München: Matthes & Seitz.

Bataille, Georges (1976). *Oeuvres Complètes VII: La Somme athéologique II*. Paris. Gallimard.

Bataille, Georges (1997). *Theorie der Religion*. München: Matthes & Seitz.

Bataille, Georges (2007). *Nietzsche und der Wille zur Chance. Atheologische Summe III.* Berlin: Matthes & Seitz.

Bataille, Georges (2007). *Das Unmögliche*. München: Matthes & Seitz.

Bataille, Georges (2017). *Hegel. Der Mensch und seine Geschichte.* Berlin: Matthes & Seitz.

Blanchot, Maurice (1995). *Die innere Erfahrung*. In: *Herzattacke* VII/2, S. 192-198.

Boelderl, Artur (Hg.) (2015). *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*. Wien: Thuria + Kant.

Burrichter, Birgit u. Wehr, Christian (Hg.) (2017). *Exzess. Formen der Grenzüberschreitung in der Vormoderne.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Derrida, Jacques (1972). *Die Schrift und die Differenz.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Dick, Michael (2010). *Die Dialektik der Souveränität. Philosophische Untersuchungen zu Georges Bataille.* Hildesheim-Zürich-New York: Olms.

Döbler, Malvin (2019). *Die Mystik und die Sinne. Eine religionshistorische Untersuchung am Beispiel Bernhards von Clairvaux*. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

Essler, Wilhelm K. u. Mamat, Ullrich. 2006. *Die Philosophie des Buddhismus.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Finkelde, Dominik (2015). *Exzessive Subjektivität. Eine Theorie tathafter Neubegründung des Ethischen nach Kant, Hegel und Lacan*. Freiburg/München: Alber.

Frauwallner, Erich (2010). *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie Verlag.

Glück, Alfred (2012). *Offenheit – Empfänglichkeit. Mystik und Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Johannes vom Kreuz (1999). *Aufstieg auf den Berg Karmel (Gesammelte Werke Band 4)*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Hadewijch von Antwerpen (2010). *Buch der Briefe* (Hg. Günter Hoffmann). St. Ottilien: EOS.

Heidegger, Martin (1970). *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt/M.: Klostermann.

Heinrichs, Hans-Jürgen (1999). *Der Wunsch nach einer souveränen Existenz. Georges Bataille.* Graz: Droschl.

Hetzel, Alfred u. Wiechern, Jürgen (Hg.) (1999). *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Hulin, Michel (1993). *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*. Paris : PUF.

Neumann, K- E- (Hg.), 2008. Buddha Reden. Frankfurt/M.: Fischer.

Hussey, Andrew (2000). *Inner Scar. The Mysticism of Georges Bataille*. Hildesheim-Zürich-New York: Olms.

Kasan, Hannah (2010). *Mit-Leiden Gottes. Ein vergessener Aspekt des biblischen Gottesbildes.* Frankfurt/M.: Lang.

Kitayama, Junya (1934). *Metaphysik des Buddhismus. Versuch einer philosophischen Interpretation der Lehre Vasubandhus und seiner Schule*. Stuttgart: Kohlhammer.

Kühn, Rolf (2009). *Praxis der Phänomenologie. Einübungen ins Unvordenkliche.* Freiburg/München: Alber.

Kühn, Rolf (2016). *Diskurs und Religion. Der psychoanalytische Wahrheitszugang nach Jacques Lacan als religionsphilosophisches Problem*. Dresden: Text & Dialog.

Kühn, Rolf (2018). *Lebensmystik. Ursprüngliche Erfahrungseinheit von Religion und Ethik im Spiegel "philosophischer Mystik*. Dresden: Text & Dialog.

Kühn, Rolf (2024). *Materie und Empfinden. Zur Grundgegebenheit von Hyletik, Aisthetik und Ästhetik in Natur und Kosmos*. Bukarest: Zeta Books.

Kühn, Rolf. 2025. *Meta-Genealogie originären Erscheinens. Reduktion als Genesis, Dialektik, Archäologie, Genealogie und Dekonstruktion*. Bukarest: Zeta Books.

Kühn, Rolf (2026). *Selbsterprobung des Lebens und Schweigen. Zum Verhältnis von Leiblichkeit, Sprache und Stimme*. In *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 123/1, S. 80-105.

Lacan, Jacques (1975). *Le Séminaire XX: Encore.* Paris : Seuil (dt. 1986. *Das Seminar XX. Encore*. Berlin/Weinheim: Quadriga.

Lacan, Jacques (2011). *Le Séminaire livre XIX. …ou pire*. Paris : Seuil.

Lahoud, Michel (2017). *Sufismus und Lebensphänomenologie*. In. *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 16, S. 80-85.

Land, Niels (1992). *The Thirst for Annilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism.* London: Routledge.

Lange, Emil (1982). *An den Grenzen der Sprache. Studien zu Bataille*. Frankfurt/M.: ...

Leppin, Viktor (2007). *Die christliche Mystik*. München: Beck.

Lippi, Sylvie (2008). *Transgression. Bataille. Lacan*. Villefranche: Erès.

Lusthaus, Dan. *Buddhist Phenomenology. Philosophical investigations of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. London: Routledge

Maleval, Jean-Claude (2000). *La Forclusion du Nom-du-Père.* Paris : Seuil.

Massignon, Louis (2010). *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam, t. III: La doctrine de Hallâj*. Paris : Vrin.

Mattheus, Bernd (1984). *Georges Bataille. Thanatologie, 3 Bände.* München: Matthes & Seitz.

Muller, Fabien (2022). *Kenologische Versuche. Das Johannesevangelium zwischen Nagarjuna, Vasubandhu und Meister Eckhart*. Münster: Aschendorff.

Rath, Claus-Dieter (2017). *Einige Beziehungen zwischen Lacan'scher jouissance und Freud'scher Lust.* In *Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud – Lacan* 85, S. 22-39.

Rath, Claus.Dieter (2019). *Sublimierung und Gewalt. Elemente einer Psychoanalyse aktueller Gesellschaft*. Gießen: Psychosozial Verlag.

Ricard, Hubert (2015). *De Spinoza à Lacan*. *Autre Chose et la mystique.* Brüssel: EME.

De Sauverzac, Jean-François (2000). *Le désir sans foi ni loi*. Paris : Aubier.

Schimmel, Annemarie (1995). *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus.* München: Fischer.

Slotta, Christopher (2026). Der religiöse Naturalismus. Die Natur als Quelle und Horizont religiöser Erfahrungen. Münster: Aschendorff.

Steinbock, Anthony J. (2007). *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: University Press.

Tabatabaei, Emad (2017). *Sufismus – die mächtigste geschichtliche Ersccheinung der inneren Seite der islamischen Offenbarung*. In *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 16, S. 58-79.

Vaschalde, Roland (2017). *Materiale Phänomenologie und Buddhismus: Leiden und originäre Subjektivitä*t. In *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 16, S. 123-140.

Wiercinski, Andrezyey (2022). *Hermeneutik und Bildung. Bildung als Grundmodus des menschlichen Weltverhältnisses*. In Hans-Walter Ruckenbauer und Susanne Moser (Hg.), *Säkularismus, Postsäkularismus und die Zukunft der Religionen. Festschrift für Yvanka B. Raynova zum 60 Geburtstag*. Stuttgart: Metzler, S. 489-508.