



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Gottesfrage bei Slavoj Žižek“

verfasst von / submitted by

Mag. theol Michal Klučka

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag. theol)

Wien, 2024 / Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Mag. Mag. Dr. Dr. Kurt Appel

Inhalt

Vorwort.....	7
Einleitung	10
1 Žižeks Denken	12
1.1 Jesus ohne Paulus?.....	12
1.2 Das Imaginäre – das Symbolische – das Reale.....	12
1.3 Ökonomie der Pflicht unter dem großen Anderen	14
1.4 Autonomie des Subjekts	16
1.5 Der große Andere.....	16
1.6 Der Vater als Garant des Scheins.....	18
1.7 Der Vater als Träger des symbolischen Gesetzes	20
1.7.1 Die Viktimisierung.....	21
1.7.2 Ungehemmtes Genießen Serbiens.....	22
1.8 Das phantasmatische Reale.....	23
1.8.1 Der Akt zwischen Zeit und Ewigkeit	28
1.8.2 Symbolisierung des Traumas	29
1.8.3 Ideologie als Vermittlung zwischen Realität und Realem	30
2 Fragilität des Absoluten	32
2.1 Die Frage nach den Zeit.....	32
2.1.1 Christentum: Religion der Liebe	34
2.2 Das Begehren und Angst um seinen Verlust	38
2.2.1 Gefahr durch Trauer und Melancholie	38
2.2.2 Das Objekt petit a.....	39
2.2.3 Der lacansche Akt oder Vermittlung durch den großen Anderen	41
2.3 Der Akt ordnet die Koordinaten neu.....	41
2.3.1 Konsequenzen des Aktes.....	42
2.4 Das Begehren zwischen Wissen und Wahrheit	43
2.5 Die Fragilität des Absoluten	44
3 Die gnadenlose Liebe	49
3.1 Der Tod Gottes.....	49
3.1.1 Der Tod des Vaters und seine traumatische Wirkung.....	49
3.1.2 Freuds unbewusste Verschiebung	50
3.1.3 Der Bruch und seine Verhüllung.....	51
3.1.4 Durchbrechen des Kreislaufes durch den Tod Christi	52
3.1.5 Die Falschheit des Opfers	54
3.1.6 Das leere Opfer als christliche Geste schlechthin	56
3.2 Ontologische Unvollständigkeit der Freiheit	57
3.2.1 Inkarnation Gottes als Beraubung der Autonomie.....	58

3.2.2 Die Innere Spaltung.....	59
3.2.3 Trinität des Realen.....	60
3.2.4 Unmöglichkeit des Realen!	61
3.2.5 Gott, das Begehren und der Todestrieb	63
3.3 Religionsgeschichtliche Brüche nach Žižek	68
3.3.1 Der jüdische Bruch: Glauben ohne Glauben	69
3.3.2 Die leninistische Freiheit: Voraussetzungen setzen	70
3.3.3 Abkoppelung Christi?.....	72
3.3.4 Autor, Subjekt, Vollzieher des Gesetzes	74
3.3.5 Gott als Rätsel für und in sich	75
4 Das Reale des Christentums	78
4.1 Die radikale Trennung in Gott	78
4.1.1 Die minimale Differenz.....	78
4.1.2 Die Wahrheit ist Verzerrung	80
4.1.3 Der notwendige Perspektivenwechsel.....	82
4.1.4 Einheit mit Gott durch radikale Trennung	83
4.1.5 Ohnmacht Gottes als Verlust aller Fluchtpunkte	86
4.2. Offenheit der Gottesfrage.....	88
4.2.1 Religions- und Gotteskonzept Hegels	88
4.2.2 Das Gebet als Öffnung und Neuschöpfung	91
Schluss.....	98
Literaturverzeichnis	108

Mein Dank geht an meine Mutter, die mich immer unterstützt hat.

Ich danke meinen Mitbrüder für die tägliche Unterstützung im brüderlichen Zusammenleben, Beten und Arbeiten.

Ein Dank gehört den vielen jungen Menschen, mit denen gemeinsam ich meinen und ihren Weg gehen konnte und die mich daran jeden Tag erinnern, dass meine Berufung darin besteht, mich einzusetzen, damit ihr Leben gelingt.

Ich bin Martin Eleven zu Dank verpflichtet, der mir bei dieser Arbeit enorm geholfen hat.

Schließlich danke ich Kurt Appel, der mir eine neue Sicht der biblischen Botschaft, die stark von Hegels denken beeinflusst ist, erschlossen hat.

Im Gebet sind wir mit Gott in Verbindung, durch die er sich uns nähert und unsere Welt zum Positiven verändert.

Vorwort

„Der Begriff Gott ist universal“, schreibt George Augustin in *Gottesfrage heute*. Die Frage nach Gott sei ihm nach eine aktuelle für alle Menschen. Sie würde religiös fragende aller Zeiten, aber auch Nichtglaubende und Atheisten verbinden.¹ Es gibt aber auch Stimmen, die eine gegenläufige Entwicklung zeichnen. Ob nun der Begriff Gottes verbindend bleibt darf offenbleiben. Der Theologie wird jedenfalls Kritik entgegengebracht, sie würde nicht mehr diskurs- bzw. anschlussfähig sein.² Ihre Diskurs- und Anschlussfähigkeit schwindet immer mehr. Der immanente Auftrag der biblischen Botschaft von der Gottesherrschaft wird zunehmend in einer apolitischen Theologie aufgelöst. Die Theologie läuft Gefahr ihrem biblischen Auftrag, jedem Rede und Antwort über die eine erfüllende Hoffnung zu stehen³, nicht mehr nachkommen zu können.⁴

Die Situation ist herausfordernd, weil es immer mehr Menschen schwerfällt, sich entweder zu den Theisten oder zu den Atheisten zu zählen. Regionalisierungen des Glaubens sind die Folge. Dadurch wird sogar gläubiges Beten in kirchlichen Feiern möglich, während am Arbeitsplatz eine atheistische Haltung eingenommen wird. Kurt Appel stellt hier den Zusammenhang zu einer hypertrophen Theologie her. In der theologischen Fachliteratur kann ein Übermaß an Gottesliebe, Harmonie, Alterität uvm. beobachtet werden. Diese Begriffe sind aber erfahrungslos geworden. Das steht im krassen Gegensatz zum JHWH im Kreise seiner Bestimmungen, der biblisch nicht abstrakt, sondern immer an bestimmte Ereignisse gebunden ist. Dabei ist die Rede von diesem geschichtlich gebundenen Gott nicht a priori festgelegt. Sie ist offen und bleibt interpretierbar. Paradigmatisch stehen dafür biblische Texte in der Liturgie, die zwar vorgegeben sind, die aber immer wieder neu übersetzt und ausgelegt werden müssen, in die heutige Zeit, in die heutigen Umstände, in die heutige Geschichte hinein. Heute wird einerseits Anschlussfähigkeit in Sprache und Verständnis, andererseits der Kontrast des Evangeliums zu leben gefordert. Beobachter sehen dagegen, dass das Christentum in der modernen Welt sich selbst nicht mehr für anschlussfähig hält. Weil die Anschlussfähigkeit in der kirchlichen Dogmatik fehlt, der Skandal des Gekreuzigten immer mehr durch einen neutralen Kult der Menschheit ersetzt wird. In weiten Kreisen wird ein Rückzug zu einem autoritären, antimodernen und eindimensional doktrinalen Kirchenbild beobachtet. Damit würde die Kirche freiwillig ins geistige Ghetto gehen, sie wäre nicht mehr anschlussfähig für den Geist der Gegenwart. Irrelevanz und Verrat an christlichem Auftrag wären die Folgen. Die fehlende Rezeption der Theologie des 20. Jahrhunderts in nicht theologischen Wissenschaften zeigt – bis auf

¹ Vgl. Augustin GEORGE, *Gottesfrage heute*, 2009, S. 7-11.

² Vgl. Manuel SCHMID, *Kirche hat keine Zukunft* (24.3.2021). URL: <https://www.reflab.ch/kirche-hat-keine-zukunft-ausgeglaubt-special-mit-heinzpeter-hempelmann/> [Abruf: 16.1.2024]

³ Dieser Auftrag ist deutlich im Ersten Petrusbrief festgehalten. Vgl. EÜ, 1 Petr 3,15.

⁴ Vgl. Klaus VIERTBAUER, *Denkversuche des Glaubens*, S. 9-13, in: Viertbauer, *Glauben Denken*, 2016.

Ausnahmen (De Chardin, De Certeau, Barth, Whitehead) – ihre Bedeutungslosigkeit und mangelnde Anschlussfähigkeit. Um anschlussfähig zu sein, muss es der Theologie darum gehen, die Grunddimension der Hoffnung als Form einer intersubjektiv erschließbaren Gottes-Rede zu verbürgen. Ein paradigmatisches und erfolgreiches Beispiel einer solchen Gottes-Rede ist die Hellenisierung des Christentums.⁵

Auf Grund der Problematik der Anschlussfähigkeit der Theologie wollen wir den slowenischen Philosophen Slavoj Žižek und sein Denken in den Fokus stellen. Er diskutiert in seinem Denken insbesondere die Politik, die Philosophie, die Psychoanalyse und dies auch im Hinblick auf Religion. Die Verbindung dieser Bereiche, der Politik und der Religion, ist gerade heute ausgesprochen brisant, spielen doch Vertreter verschiedener Kirchen in dem 2013 begonnenen und im Jahr 2022 eine große geopolitische Bedeutsamkeit erlangten Ukraine-Konflikt gegenläufige Rollen.⁶ Zugleich, und dies ist eine der dieser Arbeit zugrundeliegenden Thesen, könnte sich Žižek als ein zentraler Impuls für das christliche Erbe erweisen.

Er ist bekannt, für sein Einbeziehen der Populärkultur, besonders in Form von Filmen, der Musik, der Literatur und ihrer Deutungen. Als einer der wenigen „Hegelianer“ der Gegenwart, die sich mit der Gottesfrage befassen, ist er deswegen besonders interessant, weil er das Thema der Religion auch in andere Wissenschaftsbereiche überträgt. Žižek bezieht sich in seinen Hauptwerken oftmals auf Hegel, da dieser, unter anderem in der *Phänomenologie des Geistes*, zeigt, wie sich das Subjekt, freilich erfolglos, versucht in der Welt zu finden. Darin kommt zum Ausdruck, dass das Absolute nur über Versetzung und Umkehrung des Bewusstseins zur Sprache gebracht werden kann. Für Hegel ist jede religiöse Ausdrucksform die Symbolisierung des völligen Zerbrechens jeder positiver Selbstbespiegelung – der Positivität schlecht hin. Das Absolute kann Hegel entsprechend nicht direkt dargestellt werden.⁷ Unser Interesse erhöht die Überzeugung, dass das ganze spekulative Werk Hegels ein einziger Versuch ist, die zentralen christlichen Dogmen zu entfalten. Das Besondere liegt darin, dass bei Hegel diese Dogmen selbst inneres Moment seiner philosophischen Methode sind. Wie wäre etwa die spezifische Form der hegelschen Dialektik anders erklärbar denn als Entfaltung des Satzes, dass Gott der Logos IST (in Identität von Identität und Nichtidentität)?⁸ Die Sphären des Ich, der Welt, der Zeit, der Negativität und des Todes sind ineinander übergehende

⁵ Vgl. Kurt APPEL, Trinität und Offenheit Gottes, S. 19-21, in: Klaus VIERTBAUER, Glauben Denken, 2016.

⁶ Gemeint sind der Bischof von Rom, Papst Franziskus auf der einen und der Patriarch von Moskau, Kyrill I. auf der anderen Seite, Vgl. TMG, Patriarch gibt erneut dem Westen die Schuld am Ukraine-Krieg (11.3.2022). URL: <https://www.katholisch.de/artikel/33464-patriarch-kyrill-gibt-erneut-dem-westen-schuld-am-ukraine-krieg> [Abruf: 16.1.2024] und Dominik STRAUB, Papst verzweifelt am Patriarch Kyrill I. (3.5.2022). URL: <https://www.derstandard.at/story/2000135401587/papst-verzweifelt-an-patriarch-kyrill-i-der-ukraine-krieg-unterstuetzt> [Abruf: 16.1.2024]

⁷ Vgl. APPEL, Trinität und Offenheit Gottes, S. 22-29.

⁸ Vgl. APPEL, Ent-sprechung im Wider-spruch, S. 11.

Sphären, die bei Hegel in den Gottesgedanken münden.⁹ Žižek verbindet in seinem Denken auf besondere Weise Hegel, Marx und Lacan. Es sind besonders Hegels spekulative Ansätze, die Žižek in sein Denken einflechtet. Marx Denken findet durch die Ideologie und Kapitalismuskritik Eingang. Lacans Theorien finden sich vor allem durch die Trias Imaginäres – Symbolisches – Reales, die Rolle des Unbewussten, sowie das Subjekt als Lücke repräsentiert.

Mit dieser Vernetzung will Žižek seinem Hauptanliegen nachgehen. Es ist die Frage, ob und wie der Spielraum der Einzelnen, in einer Gesellschaft, die von Geld und Macht gesteuert ist, erweitert werden kann. Žižek entfaltet seine Philosophie vor dem Hintergrund, dass sich gegenwärtige Politik nur als ein Festhalten am Status quo erweist.¹⁰

⁹ Vgl. APPEL, Trinität und Offenheit Gottes, S. 33.

¹⁰ Vgl. Hyun-Kang KIM, Slavoj Žižek, S. 9-15.

Einleitung

Diese Arbeit soll anhand drei Werken Slavoj Žižeks (*Das fragile Absolute*, *Die gnadenlose Liebe*, *Die Puppe und der Zwerg*) die Rolle des Christentums und das Denken Gottes bei Žižek nachzeichnen. Unsere These lautet, dass Žižeks Denken Motive enthält, die christlichen – näher hin biblischen – Motiven entsprechen bzw. diesen ähneln. Es seien die Liebe sowie die Fragilität des Absoluten genannt. Wir vermuten eine partielle Instrumentalisierung des christlichen Erbes zum Zwecke der Erweiterung des Spielraums der Einzelnen wie der Gesellschaft im Herrschaftsgebiet von Geld und Macht.

Den ersten zwei Kapiteln wird das Werk *Das fragile Absolute* zu Grunde gelegt. Im ersten Kapitel geht es um die Grundpfeiler des Žižek'schen Denkens, sowie um das Engagement der Politik und der Religion in Hinblick auf symbolische Ordnungen. Die Lacansche Trias des Imaginären, des Symbolischen und des Realen steht im Mittelpunkt. Im Rahmen dieser Register wird die Problematik der Ökonomie der Pflicht und die Schirmherrschaft des großen Anderen über diese Ökonomie behandelt. Das Reale spielt dabei eine wichtige Rolle. Darin sehen wir eine Verwandtschaft zum biblischen Motiv der offenen Stelle Gottes, wie es zu Beginn der Bibel zeitlich im siebten Tag, örtlich im Baum der Erkenntnis und sprachlich dem Gottesnamen angezeigt ist. Schließlich wird der Begriff des Aktes eingeführt und mit der Frage nach der Zeit in Verbindung gebracht.

Im zweiten Kapitel wird einerseits der Weg zur Abkoppelung aus der symbolischen Ordnung vorbereitet. Die Frage nach der Zeit ist dabei eine zentrale, die unweigerlich mit dem Begriff des Realen verbunden ist. Das Judentum, das Christentum aber auch der Buddhismus werden auf ihre Implikationen hinsichtlich der Zeit und die Möglichkeit des Zerreißens der Ketten des Seins untersucht. Zudem wird aus der Sicht der psychoanalytischen Praxis dem Subjekt ein nicht erlösbarer Kern, ein nie aufgehender Rest, attestiert. Der für die Abkoppelung notwendige Akt und seine Verbindung zum Begriff des Begehrens geraten in den Fokus. Die Befreiung geschehe schließlich durch den Tod Gottes am Kreuz, ohne in verdrängter Form wiederzukommen. Damit wird Žižeks Weg hin zur Fragilität des Absoluten herausgearbeitet.

Im dritten Kapitel, dem Teile aus dem Werk *Die gnadenlose Liebe* zu Grunde liegen, zeigen wir die Bedeutung des Todes Gottes für Žižeks Projekt der Erweiterung des Spielraums von Einzelnen und der Gesellschaft. Dabei müsse man zunächst von der Rückkehr zur symbolischen Ordnung des Christentums ausgegangen werden, um den Kreislauf des Opfers durchbrechen zu können.

Im ersten Teil des vierten Kapitels gehen wir auf die von Žižek festgestellte radikale Trennung in Gott ein, die uns in Anlehnung an die Fragilität des Absoluten den Verlust aller Fluchtpunkte zu

konstatieren erlaubt. Es soll gezeigt werden, dass der Verlust aller Fluchtpunkte, insbesondere aller metaphysischen Entitäten, für Žižek einer der Positivität der Gemeinde der Gläubigen mündet, die Žižek den Heiligen Geist nennt. Diese Ausführungen stützen sich auf das Werk *Die Puppe und der Zwerg*. Im zweiten Teil des vierten Kapitels präsentieren wir Appels Lesart Hegels und das Religions- und Gotteskonzept Hegels. Danach wollen wir Appels Ausführungen zu Gebet als Öffnung und Neuschöpfung sprechen lassen. Wir erwarten uns aus der Gegenüberstellung einige Überschneidungen. Zu erwarten ist aber auch, dass Žižeks Denken wichtigen Denkmomenten Appels Lesart Hegels zuwiderläuft. Im Schluss soll einerseits herauskommen, inwieweit Žižeks Denken ein Impuls für das theologische Denken und seine Rezeption sein kann. Andererseits soll das Hauptanliegen beantwortet werden, ob Žižeks Denken zur Öffnung des Spielraums für Einzelne oder Gesellschaften im Herrschaftsgebiet von Geld und Macht führt.

1 Žižeks Denken

Mit dem Untertitel des Buches „Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen“¹¹ suggeriert Žižek, er wolle das christliche Erbe retten. Er stellt zu Beginn den Marxismus und das Christentum als Verbündete dar und beklagt die Wiederkehr des Religiösen. Žižek mahnt zugleich, es würde nicht reichen, dieser Bewegung entgegenzutreten, sondern man müsse mit den Resten des religiösen Erbes im Marxismus selbst aufräumen. Religiös bedeutet wohl vor allem metaphysisch, wie sich zeigen wird.

1.1 Jesus ohne Paulus?

Um mit dem Religiösen aufzuräumen, schlägt Žižek folgende paradox scheinende Strategie vor. Man müsste die genealogische Verbindung vom Christentum und Marxismus bejahren. Diese Verbindung wird an Žižeks Warnung deutlich: Man hüte sich davor den wahren Jesus ohne Paulus, den wahren Marx ohne Lenin sowie den wahren Freud ohne Lacan erreichen zu wollen.

Dies erinnert an eine der Grundfragen der Philosophie, die sich in Platons Fragestellung nach dem Wesen der Erscheinungen und seiner Antwort widerspiegelt. Platon sah hinter den Erscheinungen, diesen zu Grunde liegende Ideen, welche ihrerseits wiederum in einer Idee des Guten gründen. Aristoteles hingegen, der bekannteste Schüler Platons, der die Ontologie begründete, sah das Wesen der Dinge in diesen Selbst gegeben.¹² In dieser Problematik darf also die von Žižek festgestellte genealogische Verbindung gesehen werden.

In den dreizehn Kapiteln des Buches *Das fragile Absolute*, welche einzeln gelesen werden können, durchläuft Žižek die meisten wichtigen Begriffe des Lacanschen Denkens. Eine geordnete Struktur des Denkens wird man nicht finden. Vielmehr geht es Žižek darum, den Leser zum mehrmaligen Lesen anzuregen, um die beschriebenen Themen mehrfach durchzulaufen.¹³

1.2 Das Imaginäre – das Symbolische – das Reale

Das erste Kapitel beginnt mit der Analyse des Abgrundes von Kloschüsseln. Als Hilfsmittel für seine Analysen zieht Žižek Filme zu Rate, die seinen dialektisch anmutenden Gedankengang stützen sollen. Es sind der *Dialog* von Francis Ford Coppola, Hitchcocks *Psycho*, *Marnie* sowie *Vertigo*, psychologische Dramen, zwischen denen Žižek eine Art Dialog zu erkennen weiß. Sie alle weisen einen Zugang zur präontologischen Unterwelt, die Žižek im Zusammenhang mit dem Absoluten beschäftigt. Am Ende des Films *Psycho* wird beispielsweise das Auto aus dem Schlamm gezogen.

¹¹ Slavoj ŽIŽEK, *Das fragile Absolute*, S. 3. [weiter nur abgekürzt FA]

¹² Vgl. Arno ANZENBACHER, *Einführung in die Philosophie*, S. 42-45 sowie S. 51-61.

¹³ Vgl. FA, S. 1-6.

Am Ende von *Vertigo* fließt aus der Toilette Blut. In beiden Bildern sieht Žižek Eingänge ins Präontologische. Die in der Toilette verschwindenden Exkremente sind für ihn ein Exzess, der nicht in unseren Alltag passt.¹⁴ Damit klingt eines der zentralen Begriffe des Lacanschen Denkens an: das Reale. Hyun Kang Kim unterstreicht, dass Lacans Psychoanalyse für Žižek die methodologische wie auch ontologische Basis darstellt.¹⁵

Es gehört zu der Trias Imaginäres – Symbolisches – Reales. An dieser Stelle wollen wir die drei Begriffe im Denken Lacans verorten. Am Beginn stehe bei Lacan das Imaginäre und die Theorie des Spiegelstadiums. Im Letzteren sieht Lacan die erste Antwort auf das Begehren. Damit demaskiert Lacan das Ich als autonome Instanz. Für ihn ist es der Sitz von Täuschungen. Die Ich-Psychologie hingegen ordnet alles dem Glück unter und vernachlässigt das Widerständige. Das Ich ist somit ein Ort der Täuschung und gleichzeitig aber auch der Ausgangspunkt des Begehrens.

Die mittlere Phase Lacans Wirkens ist durch die Beschäftigung mit dem Symbolischen gekennzeichnet. Er erkannte, dass dieses bereits im Imaginären strukturierend vorhanden ist. Dieses Register ist Bedingung dafür, dass es Wahrheit und Lüge gibt. Hier ist auch die Theorie vom Anderen angesiedelt, mit groß A, den er dem imaginären anderen gegenüberstellte. Es ist der Ort des Signifikanten, des Glaubens und der Wahrheit und zugleich der Darstellung des Unbewussten und des Begehrens. Damit kann die visuelle Bindung des Imaginären durch die Potenz des Signifikanten in Vorstellungen, Fantasien, Träume und Halluzinationen transformiert werden. Im Suchen auf die Frage nach dem Sein kommt das Subjekt immer wieder auf unzulängliche Antworten, die Lacan Metonymie und Metapher bezeichnet hat. Für Lacan sind es Stilfiguren, die das Unbewusste mit dem Subjekt treibt. Das Subjekt selbst ist im Symbolischen situiert und von der Sprache durchquert – es ist durch die Sprache gespalten. Im Imaginären suchte es die Verankerung im Gegenüber, in seinem Spiegelbild. Auf der Ebene der Sprache und des Symbolischen, sucht es seine Ganzheit, die Ursache des Begehrens im Feld des Anderen (Objekt klein a). Es merkt den Mangel im Angewiesen sein auf die anderen, vor allem in der Unmöglichkeit der Befriedigung.

Die dritte Phase seines Wirkens hat Lacan dem Realen und der Topologie des Borromäischen Knotens gewidmet. Das Reale ist das Neue in Bezug auf Freud. Lacan hat das Reale vorrangig negativ bestimmt, als das Unmögliche. Schwierig ist die Darstellung, weil das Reale außerhalb der anderen zwei Register steht und doch gleichzeitig in Verbindung mit ihnen gedacht werden muss. Letztlich bleibt es ein Kennzeichen Lacans Denkens, Sicherheiten austreiben und Ungewissheiten

¹⁴ Vgl. FA, S. 7-9.

¹⁵ Vgl. KIM, Slavoj Žižek, S. 15.

nicht ausweichen zu wollen. Diese Art und Weise des Denkens und Schreibens hat sich Slavoj Žižek zu eigen gemacht.¹⁶

Dieses Reale ist für Žižek nicht etwas Ekelerregendes, wie das Blut, der Morast oder die Scheiße. Es ist „vielmehr das Loch selbst, die Lücke, die als Übergang zu einer anderen ontologischen Ordnung dient.“¹⁷ Real meint hier nicht existent, sondern die Fähigkeit bzw. die Kompetenz, den Raum zu krümmen. Diese Krümmung bewerkstelligt, dass wir die Exkremente in einer anderen Dimension glauben, obwohl wir wissen, wohin sie verschwinden. Damit ist die Bedeutung des Begriffs angedeutet, die in weiterer Folge von Žižek weiter entfaltet und in sein Denken integriert wird.¹⁸

Die Trias Imaginäres, Symbolisches und Reales spielt für Žižek eine zentrale Rolle. Man kann sagen, die Realität setzt sich aus den Registern des Imaginären und des Symbolischen zusammen, wohingegen sich das Reale nicht symbolisieren lässt und zu dieser Realität quer steht. Wie zu sehen sein wird, besteht der kreative Ansatz Žižeks darin, die von ihm rezipierten Denker zu wiederholen, ihr Denken zu Ende zu denken, in dem er ihre eigenen Gedanken radikalisiert und über sie hinausführt. Lacan tat genau dies bereits mit Freud, wenn er Saussaures Linguistik, Lévi-Strauss strukturelle Anthropologie, die Mengenlehre sowie Philosophie in den Dienst seines Denkens nahm.¹⁹

1.3 Ökonomie der Pflicht unter dem großen Anderen

Im Realen, als der Krümmung des Raums, vermuten wir den Grund für die Unmöglichkeit, Jesus ohne Paulus, Marx ohne Lenin und Freud ohne Lacan erreichen zu können. Lenin sah für das Verständnis des Marx'schen Kapitals die Lektüre der Wissenschaft der Logik als notwendig an. Žižek wiederum meint, die Logik Hegels sei für die Erklärung des Stalinismus notwendig. Žižek beschreibt deswegen die Entstehung des Stalinismus durch die syllogistische Vermittlung der Begriffe Geschichte, Proletariat und der Kommunistischen Partei. War für Lenin sein eigener Körper gleichgültig, kam es im Stalinismus zur Erhebung des Körpers des Kommunisten zum Erhabenen Objekt. Damit kann von der Idee der Subjektivierung gesprochen werden. Žižek vergleicht dies mit der Rolle der Märtyrer im Christentum und welche Bedeutung dabei dem Körper zukam. Dort diente der Körper als Medium der Wahrheit, seine Wunden als Zeichen des Glaubens.

¹⁶ Vgl. Peter WIDMER, Subversion des Begehrens, S. 22-25.

¹⁷ FA, S. 11.

¹⁸ Vgl. Ebd., S. 11.

¹⁹ Vgl. Reinhard HEIL, Zur Aktualität Slavoj Žižeks, S. 61.

Žižek sieht darin die Geburt der reinen Subjektivierung durch die Läuterung. Im Stalinismus sieht Žižek jedoch noch eine radikalere Form des Selbstopfers präsent.²⁰

Um dies zu erläutern, bringt Žižek einen weiteren wichtigen Begriff Lacans ein. Es ist das Symptom als ein zweideutiges Zeichen, das auf einen verborgenen Inhalt verweist. Das Symptom werde in dem stalinistischen Diskurs universalisiert. Wir möchten an dieser Stelle darauf aufmerksam machen, dass dieser Begriff mit dem theologischen Begriff des Sakramentes²¹ in Verbindung gebracht werden kann, wenn bei der obengenannten Kurzdefinition nicht sogar Verwechslungsgefahr besteht. Žižek macht darauf aufmerksam, dass es in der stalinistischen Version allerdings auf das Misstrauen gegenüber dem positiven Merkmal ankam. Demgegenüber geht es beim Begriff des Sakramentes um eine positive Bindung des Sichtbaren und des Unsichtbaren.

Žižek sieht in diesem Misstrauen gegenüber der Unsichtbaren Seite eine Ähnlichkeit zur Über-Ich-Dialektik von Gesetz und Sünde. Nicht nur dass das Gesetz die Sünde generiert. Für Žižek gilt, dass das Festhalten am Gesetz den Wunsch nach dem Bruch des Gesetzes bezeugt. Christlich sieht er diese Dynamik in der Perikope, die den Wunsch nach dem Begehren einer Frau schon als Sünde ausmacht. Dabei erkennt Žižek allerdings, dass die Hauptaussage der Perikope aus dem Matthäusevangelium²² nicht die Verurteilung der Gedanken ist, sondern die Verurteilung der Unbarmherzigkeit der auf die Gebote und Gesetze pochenden Pharisäer und Schriftgelehrten, welche das Erfüllen der Gesetze an die erste Stelle setzen. Dem stellt Jesus die innere Einstellung als entscheidend bei der Erfüllung von Gesetzen gegenüber.

Bei den stalinistischen Prozessen haben wir es laut Žižek mit einer Objektivierung zu tun, die Malebranche beschrieben hatte. Die subjektive Tugend garantiere demnach nicht die objektive Gnade und damit die Erlösung. In den Prozessen kam zum Ausdruck, dass unabhängig von der subjektiven Ehrlichkeit die Angeklagten nur dann objektiv unschuldig waren, wenn sie bereit waren andere zu denunzieren.²³

²⁰ Vgl. FA, S. 23-31.

²¹ Sakrament ist in der katholischen Theologie ein sichtbares Zeichen, das auf eine unsichtbare Wirklichkeit verweist und diese erfahrbar macht. Das sichtbare hat immer zwei Komponenten, was auf die aristotelische Lehre zurückgeht. Dies ist einerseits die Materie des Sakramentes, beispielsweise das Wasser bei der Taufe. Dies ist andererseits die Form des Sakramentes, die entsprechende trinitarische Formel bei der Taufe, die gesprochen wird, während der Täufling in das Wasser untergetaucht oder mit dem Wasser begossen wird. Vgl. Dieter EMEIS, Sakrament, in: LThK 3, Sp. 1437-1451.

²² Vgl. EÜ, Mt 5,27-30.

²³ Vgl. FA, S. 32-35.

1.4 Autonomie des Subjekts

In den genannten Paradoxien sieht Žižek eine tragische Dimension verborgen, die vielfach übersehen wird. Er fragt, wie die Subjektivierung möglich sei. Damit wird eine Facette des Begriffs des Realen angesprochen. Es gäbe Tragisches, das nur ertragbar sei, wenn es von komischen Aspekten begleitet würde. Die Schrecken des Holocausts und des Gulags seien solche Tragödien, deren Tragik so schrecklich ist, dass sie nicht direkt erfahrbare ist. Das gilt auch für das Reale. Es ist nicht direkt erfahrbare, sondern nur als das, welches ausgeschlossen ist. D.h., der damit einhergehende Schrecken, lässt sich nicht integrieren und die Geschichte ist nicht zu glätten.²⁴

Um die Subjektivierung zu verdeutlichen, zieht Žižek zwei Szenen heran. Einerseits Bucharins letzte öffentliche Rede vor dem Zentralkomitee der kommunistischen Partei, andererseits die Befragung Josef K's in Kafka's *Prozeß*. Stalin leugnete Bucharins Subjektivität, der sich diese aber unter keinen Umständen nehmen lassen wollte. Obwohl Bucharin die große Idee anerkannt hatte, für die Stalin kämpfte, war es für ihn unerträglich, dass Stalin wirklich hätte glauben können, dass sich Bucharin schuldig hätte machen können. Das Ritual des Prozesses würde aber seine performative Macht verlieren, würde man Bucharin öffentlich verurteilen, insgeheim aber im inneren Kreis der Genossen seine Unschuld zugeben. Im Festhalten Bucharins an seiner subjektiven Autonomie ist für Žižek die Kluft zwischen der Realität und dem Ritual des Geständnisses angesprochen. Für das Zentralkomitee ist das Festhalten an dieser Autonomie der höchste Verrat.

Žižek macht uns darauf aufmerksam, dass das Problem der Kommunisten nicht darin lag, sie wären nicht rein genug gewesen. Er kritisiert vor allem ihre in die perverse Ökonomie der Pflicht und damit ihre Instrumentalisierung durch den großen Anderen.²⁵

1.5 Der große Andere

An dieser Stelle soll der Begriff des großen Anderen im Denken Lacans thematisiert werden. Die materialistische Seite Žižeks lässt sich vom marxistischen Zugang, aber auch im Vorrang des Signifikanten vor dem Signifikat im Denken Lacans lokalisieren, der im Gegensatz zum Signifikat diesen als materiellen Träger der Sprache sieht. Der Gegensatz von Signifikant und Signifikat ist entscheidend, weil das Subjekt das Erstere zuerst antrifft. Kombinationen von Signifikanten rufen in weiterer Folge Wirkungen hervor. Die Wirkungen rufen zunächst die Anwesenheit anderer Menschen, zunächst der Mutter, hervor. Widmer spricht in diesem Kontext von Sprache als Gabe. Die Sprache ruft primär die Anwesenheit eines andern hervor. Sprache ist für Lacan eine symbolische Dimension. Er geht vom Seinsmangel aus, den die Symbole bezeugen. Sie stellen

²⁴ Vgl. FA, S. 38-39.

²⁵ Vgl. Ebd., S. 40-45.

zugleich Gaben dar, die sich nicht auf Worte beschränken. Wichtige Unterschiede zwischen dem Signifikanten und der symbolischen Ordnung sind zu nennen. Der Signifikant ist für die Sprache konstituierend. Die symbolische Ordnung liegt jeder Existenz voraus und ist damit etwas Positives. Der zweite Unterschied ist der Gedanke des Paktes, der der symbolischen Ordnung innewohnt und damit die Möglichkeit des Zusammenlebens. Die Kehrseite ist die unmögliche vollständige Vereinigung mit dem andern, die sich als Leere manifestiert. Im Lacanschen Denken wird jedes Subjekt zum Symbol, dessen Botschaft erst in den andern entziffert werden kann. Eine Unterscheidung bzgl. des andern sei noch angefügt. Der kleine andere gehört dem Imaginären an und wird im Spiegelstadium erfahren. Der große Andere gehört dem Symbolischen an und ist anfänglich unbekannt.²⁶ Es ist die Positivität der symbolischen Ordnung, die bei Žižek zum Stein des Anstoßes wird, wie wir in weiterer Folge sehen werden.

Der über der symbolischen Ordnung schwebende große Andere ist Žižek ein Dorn im Auge. Er sei beispielsweise dafür verantwortlich, dass Kommunisten ihre Pflicht tun, obwohl ihnen dabei das Herz zu brechen scheint. Žižek betont, dass das Perverse dieser Haltung darin bestehe, dass man sich für sein Tun entschuldigt fühlt.²⁷

Das Verhalten dem großen Anderen gegenüber beschreibt Žižek durch die Gegenüberstellung der Menschewiki und der Bolschewiki. Die Menschewiki waren der Logik der objektiven Stufen der Entwicklung gehorsam. Lenin und die Bolschewiki waren davon überzeugt, dass Interventionen gesetzt werden können, wodurch eine lineare Entwicklung unmöglich wäre. Für Žižek steht in der Gegenüberstellung der Menschewiki und Bolschewiki die Existenz des *großen Anderen* auf dem Spiel. Lenin soll aber gewusst haben, dass eine politische Intervention nicht innerhalb der gegebenen Koordinaten verlaufen kann.²⁸

Für Žižek ist die Geschichte des Kapitalismus eine Geschichte der Aneignung der Bewegungen und ihrer Forderungen durch den herrschenden politisch-ideologischen Rahmen. Damit konnten die subversiven Spitzen, die sein Überleben bedrohten, entmachteter werden. Es gehe also im Kapitalismus nicht darum, alle Sonderwünsche zu integrieren, sondern um das *Ergreifen des Augenblicks*²⁹. Mit Lukacs sieht Žižek den Augenblick darin, den richtigen Moment abzuwarten, sodass sich das System unsere Forderungen nicht aneignet. Diesen Augenblick sieht Žižek dem

²⁶ Vgl. WIDMER, S. 42-47.

²⁷ Vgl. FA, S. 46-48.

²⁸ Vgl. Ebd., S. 48-49.

²⁹ Mit dem Ergreifen des Augenblicks kann der theologische Begriff des Kairos verglichen werden. Wobei dies für Christen bedeutet, die Zeichen der Zeit wahrzunehmen und entsprechend dem Evangelium zu handeln. Vgl. Paul M. ZULEHNER, Kairos., in: LThK 5, Sp. 1129-1131.

nahe, was Alan Badiou als Ereignis³⁰ formuliert³¹: „Eine Intervention, die nicht mit den Begriffen der ihr vorausgehenden ‚objektiven Bedingungen‘ erklärt werden kann.“³²

Der Begriff des Ereignisses ist deswegen für Žižek wichtig, weil er aus der besagten Ökonomie der Pflicht und damit des Opfers führt. Die perverse Ökonomie der Pflicht und damit die Bindung an den großen Anderen ist das Schema, das er durchbrechen will.

1.6 Der Vater als Garant des Scheins

Auch der Begriff der *Jouissance* spielt eine Rolle hinsichtlich des bereits dargelegten und wir müssen fragen, wie dieser zu dem wichtigen Begriff des Begehrens steht. Im siebten Kapitel des Buches *Das fragile Absolute* thematisiert Žižek mit Hilfe des eindrucksvollen und emotional geladenen Films *Das Leben ist schön* die Thematik des Vaters.³³ Es muss mitbedacht werden, dass die Rolle des großen Anderen vom realen Vater, aber auch der Mutter, der Polizei, des Gesetzes übernommen werden kann. Eine Lockerung dieser symbolischen Autorität ist laut Lacan, wie auch schon bei Freud, das Ziel der Psychoanalyse. Brisant ist dies, weil der große Andere die Konsistenz der symbolischen Ordnung garantiert. Er registriert Bestandteile, weist ihnen ihren Platz zu und schließt Fremdes aus.³⁴

Was ist nun die Rolle des Vaters im Film *Das Leben ist schön*? Der Film spielt am Rande des Zweiten Weltkriegs. Roberto Benigni spielt Guido, den Vater eines Jungen Namens Giosuè. Im ersten Teil macht Guido der schönen Lehrerin Dora den Hof und heiratet sie schließlich. Guido betreibt eine kleine Buchhandlung. Giosuè hilft mit und spielt gerne mit einem Spielzeugpanzer. Im zweiten Teil werden der Vater und Sohn in ein Konzentrationslager eingeliefert. Guido gelingt es dem Jungen weiszumachen, dass es sich im Lager um ein Spiel handelt. Die Strapazen sind Aufgaben, die durch Punkte belohnt werden. Wer am Ende die meisten Punkte hat, bekommt einen Panzer geschenkt. Am Ende, kurz bevor das Konzentrationslager befreit wird, wird Guido abgeführt und erschossen. Auf dem Weg zur Hinrichtung lässt er sich aber nichts anmerken und marschiert so, als würde er sich über den Soldaten lustig machen. Bis zum Schluss gelingt es also dem Vater den Schein zu wahren, es handle sich um ein Spiel.³⁵

Žižek kommt es darauf an, dass der Vater in der Lage ist, das Begehren des Jungen zu manipulieren. Die Schlüsselszene sei an dem Punkt, als der Sohn mit den Entbehrungen nicht mehr zu Rande

³⁰ Žižek widmete diesem Begriff ein kleines Büchlein mit dem Titel *Was ist Ereignis?*, 2016.

³¹ Vgl. FA, S. 50-51.

³² Ebd., S. 51.

³³ Vgl. Ebd., S. 86.

³⁴ Vgl. Rasmus NAGEL, *Das Fiasko Gottes ist immer noch das Fiasko Gottes*, S. 84-85.

³⁵ Vgl. Roberto BENIGNI, *La vita è bella*, 1997.

kommt und den Vater bittet, gemeinsam nach Hause zu gehen. Der Vater ist offensichtlich einverstanden, bemerkt aber, dass es ihre Gegner wohl sehr freuen wird, dass sie aufgeben. Inklusiv der Abführung und der Erschießung des Vaters ist damit gezeigt, dass es dem Vater gelingt die Fiktion zu wahren. Der Zuseher weiß, dass das Angebot des Vaters reiner Bluff ist. Für Žižek zeigt diese Szene, worin vielleicht die fundamentale Funktion des beschützenden Vaters besteht:

„Den Subjekt-Sohn unter dem Deckmantel des Angebots einer Wahl aus freien Stücken das Unvermeidliche wählen zu lassen, indem er im Rahmen einer Wettbewerbssituation das Begehren des anderen weckt.“³⁶

Žižek vergleicht Benignis *Das Leben ist schön* mit Schindlers Liste, um auf einen wesentlichen Unterschied hinzuweisen. Der erste Film verdeutlicht das Bedürfnis der menschlichen Würde nach einem Minimum an schutzgewährendem Schein, was dem zweiten Film nicht gelingt. Mit Lacans Terminologie buchstabiert Žižek *Das Leben ist schön* durch. Benignis Vater macht das, was irgendwie alle Väter tun. Er vollzieht das, was man die symbolische Kastration nennen kann:

„Er trennt den Sohn von der Mutter, führt ihn zur dialektischen Identifikation mit dem Begehren des Anderen (von seinesgleichen) und gewöhnt ihn auf diese Weise an die grausame Realität außerhalb der Familie.“³⁷

Das phantasmatische Schutzschild erlaubt es dem Sohn, mit der brutalen Realität zurechtzukommen. Der Vater stellt dafür eine symbolische Fiktion bereit. Für Žižek ist diese Schutzfunktion die Hauptfunktion des Vaters. Wir werden dann erwachsen, wenn wir einen solchen Schutz nicht mehr brauchen. Das sei im Grunde nie der Fall. Dieses Schutzschild wird einfach nur auf eine abstraktere Ebene verschoben.³⁸

Erinnern wir uns an die Eingangsfrage nach der Möglichkeit eines unvermittelten des Zugangs zu den Entitäten wie Jesus, Marx, Freud, leuchtet uns ein, dass diese Überlegungen mit hineinspielen. Žižek bringt kritisch ein, dass heutzutage das Entlarven falscher Erscheinungen mit gewisser Besessenheit geschehe. Benignis Film feiert im Gegensatz dazu die gütige Macht des Scheins. Der Regisseur des Films macht eigentlich das, was der Vater im Film auch tut. Er konstruiert ein Schutzschild, um die traumatische Wirklichkeit erträglich zu machen.

In dialektischer Manier setzt Žižek dem Film *Das Leben ist schön* einen anderen Film gegenüber. *Das Fest* präsentiert einen Vater, den monströsen Vergewaltiger seiner Kinder. Hier schützt der Vater nicht vor dem Trauma, sondern ist selbst die Ursache. Der zweite Vater wird als der brutale Genießer dargestellt. Bei einem Dinner-Ritual wird dem Vater Respekt gezollt, obwohl es bekannt ist, dass er seine Kinder vergewaltigt hat. Für Žižek ist es die reinste Form, den Respekt der Autorität

³⁶ FA, S. 87.

³⁷ FA, S. 87.

³⁸ Vgl. Ebd., S. 86-87.

entgegenzubringen, obwohl man weiß, dass sie respektlos und obszön ist. Das Durchbrechen dieses Rituals ist sehr schwer:

„Das, was hier andauert, ist nicht das Reale eines Traumas, das zurückkehrt und sich der Symbolisierung verweigert, sondern das symbolische Ritual selbst.“³⁹

Eine These Žižeks lautet, dass die aufgezeigten Gegensätze nicht den Gegensatz zwischen dem Schein und dem Realen darstellen. Es sei nicht so, dass das Entgegengesetzte erscheine, wenn wir die Maske des Scheins wegreißen,⁴⁰

„sondern daß [sic!] dieses schreckliche Geheimnis eines brutalen Vaters hinter der Maske der Anständigkeit selbst eine phantasmatische Konstruktion ist.“⁴¹

Žižek sieht das Trauma des Holocaust, wie das Trauma des gewalttätigen Vaters, welche hinter einem Schutzschild versteckt werden, selbst nur als ein Schutzschild vor dem Realem. Sie seien Schutzschilder und Garanten dafür, dass „es irgendwo uneingeschränktes, ungehemmtes Genießen gibt.“⁴²

1.7 Der Vater als Träger des symbolischen Gesetzes

Für Žižek suspendieren beide Väter das symbolische Gesetz, je auf ihre eigene Weise. Benignis Vater bewahrt das Kind vor der Realität. Vinterbergs Vater befindet sich außerhalb des symbolischen Gesetzes und genießt uneingeschränkt. Damit entsprechen sie dem Lacanschen Gegensatz von Imaginärem und Realen. In beiden Fällen fehlt der Vater als Träger der symbolischen Autorität. Diese Autorität sollte den Eintritt des Subjekts in die symbolische Ordnung und das Begehren ermöglichen. Im Mittelpunkt dieser Überlegungen steht das Verhältnis zwischen dem symbolischen Gesetz und der symbolischen Ordnung. Weil sich die symbolische Autorität auflöst, bleiben diese beiden, als Imaginäres und Reales über. Als Folge nennt Žižek die Psychologisierung des gesellschaftlichen Lebens. Wir interpretieren dies als den Versuch das glückliche Leben mittels Beherrschung der Psyche zu erlangen. Man könne eine solche Psychologisierung in der heutigen Gesellschaft anhand der Flut an psychologischen Handbüchern festmachen. Die Menschen suchen psychologische Hilfe, weil sie zu Zombies geworden sind. Für Žižek sei aber genau das Gegenteil der Fall. Die psychologische Dimensionen der Personen löst sich auf, sodass sie wie Puppen sind.

Um diese Entwicklung der Menschen hin zu Zombies (Bem. d. Autors) näher zu erklären, zieht Žižek den Film *Der Soldat Ryan* heran. Das im Film dargestellte Blutbad deutet auf die Lehren des

³⁹ FA, S. 89.

⁴⁰ Vgl. Ebd., S. 88-89.

⁴¹ Ebd., S. 90.

⁴² Ebd., S. 91.

amerikanischen Militärs aus ihren letzten Konflikten hin. Man wollte angreifen ohne Verluste zu erleiden. Während des Tages spielte sich hingegen normales Leben ab, als wäre der Krieg ein Trauma, das nicht in der wirklichen Realität stattfindet. Der Krieg ereignete sich nur in der Nacht. Diese Distanz des Krieges zum Tod kann aber das Traumatische eines Krieges nicht vermeiden. Žižek lässt die Frage offen, ob der Verlust an persönlicher Schuld durch abstrakte Kriegsführung auch weniger Angst zu Folge hat. Es zeigte sich, dass Soldaten ohne direkten Kontakt mit dem Feind von ebendiesem phantasiert haben. Das sei für Žižek das traumatische an einem Krieg ohne eine Begegnung mit dem Feind.⁴³

Das Schutzschild einer direkten Begegnung wird konstruiert, um der Realität eines entpersönlichten Krieges zu entkommen. Doch der Krieg hatte neben der Vorstellung eines Krieges als technischem Ereignis ohne Verluste auch die Seite einer Grausamkeit, die den Medien nicht zumutbar war. Žižek unterstreicht in Folge seine These. „Spielbergs *Der Soldat Ryan* verhält sich zur Vorstellung eines Krieges ohne Verluste genau so [sic!], wie *Das Fest* zu Benignis *Das Leben ist schön* verhält.“⁴⁴ In beiden Fällen sehen wir in der Gewalt, für die ein Schutzschild aufgebaut wird, nur als ein zweites Schutzschild. Diese Aussage untermauert er durch eine fundamentale Lehre der Psychoanalyse, dass die Katastrophen keinen Zugang zur Realität vermitteln, sondern gerade als dieses zweite Schutzschild fungieren.⁴⁵

1.7.1 Die Viktimisierung

Ein ähnliches Phänomen des Schutzschildes sieht Žižek in der Viktimisierung. Er spricht von einer Welle bei Filmen, die Menschen per se zu Opfern macht. Die Logik der Viktimisierung verdeutlicht Žižek am Beispiel einer kosovarischen Frau. Sie wird in der New York Times mit dem Titel „Symbol des Leidens“ als Opfer dargestellt. Sie wird außerdem auf reines Leiden reduziert, ohne politische Identität. Sie sagt in einem Interview, dass sie sich wünscht, das Leiden hätte ein Ende. Žižek stellt in diesem Fall das ideologische Konstrukt des idealen Subjekt-Opfers fest. Die Frau wird als ein hilflos leidendes Subjekt beschrieben, das sich das Ende der leidvollen Auseinandersetzung wünscht.

Das Paradoxon dieses Konflikts sieht Žižek in der aktiven Blockade des bewaffneten Widerstandes der Albaner durch die NATO. Nach dem Abzug der serbischen Armee galt: es ist in Ordnung wehrlosen Albanern zu helfen, aber sie sollen ihre Hilflosigkeit nicht überwinden. Sie sollten nicht

⁴³ Vgl. FA, S. 90-94.

⁴⁴ FA, S. 95.

⁴⁵ Vgl. Ebd., S. 95-96.

ein souveränes politisches Subjekt werden.⁴⁶ Dies ist in der Tat die perverse Strategie der NATO im Freud'schen Sinne. Dies passt in Žižeks Programm der Ideologiekritik. Durch die Viktimisierung wird das Subjekt innerhalb der symbolischen Ordnung gehalten, ohne einer Möglichkeit der Veränderung, des Heraustretens aus dieser.

1.7.2 Ungehemmtes Genießen Serbiens

Der Westen beurteilt die Situationen zwischen den aufgeklärten liberalen Staaten und den fundamentalistischen Ländern wie Jugoslawien oder Irak als Gegensatz zwischen dem hedonistischen rationalen Streben nach Glück und ideologischem Fanatismus. Diese Sicht ist für Žižek defizitär. Was ihm in dieser Darstellung fehlt, ist der Gegensatz von Apathie und Obszönität.⁴⁷

Den Serben war der Kosovo eigentlich egal. Sie waren keine Opfer, wie es die Westmächte darstellen wollten. Sie durften unter Milosevic vieles tun, was der Westen nicht erlaubt hätte, oder was im Westen nicht erlaubt war: Waffen zu besitzen, Probleme mit Waffengewalt zu lösen, den Schwarzmarkt, Politiker des Westens zu beleidigen. „Milosevic hat das Alltagsleben der Serben in einen einzigen großen Feiertag verwandelt.“⁴⁸ Nichts von dem, was man tat, konnte bestraft werden.

In diesem Fall sieht Žižek in den Serben keine Opfer, weil sie die Herrschaft Milosevics mehrheitlich befürwortet haben. Sie leben auch nicht in der Vergangenheit und wollen nur alte Schlachten austragen. Žižek schlägt daher das Umdrehen dieser Klischees vor. Er ist davon überzeugt, dass es nicht um Vergangenheit, sondern um Gegenwart und um die politische Macht geht. Er plädiert aber nicht für eine pathetisch-apolitische Verallgemeinerung. Er insistiert auf eine konkrete politische Analyse der Machtkämpfe und der Auslöser der Katastrophe.

Es wurde argumentiert, dass mehr Gewalt noch nie der Gewalt ein Ende gesetzt hätte.⁴⁹ Warum sollte sich also die demokratische Opposition noch von Milosevic regieren lassen? Weil diese Opposition davon ausgehen konnte, dass er nach seinem Abgang „eine Art Christus-Part spielen

⁴⁶ Als Marx scheinbar die Religion als das Opium des Volkes kritisierte, meinte er eigentlich, dass Menschen immer an Religion glauben werden, weil es immer Zustände in der Gesellschaft geben wird, die dies begünstigen. Es wäre die Aufgabe eine Gesellschaft zu konstruieren, in der dies nicht mehr nötig sei. Genauso meinte Lacan, dass die Psychoanalyse dann erfolgreich wäre, wenn sie nicht mehr von Nöten wäre. Vgl. Karl MARX, Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie, S. 71-72.

⁴⁷ Vgl. FA, S. 96-101.

⁴⁸ Vgl. Aleksandar TIJANIC, Der ferne Tag des Wandels, S.33.

⁴⁹ Vgl. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: Vom Staatsvolk zum Gottesvolk, S. 67-102. Dies stimmt, wenn man mit dem Ende ein absolutes Ende der Gewalt meint. Das wäre aber naiv. Im Ersten Testament finden wir in der Einschränkung der Gewalt durch legitimierte Gewalt eine zivilisatorische Errungenschaft, die allerdings im Neuen Testament durch die Überzeugung ergänzt wird, dass Gewalt nie eine Lösung ist. Jesus propagiert eine Umkehr des Herzens, die mit einem gewaltlosen Protest verbunden ist. Der Höhepunkt ist sein eigener Tod am Kreuz, dem er sich nicht widersetzt, obwohl er immer wieder hätte weglaufen können.

und alle Sünden auf sich nehmen wird.“⁵⁰ Mit seinem Tod eröffnet sich eine neue Perspektive für die Demokratie im Land. Dies galt auch für Tudjmans Kroatien.

Žižek ist davon überzeugt, dass der Westen den wirklichen Grund des Konfliktes nicht verstehe. Der Westen glaube, die Konfliktparteien wären immer noch in alten ethnischen Mythen verstrickt. In Wirklichkeit sind nicht nur die Serben wie die Albaner nicht in die alten Mythen verstrickt, sondern manipulieren diese sogar selbst. Eine Politik, die sich auch an die Albaner wendet und diese als aktive Subjekte einbezieht, müsste das Fehlen des nationalistischen Konsenses zwischen Machthabern und der Opposition erfüllen.⁵¹

1.8 Das phantasmatische Reale

Žižek hat im gewalttätigen Vater bzw. in Katastrophen wie dem Holocaust eine Schutzfunktion lokalisiert, die als Schutzschild für das traumatische dahinter dient. Er untersuchte bereits den Übergang vom Marxismus über den Leninismus zum Stalinismus. Sprach Žižek von politischen Systemen, bespricht er mit Hilfe Eric Santners Auseinandersetzung mit der Mose-Figur Freuds den jüdischen Bruch mit der heidnischen prämonotheistischen Kosmos-Religion der Einen Natur. Žižek geht also der Frage nach der Erweiterung des Spielraums des Einzelnen wie der Gesellschaft in politischen wie in religiösen Systemen nach. Das traumatische an dem erwähnten Bruch als Symbol sei für Žižek nicht die Unterdrückung des heidnischen Genießens in den sakralen Orgien. Es sei die brutale Geste, mit der die Gültigkeit des Einen Gesetzes durchgesetzt wurde. Es ist die *exzessive Natur der Geste*, durch die sich der Monotheismus etablierte. Diese Geste, die rückwirkend für illegal erklärt wurde, sei zugleich das Verbrechen, auf dem das Gesetz gründet.⁵²

Wenn Žižek von der gewaltsamen Gründungsgeste spricht, ist die Rolle des Mose gemeint. In Freuds Roman über Moses soll dieser ein Ägypter und Priester des Aton-Gottes gewesen sein. Er führte das auserwählte Volk aus Ägypten und brachte ihm die neue Religion bei. Das Volk ließ sich auf den Halbinsel Sinai nieder und vermischten sich mit den Midianitern. Mose soll während des Auszugs getötet worden sein. Die Leviten übernahmen die Aton-Lehre. So konnte sich das Trauma vom Vatemord in eine Verehrung und schließlich in eine in den biblischen Schriften festgehaltene Glorifizierung des Mose verwandeln.⁵³

⁵⁰ FA, S. 105.

⁵¹ Vgl. Ebd., S. 102-109.

⁵² Vgl. FA, 110-113.

⁵³ Zum Verständnis der gewaltsamen Geste Vgl. Sigmund FREUD, Der Mann Moses und die montheistische Religion, 1939; zur Neubewertung des Freud'schen Werkes Vgl. Richard Jacob BERNSTEIN, Freud und das Vermächtnis des Moses, 2003.

An dieser Stelle wollen wir die Untersuchung Zeilingers einwerfen, die sich mit der Exodus-Erzählung beschäftigt. In dieser attestiert Zeilinger der Exodus-Erzählung eine außergewöhnliche textuelle Gestalt und literarische Struktur. Es gelte als wissenschaftlich selbstverständlich, dass biblische Texte nachträglich von Menschen komponierte Texte sind. Sie stellen damit die Gestalt eines kollektiven Weltbildes dar und repräsentieren damit eine relevant gewordene Ordnung dar. Zeilinger hebt hervor, dass es sich bei den Texten nicht nur um nachträgliche Aufzeichnungen handelt, sondern um bewusst komponierte, geschichtlich motivierte und rational durchgeführte Interventionen.⁵⁴

Levinas habe von einer rätselhaften Verwirrung gesprochen, die die herrschende Ordnung unterbricht, und diese Verwirrung produktiv genannt. Zeilinger hebt hervor, dass die Leistung der Schreiber, dem herrschenden Weltbild gegenüber eine neue Botschaft zu entwerfen oder Texte zu interpretieren, nicht zu überschätzen ist. Weil Texte nicht mehr als dokumentarische Aufzeichnungen waren, kam ihnen auch nie eine vom Herrscher unabhängige Autorität zu. Damit war auch die Funktion der Religion im Alten Orient verbunden. Sie war ein Instrument zur Legitimierung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung. Die zentralen biblischen Texte widersetzten sich dieser Logik der Legitimierung, unterwandern und kritisieren die Überlieferungen, vor allem im Bezug auf die Legitimierung der politischen wie auch religiösen Souveränität.⁵⁵

Dies geschieht in der Exodus-Erzählung, in dem die Sargon-Legende nicht nachgeahmt, sondern unterwandert, verkehrt wird. Es geht darum die Thematik der altorientalischen Herrschaftslegitimation zu unterwandern. Darin ging es unter anderem darum, die Verhältnisse aus den Tagen der Ewigkeit wiederherzustellen. In dem damit verbundenen Weltbild konnte man ein erfülltes Leben leben, wenn man seinen Platz in der Herrschaftsordnung gefunden hatte. Das war wiederum von einer starken Herrschaft abhängig. Die Exodus-Erzählung stellt damit geradezu eine Gegenerzählung.⁵⁶

Zeilinger unterstreicht, dass aufgrund der Unmittelbarkeit der Vorstellung vom König als Repräsentant des Reichsgottes von der Inkompatibilität mit allem Fremden und Neuen gesprochen werden kann. Agamben habe in diesem Zusammenhang von der Struktur der Souveränität gesprochen. Die Gegenerzählung des Exodus-Narrativs werde so nicht nur einen „*Auszug aus der*

⁵⁴ Vgl. ZEILINGER, S. 119-122.

⁵⁵ Vgl. Ebd., S. 123-125.

⁵⁶ Vgl. Ebd., S. 133-135.

bestehenden politischen Ordnung vollziehen, sondern zugleich auch den *Einzug in* eine andere Art des Denkens des politischen.“⁵⁷

Zeilinger macht die Transformation der Herrschaftsvorstellungen an drei Punkten fest. Zunächst wird die politische Macht vom Bereich der Souveränität getrennt, was Zeilinger mit der leeren Stelle der Souveränität symbolisiert. Die Souveränität kann daher weder präsentiert noch repräsentiert werden. Dafür steht das biblische Bilderverbot.⁵⁸

Es ist weiter von Bedeutung, dass Mose nicht ein Vorbild für einen künftigen König ist, da er keinen Nachfolger hat. Mose wird als Gegen-Entwurf zum König dargestellt. Außerdem gelangt er nicht in das gelobte Land. Für Zeilinger ist dies essentiell, denn die zweite Generation ist nicht mehr von der Herrschaft in Ägypten, sondern von der Zwischenzeit – zwischen dem Auszug aus und dem Einzug in – geprägt. Es sei ganz und gar nicht zufällig, dass Moses die Erfahrung des Übergangs ins gelobte Land, die Erfahrung Israels in der Wüste, kommentiert und interpretiert. Von den Darstellungen gibt es sogar zwei Versionen, von denen die zweite einen interpretierenden Kommentar darstellt. Zeilinger spricht hier von der performativen Struktur des Narrativs die das Konzept einer notwendigen Kommentierung und Aktualisierung etabliert.⁵⁹ Darin sehen wir die Befreiung von einer Instanz, die mit der des großen Anderen verglichen werden kann.

„Der narrative Gehalt der Exoduserzählung – das vielschichtige Befreiungsgeschehen sowie die Gestaltung des Mose als Gegen-Modell zu einem König sowie als Modell eines ‚ersten Kommentators‘ – befreit ihre Rezipienten vom Korsett der Identifizierung und Anerkennung eines politisch und juridisch wirksamen Repräsentanten einer souveränen Letztinstanz.“⁶⁰

Auf die Frage, wodurch die Wirkmächtigkeit der Königsideologie ersetzt wird, antwortet Zeilinger mit der Gottesbegegnung Mose mit dem unsichtbaren Gott. Er wird zum singulären Mittler, der nicht nachbesetzt wird. Der Bund zwischen dem König und seinem Volk wird durch den Bund zwischen Gott und seinem Volk ersetzt. Moses vermittelt diesen Bund seinem Volk, in dem er die Tora Gottes an das Volk vermittelt. Weil das Volk sich zwischenzeitlich wieder der alten Ordnung zuwendet, zerschmettert Moses die Tafeln. Moses darf ein zweites Mal den Berg besteigen und Tafeln mitbringen. Dabei handelt es sich allerdings um eine Niederschrift des Gehörten. Es gilt also zweifaches: Die Weisung der Tora ist kein unmittelbares Wort Gottes. Weil Moses nicht in das gelobte Land einzieht, wird es im gelobten Land auch keine direkte Begegnung mit der Mittlergestalt Moses geben.⁶¹

⁵⁷ ZEILINGER, S. 137.

⁵⁸ Vgl. Ebd., S. 139-143.

⁵⁹ Vgl. Ebd., S. 144-146.

⁶⁰ Ebd., S. 146.

⁶¹ Vgl. ZEILINGER, S. 149-151.

Die politische Sprengkraft der Exodus-Erzählung sieht Zeilinger darin, dass die Position des Königs durch die Position des Textes ersetzt wird. Im Unterschied zum altorientalischen Verständnis von Schrift als Aufzeichnungsmedium zeichnet sich der Text durch die das Bild der Gesetzestafeln aus. Dies wird durch drei Merkmale gekennzeichnet. Sie haben einerseits keinen Autor. Zweitens sind sie nicht unmittelbar verständlich, weswegen sie interpretiert werden müssen, wie es Moses getan hatte. Drittens darf es den mit dem Text verbundenen Interpreten nicht mehr geben. Die neue politische Ordnung dem Exodus-Narrativ entsprechend steht auf der Grundlage eines Textes, dessen politische Autorität sich durch die abwesende Position eines Souveräns, also die symbolische Repräsentation einer leeren Stelle, die Notwendigkeit der Interpretation des Textes auf die unsichtbare Souveränität hin sowie die Aufgabe, die Interpretation die genannte Autorität zu konkretisieren. Der Text ist dabei die symbolische Repräsentation auf performative Weise.⁶²

Wir haben die Ausführungen Zeilingers hier aus fünf Gründen eingespielt. Zunächst ging es hier bei Žižek um die Figur des Mose und das gewaltsame Gründungsereignis. In den Ausführungen Zeilingers wird diese Geschichte anders erzählt. Vor allem legt er den Akzent darauf, dass es gerade nicht auf ihre Historizität ankommt, damit das Narrativ politisches Potential entfalten kann, sei hier angemerkt. Zweitens sehen wir diese Ausführungen zur Thematik des Gesetzes passend, weil es eine gewisse Ambivalenz birgt. Es ist heute gängige Praxis der Rechtswissenschaft und der Legislative Gesetze zu ändern, weil eine Notwendigkeit gesehen wird. Zugleich gibt es Tendenzen, vor allem in der Kirche und der Theologie, sich auf unabänderliche Gesetze, näher hin auf das *ius divinum* – das göttliche Gesetz – zu berufen, das aufgrund seines Wesens nicht zu verändern sei.⁶³ Drittens stellen Zeilingers Ausführungen im Exodus-Narrativ ein Konzept der Neuschöpfung der alten politischen Ordnung, die für sich absolute Souveränität beanspruchte, und die bis heute noch in Politik und Gesellschaft gegenwärtig ist. Viertens sehen wir in den Ausführungen Zeilingers über die leere Stelle der Souveränität eine mögliche Verbindung zum Realen, das Žižek von Lacan rezipiert. Schließlich spricht Zeilinger von der Textualisierung der Macht, in dem die Macht des Königs durch die Macht des Textes ersetzt wird.

Um die Bedeutung des Gesetzes zu beleuchten, zeigt Žižek die Verbindung Lacans zu Levi Strauss. Beim Begriff des Gesetzes gehe es nicht so um eine Gesetzgebung, als um fundamentale Prinzipien

⁶² Vgl. Ebd., S. 153-154.

⁶³ Einerseits zum veränderlichen Gesetz, Vgl. Otto Hermann PESCH, Gesetz und Evangelium, II. Historisch-theologisch, in: LThK 4, Sp. 591-594. Andererseits zum unabänderlichen *ius divinum*: Vgl. Gerd ROELLECKE, Gesetzgebung, I. Staatlich, in: LThK 4, Sp. 594-595.

sozialer Beziehungen und damit der Sprache. Die Korrelation des Gesetzes und der Sprache ist die Struktur der symbolischen Ordnung, sie ist die symbolische Ordnung.⁶⁴

Žižek stellt den von Santner kolportierten Paradox der Kannibalen, die meinen, bei ihnen gäbe es keine Kannibalen, weil sie den letzten verspeist hätten, die Gestalt Christi gegenüber. Im Unterschied zu den Kannibalen werde durch das Opfer Christi jedem weiteren Opfer ein Ende bereitet.⁶⁵ Žižek möchte uns damit auf den Unterschied zwischen der *symbolischen Geschichte* und ihrem *obszönen Anderen* aufmerksam machen. Die symbolische Geschichte ist das, was Hegel die ethische Substanz bezeichnet hat. Der obszöne Andere dieser Geschichte ist die phantasmatische Geschichte,

„welche die explizite symbolische Tradition aufrechterhält, aber nicht anerkannt werden kann, ausgeschlossen bleiben muß [sic!], um wirksam zu sein.“⁶⁶

Santner folgt Lacans Definition des Realen als des Unmöglichen. Von der phantasmatischen Geschichte (*history*) wird die Geschichte (*story*) eines traumatischen Ereignisses erzählt. Das besondere dieses Ereignisses ist, dass es unablässig nicht stattfindet. Es lässt sich so nicht in der symbolische Raum einschreiben. Als das, welches nicht existiert, insistiert es weiter. Als solches sucht es die Lebenden heim.⁶⁷

Zu einem vollwertigen Mitglied der Gemeinschaft werde man demnach nicht durch die Identifikation mit der expliziten Tradition, sondern durch die Annahme einer solchen gespenstischen Dimension, welche die Tradition aufrechterhält. Žižek spielt an dieser Stelle einen jüdischen Witz ein, um die Diskrepanz zwischen Wahrheit und Wirklichkeit zu thematisieren. Freud'sche Mythen sind seiner Meinung nach in dem Sinne wahr, ohne wirklich geschehen zu sein. Sie sind wirklicher als die Wirklichkeit.⁶⁸

Žižek zitiert Santners wichtige und subtile Abgrenzung, die es erlaubt eine kohärente Geschichte unserer Vergangenheit zu erzählen. Bei Übergängen zwischen narrativen Mustern „muß [sic!] das neue *Beschreibungsvokabular* den traumatischen Exzeß [sic!] seiner eigenen gewaltsamen Durchsetzung ausschließen bzw. verdrängen.“⁶⁹ Dieser traumatische Exzess ist der verschwindende

⁶⁴ Vgl. EVANS, S. 275.

⁶⁵ Obsolet wird das Opfern von Tieren. In der katholischen Eucharistie ist sehr wohl das Opfer Christi, als Lamm Gottes präsent.

⁶⁶ FA, S. 111.

⁶⁷ Hinter der Unmöglichkeit des Einschreibens in die symbolische Ordnung vermuten wir die Verbindung zu Hegel und seiner Sicht, dass sich das Subjekt nicht in den Projektionen in der Welt zu finden vermag. Das Subjekt erfährt sich als entzogen und negativ. Vgl. APPEL, Preis der Sterblichkeit, S. 32.

⁶⁸ Vgl. FA, S. 110-111.

⁶⁹ FA, S. 112.

Vermittler⁷⁰ zwischen den Narrativen. Er bleibt der Geschichte erhalten, in dem er ausgeschlossen bleibt. Somit bleibt er immer präsent und insistiert, damit der gegenwärtige symbolische Rahmen funktioniert.

Für Žižek ist das Verhältnis zwischen Struktur und Ereignis unentscheidbar. Er stellt zwei gegenteilige Bedeutungen des Ereignisses gegenüber. Auf der einen Seite steht es als das unmögliche der realen Struktur. Auf der anderen Seite ist der Status des Ereignisses selbst phantasmatisch. Abhilfe schaffe nur die Verschleierung der Gewalt ihres Gründungsereignisses. Es ist aber bekannt, dass es sich nur um eine Phantasie handelt. Man müsse hier zwischen dem unmöglichen Realen des zeitlosen Antagonismus und der phantasmatischen, primordial-verdrängten Erzählung unterscheiden.⁷¹

1.8.1 Der Akt zwischen Zeit und Ewigkeit

Diese Überlegungen führen Žižek zum Begriff des Aktes⁷². Ein authentischer realer Akt sei demnach zwischen Zeit und Ewigkeit angesiedelt. Damit wird das erste Mal von Žižek auch die Frage der Zeit gestellt. Mit Kant und Schelling ist ein Akt der Punkt, an dem „die Ewigkeit in die Zeit interveniert.“⁷³ Bei Kant ist es der direkte Eingriff der noumenalen Dimension in das Reich der Phänomene. Bei Schelling ist es der Moment der Suspension der hinreichenden Vernunft durch das abgründige Prinzip der Identität.⁷⁴

Žižek betont, dass es eine Zeit als solche nicht gäbe. Er spricht von konkreten Horizonten der Zeitlichkeit. Jeder dieser Horizonte gründet auf einem primordialen Akt der Ausschließung. Sie gründen jeweils auf der Verdrängung ihrer Gründungsgeste. Damit wagt Žižek eine genaue Formulierung der dialektischen Beziehung zwischen Ewigkeit und Zeit. Die Ewigkeit ist demnach nicht einfach jenseits der Zeit. Sie ist das Ereignis, das die Zeitlichkeit als Serie gescheiterter Versuche eröffnet. In der psychoanalytischen Terminologie spricht man vom *Trauma*. Es ist der

⁷⁰ Den Begriff des verschwindenden Vermittlers führte 1973 Fredric Jameson ein in seinem Aufsatz „The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber“ ein. Es ist ein Konzept, das zwischen zwei Ideen vermittelt, solange es notwendig ist, bis es universalisiert ist und verschwindet. Als Beispiel kann der Übergang vom Protestantismus zum Kapitalismus genannt werden, der bei Max Weber (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus) beschrieben ist.

⁷¹ Vgl. FA, S. 112-113.

⁷² Vgl. Slavoj ŽIŽEK, *Der nie aufgehende Rest*, 1996. Das 1. Kapitel, es seine hier S. 25-33 hervorgehoben: „Die Freiheit betrifft vielmehr die konkrete Erfahrung der Spannung innerhalb einer lebenden, handelnden und leidenden Person zwischen Gut und Böse – es gibt keine tatsächliche Freiheit ohne eine unerträgliche Angst“. Schelling erklärt hier das Paradox von Freiheit, „indem er sich auf einen noumenalen, außerzeitlichen Akt der Selbstsetzung, durch den sich ein Mensch selbst schafft, seinen ewigen Charakter wählt, beruft [...] Dieser Akt [...] kann nur unbewusst sein“. (S. 27) „Das Auftauchen von Freiheit bedeutet, [...] daß [sic!] die *Kette der Seins* zebrochen ist, das heißt der Geist nicht länger durch das Netz der Kausalität determiniert ist. Die Freiheit ist darum *stricto sensu* der Moment der Ewigkeit“.

⁷³ Vgl. Slavoj ŽIŽEK, *Die Puppe und der Zwerg*, 2000, S. 15, [weiter abgekürzt PuZ]: „Beim Ereignis der Inkarnation handelt es sich daher nicht so sehr um die Zeit, in der die gewöhnliche zeitliche Wirklichkeit mit der Ewigkeit in Berührung kommt, sondern vielmehr um die Zeit, wenn die Ewigkeit in die Zeit hineinreicht“.

⁷⁴ Vgl. FA, S. 113-114.

Punkt der Ewigkeit, um den sich die Zeit dreht. In diesem Sinne seien diese Begriffe keine Widersprüche. Es gibt keine Zeit ohne Ewigkeit. Zeit gibt es, weil es nicht gelingt, das ewige Trauma zu symbolisieren.⁷⁵

1.8.2 Symbolisierung des Traumas

Um sich der Problematik der Symbolisierung des ewigen Traumas weiter zu nähern, verweist Žižek auf Levi-Strauss Analyse der Anordnung von Gebäuden eines indigenen Stammes der Great Lakes. Der Stamm wurde in zwei Gruppen geteilt. Die Aufgabe lautete, auf ein Stück Papier oder auf Sand den die räumliche Anordnung der Hütten im Dorf aufzuzeichnen. Das Ergebnis waren zwei Typen von Anordnungen. Die eine Gruppe ordnete die Häuser um einen Tempel in der Mitte herum an. Die andere Gruppe zeichnete zwei von einer Linie getrennte Häusergruppen auf. In der Wahrnehmung zweier unterschiedlicher Gruppen eines Stammes erkennt Levi-Strauss eine versteckte Konstante. Es gehe nicht um eine objektive Anordnung der Gebäude, sondern um einen traumatischer Kern, den die Einwohner nicht symbolisieren können.

Entscheidend sei hier, dass trotz der Unterschiede, die Identität irgendwie eingeschrieben werden muss. Diese Symbolisierung soll durch einen *Null-Typus* geschehen. Der Null-Typus sei eine Art leerer Signifikant ohne festgelegte Bedeutung mit einer rein negativen Funktion. Weil sich alle Dorfbewohner auf diesen Null-Typus beziehen, sehen sie sich als Mitglieder desselben Stammes. Das ist für Žižek Ideologie in reinster Form. Es ist eine ideologische Funktion, die den gesellschaftlichen Antagonismus tilgt, es erlaubt eine gemeinsame geglättete Geschichte zu schreiben. Ein moderner Begriff des Null-Typus sei der Begriff der Nation. Ausgebildet hat sich dieser, weil sich Familienbanden und traditionelle symbolische Banden aufgelöst haben. Diese als natürlich erfahrene Zugehörigkeit steht der als künstlich erfahrenen Zugehörigkeit zu Institutionen entgegen.⁷⁶

Žižek wagt sogar die Hypothese, diesen Null-Typus auch auf die sexuelle Differenz zu übertragen. Möglicherweise ist die sexuelle Differenz auch ein Null-Typus, der die gesellschaftliche Spaltung der Menschheit überwinden soll. Wir vermuten, dass sich die durch den Identitätsverlust hervorgebrachte Orientierungslosigkeit der heutigen Zeit auch in der Auflösung der sexuellen Differenz und einer fluiden Sexualität materialisiert. Žižek mahnt ein, sich im Falle der Nation wie auch im Falle der sexuellen Differenz an die Hegelsche Logik *des Setzens der Voraussetzungen* zu

⁷⁵ Vgl. FA, S. 115-117.

⁷⁶ Vgl. Ebd., S. 117-118.

halten. Beide sind nicht natürliche Präsuppositionen, sondern sind durch die Kultur vermittelt und durch den Prozess der kulturellen Symbolisierung (retroaktiv⁷⁷) gesetzt.⁷⁸

Ohne dem widersprechen zu wollen, scheint uns bzgl. der sexuellen Differenz interessant, dass in der biblischen Erzählung der Mensch als Repräsentant Gottes geschaffen wird. Diese Repräsentanz wird durch eine Differenz bezeichnet, in der Differenz von Mann und Frau. Diese ist nicht vollkommen aufeinander abbildbar, und damit ein Zeigestab Gottes.⁷⁹

Um den Prozess der kulturellen Symbolisierung verständlich zu machen, bringt Žižek die für ihn oft übersehene Lacansche Verschiebung des Saussureschen Schemas des Signifikanten ein. Bei Saussure seien noch das Wort für Baum (*arbre*) und das zugehörige Bild des Baumes durch einen Strich getrennt. Lacan verändere dieses Schema. Über dem Strich stehen die Worte *homme* und *femme*. Unter dem Strich stehen zwei identische Türen. Das Einzelschema bei Saussure ersetzt Lacan durch ein Signifikanten-Paar. Der nicht vorhandene Unterschied zwischen den identischen Türen stehe für das Reale, das sich nicht in einem Bild einfangen ließe. Für Žižek bestehe deswegen der entscheidende Unterschied darin, dass es auf der imaginären Ebene keine Differenz gibt.⁸⁰ Die sexuelle Differenz entziehe sich jeder Repräsentation, im Unterschied zur simplifizierten Repräsentation durch Strichfiguren an den Toilettentüren.

Damit sieht Žižek in diesem Schema einen Gegensatz, der sich niemals vom Bild eines Bezeichneten einfangen lässt. Im Beispiel der Anordnung der Häuser greift das Reale anamorph ein. Das Reale ist hier der traumatische Kern des sozialen Antagonismus, der die Sicht auf das letztere verzerrt. Die Ideologie besteht nun in der Auflösung des Antagonismus durch Symbolisierung.

1.8.3 Ideologie als Vermittlung zwischen Realität und Realem

Das wichtige Konzept der Ideologie, bewegt sich bei Žižek zwischen in der Trias des Realen, der Realität und der Ideologie. Die Ideologie ist mit dem psychoanalytischen Begriff des Phantasmas in Bezug zu sehen. Solange die Welt der Rahmen für sinnvolle Erfahrung ist, erscheint sie uns als stabile Größe. Die Unvollständigkeit der Welt wird in dem Fall verborgen. Die Aufgabe der Ideologie und des Phantasmas ist, das Leben erträglich zu machen. Analog zum transzendentalen Schematismus bei Kant, der zwischen dem empirischen Inhalt und den transzendentalen Kategorien vermittelt, vermittelt das psychoanalytische Phantasma zwischen der Realität und dem Realen. Sie

⁷⁷ Der hegelschen Dialektik geht es nicht um die Befreiung aus Verstandeskategorien, sondern aufzuzeigen, dass es ein Vorgängiges, eine Ganzheit, die es zu erfassen gäbe, nie gegeben hat. Vgl. HEIL, S. 33.

⁷⁸ Vgl. FA, S. 119.

⁷⁹ Vgl. Vgl. APPEL, Trinität und Offenheit Gottes, S. 23.

⁸⁰ Vgl. FA, S. 119.

füllt die Lücke im Zentrum der symbolischen Realität und verbirgt ihre Inkonsistenz. Die Realität ist für Žižek grundsätzlich ideologisch konstruiert. In Hinblick auf wichtige Philosophische Frage nach dem Zugang zum Ding an sich bedeutet es, dass die Ideologie keine Maske ist, das Ding an sich verschleiert. Es gilt vielmehr, dass es ohne Maske auch keinen Inhalt gibt.⁸¹

Mit Althusser teilt Žižek seine Sicht, Ideologie nicht als einen politischen Begriff zu verstehen. Ideologie strukturiert in grundlegender Weise unsere Praxis des Sozialen. Kontingente soziale Verhältnisse erscheinen so natürlich. Das Phantasmatische wird hingegen verdrängt. Finkelde meint, dass Žižek versucht, einen anamorphen Blick zu vermitteln. Die Realität kann nicht einfach von der Ideologie befreit werden. Vielmehr zielt Žižek auf einen Akt der Freiheit, in der die Ideologie suspendiert würde.⁸²

Žižek ruft die Anhänger der New-Age-Bewegung dazu auf, sich an Norman zu erinnern, wenn sie aufrufen, alle Masken fallen zu lassen. Der Preis dafür ist nämlich laut Žižek die völlige Entfremdung: „Das, was meiner vollkommenen Selbstidentität im Wege steht, ist die Bedingung meiner Selbstheit“⁸³. Norman kann aber auch als ein zwischen zwei Typen von Häusern gespaltenes Subjekt gesehen werden. In der postmodernen Architektur wäre dieser Spalt verschleiert. Für Žižek ist der neue Urbanismus der Einfamilienhäuser Ideologie in Reinform. Um noch einmal die Anordnung der Häuser der Eingeborenen aufzuwerfen, vergleicht Žižek diese mit der verzerrenden bzw. kombinierenden Architektur von Frank Gehry. Beide versuchen das Reale eines sozialen Antagonismus durch einen symbolischen Akt zu überwinden. Die utopische Lösung besteht in der Vermittlung der Gegensätze.⁸⁴

⁸¹ Vgl. KIM, S. 79-80. Wobei Kim fälschlicherweise von der Fantasie spricht, die allerdings die halluzinatorische Befriedigung von Wünschen ist. Im Unterschied dazu bedeutet der psychoanalytische Begriff des Phantasmas oder der phantasmatischen Erzählung eine Abwehrformation gegen das Reale. Vgl. Heil, S. 70.

⁸² Vgl. Dominik FINKELDE, Slavoj Žižek zwischen Lacan und Hegel., S. 52-56.

⁸³ FA, S. 122.

⁸⁴ Vgl. Ebd., S. 121-123.

2 Fragilität des Absoluten

Entwickelte Žižek die Thematik der Ökonomie des Opfers, in dem er es in der Lacanschen Trias Imaginäres – Symbolisches - Reales verortet und die Implikationen anhand des Kommunismus, sowie des Nationalsozialismus zeigt, geht er in einigen Kapiteln seines Werkes *Das fragile Absolute* durch die vorangehenden Überlegungen gestützt – dazu über, sich mit theologischen Begrifflichkeit auseinander zu setzen.

2.1 Die Frage nach den Zeit

Ein zentrales Anliegen dabei ist das Thema Zeit. Das Reale ist für Žižek die Grenze der Historisierung. Damit formuliert Žižek das Verhältnis zwischen Ewigkeit und zeitlicher Realität neu. Die Inkarnation sei in diesem Duktus nicht die Berührung der zeitlichen Wirklichkeit mit der Ewigkeit, sondern das Hineinragen der Ewigkeit in die Zeit.⁸⁵ Für Žižek ist die Ewigkeit kein ideologisches Konstrukt. Sie muss vielmehr ausgeschlossen werden, damit die Realität ihre Konsistenz behält.

Mit Appel sei angemerkt, dass er Sündenfall in zweierlei Deutungslinien gesehen werden kann. Klassisch als der Einfall der Ewigkeit in die Zeit, und damit eine Art Infantilität des Menschen. Mit dem deutschen Idealismus kann der Sündenfall aber auch als das Schuldigwerden des Menschen und damit verbundene Ermöglichung von Freiheit gedeutet werden. Appel stellt beiden Alternativen die biblische, eine tiefere Bedeutung zu.⁸⁶ Der biblische siebte Tag wird dabei als eine Gottesbegegnung. Dabei werde das menschliche Subjekt dezentriert. Zum Ausdruck kommt dadurch eine zeitlich unverfügbare Festzeit. „Der Mensch feiert also am siebten Tag in der Gottesbegegnung seine Differenz zu Gott und zu sich selbst und seiner Welt als Projizierbares, ...“⁸⁷

Appel macht deutlich, dass mit diesem biblischen Verständnis, durch die biblischen Schöpfungsgeschichten gestützt, das Moment der Unverfügbarkeit und der Kontingenz verbunden ist. Als Schutz dieser Unverfügbarkeit dient der Tod.

Um den notwendigen Ausschluss der Ewigkeit im Dienste der Konsistenz der Realität zu verdeutlichen, lenkt Žižek den Blick auf die gegensätzliche Gewichtung der Zeitlichkeit in vorchristlichen Religionen und dem Christentum. In vorchristlichen Religionen war das Zeitliche ungenügend und somit abgewertet. Mäßigung oder Abkehr vom Zeitlichen waren die Wege, das wahre göttliche Objekt zu erreichen. Das Christentum hingegen propagiere das zeitliche Ereignis

⁸⁵ Vgl. PuZ, S. 14-15.

⁸⁶ Vgl. APPEL, Preis der Sterblichkeit, S. 24-25.

⁸⁷ Ebd., S. 30.

der Fleischwerdung als den Weg zur ewigen Wahrheit.⁸⁸ Dies komme auch in den Begriffen der Bekehrung und Vergebung zum Tragen. Deswegen spricht Žižek vom Christentum als *Religion der Liebe*. Die frohe Botschaft des Christentums sei, den noumenalen Akt der Wahl des ewigen Charakters zu wiederholen. Das sei nur durch den Akt der göttlichen Gnade möglich. Durch eine echte Bekehrung könne dieser Akt, der die Ewigkeit verändert, wiederholt werden.

Žižek führt so zu der inneren Spaltung des Judentums und zu der Spaltung zwischen Judentum und Christentum. Er beschreibt das Paradox des Judentums:

„daß [sic!] es genau dadurch seine Treue zu dem gewaltsamen Gründungsereignis wahrte, daß [sic!] es dieses NICHT eingesteht und symbolisiert.“⁸⁹

Das Judentum verzichtete also auf die Symbolisierung des gewaltsamen Gründungsereignisses, den Tod Mose beim Auszug aus Ägypten. Dieses Verdrängen ermöglichte den Juden ohne Land und gemeinsame institutionelle Tradition zu überleben. Der Verdrängung stellt Žižek das Eingeständnis im Christentum gegenüber. Das Christentum gesteht im Unterschied zum Judentum das Ur-Verbrechen (Tod Gottes, verschoben auf den Tod des Sohnes Gottes). Damit würde die traumatische Wirkung verraten. Sie tun so, als ob man damit zu Rande kommen könnte.⁹⁰

Žižek widerspricht Foucaults These von der Psychoanalyse als dem abschließenden Term eines bekenntnishaften Diskurses. Aufgrund des Zusammenhangs von Psychoanalyse und einer jüdischen Haltung, die sich nicht christianisieren ließe, muss gefolgert werden, dass die Psychoanalyse nicht eine bekenntnishaft Form des Diskurses ist. Žižek sieht in der Psychoanalyse das Eingeständnis, dass in allen diskursiven Formationen ein *nie aufgehender Rest* – mit Freud sprechend das Trauma – lauert. Dieser widersetze sich der Integration in die symbolische Ordnung. In christlicher Terminologie bedeutet es einen Rest, der nie erlöst werden kann.⁹¹

Das Ziel der Psychoanalyse ist demnach nicht die Befriedung des Traumas, wie es in Benignis Film der Vater in der Hauptrolle versuchte, in dem er seinem Jungen ein Spiel vorgaukelte, um ihn vor dem Trauma zu schützen. Der Psychoanalyse geht es um die Anerkennung der Tatsache, dass unser Leben einen solchen nicht erlösbaren Kern besitzt,

„daß [sic!] es eine Dimension unseres Seins gibt, die sich der Erlösung für immer widersetzt.“⁹²

⁸⁸ Dies ist eine selektive Sicht des Christentums. Sehr wohl haben sich Bewegungen im Christentum, gerade auch der erste christlichen Jahrhunderte, auf den Verzicht von zeitlichen Gütern konzentriert. Vgl. Karl Suso FRANK, Askese, IV. Frömmigkeitsgeschichte, in: LThK 1, Sp. 1079-1080.

⁸⁹ FA, S. 125.

⁹⁰ Vgl. Ebd., S. 124-125.

⁹¹ Vgl. Ebd., S. 125-126.

⁹² Ebd., S. 127.

Das gehe für Heil aus der Wiederholung Freuds durch Lacan hervor. Lacan wandte sich gegen die Ich-Psychologie, in deren Mitte das Ich und seine Autonomie steht. Die zu erreichende Autonomie bedeutet ein Gleichgewicht zwischen den Trieben und den gesellschaftlichen Anforderungen. Dies soll durch die Identifikation des Ichs mit dem starken Ich des Analytikers geschehen. Für Lacan stelle dies eine narzisstische Illusion der Herrschaft dar. Er wandte sich gegen die Anpassung des Ichs.

Die berechtigte Kritik Lacans und Žižeks am Prozess der Anpassung richtet sich gegen die Vorstellung einer objektiv vorliegenden Wirklichkeit. Diese sei vielmehr das Ergebnis von Fehlinterpretationen und Projektionen. Es gehe in der Psychoanalyse darum, dem Ich zu zeigen, dass es zu stark angepasst und an der Erzeugung der Wirklichkeit beteiligt ist. Die Aufgabe der Psychoanalyse bestehe für Lacan nicht in der Anpassung des Individuums an die Wirklichkeit, sondern darin, dem Individuum zu zeigen, wie die Wirklichkeit konstituiert wird. Es geht um Aufklärung, nicht um Heilung. Das Subjekt ist gleichsam an einer unheilbaren Krankheit erkrankt, deren Name Subjekt selbst ist.⁹³

An dieser Stelle wollen wir einerseits mit Luhmann anmerken, dass die Psychoanalyse damit für Räume spricht, die der Unbeantwortbarkeit der Frage, warum die Welt so und nicht anders ist, einen konkreten lebensweltlichen Ort geben.⁹⁴ Andererseits sehen wir eine mögliche Parallele zu den Überlegungen Appels. In der Bibel finden sich vielfältige Versuche den Tod zu überwinden oder die menschliche Verletzbarkeit und Sterblichkeit zu verbergen. Ein solcher Versuch ist die Genealogie. Es ist ein Versuch mittels Nachkommenschaft Unsterblichkeit zu erlangen, wofür die biblische Figur des Kain steht. Abel verschwindet zwar, wird aber ersetzt und begleitet seine Menschheitslinie.

2.1.1 Christentum: Religion der Liebe

2.1.2.1 Durchbrechen des Teufelskreises von Gesetz und Überschreitung

Žižek warnt vor der Interpretation des Christentums, als dem Weg der Versöhnung. Es gehe nicht darum, dass das Ur-Verbrechen rituell ins Szene gesetzt und damit die Spuren verwischt würden. Im Gegenteil soll die von Apostel Paulus im Römerbrief 7,7⁹⁵ angeprangerte Verquickung des Gesetzes und der Sünde zurückgelassen werden. Mit Hilfe der paulinischen *agape* sollen nicht die

⁹³ Vgl. HEIL, S. 59-60.

⁹⁴ Wie Luhmann die Aufgabe der religiösen Wahrnehmung formulierte. SCHOLZ, Leander, Die Verwandlung des Körpers des Kommunisten (11.5.2011). URL: <https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/die-verwandlung-des-korpers-des-kommunisten> [Abruf: 16.1.2024]

⁹⁵ EÜ, Röm 7,7: „Heißt das nun, daß das Gesetz Sünde ist? Keineswegs! Jedoch habe ich die Sünde nur durch das Gesetz erkannt. Ich hätte ja von der Begierde nichts gewußt, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: Du sollst nicht begehren!“

traumatischen Ursprünge integriert, sondern der Teufelskreises von Gesetz und Überschreitung durchbrochen werden.⁹⁶

Was kann diesen Teufelskreis durchbrechen? Žižek fragt nach der näheren Bestimmung der elementaren christlichen Geste, die sich am besten durch die paulinische *agape* ausdrücken ließe. Wieder stellt er zwei gegensätzliche Konzepte gegenüber. Auf der einen Seite wird im Mythos des Grals in die christliche Domäne ein magisches Objekt eingeschrieben. Im Gegensatz dazu geschieht in Wagners Parsifal der entgegengesetzte Prozess. Tod und Auferstehung Christi werden als ein alljährlich wiederkehrender Mythos gedeutet. Christi Tod ist für Žižek genau das nicht. Es bezeichnet den Bruch mit der zirkulären Bewegung von Tod und Wiedergeburt. Deswegen attestiert Žižek Parsifal das Vorbild für alle fundamentalistische Christen zu sein, die den subversiven Kern des Christentum verraten, und die von Žižek zu Beginn des *Fragilen Absoluten* als Gegner ausgemacht wurden.⁹⁷

Auf dem Weg der Erweiterung des Spielraums der Einzelnen wie der Gesellschaft im Herrschaftsgebiet von Geld und Macht, fragt Žižek, inwieweit das Christentum ein Fundament für dieses Vorhaben bietet. Er unterscheidet zwei grundlegende Einstellungen in der Geschichte der Religionen. Auf der einen Seite liegt der Kosmos mit der göttlichen hierarchischen Ordnung, mit dem globalen Gleichgewicht der Prinzipien als oberstem Gott, und einem Platz für jedes Mitglied. Demnach ist ein Individuum gut, wenn es entsprechend seinem Platz im Ganzen handelt. Dem stellt Žižek das Christentum gegenüber, das in die hierarchische Ordnung ein völlig fremdes Prinzip einführt. Žižek nennt diese Verzerrung in Augen der heidnischen Kosmologie eine monströse Verzerrung. In den Ausführungen Zeilingers war von einer Transformation der Herrschaftsvorstellungen die Rede. Für Žižek habe das Individuum einen unmittelbaren Zugang zur Universalität, unabhängig vom Platz innerhalb der Gesellschaftsordnung. Deswegen war es für die Christen möglich eine Gemeinschaft zu bilden, die mit der Hierarchie der gesellschaftlichen Ordnung gebrochen hat, weil sie von den Christen als völlig irrelevant gehalten wurde.⁹⁸

„Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben geringachtet, dann kann er nicht mein Jünger sein.“ (Lk 14,26)

⁹⁶ Vgl. FA, S. 127-128.

⁹⁷ Vgl. Ebd., S. 128-129.

⁹⁸ Vgl. Ebd., S. 130.

2.1.2.2 *Agape als die Treibende Kraft der Trennung*

Diese Geringachtung der familiären Bindungen (der ethnischen Substanz) verbindet Žižek mit der im ersten Korintherbrief⁹⁹ beschriebenen *agape*. Die treibende Kraft für die Trennung vom organischen Umfeld sei die Liebe. Er ist der Mittlerbegriff zwischen Glaube und Hoffnung. Verständlicherweise wurde diese Forderung Jesu von vielen Gruppierungen, die sich durch eine ethnische Substanz auszeichneten als ein traumatischer Skandal gesehen. Von Jesus wird seine neue Gemeinschaft explizit von Ausgestoßenen gebildet. Žižek vergleicht diese jesuanische Gemeinschaft mit exzentrischen Gemeinschaften von Leprakranken, Zirkusfreaks oder Computerhackern. Das einende dieser Gemeinschaften ist ein geheimes Band der Solidarität.

Um den Unterschied zwischen der neuen jesuanischen Gemeinschaft der Ausgestoßenen und einer Gruppe, die sich durch eine nationale Substanz auszeichnet, wie die Juden, stellt Žižek die Armee der Kirche gegenüber. Die Kirche ist global und tolerant. In der Armee wird der Unterschied „Wir“ contra „die anderen“ betont. Gilt der universale Egalitarismus der Kirche auf der ganzen Welt, wird der Egalitarismus der Armee durch den gemeinsamen Feind, durch das Ausschlussprinzip, konstituiert. So wie es bereits in Levi Strauss Beispiel des Dorfes war. Die eine Gruppe zeichnete ein egalitäres Bild des Dorfes mit gleichen Häusern um den Tempel. Die andere Gruppe zeichnete ein Bild, das zwei Gruppen schematisierte, uns und die anderen.

Es ist für Žižek aber nur ein scheinbarer Gegensatz, denn oft tauschen diese Institutionen miteinander Platz. Wie der Tausch dieser Positionen geschehen kann, wird anhand der Mönchsorden des 12. Und 13. Jh. deutlich. Die etablierte Kirche hatte ihre Mühe mit den entstehenden Mönchsorden und damit, ihren Exzess einzudämmen. Die Subversivität der Mönchsorden des Mittelalters vergleicht Žižek mit den Lacanianern in Bezug auf die IPA (International Psychoanalytical Association).¹⁰⁰

2.1.2.3 *Zerreißen der Ketten des Seins*

Mit Hilfe dieser Ausführungen will Žižek Aussagen Jesu, die eine zirkuläre Logik von Rache und Bestrafung durchbrechen, deuten. Jesu Forderung durchbricht die Logik der Wiederherstellung des Gleichgewichts. Damit zielt Žižek auf eine Abkoppelung von einem Gesellschaftskörper ab und damit auf das Neukonfigurieren der Koordinaten der symbolischen Ordnung. Es geht aber nicht darum die Ordnung einfach umzukehren. Wenn die Außenseiter, die letzten, als die wichtigsten geliebt werden, ist nur die Ordnung umgedreht. Trotzdem bleibt man in einem parasitären Verhältnis. Žižek nennt als Beispiele für eine ähnliche Abkoppelung die Liebe von Romeo und Julia

⁹⁹ Vgl. EÜ, 1 Kor 13.

¹⁰⁰ Vgl. FA, S. 130-133.

bzw. die Mitglieder einer demokratischen Ordnung. In beiden Fällen geht es um eine Unabhängigkeit von einem konkreten Beziehungsgeflecht.

Das Christentum geht für Žižek in der Feindesliebe sogar über diese Unabhängigkeit hinaus. In einem weiteren Schritt soll nicht nur der geliebte gehasst, sondern der gehasste geliebt werden. Damit wird der einzelne auf ein einzigartiges Mitglied der Gemeinschaft reduziert. Diese Reduktion auf einen einzigartigen Punkt der Subjektivität impliziert einen symbolischen Tod. Sie bringt die Auslöschung der Spuren mit sich, was mit Žižek fragt nach der Dimension, die im anderen gehasst werden soll.¹⁰¹

„Mit dieser *Abkoppelung* wird der einzelne also auf ein einzigartiges Mitglied der Gemeinschaft der Gläubigen (des *Heiligen Geistes*) reduziert.“¹⁰²

Obwohl der Buddhismus sowie das Christentum für das Individuum den Kontakt zum Universalen direkt vermitteln will, bleibt man im ersteren in einer (heidnischen) Kette des Seins¹⁰³ verstrickt. Im Unterschied dazu zerreißt das Christentum diese große Kette des Seins. Das ist für Žižek nichts magisches, sondern hat mit der Trennung der ethischen und ontologischen Dimension zu tun. So können Sünden rückwirkend¹⁰⁴ ausgelöscht werden.¹⁰⁵

Das besagte Zerreißen der Ketten des Seins birgt eine Offenheit, die unserer Ansicht nach mit der von Appel beschriebenen biblischen Offenheit Gottes verglichen werden kann, in der eine bloß kategoriale, und damit lückenlose Sicht der Welt überwunden wird. Es ist eine biblische Konstante, dass sich die Heilsgeschichte immer wieder aus dem Zusammenhang natürlicher Genealogien löst und in Folge eine fragile Geschichte fortschreibt. Sie ist damit der Ausdruck des Bundes. Die von Žižek genannte Neuschöpfung, die Spuren der Vergangenheit auslöscht muss aber mit Appel in Blick auf die christliche Sicht der Zeit verneint werden. In der Tat verläuft die Heilsgeschichte über zahlreiche Brüche und Übergänge. Sie bedarf gerade deswegen der Erzählung, in der sie den Zusammenhalt findet. Die Bibel bildet einerseits ab Abel ein epilogisches Narrativ, welches zur Abkehr von selbstmächtigen Entwürfen und zur Blickumkehr einlädt.¹⁰⁶

¹⁰¹ Vgl. FA, S. 133-136. Diese Sicht des verwundbaren abgekoppelten Subjektes wäre für die Theologie zu verwerten, die viel zu oft die Verwundbarkeit des Menschen/Verwundbarkeit Gottes nicht ernst nimmt.

¹⁰² FA, S. 136.

¹⁰³ Žižek sieht im Wort Kausalität eine Überschneidung der ontologischen und ethischen Dimension.

¹⁰⁴ Gegen ein einfaches Auslöschen von Sünden sehen wir die neue politische Theologie Johann Baptist Metz', der zur Grundkategorie seiner Politischen Theologie die *Memoria passionis*, im Sinne des Eingedenkens fremden Leids, macht. Vgl. Johann Baptist METZ, *Memoria Passionis*, S. 252-257.

¹⁰⁵ Vgl. FA, S. 136-138.

¹⁰⁶ Zum Zerbrechen der Kette des Seins und zur Neuschöpfung vgl. APPEL, *Trinität und Offenheit*, S. 43-49; Zur Abkoppelung von Genealogien vgl. DEIBL, *Vom Namen Gottes und der Eröffnung neuer Sprachräume*, S. 69-72. Gegen fehlende Verbindung zur Vergangenheit auf Grund des Wesens der christlichen Existenz vgl. APPEL, *Preis der Sterblichkeit*, S. 54-60.

Andererseits gilt für die christliche Zeit folgendes:

„Die Christen haben den Tod, ebenso das Ziel der Geschichte, d.h. die Auferstehung des Christus als messianisches Ereignis, vor und hinter sich und befinden sich dadurch an den Schwellen der Zeiten und des Lebens, d.h. an der Schwelle von Zukunft und Vergangenheit, die ständig ineinander übergehen und so gerade kein einseitiges Vergehen der Zeit [...] zum Ausdruck bringen.“¹⁰⁷

Es kann also keine Rede von einem Auslöschen der Vergangenheit die Rede sein.

Den hier erfolgten philosophischen Überlegungen Žižeks zur Liebe und denen die noch folgen werden muss entgegengebracht werden, dass die Liebe, wie sie im theologischen Kontext gesehen wird, unbedingt die Enzyklika *Deus Caritas est* gegenübergestellt werden muss. Die Enzyklika bietet eine theologisch-philosophische Reflexion über die Liebe, die die Behandlung dieser Kategorie bei weitem übersteigt. Sie stellt die Liebe in ihren unterschiedlichen Dimensionen – Eros, Philia, Agape – dar. Vor allem macht sie innere Verbindung deutlich, die zwischen der Liebe Gottes und der menschlichen Liebe besteht. Das aus dieser inneren Verbindung folgende Gebot der Nächstenliebe und seine Umsetzung soll für Einzelne, wie auch für die ganze Gemeinschaft der Gläubigen ein Spiegel der trinitarischen Liebe sein soll.¹⁰⁸

2.2 Das Begehren und Angst um seinen Verlust

2.2.1 Gefahr durch Trauer und Melancholie

Dieses für Žižek und seinen Kampf gegen den gewaltigen Obskurantismus wichtige christliche Erbe werde seiner Ansicht nach von der vorherrschenden Lehre von Trauer und Melancholie bedroht. Bei Freud sei die Trauer ein erfolgreiches Akzeptieren eines Verlustes. Mit Melancholie bezeichnete er hingegen das Insistieren des Subjekts auf der narzisstischen Identifikation mit dem verlorenen Objekt. Dieses Insistieren sollte laut vorherrschender Lehre ersetzt werden. Im Unterschied zum zweiten Tod des Objekts sollte das melancholische Subjekt dem verlorenen Objekt die Treue halten. Dies hält Žižek für problematisch,

Das Problem des Melancholikers lege darin, dass er das Sich-Widersetzen in einem verlorengegangenen Objekt verortet. Hier unterstehe der Melancholiker einer Verwechslung zwischen Verlust und Mangel. Es werde dabei verschleiert, dass das Objekt immer schon gefehlt hat. In der Melancholie stellt dieses Objekt die Positivierung der Leere bzw. eines Mangels dar.¹⁰⁹

Durch diese trügerische Übersetzung könne das Objekt nie verlorengehen. Der Paradox bestehe darin, dass der Melancholiker das Objekt in seinem Verlust besitzt, in dem er sich bedingungslos

¹⁰⁷ APPEL, Preis der Sterblichkeit, S. 57-58.

¹⁰⁸ Vgl. Benedikt XVI., *Deus Caritas est*, 2006.

¹⁰⁹ Vgl. FA, S. 139-140.

darauf fixiert. Die Lösung dieses Problems sei für Žižek, ein materielles Objekt – z.B. eine geliebte Frau – zum Absoluten zu erheben. Die geliebte Frau wird so als Objekt des Begehrens zu einer inkonsistenten Zusammensetzung eines körperlich Absoluten. Hegel habe dies in seiner Dialektik entwickelt.

„Doch da dieses Objekt dem Verfall unterworfen ist, kann man es unbedingt nur insoweit besitzen, als es verloren ist, in seinem Verlust.“¹¹⁰

Der entscheidende Bezug in Hinblick auf die Melancholie sieht Žižek in der Bindung an die ursprüngliche Geste des Verlustes. Er bezieht sich auf Giorgio Agamben der die Melancholie als dem Verlust des Objekts vorwegnehmendem Trauern beschrieben hat. Somit könne man ein Objekt, dass man nie besessen hat, nur besitzen, in dem man ein Objekt, dass man noch besitzt, so behandelt, als hätte man es schon verloren.¹¹¹

Žižek bringt den Unterschied zwischen Trauer und Melancholie noch radikaler zum Ausdruck. Tötet der Trauernde das verlorene Objekt zwei Mal durch die Symbolisierung des Verlustes, so tötet der Melancholiker das verlorene Objekt zwei Mal, noch bevor es verloren ist. Bemerkenswert scheint uns, dass dieses Objekt gar nicht verloren war. Žižek fragt in Folge nach einer Lösung des Paradoxons der Trauer über ein noch nicht verlorenes Objekt. Und er erinnert an den Lacanschen Unterschied zwischen dem Objekt und der Objekt-Ursache.

2.2.2 Das Objekt petit a

Lacan nennt die Ursache des Begehrens das Objekt petit a. Der Melancholiker besitzt das Objekt, begehrt aber nicht mehr die Ursache, weil sie verwirkt ist. Dem Objekt a kommt eine wichtige Rolle zu, nämlich diese Leere zu besetzen.¹¹²

Welche Leere wird damit besetzt? Heil schreibt, dass für Lacan Subjekt und Objekt mit einem Mangel durchzogen sind. Diesen Mangel oder auch Riss, leitet Žižek aus seiner Hegellektüre ab. Das Subjekt kann sich und die Welt nicht restlos erkennen. Der Grund dafür ist aber nicht das mangelhafte Erkenntnisvermögen, sondern die grundsätzliche Unvollständigkeit des Seins selbst. Das Phantasma wird als Vermittlungsinstanz zwischen dem Mangel des Subjekts und dem Mangel im Anderen zum Ort des Begehrens. Es lehrt, wie und was zu begehren ist. Das Phantasma ist der Bezugsrahmen, der besagt, warum ich etwas begehre. In dem es sich immer auch auf das Begehren des Anderen bezieht, ist es intersubjektiv. Weil das Subjekt nie genau weiß, ob es den Ansprüchen des Anderen gerecht wird, hat das Subjekt eine hysterische Verfassung. Durch das Phantasma wird

¹¹⁰ FA, S. 141.

¹¹¹ Vgl. FA, S. 139-142.

¹¹² Vgl. Ebd., S. 143-146.

also das Begehren, das des Subjekts wie auch das des Anderen, ausgedrückt. Auf die Frage, welches Objekt der Andere begehrt, antwortet das Phantasma mit dem Angebot des Objektes petit a. Es verkörpert das Begehren des Anderen. Diese Objektursache des Begehrens füllt dabei die Lücke, die existiert, weil Subjekt und Anderer unvollständig sind.¹¹³

Žižek macht damit deutlich, warum die Anamorphose mit der Ideologie Hand in Hand geht. Die Ideologie ordnet die Realität, sodass sie sinnvoll erscheint. Ein anamorphes, sonst verzerrtes Bild, wird erst durch die Veränderung der eigenen Position sinnvoll erfahrbar. Dafür müsse ein bestimmter Punkt, eine bestimmte Position eingenommen werden. Žižek möchte auf eine wichtige Beobachtung an der Postmoderne hinaus. Er behauptet, dass die modernistische Kritik die Vorstellung eines Gottes als oberster Wesenheit hinter sich lässt. Damit mache sie den Weg frei für eine unzerstörbare Form von Spiritualität. Diese Spiritualität stehe für eine Beziehung zur unbedingten Andersheit, die der Ontologie vorausgeht. Damit sei aber zu gleich eine Reaktion auf den Ruf einer Andersheit verbunden, der gegenüber man verantwortlich ist, die aber immer im Hintergrund bleibt.¹¹⁴

Damit in Verbindung sieht Žižek die Radikalität der Derridaschen Politik, die eine Kluft zwischen dem messianischen Versprechen einer kommenden Demokratie und ihren Inkarnationen birgt. Derridas Radikalisierung bedeute gerade den Verzicht auf radikale Maßnahmen. Damit gehe die Unmöglichkeit einher, das Versprechen in eine bestimmte Zahl an politischen Maßnahmen zu übersetzen. Sowohl der Pragmatismus wie auch der Totalitarismus suspendieren diese Lücke. Der Pragmatismus sei zu vernachlässigen, weil er sich nicht auf die Andersheit bezieht. Der Totalitarismus hingegen schließe die messianische Andersheit und den politischen Agenten kurz. Eine verwirklichte Demokratie sei für Žižek demnach der Totalitarismus. Er spielt hier auf Derrida und seine Affirmation des Primats der Ethik der Gastlichkeit an. Zwischen dem unbedingten ethischen Gebot und der pragmatischen politischen Intervention gebe es eine fragile Einheit. Das Ethische sei der Hintergrund der Unentscheidbarkeit. Das Politische ist hingegen der Bereich, in dem versucht wird die Kluft zu überbrücken. Die fragile Einheit der beiden Bereiche lasse sich durch Kants Ausspruch wiedergeben, welcher die Ethik ohne Politik als leer, die Politik ohne Ethik als blind bezeichnet. Žižek setzt der genannten Kluft zwischen dem Ethischen und dem Politischen Bereich den lacanschen Akt entgegen, der sich gerade durch den Kollaps der Distanz zwischen den beiden Bereichen auszeichnet.¹¹⁵ Wir denken, dass es bedeutet, dass der Akt die Umsetzung des messianischen Versprechens in politische Maßnahmen möglich macht.

¹¹³ Vgl. HEIL, S. 70-72.

¹¹⁴ Vgl. FA, S. 146.

¹¹⁵ Vgl. Ebd., S. 146-151.

2.2.3 Der lacansche Akt oder Vermittlung durch den großen Anderen

Für Žižek steht Antigone für eine Figur, die den Diskurs verweigert. Sie beharrt nur blind auf ihrem Recht. Deswegen vergleicht Žižek Antigone mit dem Totalitarismus und Kreon mit dem Pragmatismus. Žižek macht im Unterschied dazu die ethische Position der Dekonstruktion, stark. Zwischen dem Ding und jedem konkreten Objekt gäbe es eine irreduzible Kluft. Entscheidend ist sind diese Überlegungen auch hinsichtlich des Übergangs vom Judentum zum Christentum. Denn durch einen Akt wird bzw. kann der große Andere für einen Moment suspendiert werden. Vor allem wird der große Andere als Verursacher des ethischen Rufes suspendiert.

Žižek liest Derrida gegen Derrida. Derrida löst die Entscheidung von metaphysischen Prädikaten und denkt sie als die Entscheidung des Anderen. Diese Entscheidung provoziere eine Entscheidung im Subjekt. Žižek macht dabei auf zwei Ebenen der Entscheidung aufmerksam, die des Anderen in mir und die meiner politischen Intervention. Diese beiden Ebenen verschmelzen bei Antigone. Es birgt eine gewissen Monstrosität, dass ihre konkrete Entscheidung und der Ruf des Anderen zusammenfallen.¹¹⁶ Das

„ist der Lacansche Akt, bei dem der Abgrund der absoluten Freiheit, Autonomie und Verantwortung mit einer unbedingten Notwendigkeit einhergeht.“¹¹⁷

Deswegen müsse der Andere einer Analyse unterzogen werden, die die Aspekte der Trias des Imaginären, Symbolischen und Realen zeigt. Dabei tauche die Verbindung des Borromäischen Knotens auf. Der Andere zeige sich als Nebenmensch im Wettbewerb (imaginär), als unpersönliches Regelwerk (symbolisch, der große Andere) und als der Andere (Reale), mit dem kein Dialog möglich sei. Wie werden diese drei verknüpft?

Der lacansche Begriff des Gründungswortes, der als Echo auf Austins Performanz¹¹⁸ gesehen wurde, sei notwendig, weil der Andere auch der Andere des Realen ist. Mit diesem sei aber kein wechselseitiger Tausch möglich, weswegen es eine dritte Instanz braucht, die vermittelt. Deswegen brauche es die symbolische Ordnung.¹¹⁹

2.3 Der Akt ordnet die Koordinaten neu

Steht der große Andere im Borromäischen Knoten Lacans für die Vermittlung zwischen dem Imaginären und dem Realen, vermittelt, wie wir bereits gesehen haben, die Ideologie zwischen der Realität und dem Realen. Die Ideologie des Realismus steht dem Mythos gegenüber, dass es eine

¹¹⁶ Vgl. FA, S. 151-158.

¹¹⁷ Ebd., S. 155.

¹¹⁸ Vgl. John Langshaw AUSTIN, *How To Do Things With Words*, 2010.

¹¹⁹ Vgl. FA, S. 159.

wahre Realität gäbe, eine metaphysische Illusion sozusagen. Daraus erwächst für Žižek der Paradox, dass die Realität die ultimative Illusion ist. Daraus folgert Žižek, dass die Realität zur phantasmatischen Wirkung diskursiver Praktiken wird, und nicht mehr Realität zu sein scheint. Zugleich zeige sich das Reale dadurch, dass diese Illusion die Realität nicht hervortreten lässt. Damit könne der ethische Akt lokalisiert werden.¹²⁰

„Ein ethischer Akt ist nicht nur [...], sondern er bezeichnet vielmehr eine Intervention, welche die *Koordinaten des 'Realitätsprinzips' selbst verändert.*“¹²¹

Durch den Akt wird das Feld verändert, das definiert, was als möglich wahrgenommen wird. Im Falle von Antigone zeigt sich der Akt in ihrem Festhalten am Begräbnis ihres Bruders. Dieser Akt definiert die Vorstellung von Gut neu und damit die Koordinaten des Möglichen. Um die Frage nach einem authentischen ethischen Akt zu vertiefen, bringt Žižek Kants Pflichtethik zur Sprache. Im Unterschied zum Vollzug aus reiner Pflicht besteht Žižek ein ethischer Akt in der Überschreitung der Gesetzesnorm. Damit würde die Gesetzesnorm neu definiert. Zugleich meint Žižek, dass diese Neudefinition ein formaler Akt in doppelter Bedeutung des Begriffs sein muss: er gehorcht der universellen Form des Gesetzes, welche zugleich sein einziges Motiv ist. Der strenge Rechtsformalismus und der pragmatische utilitaristische Opportunismus hätten gemeinsam, dass sie so einen Akt ausschließen. Es ist aber dieser Akt, der definiert, was als Realität gilt.

2.3.1 Konsequenzen des Aktes

Die praktischen Konsequenzen des Aktes sind, dass Jesus der erste *Ready made* Gott ist. Er lasse sich von anderen Menschen nicht unterscheiden. Das ist das Neue des Aktes an ihm. Jesus sei nicht wegen seiner inneren Eigenschaften Gott, sondern weil er als Mensch Sohn Gottes ist. Das mache ihn zum Gott. Žižek macht im christlichen Projekt einen Übergang von Tragischen zum Pseudokomischen fest, in dem Jesus gerade nicht ein heroischer Herr ist.

In Anlehnung an ein satirisches Werk Mosers, das den Dekalog umformuliert, in dem die Gebote mit einem Bibelzitat beginnen, um diese mit einer zeitgenössischen Wertung zu beenden, meint Žižek, wir würden heute den Dekalog in dieser Art und Weise umformulieren. Kritik übt Žižek an einer vom New-Age beeinflusste Lesart des Christentums, in der auf ähnliche Weise beispielsweise die Verurteilung der Scheidung durch Jesus verharmlost wird. Žižek macht hier auf die unbedingte symbolische Verpflichtung aufmerksam. Diese muss vor allem dann erfüllt werden, wenn sie nicht

¹²⁰ Vgl. FA, 159-161.

¹²¹ Ebd., S. 160.

von Emotionen gestützt wird.¹²² Žižek sieht in der völligen Verfügbarkeit der Vergangenheit, dass das

„Reale der traumatischen Begegnung, deren strukturierende Rolle in der psychischen Ökonomie des Subjekts sich für immer ihrer symbolischen Umformulierung entzieht.“¹²³

Papst Johannes Paul II. und seine Bitte um Vergebung aus dem Jahr 2000 sei ein Beispiel dafür. Bei seiner Bitte gehe es um einen Akt, der keinen Tauschwert erwartet. Der Papst sei im Unterschied zu Dalai-Lama eine authentische ethische Gestalt. Dalai-Lama steht für einen vagen Spiritualismus, ohne spezifische Verpflichtungen. Der Papst hingegen steht dafür, dass jede ethische Einstellung einen Preis hat.¹²⁴

2.4 Das Begehren zwischen Wissen und Wahrheit

Der Preis einer ethischen Einstellung hat für Žižek eine Konsequenz im Hinblick auf Wissen und Wahrheit. Durch die psychoanalytische Perspektive wird der Blick auf das Begehren gelenkt. Diesem sollte man auf Grund der Verschärfung der Gebote entsagen, bzw. man sollte nur das Erlaubte begehren. Das Christentum durchbreche aber gerade diesen Teufelskreis des Verbots und des Begehrens des Verbotenen. Dieses Dilemma beleuchtet Žižek durch den Gegensatz von Wissen und Wahrheit. Um die Dynamik des psychoanalytischen Prozesses zu verdeutlichen, bringt Žižek das Beispiel von Dennett, das die Notwendigkeit der lebensweltlichen Kontextualisierung von Aussagen für das Verständnis einer Aussage zeigt. Man könnte sagen, es gehe um eine Art Übersetzungsprozess, bei dem nicht das Vordergründige wichtig ist. In der Psychoanalyse gehe es, obwohl der Inhalt der Aussagen des Analysanden nicht gleichgültig sind, vor allem um das Alternieren von falschen und richtigen Aussagen. Dieses Alternieren enthülle das Begehren des Patienten. Es gehe dabei nicht um objektive oder subjektive Wahrheit, sondern um das Begehren. Die zwei Ebenen der subjektiven Wahrheit und der Wahrheit der Aussage kommen im folgenden Beispiel gut zum Ausdruck. Der Richter ordnet einer Frau, die aus religiösen Gründen eine Bluttransfusion ablehnt, diese an. Auf die Frage, ob sie in der Hölle landen würde, falls man ihr gegen ihren Willen eine Transfusion geben würde, antwortet die Frau mit Nein. Der Richter entschied für sie, und ordnete die Transfusion an. Das Problem sieht Žižek darin, dass die Frau wusste, dass ihr Nein eine Anordnung der Transfusion durch den Richter zur Folge hätte. Žižek sieht aus dem Dilemma zwischen objektivem Wissen und subjektiver Wahrheit einen Ausweg, dieser liegt in der Suspendierung der Dimension der Wahrheit.¹²⁵

¹²² Vgl. FA, S. 161-167.

¹²³ Ebd., S. 168.

¹²⁴ Vgl. Ebd., S. 168-169.

¹²⁵ Vgl. Ebd., S. 173-175.

Die Suspendierung der Dimension der Wahrheit gehe einher mit Jacques-Alain Millers These, der psychoanalytische Diskurs solle zu einer Sprache führen, die nicht täuscht. Wie bereits erwähnt, ist für Žižek das Verhältnis zwischen Struktur und Ereignis unentscheidbar. Dazu habe Ducrot die These aufgestellt, dass wir die Sprache nur verwenden, um andere zu täuschen. Man befinde sich in ständigen Argumentationsketten, in denen es zu jedem Argument ein Gegenargument gebe. Die Sprache zeichne sich zudem durch eine allumfassende Unentscheidbarkeit aus. Diese Unentscheidbarkeit lasse sich nur durch die Interventionen eines Stepppunktes unterbrechen. Lacan habe den Teufelskreis der Argumentationen aufbrechen wollen. Allerdings wollte er dies ohne einen Stepppunkt tun.¹²⁶

Das gelingt der Frau mit ihrem Nein zur Transfusion. Sie bricht auf Grund ihrer Indifferenz bzgl. des Begehrens aus dem Teufelskreis der Interpretation aus. Der christliche Vorwurf hingegen, die Juden befolgten das Gesetz buchstäblich, ohne auf das Begehrte zu verzichten, zeige die Fixierung des Christlichen auf das Begehren im Herzen. Für Žižek ist die fundamentale Lehre aus dem Begriff des Über-Ichs, dass es schwieriger ist, das Vollziehen der Pflicht als das Brechen der Pflicht zu genießen. Diese Kompetenz zu erlangen könnte das eigentliche Ziel der Psychoanalyse sein. Žižek sieht darin die Lösung für das Durchbrechen des Teufelskreises.¹²⁷

Es sei wichtig zu erkennen, dass die Suspendierung des Gesetzes das Über-Ich-Paradox impliziert, demnach die Unterdrückung des Begehrens nach einer Gesetzesübertretung das Begehren nach einer solchen größer werden lässt. Der jüdische Gehorsam gegenüber dem Gesetz erscheint in diesem Licht als ein völlig äußerliches Verhältnis. Das Christentum manipulierte im Vergleich zum Judentum viel effektiver. Neben dem verstärkenden Effekt der Unterdrückung sei noch ein zweiter Faktor im Spiel. Der Gehorsam gegen über dem Gesetz sei nicht natürlich, sondern immer schon durch die Unterdrückung vermittelt.¹²⁸

2.5 Die Fragilität des Absoluten

Um aus dem Dilemma des Teufelskreises des Gesetzes und des das Gesetz übertretenden Begehrens zu führen, beschreibt Žižek den Übergang vom Judentum zum Christentum. Diesen Übergang klärt Žižek mit Hilfe des Übergangs von der *jouissance* der Triebe zur *jouissance* des Anderen. Diesen Übergang rezipiert Žižek von Lacan. Im ersteren gehe es um das solipsistische Kreisen der Triebe und um das Finden der Befriedigung in diesem Kreisen. Im zweiten gehe es um die Verbindung der *jouissance* mit dem Diskurs des Anderen. Die Befriedigung hänge von der Sprache, vom

¹²⁶ Vgl. FA, S. 176.

¹²⁷ Vgl. Ebd., S. 177-178.

¹²⁸ Vgl. Ebd., S. 179-180.

Sprechen des Anderen ab. Dieser Unterschied ist nun für den Übergang vom Judentum zum Christentum entscheidend.

Die paulinische Dialektik des Gesetzes und seiner Übertretung sind für Žižek der *verschwindende Vermittler* zwischen den beiden Religionen. Die Juden behandeln das Gesetz so, als verstricke es sie nicht in den Über-Ich-Teufelskreis. Die Christentum hingegen zeichne sich gerade durch den Ausbruch aus dem Über-Ich-Teufelskreis aus. Žižek will die jüdische nicht-Verstrickung bzw. den christlichen Ausbruch aus der Verstrickung im Über-Ich-Teufelskreis durch die lacansche Lesart der Liebe im ersten Korintherbrief¹²⁹ bzgl. der paulinischen Dialektik erweitern.¹³⁰ Entscheidend sei der paradoxe Ort der Liebe in Hinblick auf Alles. Im ersten Absatz des Hoheliedes der Liebe ist Liebe da, wenn wir alles wissen. Im zweiten ist sie nur für unvollkommene da.

„Die LIEBE ist KEINE Ausnahme vom ALLES des Wissens, sondern genau jenes ‚Nichts‘, das selbst das vollkommene Feld des Wissens unvollkommen macht [...] VIELMEHR BIN ICH AUCH MIT DER LIEBE NICHTS, aber eben ein Nichts, das sich seiner selbst in seiner Nichtigkeit bewußt [sic!] ist [...].“¹³¹

Und schließlich bringt Žižek die Spitzenaussage, in der Unvollkommenheit und die Liebe zusammenfinden.

„Nur ein mangelhaftes, verwundbares Wesen ist der Liebe fähig.“¹³²

Hier sehen wir bei Žižek den Bezug zum absoluten Wissen Hegels. Dieser vielfach missverstandene Begriff Hegels, steht gerade nicht für ein allumfassendes Wissen, sondern im Durchgang des Selbstbewusstseins durch die Projektionen an den unterschiedlichen Gestalten des Geistes durch die Geschichte für die Erkenntnis, dass das als vollständig gesuchte selbst unvollständig ist.¹³³ Žižek bindet dabei das Unvollkommene an die Liebe.

Seine These lautet, dass die Liebe in der paulinischen Lesart als Gegensatz zur Dialektik des Gesetzes und seiner Überschreitung gelesen werden muss. Lacan lobt die paulinische Interpretation dieser Dynamik. Dieser entsprechend entstehen Gesetz und Begehren gleichzeitig.¹³⁴ Das Unterwandern des Gesetzes durch eine inhärente Überschreitung sei ungenügend, weil damit die bestehende Ordnung aufrechterhalten werde. Es lasse sich aber auch dadurch unterwandern, dass man genau das tut, was erlaubt ist. Das absolute Beispiel für diese strikte Befolgung sieht Žižek in Christus.

¹²⁹ Das Hohelied der Liebe: Vgl. EÜ, 1 Kor 13.

¹³⁰ Vgl. FA, S. 183-184.

¹³¹ Ebd., S. 184.

¹³² Ebd., S. 185.

¹³³ Vgl. HEIL, S. 32.

¹³⁴ Vgl. Isabella GUANZINI, Die ästhetische Lebenskontingenz, S. 142-143.

„Wenn Christus von sich sagt, daß [sic!] er das (jüdische) Gesetz lediglich *vollende*, bringt er damit in Wirklichkeit zum Ausdruck, daß [sic!] sein Handeln das Gesetz in Wirklichkeit *außer Kraft setzt*.“¹³⁵

Damit beschreibt Žižek den Weg aus der bestehenden Ordnung hinaus. Man müsse sich vom grenzüberschreitenden phantasmatischen Supplement befreien, das uns an die Ordnung bindet. Die Befreiung gelingt, in dem man die erzwungene Wahl trifft und das attackiert, das einem am liebsten ist. Der persönliche Handlungsspielraum wird damit erlangt, dass sich der Protagonist vom liebenden Objekt loseist. Das ist eine radikale Geste des Auf-sich-selbst-Schießens, die für Žižek die Subjektivität ausmacht. Es sei auch an Abraham erinnert, von dem bei der Opferung Isaaks auch eine solche Geste gefordert war.

Das führt uns zurück zum authentischen ethischen Akt. ist Žižek ist davon überzeugt, dass Medea das Subjekt eines authentischen ethischen Aktes ist. So kommt es auch im Film *Beloved* zu einem solchen Akt. Sethe, die mit ihren Kindern aus der Sklaverei flieht, wird bedroht und tötet ihre Kinder, um ihnen zu ersparen, wieder in die Sklaverei zu gehen. Damit bewahrt Seth ein Minimum an Würde.¹³⁶

Beim vormodernen ethischen Akt opfert das Subjekt für das Ursache-Ding, weil es ihm mehr als sein eigenes Leben bedeutet. Beim modernen Akt, wie dem von Sethe, wird die Ausnahme des Dings suspendiert. Sethes Akt ist deswegen monströs, weil sie sich weigert ihn zu relativieren. Sie steht zu ihrer Tat. Sie kompromittiert nicht ihr Begehren. Wir erinnern uns daran, dass auch Bucharin seine Subjektivität nicht aufgeben wollte. Žižek sieht in dieser Geste des Auf-sich-selbst-Schießens das, was im Christentum in der Form der Kreuzigung geschieht. Für Žižek ist es, mit Hegel gesagt, nicht nur eine Opfergeste, in der sich ein Tausch vollzieht. Die Vorstellung des Tausches zerstöre das Mysterium der Kreuzigung.¹³⁷ Žižek affirmiert das freudige am Kreuzestod Jesu:

„Die Kreuzigung, der Tod des Sohnes Gottes, ist ein freudiges Ereignis, in ihm hebt sich die Struktur des Opfers sozusagen selber auf, bringt eine [sic!] neues Subjekt hervor, das nicht mehr in einer bestimmten Substanz verwurzelt ist, von allen partikulären Bindungen erlöst ist (der ‚Heilige Geist‘).“¹³⁸

Der Grund, warum Žižek den Tod Gottes neu thematisiert, sei nach Nagel die im Unterschied zu Freud gesehene Verbindung von Sprache und unbewussten.¹³⁹ Deswegen wandelte Lacan den Ausspruch „Gott ist tot“ zu „Gott ist unbewusst“. Gott ist in dieser Konzeption eine notwendige

¹³⁵ FA, S. 186.

¹³⁶ Vgl. Ebd., S. 181-192.

¹³⁷ Vgl. Ebd., S. 192-195.

¹³⁸ Ebd., S. 195.

¹³⁹ Vgl. NAGEL, S. 83-95.

Funktion der Sprache, die vor allem im Unbewussten wirksam wird. Žižek übernimmt Lacans Kritik an den Atheisten. Diese würden Gott leugnen, Gott käme aber in verdrängter Form wieder.¹⁴⁰ Das könnte Žižek entsprechend nur durch die christliche Erfahrung des Todes Christi am Kreuz bewältigt werden.

Der Tod Christi wird damit als Akt, als der Ausbruch aus der symbolischen Ordnung interpretiert. Durch einen authentischen Akt wird der Kern meiner Identität neu definiert. Der Akt verändert retroaktiv die Bedingungen der eigenen Möglichkeiten. Blicke es bei dieser Bestimmung des authentischen Aktes, würde man auch Hitler in der Judenvernichtung einen solchen Akt zuschreiben können. Der entscheidende Unterschied liegt in der Durchquerung des Phantasmas. Das tat Hitlers Judenvernichtung nicht. Durch die Projektion auf die Figur des Juden, kam nur scheinbar etwas in Bewegung. Letztlich blieb alles beim Alten. Ein Akt greift vielmehr in ein symbolisches Feld ein, das dezentriert um eine Leere herum strukturiert ist.¹⁴¹

Bei der Durchquerung des Phantasmas muss akzeptiert werden, dass es keine verlorengegangene Totalität gibt, die man wieder erlangen könnte. Damit ist aber das Begehren gesichert, da das Begehrte, das *objet petit a*, nicht existiert. Die Aufgabe der Psychoanalyse sei die Annahme dieses Erkenntnis, dass wir etwas verloren haben, das wir nie besessen haben.¹⁴²

Damit ist der Weg für Žižek gewiesen. Er besteht darin, aus der bestehenden Ordnung auszubrechen, die Bindung an eine bestimmte Substanz zu verlassen, und zugleich das Sinn gebende Phantasma zu durchqueren. Psychoanalytisch gesprochen soll nicht eine Leere geheilt werden, sondern zu Erkenntnis geführt werden, dass die Leere für das Subjekt konstitutiv ist. Die Durchquerung des Phantasmas steht außerdem in Verbindung mit Hegels absolutem Wissen als der Anerkennung des Verlusts einer scheinbar verlorengegangenen Totalität. Heute ist für Žižek das Denkverbot eine Art Widerstand gegen den Akt. Er sieht jedem Versuch einer ernsthaften Veränderung der bestehenden Ordnung und damit einer Rückkehr zur Ethik in der politischen Philosophie die Warnungen vor erneutem Eintritt in bekannte Totalitarismen. In diesem Widerstand sieht Žižek viele in ihren Positionen entgegengesetzten Philosophen vereint. Für Žižek haben Derrida, Habermas, Rorty und Dennett uneingestandene Gemeinsamkeiten, mit denen es heute gilt zu brechen.¹⁴³

¹⁴⁰ In der dritten Phase wird für Lacan die Sprache, die das Unbewusste strukturiert, zentral. Vgl. EVANS, S. 258.

¹⁴¹ Vgl. FA, S. 195-199.

¹⁴² Vgl. HEIL, S. 80.

¹⁴³ Vgl. FA, S. 200-204.

3 Die gnadenlose Liebe

Wir haben im ersten und zweiten Kapitel durch die Grundbegriffe des Žižek'schen Denkens geführt, den Einfluss Lacans sowie Hegels auf Žižeks Denken aufgezeigt und das christliche Erbe, das Žižek als schützenswert erachtet, in Grundrissen herausgearbeitet. Das Heraustreten aus dem Teufelskreis von Gesetz und Überschreitung sei im Christentum möglich. Die bereits als den Ausbruch treibende Kraft benannte *agape* zeichnet sich dadurch aus, dass sie die paulinische Dialektik des Gesetzes und seiner Überschreitung sprengt. Zudem machte Žižek die Unvollkommenheit gegenüber der Vollkommenheit und die Endlichkeit gegenüber der Ewigkeit stark.

Im dritten Kapitel legen wir den Fokus auf die Ausführungen über die Liebe in Žižeks Werk *Die gnadenlose Liebe*. Einleitend definiert Žižek Lacan entsprechend den Großen Anderen als die expliziten symbolischen Regeln, die das soziale Leben, sowie das Netzwerk ungeschriebener Regeln, die implizit unser Reden und Handeln bestimmen. Eine dieser Regeln sei das Unterlassen des Offenbaren des eigenen Glaubens. Eines solche Offenbarung werde als schamloses gesehen. Damit verbunden sei aber auch, dass niemand dem Glauben entkommen könne. Deswegen gelte mit Lacan, dass Gott nicht tot sei, sondern dass Gott unbewusst sei. Damit kann nur ein Psychoanalytiker ein echter Atheist sein. Warum Žižek die Rückkehr zur symbolischen Ordnung des Christentums vorschlägt, wird zu untersuchen sein.¹⁴⁴

3.1 Der Tod Gottes

3.1.1 Der Tod des Vaters und seine traumatische Wirkung

Žižek schlägt im Eingang des Buches die Rückkehr zur symbolischen Ordnung des Christentums vor. Dies soll über die Verbindung psychoanalytischer Begriffe und der Kunst, in diesem Fall des Theaters geschehen.

Um tiefer in die Thematik des Todes Gottes zu führen, vergleicht Žižek den Ödipusmythos, den alle anderen Freud'schen Mythen zur Grundlage haben, und die Hamleterzählung. Bei Hamlet finden wir die traumatische Wirkung durch den Tod des Vaters, die Projektion der Schuld Hamlets auf den Geist des Vaters und die narzisstische Rivalität vor. In der Ödipuserzählung liegt tatsächlich ein Inzest vor, bei Hamlet handelt sich um seine Verdrängung. Hamlet kann als Zwangsneurotiker gedeutet werden, was ein neuzeitliches Phänomen ist. Problematisch sieht dies Žižek, weil Hamlet

¹⁴⁴ Vgl. Slavoj ŽIŽEK, *Die gnadenlose Liebe*, S. 7-9. [abgekürzt DgL]

gegenüber Ödipus das ältere Motiv ist. Das Sujet des universellen Mythos findet sich in vielen Kulturen.¹⁴⁵

3.1.2 Freuds unbewusste Verschiebung

Um die zeitliche Abhängigkeit der zwei Erzählungen zu erklären, bezieht sich Žižek auf Freuds Mechanismus der unbewussten Verschiebung¹⁴⁶ und seine Traumarbeit. Wiederum haben wir es mit der Thematik eines Ursprünglichen und seiner Entstellung zu tun. Žižek greift auf Hegel zurück. Dieser sah im Ödipus-Mythos den Gründungsmythos der westlichen Zivilisation. Hamlet sei hingegen nur seine Entstellung, die allerdings den verdrängten Gehalt offenbart. Žižeks Schluss lautet, dass der Ödipus-Mythos ein verbotenes Wissen verschleiern soll. Dieses Wissen bestehe in der Obszönität des Vaters.

Die Hauptfiguren der zwei Erzählungen dienen Žižek um das Verhältnis von Wissen und Tat, man könnte sagen von Theorie und Praxis, zu beleuchten. Žižek stellt die Hauptfiguren als Gegensätze gegenüber. Ödipus tötet, weil er nicht weiß, was er tut. Hamlet kann nicht töten, weil er weiß, dass er den Tod seines Vaters rächt. Entscheidend sei, das habe Lacan festgestellt, dass bereits erwähnte Wissen um den Tod.¹⁴⁷ Bemerkenswert ist für Žižek, dass Hamlets Vater weiß, dass er tot ist. Deswegen sei Hamlet melodramatisch, die Ödipus-Erzählung hingegen eine Tragödie. Žižek konzentriert sich auf dieses Wissen und die damit verbundene psychische Ökonomie, weil er darin den größten Trick des Christentums sieht. Durch einen Akt der Befreiung im Voraus kommt es zur Aufbürdung einer symbolischen Schuld.

Schließlich führt Žižek die beiden Positionen Ödipus' und Hamlets zusammen. Der erstere steht für einen traditionellen, der zweitere für einen Helden der frühen Moderne. Der spätmoderne Held hingegen führe diese zwei Positionen zusammen, hebt sie aber auf eine andere Ebene. Er weiß genau, was er tut, und tut es trotzdem. Žižek sieht darin das tragische Bewusstsein. Diese Spaltung sei auch bei Abraham, der seinen Sohn töten soll, oder bei einem Christen, der zur größeren Ehre Gottes eine Sünde begeht, obwohl er weiß, dass er sein Seelenheil aufs Spiel setzt, gegeben. Žižek sieht in der Moderne das Problem, dass das Subjekt sich durch eine höhere Notwendigkeit (Bem. des Autors: einer metaphysischen Entität) gezwungen sieht, die ethische Substanz des eigenen Wesens zu verraten.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Vgl. DgL, S. 11.

¹⁴⁶ Der Begriff der Verschiebung ist auch bei Appel wichtig, weil es in der Geschichtskonzeption der Bibel um ständige Verschiebungen und Perspektivenwechsel geht. Hier kommt hinzu, dass es sich um eine unbewusste Verschiebung handelt, die im z.B. im Traum geschieht.

¹⁴⁷ Vgl. APPEL, Hegel und das Offene der Gottesfrage, S. 6-8.

¹⁴⁸ Vgl. DgL, S. 11-15.

3.1.3 Der Bruch und seine Verhüllung

In diesem Verrat sieht Žižek das Problem der Moderne. Es gehe um die Frage nach der eigenen Identität in Verbindung mit der geschichtlichen Entwicklung von Mythos über das Judentum, hin zum Christentum. Der Bruch im Mythos werde verdeckt. Dabei verbindet Žižek die Psychoanalyse, das marxistische Denken und Hegels gegensätzliche Bestimmung im Knoten des Geizes. Im Zentrum steht die Frage, ob der Geiz eine Sünde, ein Laster sei. Aus aristotelischer Perspektive würde man den Gegenbegriff zum Geiz suchen und die Tugend als den Mittelbegriff konstruieren. Žižek stellt hier das Begehren, das für ihn per definitionem eine Überschreitung ist, dem Begehren des Geizhalses gegenüber. Der Geizhals habe die Mäßigung im Fokus des Begehrens.

Wir sehen in diesen Überlegungen die Wahrung der Distanz zwischen dem Begehrenden und dem Objekt des Begehrens. Unserer Ansicht nach geht es dabei nicht darum, etwas zu begehren, sondern darum, dass Begehren möglich ist.

In der Figur des Geizhalses und seiner Geldtruhe fallen der Exzess mit dem Mangel zusammen. Als Beispiel wird Bartolo aus *Il barbiere di Siviglia* genannt, der Rosina besitzen möchte wie der Geizhals die Geldtruhe. In dieser Figur sei die aristotelische Ethik der Mäßigung und die kantische Ethik der bedingungslosen Forderung vereint. Wir erinnern uns an die paulinische Dynamik des die Sünde hervorruhenden Gesetzes. Darin wurde durch das Gesetz die Sünde, die Übertretung erst hervorgerufen bzw. erzeugt. So ähnlich ist es beim Geizhals. Weil er an der Mäßigung festhält, erzeugt er einen Exzess des Mehrgenießens.¹⁴⁹

Die Negation dieses Sachverhaltes sieht Žižek im Kapitalismus am Werk. Der Kapitalist akzeptiere das Paradox, dass er den Schatz nur bewahrt, indem er ihn ausgibt. Diese Logik findet sich auch im biblischen Wort des Matthäusevangeliums, das paradoxerweise dem einen Gewinn bescheinigt, der sich selbst verliert, und dem einen Verlust zuspricht, der sich (selbst, und nur sich) liebt.¹⁵⁰ Dem entsprechend wird im Kapitalismus der Sparsamkeit das Dem-Begehren-Nachgeben entgegengestellt. Durch das Schaffen eines imaginären Mehrwertes wird es möglich zu glauben, dass durch das Kaufen größerer, eigentlich nicht notwendiger Mengen eine Ersparnis gelungen sei, obwohl mehr ausgegeben wurde.¹⁵¹

¹⁴⁹ Vgl. DgL, S. 15-18.

¹⁵⁰ Das erinnert an die biblische Logik des *wer sich liebt, wird das Leben verlieren, wer sich verliert, wird das ewige Leben haben* (Mt 10,39).

¹⁵¹ Vgl. DgL, S. 19-20.

3.1.4 Durchbrechen des Kreislaufes durch den Tod Christi

Aus dieser Täuschung möchte Žižek herausführen. Es begegnete uns mit der Ödipuserzählung der Ursprung und in der Hamleterzählung seine Entstellung. Ihre Abhängigkeit erklärt Žižek mit Hilfe der Freud'schen Verschiebung. Letztendlich werde durch den ursprünglicheren Mythos des Ödipus die Obszönität des Vaters verdeckt. In den Erzählungen sei aber nicht das Tun das wesentliche. Es gehe um das Wissen, genauer um das Wissen um den Tod. Den mit diesem Wissen zusammenhängenden Trick des Christentums, den Menschen durch einen Akt der Befreiung im Voraus in eine Ökonomie der Schuld zu verstricken, will Žižek durchbrechen. Diese ähnlich geartete Dynamik erläutert Žižek anhand des kapitalistischen Geizhalses, dessen Exzess darin besteht, dass seine Sparsamkeit durch das Schaffen eines imaginären Mehrwertes entsteht.

Žižek deutet mit dem christlichen Begriff der *agape* eine Lösung an. Problematisch sieht er die im Johannesevangelium 3,16 erwähnte Gabe des einzigen Sohnes. Der Tod Christi wird darin als ein Tausch zwischen Gott und dem Menschen gelesen. Žižek lehnt aber beide Lesarten, das Verlangen nach Vergeltung bzw. die nicht-Allmächtigkeit Gottes, dieses Opfers ab. Žižek sieht außerdem das Problem im Wortlaut der Bibel, wo mehrfach, im Evangelium nach Markus sowie in den Paulusbriefen, von der *Erlösung* die Rede ist. Es soll also etwas erlöst, für die Rückgabe bezahlt worden sein. An wen soll gezahlt worden sein?¹⁵²

Žižek sprach sich bereits gegen die Vorstellung aus, der Kreuzestod sei ein Tausch gewesen. Er führt eine scheinbar einfache Erklärung für den Opfertod Christi an. Die Idee Gottes zeuge davon, dass wir von Gott behütet sind und wir zugleich unendlich in seiner Schuld stünden. Der Tod Christi sollte uns daran erinnern, ein moralisch einwandfreies Leben zu führen. Unzureichend sei diese Erklärung, weil sie nur theologisch, nicht aber psychologisch geklärt wird.

Auch die legalistische Auslegung des Anselm von Canterbury löse das Problem nicht, weil damit nicht beantwortet werde, warum Gott nicht direkt Sünden vergibt. Karl Barth, in Folge von Peter Abelard, deutete hingegen die Erlösung als ein ultimatives Beispiel für die Menschen, um diese zu motivieren, sich zu bekehren. Hier stehe die Wirkung des Todes auf den Menschen im Vordergrund. Das würde aber bedeuten, dass Gott das opfert, was ihm am liebsten ist, und das wäre ein wahrlich merkwürdiger Gott. Die Interpretation Gottes, der den Menschen durch das Opfer des Sohnes an sich binden will verwirft Žižek ebenfalls, weil dies das Begehren Gottes von den Menschen geliebt zu werden impliziert.¹⁵³

¹⁵² Vgl. DgL, S. 21.

¹⁵³ Vgl. Ebd., S. 24-25.

Žižek geht einen anderen Weg, der drei Schritten folgt. Dazu gehört das Durchbrechen der großen Kette des Seins. Dies wird durch die Annahme der äußersten Bereitschaft zur Selbstausslöschung möglich. Letztlich gelingt dies durch die Liebe, eine paradoxe Geste, die die genannte Kette durchbricht. Zweitens muss der Blick auf Christus gelenkt werden, der seine Vernichtung akzeptierte und aktiv betrieb. Drittens gehe es um Christus als Mittler zwischen Gott und den Menschen. Der Vermittler muss verschwinden, damit der Heilige Geist erscheinen kann, weil dieser ja die Figur der Wiedervereinigung Gottes und der Menschheit ist. Damit sind wir in hegelscher Terminologie. Die gegensätzlichen Pole, Christus der Gottessohn und Christus der Menschensohn, können dann vereint werden, wenn der Vermittler verschwindet.¹⁵⁴

Mit Hegel sprechend, sterbe am Kreuz nicht die Inkarnation, sondern der Gott des Jenseits selbst. Damit gehe Gott in den Heiligen Geist über. Wäre Christus der Vermittler zwischen Gott und den Menschen, dann würde sein Tod den Verlust der Vermittlung bedeuten. Deswegen müsse Christus also ein besonderer Vermittler sein. Žižek sieht aber eine direkte Vereinigung zwischen Christus und dem Heiligen Geist.¹⁵⁵ Deswegen müssen, um die Vermittlung möglich zu machen, die Pole der Vereinigung verändert werden. Sie müssen eine Transsubstantiation durchmachen, womit Žižek einen Begriff aus der katholischen Theologie verwendet. Die entscheidende Operation geschehe durch den Tod Christi. Dieser bewirkt die Transsubstantiation von Gott Vater in den Heiligen Geist, so wie den Übergang der Gläubigen in einen neuen spirituellen Zustand. Žižek geht es darum herauszustreichen, dass es nach dem Tod Christi keinen Gott im Jenseits mehr gibt.

„Die Menschen und Gott kommunizieren im Heiligen Geist nicht mehr direkt miteinander, ohne die Vermittlung Christi, sondern sind miteinander identisch – Gott ist *nichts als* der Heilige Geist der Gemeinschaft der Gläubigen“.¹⁵⁶

Der Begriff der Transsubstantiation beschreibt im christlichen Kontext eine Veränderung, die mit den Begriffen der aristotelischen Ontologie erklärt wird. Aristoteles hat zwischen Substanz und Akzidenz unterschieden. Demnach besteht alles Seiende aus einer Substanz, die unveränderlich ist, und Akzidenzien, die ihr Aussehen verändern können. In die katholische Theologie eingeflossen ist dies in der Sakramententheologie, v.a. in Bezug auf die Eucharistie. Im Rahmen der Eucharistie verändern das Brot und der Wein ihre Substanz, ohne dass die Akzidenzien von Brot und Wein einer Veränderung unterliegen würden.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Vgl. DgL, S. 21-25.

¹⁵⁵ Appel spricht von einer doppelten Negation, welche verhindert, dass das woher nachvollziehbar wird. Von einer Vereinigung kann keine Rede sein. Vgl. APPEL, Offenheit der Gottesfrage, S. 60-62.

¹⁵⁶ DgL, S. 26.

¹⁵⁷ Vgl. Hans JORISSEN, Transsubstantiation, in: LThK 10, Sp. 177-182.

Žižek interpretiert das Opfers Christi auf jeden Fall nicht als Tauschakt, sondern als eine sinnlose, überflüssige, exzessive Geste. Sie soll die Liebe Gottes zu uns beweisen. Dies scheint uns ganz im Sinne Lacans zu sein, der Liebe definiert als etwas, das „eine unbeabsichtigte Antwort auf Adornos kritische Überlegungen ist. „Liebe“, so Lacan, „ist die Gabe dessen, was man nicht hat, an jemanden, der es nicht will“¹⁵⁸.

Die Erlösung durch Christus bestehe für Žižek darin, dass Christus den Teufelskreis durchbricht und die Sünden auslöscht, sie durch seine Liebe rückwirkend ungeschehen macht.¹⁵⁹ Im Žižeks'schen Duktus ist verständlich, dass dieses Auslöschen der Sünden mit dem Ausbrechen aus dem Kreislauf der Sünde und des Gesetzes zu tun hat. Ein totales Auslöschen der Sünden würde ein abstraktes Geschichtsverständnis zu Grunde haben, das das durch Sünde erzeugte Leid der Menschen außer Acht lässt. Damit wird die Thematik der Theodizee gestreift, welches auch biblisch ein wesentliches ist.

Jan-Heiner Tück betont, dass "das ungerechte Leiden der Opfer, die keine Stimme haben oder mundtot gemacht werden"¹⁶⁰, gerne verdrängt wird. Žižek steht unserer Ansicht nach mit seiner Position in diesem Chor, der die Stimmen der Opfer mundtot macht, ohne es vielleicht zu beabsichtigen. Allerdings sticht er dann doch heraus, weil die Liebe die Sünden ganz bewusst auslöscht, die Verdrängung hingegen ein unbewusster Prozess ist. Wichtig scheint uns in diesem Zusammenhang auch, dass die Liebe Sünden rückwirkend ungeschehen macht. Das rückwirkende Auslöschen steht mit dem Gedanken in Verbindung, dass uns die Realität nicht unmittelbar zugänglich ist, sondern erst retroaktiv. Zu goutieren ist Žižeks Betonung der Fragilität des Fluchtpunktes des Denkens, den man Gott nennen kann. Das abstrakte Auslöschen der Sünden, wie Žižek es formuliert, berge aber gerade die Gefahr, dass „die Erlösungsbedürftigkeit und Sterblichkeit, der niemand entrinnt“¹⁶¹, und die laut Tück auch die Jungen, Fitten und Starken trifft, in Vergessenheit gerät.

3.1.5 Die Falschheit des Opfers

Die gemachten Ausführungen haben deutlich gemacht, dass Žižek den Tod am Kreuz nicht als einen Tausch denken will. Mit Lacan untermauert er diese Falschheit des Opfers. Um dies zu zeigen, unterteilt Žižek den Blick auf mehrere Ebenen. Auf der ersten gehe es um den bereits abgelehnten Tausch. Auf der zweiten gehe es nicht mehr nur um die Geste des Opfers, sondern darum, dass es

¹⁵⁸ Isabella GUANZINI, Zärtlichkeit. eine Philosophie der sanften Macht, S. 101-102.

¹⁵⁹ Vgl. DgL, S. 26-27.

¹⁶⁰ Anstößigkeit des Kreuzes nicht verharmlosen. Vgl. Jan Heiner TÜCK, Anstößigkeit des Kreuzes nicht verharmlosen (12.4.2022). URL: <https://www.katholisch.at/aktuelles/138217/theologe-tueck-anstoessigkeit-des-kreuzes-nicht-verharmlosen> [Abruf: 16.1.2024].

¹⁶¹ Ebd.

einen Anderen gibt, der das Opfer erhält. Das Subjekt biete ein Opfer an, um den Mangel im Anderen zu füllen, um die Konsistenz des Anderen zu wahren. Damit werde die Ohnmacht des Anderen – und damit seine Fragilität - verheimlicht. Dies illustriert Žižek mit einer Szene aus dem Film *Drei Fremdenlegionäre*, in dem der älteste Bruder das wertvollste Halsband stiehlt, damit nicht offenbar wird, dass es ein Imitat ist. Durch den Verkauf wäre die Täuschung enttarnt gewesen.¹⁶²

Es gibt noch eine dritte Perspektive, aus der das Opfer abgelehnt werden müsse. Durch das Opfer werde vorgegeben etwas nicht zu besitzen, obwohl man es besitzt. Ein Mangel werde vorgetäuscht. Dies wird am Beispiel des Films *Enigma* dargestellt. Die Amerikaner haben einen Chip, mit dem sie das russischen Netzwerk abhören können. Deswegen verwenden es die Russen nicht. Deswegen schicken die Amerikaner einen Agenten, der den Chip sucht, damit die Russen glauben, dass die Amerikaner ihn nicht haben. Der Agent wird von vornherein geopfert. Žižek erweitert die Ebenen des Opfers, um zu einem der wichtigsten Begriffe seines Denkens zu gelangen. Der Mangel, bzw. das Begehren, zwei Seiten einer Medaille, wurde vorgetäuscht. Der letzte Schritt führte also vom Stehlen einer Täuschung zum Vortäuschen eines Verlustes.¹⁶³

Damit sind wir bei der symbolischen Kastration. Sie bezeichnet den Verlust eines Gegenstandes, den man nie besessen hat. Im ersten Kapitel ist uns bereits das Objekt a begegnet, die Ursache des Begehrens ist. Bei der symbolischen Kastration entstehe dieses Objekt erst durch die Geste des Verlustes. In dem Wettstreit der Amerikaner mit den Russen ging es um die *jouissance*, die die Amerikaner nur genießen können, wenn sie den Verlust des Objektes, in dem Fall des Computerchips, vortäuschen. Žižek streicht heraus, dass das Opfer das Gegenteil der Kastration ist. Durch das Opfer werde der Besitz des Objektes des Begehrens gerade vorgetäuscht und die Kastration geleugnet.¹⁶⁴

Der Begriff der Kastration bei Lacan knüpft an Freuds Kastrationskomplex an und entwickelt ihn weiter.¹⁶⁵ Als für Lacan der Kastrationskomplex wichtig wird, definiert er die Kastration als eine von drei Formen des Objektmangels, neben Frustration und Privation (sprich Mangel). Die Kastration steht dabei für den symbolischen Mangel eines imaginären Objektes (Anm.d.A.: was auch für Žižek gilt). Die Kastration bezieht sich demnach nicht auf das reale Objekt des Penis', sondern auf das imaginäre Objekt des Phallus'. Lacan sieht im Unterschied zu Freud den Kastrationskomplex als Ausgang für den Ödipuskomplex bei beiden Geschlechtern.

¹⁶² Vgl. DgL, S. 27-28.

¹⁶³ Vgl. Ebd., S. 27-29.

¹⁶⁴ Damit ist die Dynamik des kapitalistischen Opfers auch verstehbar. Es muss immer wieder das Opfer, in Form von Konsum gesetzt werden, damit der Besitz des Objektes des Begehrens vorgetäuscht wird.

¹⁶⁵ Vgl. EVANS, S. 144-145.

Wichtig scheint uns bei Evans die Kastration als der Zustand des Mangels, der immer schon in der Mutter – ihr Begehren spielt beim Ödipuskomplex eine entscheidende Rolle - existierte. Deswegen wird dem Kind sehr schnell bewusst, dass die Mutter nicht vollständig, auch nicht vom Kind selbst, befriedigt werden kann. Der andere, die Mutter wird also als nicht vollständig, mit einem Mangel versehen, wahrgenommen. Der unterschiedliche Umgang mit der symbolischen Kastration manifestiert sich in den Figuren des Neurotikers (Verdrängung), des Perversen (Leugnung) und des Psychotikers (vollständige Verwerfung).¹⁶⁶

Žižek knüpft hier mit dem Mangel im Anderen an und dem Vergleich zwischen einem Hysteriker und einem Perversen. Der entscheidende Unterschied bestehe in der Bereitschaft als Objekt-Instrument für den Mangel des Anderen zu dienen, also das Opfer zugunsten des Anderen zu vollziehen. Der Perverse ist dazu bereit, der Hysteriker nicht. Die Pointe ist aber, dass es unmöglich sei den Mangel im Anderen zu füllen, woraus Žižek die Falschheit des Opfers ableitet.¹⁶⁷

3.1.6 Das leere Opfer als christliche Geste schlechthin

Die Falschheit des Opfer bestehe für Žižek also darin, dass das Opfer einen Anderen als Adressaten des Opfers annehme, seinen Mangel verdecke. Zugleich sei das Füllen des Mangels im Anderen gar nicht möglich. Wie bereits im zweiten Kapitel festgehalten, geht es in der Psychoanalyse nicht darum, etwas zu lösen, sondern vielmehr um die Anerkennung der Dimension, die sich der Erlösung widersetzt.¹⁶⁸ Auf Grund der Falschheit des Opfers müsse man diesem entsagen. Durch das Opfer werde die Schuld kompensiert, die durch das Gebot des Über-Ich erzeugt wird. Wir wollen daran erinnern, dass für Žižek die *agape*, die Liebe als möglicher Ausweg aus der Ökonomie des Opfers genannt wurde. Der Grund dafür ist die Rolle der Liebe und der weiblichen Entsagung in den folgenden Ausführungen.

Um dem Opfer entsagen zu können, fordert Žižek die irrationale Logik eines Opfers, das den Anderen erlöst, in dem es einen Mangel in ihm füllt, abzulegen und die Logik der Entsagung anzuwenden. Das soll anhand der Liebe zwischen zwei Liebenden gezeigt werden. Die Liebe des Herzogs zu Madame de La Fayette ist sehr stark, weil der Befriedigung der Liebe Hindernisse im Weg standen. Ihre Liebe kann aufrechterhalten bleiben, wenn die Hindernisse unüberwindbar bleiben. So kann ihre Liebe ihren ewigen und absoluten Charakter bewahren. Gingen sie zusammen würde die Liebe nachlassen. Auf die Frage, warum sie sich einem Gesetz unterwirft, antwortet sie, dass sie dem Gesetz ein großes Opfer bringe. Sie nennt zwei Gründe, den inneren Frieden und die Vermeidung der bevorstehenden Qualen. Im Sinne Lacans werde das natürliche Hindernis durch

¹⁶⁶ Vgl. DgL, S. 146-149.

¹⁶⁷ Vgl. Ebd., S. 29-32.

¹⁶⁸ Vgl. FA, S. 127.

das symbolische Gesetz zu einem Verbot erhoben. Die natürliche Schranke des Lustprinzips wurde zum moralischen Verbot. Das symbolische Gesetz dient als Schranke vor der traumatischen Begegnung mit dem Realen. Dabei geht es um die Vorherrschaft der Lust gegenüber der *jouissance*.¹⁶⁹

Es ist das selbstauferlegte Verbot, welches das Begehren für den Herzog aufrechterhält. Das Verbot ist eine Abwehr gegen eine exzessive *jouissance* der Beziehung mit ihm. Die Prinzessin von Clèves möchte auf jeden Fall einen zweiten Tod vermeiden. Damit ist sie einer erzwungenen Wahl ausgesetzt. Der Verzicht führt zur wahren und ewigen Liebe. Die Heirat führt hingegen zum zweifachen Verlust, der körperlichen Liebe wie auch des Ideals. Žižek ist aber davon überzeugt, dass die zwei Gründe nicht alles sind. Der entscheidende Grund den Herzog nicht zu heiraten, sieht Žižek in der *jouissance*, im Genießen selbst. Das Genießen werde gerade durch die Entsagung hervorgerufen (Bem. Des Autors: das Begehren verschwindet nach dem Wegfall der Hindernisse).

Es ist die Bewegung des Triebs, um das Objekt zu kreisen und es zu verfehlen. Žižek sieht in den drei Gründen die Lacansche Trias abgebildet. Das moralische Verbot gehört dem Symbolischen, die Sorge um die Qualen dem Imaginären und das Gleichgewicht der Lüste dem Realen an. Schließlich führt Žižek einen wichtigen Unterschied zwischen den Geschlechtern bzgl. des Opfers an. Literarisch belegt meint Žižek, dass nur Frauen in der Lage seien sich für nichts zu opfern. Žižeks These dazu lautet, dass gerade dieses leere Opfer die christliche Geste schlechthin sei. Wir sind der Ansicht, dass Žižek hier auf ein Opfer hinauswill, das es nicht zulässt, einen Anderen als Adressaten eines solchen Opfers denken lässt. Männer opfern sich für einen solchen Anderen in Form von Heimat, Freiheit oder Ehre. Frauen könnten das leere Opfer vollbringen. Auf der Grundlage dieses leeren Opfers erst könne man die Gestalt Christi würdigen.¹⁷⁰

3.2 Ontologische Unvollständigkeit der Freiheit

Im zweiten Kapitel des Buches *Die gnadenlose Liebe* entwickelt Žižek die Frage nach der (Nicht-)Erlöstheit des Menschen, welche theologisch an unweigerlich an das Erlösungsgeschehen am Kreuz verbunden ist, weiter. Er konfrontiert dabei die Gnosis mit der christlichen Kirche. Beide verfehlen seiner Ansicht nach mit ihren Angeboten der Erlösung den Sachverhalt, dass es nicht um Erlösung gehe. Heidegger hingegen führe mit seinem Konzept der Geworfenheit des Menschen aus der Problemlage. Der Mensch könne demnach gar nicht in eine vorgängige Heimat zurückkehren, wie es durch die Sündenerlösung und damit durch die Rückkehr ins Paradies geschehen solle. Der

¹⁶⁹ Vgl. DgL, S. 32-35.

¹⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 36-37.

Grund sei seine ex-statische Öffnung auf die Welt hin.¹⁷¹ Žižek diskutiert in Folge die Gefahr des Verschwindens dieser Öffnung durch die neuaufkommende Technologie, sowie unterschiedliche Versuche der Kurzschließung von Philosophie und Naturwissenschaft.¹⁷² Žižek sieht alle diese Versuche zum Scheitern verurteilt. Für ihn lässt sich der Status des Selbstbewusstseins und die transzendente Freiheit nur durch die ontologische Unvollständigkeit der Realität selbst erklären:

„Realität existiert nur insoweit, als es eine ontologische Kluft gibt, einen Riß genau in ihrer Mitte. Nur diese Kluft erklärt die mysteriöse ‘Tatsache’ der transzendentalen Freiheit, [...], dessen Spontaneität kein Effekt der Verknennung irgendeines ‘objektiven’ kausalen Prozesses ist, [...]“¹⁷³

Neben der Spitzenaussage über den Grund der menschlichen Freiheit, schließt Žižek das zweite Kapitel des Buches mit dieser These. Diese tangiert das sogenannte Leib-Seele-Problem und sagt, dass wir einen materiellen Körper nie besessen haben. Es sei die Psychoanalyse, die diesen Gedanken als erste Wissenschaft aufgegriffen habe.¹⁷⁴

3.2.1 Inkarnation Gottes als Beraubung der Autonomie

Die Frage nach dem Körper verbindet Žižek mit dem Begriff des Analobjekts. Dies habe Hegel als erster im Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* über die Natürliche Religion ausformuliert. Es werde darin die Entwicklung von einem Gott als Lichtwesen, hin zu Pflanzen und Tieren als Objekten der Verehrung beschrieben. Diese Entwicklung führe schließlich zu Verehrung von Gegenständen, die man selber hergestellt hatte. Diese Entwicklung gipfelte im Begriff der Religion des Werkmeisters. Beim Werkmeister hat man es mit instinkthaftem Arbeiten und mit blindem Zwang zu tun. Die Griechen, die bei Hegel hoch im Kurs standen, stehen hingegen für Künstler mit freier Subjektivität. Žižek paraphrasiert Hegel, um die Geburtsstunde der Subjektivität in der Metapher des Tons aus dem Inneren der heiligen Bildsäule der Ägypter zu verorten. Die Subjektivität erhalte nicht durch die Präsenz eines lebendigen Subjekts in der Stimme. Sie zeige sich in der leere der Absenz.¹⁷⁵

Deswegen müsse man sich auch von der Vorstellung einer ursprünglichen Realität, in der Bild und Ton zusammenfallen, verabschieden. Damit sei auch die Kluft zwischen dem Körper und seiner Stimme verbunden. Die Stimme gehöre nie völlig dem Körper. Hegel sah auch im künstlerischen Schaffen der Ägypter eine Kluft zwischen dem inneren Sein und dem äußeren Ausdruck. Die Lücke müsse in das äußere Objekt eingeschrieben werden, damit das Innere Existenz erlangen könne. Die

¹⁷¹ Vgl. DgL, S. 38-42.

¹⁷² Vgl. Ebd., S. 42-54.

¹⁷³ Ebd., S. 59.

¹⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 102.

¹⁷⁵ Vgl. Ebd., S. 103-104.

unmittelbare Erscheinungsform des Inneren ist für Žižek formlose Scheiße. Mit Freud ist das gerade der intimste Gegenstand, den ein Kind schenken kann.¹⁷⁶

Die erogenen Zonen spielen für Freud eine entscheidende Rolle in der Entwicklung des Menschen in seiner Kindheit. Koch bemerkt dazu, dass nach Freud der Mensch als System um erogene Zonen organisiert ist. Die psychosozialen Phasen der Entwicklung des Oralen und Analen spielen in der Objektbildung eine entscheidende Rolle. Koch interpretiert diese Passagen Žižeks als das Verständnis der christlichen Inkarnation, die gegenüber der Gnosis zu verteidigen ist.¹⁷⁷

Um die Funktionsweise des Analobjekts, die Verbindung besteht durch die formlose Scheiße, zu erklären, zieht Žižek den postmodernen Roman *Norma* heran. Das Hauptthema ist die zu erfüllende (Produktions-)Norm. Am Ende stellt sich heraus, dass die Norm die Scheiße ist, das Ding an sich, das unterschiedliche Gestalt annehmen kann. In den Filmen *Der Dummschwätzer* bzw. *Die Maske* geht es um einen absoluten Zwang, der sich des Helden ermächtigt. In beiden Fällen beugt sich das Subjekt seinem Innersten. Žižek beschreibt dabei einen zweifachen Umgang mit einer unangenehmen Situation, um wieder dialektisch Gegensätze gegenüberzustellen. Jim Carrey schneidet Grimassen, um zu seine Präsenz zu bekräftigen. Jerry Lewis hingegen schneidet sie, um seine Präsenz auszulöschen. Nun führt Žižek die angestrebten Überlegungen, die formlose Scheiße und die von außen aufgezwängte Maske, zusammen. Mit Hilfe beider beraube das Ding das Subjekt seiner Autonomie.¹⁷⁸

3.2.2 Die Innere Spaltung

Die Verbindung dieser beiden Seiten des Dings sieht Žižek besonders in Tibet verwirklicht. Für ihn ist Tibet ein zentraler Bezugspunkt des nachchristlichen spirituellen Imaginären. Tibets Volk wird einerseits als ein in spiritueller Zufriedenheit lebendes, frei vom westlichen Verlangen nach *immer mehr* dargestellt. Andererseits aber wird es als promiskuitiv und primitiv gezeichnet. Auch die Gesellschaftsordnung ist ein Amalgam von Harmonie und Tyrannei. Das Oszillieren zwischen den Extremen geschieht nach Žižek in einem phantasmatischen Raum des Übergangs zwischen diesen Extremen.¹⁷⁹

Gegen den Topos Tibets als Juwel spreche für Žižek die grundsätzliche Gespaltenheit Tibets. Die Harmonie und Unabhängigkeit wurde dem Land immer wieder neu aufgezwungen. Entscheidend waren dabei immer andere ausländische Truppen. Letztlich waren es die Chinesen, die das Land wirtschaftlich kolonialisierten. Der Gespaltenheit Tibets stellt Žižek das gespaltene westliche Bild

¹⁷⁶ Vgl. DgL, S. 104-105.

¹⁷⁷ Vgl. Anne KOCH, S. 174.

¹⁷⁸ Vgl. DgL, S. 106-109.

¹⁷⁹ Vgl. Ebd., S. 110.

von Tibet entgegen. Darin wird das gewaltsame Durchdringen mit ehrerbietiger Sakralisierung kombiniert. Bemerkenswert findet Žižek allerdings, dass den Tibetern die westliche Logik des Begehrens völlig fremd sei. Das Überwinden von Hindernissen, um zu einem unzulänglichen Objekt zu gelangen, kennen die Tibeter nicht. Ihrer Logik nach müsste man im Westen Tibet vergessen und zu Hause bleiben. Das unterscheide Tibet von der europäischen Zivilisation. Die Tibeter hielten sich für das Zentrum der Welt. Die Europäer hingegen werden durch das exzentrische charakterisiert, durch das in die Fremde gehen. Žižek sieht die Kolonialisierung nicht nur als Durchsetzung westlicher Werte, sondern vor allem als die Suche nach der eigenen spirituellen Unschuld. Diese Suche hätte mit den Griechen begonnen, die sich an den Ägyptern orientiert hätten.¹⁸⁰

Das Fernglas schwenkt Žižek nun in die eigene Gesellschaft hinein, um auf den Unterschied zwischen authentischen und den mehrheitlichen Fundamentalisten zu unterstreichen. Die authentischen hätten keine Probleme mit der Außenwelt, weil sie sich ganz auf ihre eigene Welt konzentrieren. Die anderen Fundamentalisten sind von der Haltung des Grauens und des Neids erfüllt. Der Neid, diese Todsünde, wäre das Kriterium, um die zwei Gruppierungen auseinanderzuhalten. Die authentischen beneiden die anderen nicht um ihre *jouissance*. Neid basiert dabei auf der transzendentalen Illusion des Begehrens. Das Begehren wird durch die Illusion aufrechterhalten.¹⁸¹

3.2.3 Trinität des Realen

Aus diesen Überlegungen folgert Žižek, dass die Faszination am Anderen das vereinende zwischen der moralischen Mehrheit und den toleranten Multikulturalisten ist. Tolerant sei nur die Haltung der authentischen Fundamentalisten. Eine wichtige Lehre daraus sei,

„daß [sic!] das Christentum einen radikalen Bruch mit der heidnischen und gnostischen Problematik des illusorischen Wesens der phänomenalen Realität darstellt.“¹⁸²

Die phänomenale Realität habe ein illusorisches Wesen. Das illusorische Wesen ist an den Riss in der Wirklichkeit gekoppelt, an den Grund der menschlichen Freiheit. Mit Gilles Deleuzes spricht Žižek den feinen Unterschied zwischen dem Friseur und dem Diktator in Charlie Chaplins Spätwerk an. Die zwei Figuren unterscheide im Grunde fast nichts. Trotzdem entwickeln sich daraus zwei so unterschiedliche Schicksale von Opfer und Henker. Als Beispiele dienen Filme *The Great Dictator*, *To Be Or Not To Be* bzw. Hitchcocks *Vertigo*. Im letzteren spielt die aus armen Verhältnissen stammende Judy aus Liebe zu Scottie die der Oberschicht angehörende Madeleine. Da aber

¹⁸⁰ Vgl. DgL, S. 112-113.

¹⁸¹ Vgl. Ebd., S. 114.

¹⁸² Ebd., S. 115.

Madeleine selbst eine Fälschung ist, sieht Žižek Judy als die echte Madeleine. Es handle sich um dieselbe Person, da beide eine Fälschung sind. Der Unterschied zwischen den beiden ist Madeleine, die nirgendwo existiert, eben dieses weniger als Nichts.¹⁸³

Damit sind wir wieder beim Realen. Das Reale ist eine Grimasse der Realität. Es ist ein „bestimmtes, nicht wahrnehmbares, unergründliches, letztlich illusorisches Merkmal, das die absolute Differenz innerhalb der Identität erklärt“.¹⁸⁴ Dialektisch entwickelt Žižek nun die Bewegung zum Realen hin. In der ersten Annäherung ist die Realität eine Grimasse des Realen, wobei diese durch die symbolische Ordnung strukturiert wird. Im zweiten Schritt ist für Žižek das Reale nichts als eine Grimasse der Realität. Es ist ein Hindernis, das unsere Wahrnehmung verzerrt. Der Gegensatz ist für Žižek entscheidend, um die ideologische Genese zu erklären.¹⁸⁵

An dieser Stelle kombiniert Žižek das Reale mit den drei Registern Lacans und kommt so zu drei Modalitäten des Realen, der entsprechenden Trias des Imaginären, des Symbolischen und des Realen: das reale Reale, das symbolische Reale und das imaginäre Reale. Mit Lacan will er auch die christliche Dreifaltigkeit durch die Brille dieser Trias des Realen lesen. Gott Vater sei demnach das reale Reale. Gottsohn sei das imaginäre Reale des reinen Scheins. Der Heilige Geist sei das symbolische Reale, die Gemeinschaft der Gläubigen.¹⁸⁶ Entscheidend scheint uns zu sein, dass die Trinität im Realen angesiedelt ist, und erst dort noch einmal durch die drei Register ausdifferenziert wird.

3.2.4 Unmöglichkeit des Realen!

Nun versucht Žižek das Reale als Unmögliches zu verstehen geben. Das führt ihn zur ethischen Dimension, näher hin zum ethischen Akt.¹⁸⁷ Der Akt kommt wegen der Lücke zwischen der Fülle des Aktes und Begrenztheit der Kontingenz der Interventionen nicht zu Stande. Žižek ist aber davon überzeugt, dass es ein solches Hindernis, wie es immer wieder zur Sprache kam, geben muss, weil die Unmöglichkeit nicht nur eine empirisch-kontingente, sondern eine strukturelle ist. Ein Beispiel für dieses Hindernis nennt Žižek den Juden, der dem harmonischen Gesellschaftskörper im Wege stehe. Die Illusion des Antisemitismus bestehe darin, dass gesellschaftliche Antagonismen durch die jüdische Intervention verursacht würden. Man müsse dieser Illusion entsprechend nur die Juden eliminieren, um zu einem harmonischen Gesellschaftskörper zu gelangen. Das funktioniert

¹⁸³ Vgl. DgL, S. 115-116.

¹⁸⁴ Ebd., S. 116.

¹⁸⁵ Wenn man die ideologische Genese ausführt, bedeutet dies, die Geste des Einverstandenen Seins, nicht einverstanden zu sein. Damit führt das Nicht-Einverstandene Sein nicht zum Ausbruch tödlicher Gewalt.

¹⁸⁶ Vgl. DgL, S. 114-118.

¹⁸⁷ Um diesen ging es bereits im ersten Kapitel, wo das Opfer im Mittelpunkt steht und der Kreislauf des Opfers, wie er im Kapitalismus durch den Konsum aufrechterhalten wird, eben diesen Akt verunmöglicht.

selbstverständlich nicht. Die kritische Analyse müsste aufdecken, dass in diesem Fall die Figur des Juden der strukturellen Unmöglichkeit (Bem. des Autors: des Realen) Gestalt verleiht, welche für Žižek für die gesellschaftliche Ordnung konstitutiv ist.

Scheinbar folgt Lacan dieser Logik, der entsprechend die strukturelle Lücke verdeckt wird und die Psychoanalyse die strukturelle Unmöglichkeit als Bedingung des Begehrens bekräftigt. Žižek subsumiert dies unter dem Begriff der Ethik des Realen. Doch zeigt er am Beispiel der Liebe, dass das Gegenteil der Fall ist. Liebende würden von der Erfüllung ihrer Liebe in einer Andersheit, und nicht von ihrer Realisierung träumen. Es gäbe lediglich aktuelle kontingente Gründe, die es verunmöglichen. Das Reale als Unmögliches, so Žižek mit Lacan, ereigne sich tatsächlich. Wir haben hier den Übergang von *es ist unmöglich, dass es passiert* zu *das Unmögliche passiert* vor Augen.¹⁸⁸

Daher müsste der symbolische Akt beleuchtet werden. Dieser sei eine selbstreferentielle Geste, die die eigene subjektive Position stärkt. Kreuzen sich der reale politische Ausdruck und der idealisierte symbolische Ausdruck, bleibt nichts mehr, als auf der leeren Form zu insistieren. Diesen drei stellt Žižek den authentischen Akt gegenüber.¹⁸⁹

Nun macht Žižek den Schritt zum Glauben. Er will an den Romanen Greenes illustriert sehen, dass der Glaube besonders traumatisch sein kann. In der Dialektik des Glaubens sucht Sarah einen agnostischen Prediger wegen seines Antitheismus. Damit möchte sie dem Glauben entkommen, am Ende wird jedoch der Prediger selbst gläubig. Dieses Wunder, bei dem das Reale eindringt, sei das besagte *Trauma*.

Um das Eindringen des Realen in die Alltagswelt hinein, das er Trauma nennt, näher zu beleuchten, bringt Žižek Adorno ein. Dieser habe den Begriff des Vorrangs des Objekts entwickelt, zu welchem Žižek das lacansche Reale in sehr ähnlichsieht. Doch sei diese Ähnlichkeit zugleich der große Unterschied zwischen beiden. Es geht Adorno um die Frage nach der Vermittlung der Realität, und damit einerseits den materialistischen Vorrang des Objekts und andererseits die idealistische subjektive Vermittlung objektiver Wirklichkeit zu versöhnen. Die Lösung sieht Žižek darin, den Vorrang des Objekts als an ihr Ende geführte Vermittlung. Das Ende sei aber gerade nicht unmittelbar erfahrbar, sondern bleibt ein abwesender Bezugspunkt.

Adornos negative Dialektik beschreibe genau diese Denkbewegung, die sich einem Begriff nähert, in der Annäherung scheitert, aber gerade durch das Scheitern den Begriff einkreist. Darin sieht Žižek das lacansche Reale als Unmögliches. Das Subjekt bewahre in diesem Duktus seine Subjektivität

¹⁸⁸ Vgl. DgL, S. 119.

¹⁸⁹ Vgl. Ebd., S. 120.

dadurch, dass es unvollständig bleibt. Aus der Sackgasse der negativen Dialektik sieht Žižek nur zwei Auswege. Habermas' Vorschlag, eine Art kantisches regulatives Ideal jeder subjektiven Austausch vorauszusetzen führe nicht aus der Sackgasse. Die Lösung bestehe im Begriff des Subjekts, welches nur kraft seiner eigenen Unmöglichkeit existiert. Das Reale spiele dabei die Rolle der inhärenten Begrenzung der Realität.¹⁹⁰

Heil schreibt, dass Žižek bei Adorno wie auch Habermas die Verkenntung der Radikalität des hegelschen Denkens sieht. Hegels Logik werde zu einer Sammlung von Diskursstrategien degradiert. Dabei werde der radikale Bruch Hegels verkannt. Alle Hegelianer bauen für Žižek ein Zerrbild Hegels auf, um sich von diesem Zerrbild abzusetzen. Es brauche deswegen die Wiederholung Hegels. Lacan sei dafür, wegen seiner Nähe zu Hegel, der richtige.¹⁹¹

3.2.5 Gott, das Begehren und der Todestrieb

Das Reale ist also für Žižek das Unmögliche. Es begrenzt die Realität inhärent, nicht als äußerliche Begrenzung. Deswegen geht Žižek an dieser Stelle zur theologischen Begrifflichkeit über. Für das Judentum gelte, dass Gott, der ganz transzendente ist. Gott wird daher nicht mit einem Exzess im Sinnlichen dargestellt, sondern es wird völlig auf Darstellungen verzichtet. Das Christentum hingegen verzichte auf das Reale hinter den Phänomenen:

„Das, was tatsächlich ‚jenseits des Bildes‘ liegt, ist das X, das aus dem Menschen Christus Gott macht.“¹⁹²

Dadurch kehre das Christentum die Sublimierung des Judentums in Desublimierung um. Durch die Absolute Identität von Mensch und Gott sei das Göttliche der Schein, der durch den Menschen Christus durchscheint.

„nur dieses kleine ‘Etwas‘, eine reine Erscheinung, die sich auf eine substantielle Eigenschaft zurückführen läßt [sic!] macht ihn zum Gott. Genau das ist der Grund, warum das Christentum die Religion der Liebe und der Komödie ist.“¹⁹³

Žižek macht nun den Unterschied zwischen Begehren und der Liebe deutlich. Das Begehren bewegt sich in der Logik des *dies ist nicht das* (theologisch gesprochen *noch nicht*). Es ist in der Lücke zwischen der erlangten und gesuchten Befriedigung verortet. Die Liebe ist hingegen durch *dies ist das*, und daher durch die Akzeptanz von Schwächen gekennzeichnet. Diese Liebe wird von Žižek auch die zugängliche Transzendenz genannt. Damit solle diese gerade nicht abgeschafft werden.

¹⁹⁰ Vgl. DgL, S. 119-124.

¹⁹¹ Vgl. HEIL, S. 33.

¹⁹² DgL, S. 124.

¹⁹³ Ebd., S. 125.

Die Göttlichkeit sei das Hindernis, aufgrund dessen man nie mit sich identisch wird. „Christus als Mensch=Gott ist der einzigartige Fall völliger Menschlichkeit.“¹⁹⁴

Sind die Ausführungen dem christlichen, v.a. dem biblischen Befund entsprechend weitgehend unproblematisch¹⁹⁵, bedeutet die nächste Schlussfolgerung einen Bruch mit dem biblischen Befund. Auf Grund der Überzeugung, die Göttlichkeit sei das eigentliche Hindernis auf dem Weg zur Identität des Subjekts, gebe es nach dem Tod keinen Raum für einen jenseitigen Gott. Durch seine Schlussfolgerung sieht Žižek radikale Konsequenzen für das Leben nach dem Tod. Mit Kant werde eine gerechte Entlohnung unserer Taten abgelehnt. Durch ein radikales Verständnis des Heiligen Geistes gebe es außerdem keinen Platz für ein Leben nach dem Tod.

Žižek behauptet, es gebe im Judentum keine Texte, die das Leben nach dem Tod erwähnen¹⁹⁶, und damit, dass ein Grundanliegen von Religionen fehlen würde. Auch wenn man über die Interpretation und die Einbettung diskutieren kann, wird ein solches Leben nach dem Tod in Buch Daniel erwähnt.¹⁹⁷ Nichtsdestotrotz unterstellt Žižek dem Judentum die Verheißung auf ein glückliches Leben im Jenseits zu unterschlagen. Deswegen müsste die Rückkehr des Christentums zu dieser Tradition auch als sekundäre Fälschung entlarvt werden.

Žižek betont durch seine radikale Sichtweise des Heiligen Geistes unserer Ansicht nach die Immanenz. Sein Bezug auf Lacan und das von ihm beschriebene Verhältnis zwischen dem Begehren und dem Todestrieb bekräftigen diese Festlegung. Žižek streicht dabei die Zuordnung von Tragödie und Komödie zum Verhältnis von Begehren und Trieb hervor. Das Begehren sei inhärent tragisch. Der Trieb, der die Lücke der Begehrens suspendiert, sei hingegen inhärent komisch. Der Kontrast werde am besten durch Szenen aus Kafkas *Prozeß* bzw. Kafkas Erzählung *Ein Hungerkünstler* verdeutlicht. In beiden Fällen gehe es um die Preisgabe eines Geheimnisses, wobei im ersten Fall der Türhüter einem sterbenden Mann vom Land, im zweiten Fall der Sterbende dem Türhüter das Geheimnis preisgibt. Hinter dem Geheimnis sieht Žižek in beiden Fällen eine Leerstelle. Das sterbende Gegenüber des Türhüters, das nicht essen will, esse buchstäblich das Nichts, welches das Begehren antreibt. Er kreise damit um die Leerstelle. Der sterbende Mann vom Land sei hingegen ein Hysteriker.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Vgl. DgL, S. 125, Vgl. auch Eph 4,13: „damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen“ bzw. 2 Kor 5,17: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“.

¹⁹⁵ Das ist fraglich, möglicherweise gibt es schon vorher Probleme.

¹⁹⁶ Trotz der wenigen Andeutungen im Tanach ist dies schlicht und einfach falsch, Vgl. Auferweckung in Jes 26, Ez 37, Ps 22 (Zenger, S. 448-451.504-506.) bzw. Auferstehung in Dan 12 (Zenger, S. 512-513).

¹⁹⁷ Vgl. Dan 12,2: „Viele, die unter der Erde schlafen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zu ewiger Schmach und Schande“.

¹⁹⁸ Vgl. DgL, S. 125-127.

Diesen Unterschied will Žižek am Gegensatz von Religion und einer intensiven sexuellen Erfahrung ausarbeiten. Bei der sexuellen Erfahrung gehe es um die Umkehrung der Bewegung, die auf ein äußeres gerichtet ist. Damit werde aus der auf etwas gerichteten Bewegung selbst das Ziel des Tuns. Diese Unterscheidung will Žižek mit zwei Begriffen aus dem Englischen klären, die im Deutschen mit Ziel übersetzt werden. Der eine Begriff heißt *Goal*, der andere *Aim*. Beide Begriffe bezieht Žižek auf den Trieb.¹⁹⁹

Zu den für Žižeks Denken wichtigsten Begriffen kommt nun der Begriff des Triebes, näher hin der Begriff des Todestribs, welches wir an dieser Stelle erklären wollen. Evans identifiziert den Begriff des Triebes als den Kern Freuds Theorie der menschlichen Sexualität. Der wesentliche Unterschied zum Trieb des Tieres bestehe in der Regelung durch Instinkte. Bleiben die tierischen Instinkte unverändert, verändern sich die menschlichen hingegen im Kontext der Lebensgeschichte. Dies übernehme Lacan von Freud. Der Instinkt bezeichne ein mythisches vorsprachliches Bedürfnis. Der Trieb sei für Lacan kein biologischer Begriff. Gehe es bei den Instinkten um die Befriedigung von Bedürfnissen, zeichnen sich Triebe gerade dadurch aus, dass sie nie befriedigt werden können. Für Lacan bestehe das Ziel des Triebes nicht darin, einen Endpunkt zu erreichen, sondern dem Ziel immer nachzugehen. Im zweiten Fall stehe also der Weg selbst im Fokus. Es gehe nicht um eine Befriedigung eines mythischen Ziels, sondern um das Umkreisen eines Ziels, ohne diesen zu erreichen. Dieses Umkreisen sei die Quelle der Lust.²⁰⁰

Damit wird auch die Unterscheidung zwischen *Goal* und *Aim* in Žižeks Ausführungen klar. Das Ziel als Endpunkt des Oraltriebs sei es den Hunger zu stillen. Das Ziel als Weg ist die Aktivität des Essens, die mir Befriedigung verschafft. Entscheidend sei für Žižek, dass sich die genannte Umkehrung der Bewegung, die auf ein äußeres gerichtet ist, auf die Bewegung selbst, nicht mit Hilfe des Mangels formulieren lasse. Der Grund für die nicht endende Kreisbewegung des Triebes um eine Leerstelle sei nicht die Kluft zwischen der Leerstelle des Dings und seinen Verkörperungen, sondern die Kluft zwischen dem Objekt und sich selbst.²⁰¹

Um diese Nicht-Identität mit sich selbst geht es, wenn Žižek auf Lacans mysteriöses Double des lebenden Körpers rekurriert. Der Zwischenstatus des Triebes beruhe auf einem noch nicht unterworfen sein des Subjekt unter das symbolische Gesetz. Zugleich haben wir es mit einem nicht mehr einer unmittelbaren Selbstumschließung eines Organismus zu tun. Der Trieb sei der exzessive Druck ist, der den Lebensrhythmus aus der Bahn wirft.²⁰²

¹⁹⁹ Vgl. DgL, S. 128.

²⁰⁰ Vgl. EVANS, S. 287.

²⁰¹ Vgl. DgL, S. 128-129.

²⁰² Vgl. Ebd., S. 129-130.

Es geht also um den Exzess, und darum, dass dieser betrachtet und nicht mit dem Leben harmonisiert wird. Žižek schlägt eine neue Lesart Hölderlins Hymne *Andenken* vor: „Was bleibt aber, stiften die Dichter“. Das, was bleibt sei der von Schelling bezeichnete *nie aufgehende Rest*.²⁰³ Es wäre der Rest, der sich nicht in die eingliedern lässt. Demnach würde die Dichtung dem die Stimme leihen, was sich nicht integrieren ließe.²⁰⁴ Man müsste dies aber anachronistisch lesen. Der Exzess ist das Hindernis einer Harmonie.²⁰⁵

Zurück zum Trieb und dem Versuch der Vereinigung von Trieb und der Homologie zwischen dem Lacanschen Ding und dem kantischen *Ding an sich*. Žižek bezieht sich mit einer pointierten und wichtige Begriffe zusammenführenden Synthese auf Baas:

„Das Ding ist nichts als sein Mangel, das flüchtige Gespenst des verlorenen ursprünglichen Objekts der Begierde, welches durch das symbolische Gesetz/Verbot hervorgebracht wurde und das *Objekt a* ist das Lacansche ‚transzendente Schema‘, das zwischen der apriorischen Leere des unmöglichen Dings und den empirischen Objekten, die unsere (Un-)Lust hervorrufen, vermittelt.“²⁰⁶

Die Doppelung der zur Würde des Dings erhobenen *Objekte a* als Verkörperungen des Dings wird für die weiteren Überlegungen Žižeks zentral. Der Trieb würde durch das Verfehlen des *Goal*, durch das Kreisen um die Leere des realen Dings, das *Aim* erreichen. Žižek widerspricht Baas bei der Gleichsetzung des Signifikanten mit der auf dem Gesetz gründenden symbolischen Ordnung. Lacan hätte in seinen letzten Jahren nach dem Signifikanten, der nicht im symbolischen Gesetz enthalten ist, gesucht. Dies würde paradigmatisch bei der Sublimierung geschehen, in dem der Trieb sich ein Objekt sucht, dass eine um eine Leerstelle rotierende Struktur aufweist.²⁰⁷

Bei Lacan steht *Goal* dafür, was wir begehren. *Aim* hingegen steht für das Begehren zu Begehren. Praktisch ist es die Unterscheidung zwischen dem Objekt des Begehrens und der Ursache des Begehrens, dem *Objekt a*. Deswegen sei die größte Angst des Subjekts, nicht mehr zu begehren, weil damit auch das Subjekt selbst desintegriert würde. Hier sieht man auch gleich die Verbindung zum Kapitalismus, der nur existieren kann, wenn ununterbrochen konsumiert wird.

An dieser Stelle geht Žižek wiederum zu theologischen Begriffen über. Unvermittelt münzt er den Satz *Der Teufel steckt im Detail* auf Gott um und fragt nach seiner Gültigkeit. Žižek meint, Gott sei im Universum in unscheinbaren Details wahrnehmbar. Als Beispiel führt er das Turiner Grabtuch an und sieht die Debatte auch die Trias IRS²⁰⁸ abgebildet. Das eigentliche Problem sieht Žižek in

²⁰³ Diesem Thema hat Žižek ein selbstständiges Buch gewidmet. Vgl. Žižek, *Der nie aufgehende Rest*, S. 20-55.

²⁰⁴ Mit dem Verleihen der Stimme, an das, was sich nicht integrieren lässt, hat sich Deibl beschäftigt (Dichtung bei Hölderlin und Rilke), Vgl. APPEL, *Preis der Sterblichkeit*, S. 61-113.

²⁰⁵ Vgl. DgL, S. 130-131.

²⁰⁶ Ebd., S. 131.

²⁰⁷ Vgl. DgL, S. 132.

²⁰⁸ Des Imaginären, des Symbolischen und des Realen.

einer möglichen Authentizität des Grabtuchs und den möglichen Folgen. Durch den Begriff des Warenfetischismus Marx' verbindet Žižek Theologie, Psychoanalyse und politische Philosophie Marx'. Der Warenfetischismus enthalte die Lücke zwischen dem gewöhnlichen und dem untoten Leben. Die Produkte der Arbeit würden als das Warenuniversum erscheinen. Damit möchte Žižek Christus in Hinblick auf die Menschen als das Verhältnis des Geldes im Hinblick auf die Waren deuten.²⁰⁹

„So wie Geld [...] jenen Exzeß [sic!] ('Wert') verkörpert, der einen Gegenstand zu einer Ware macht, verkörpert Christus den Exzeß [sic!], der das Menschentier zum echten Menschen macht.“²¹⁰

In der marxistischen Logik des Warenuniversums verhält sich Christus in Hinblick auf die Menschheit wie Das Geld zu den Waren. Das Geld, welches jeglichen Gebrauchtwertes beraubt ist, werde für alle Exzesse getauscht. Genauso habe Christus, als der einzige ohne Exzess, die Sünde aller Menschen auf sich nehmen können. Damit ist die Wichtigkeit zwischen Christus und dem Exzess deutlich. Mit Freud will Žižek den Begriff des Exzesses näher bestimmen. Er nennt Lears Kritik an Freuds Erhebung der Nicht-Integrierbarkeit von Unterbrechungen in die psychische Ökonomie zu einem positiven Prinzip.²¹¹ Freud erfinde den Todestrieb als ein positives Prinzip, das Brüche erklären soll. Eine ähnliche Kritik müsste sich Lacan bzgl. der verdinglichten Positivierung der Lücke durch das Reale gefallen lassen. Freud wolle damit die nicht-Erklärbarkeit eines gewissen Restes vermeiden. Freud könne nicht akzeptieren, dass es einen gewissen nicht erklärbaren Rest gibt, weswegen er ein höheres Prinzip erfindet, mit dem sich das ganze psychische Leben erklären ließe. Dieser Kritik sei sich Lacan sehr wohl bewusst gewesen, weswegen er die weibliche Logik des Nicht-Alles entwickelt habe. In der Logik des Nicht-Alles findet Žižek die Hegelsche Dialektik im Spätwerk Lacans wieder, genauer gesagt in der Akzentuierung des Realen und des Mangels im Anderen.²¹²

Lears Bruch wäre demnach ein Raum, den Lacan Akt nennt. Damit sind wir beim nächsten zentralen Begriff Lacans. Žižek beschreibt ihn als den Bruch im symbolischen narrativen Kontinuum. Der beschriebene Bruch Freuds mit aristotelischer Ethik des Glücks. Der Blick auf das ganze Leben würde bedeuten, dass man eine Ausnahme einführen müsste, die nicht in das normale Leben passt. Bei Aristoteles sei es die reine Theorie. Bei Lacan sei es die Logik des Nicht-Alles, die die

²⁰⁹ Vgl. DgL, S. 133.

²¹⁰ Ebd., S. 134.

²¹¹ Entspricht der Kritik Hegels an einem schalen Positivismus: „Hegel nennt den Namen nicht in der PhdG, aber die Bezüge der offenbaren Religion deuten natürlich stark auf Jesus hin. Allerdings bewahrt Hegel auch hier einen Rest an Offenheit, weil es ihm eben gerade nicht um die Positivierung von Vollzügen geht, auch nicht um den Vollzug, der als »positives« Selbst gegenübertritt. Jesus ist in diesem Sinne nicht austauschbar, aber seine Entäußerung besteht eben auch darin, Raum zu geben für Anderes“, APPEL, Hegel und das Offene der Gottesfrage, S. 63.

²¹² Vgl. DgL, S. 135.

Unmöglichkeit der Totalisierung akzeptiert. Das Leben verliere damit seine tautologische selbstzufriedene Evidenz durch das Einschließen eines Exzesses, der den gleichmäßigen Ablauf stört.

Es gebe heute keine festgelegten Muster mehr, denen man folgen könne. Ein Beispiel für einen existentiellen Akt sei der Selbstmord. Weil das Leben nicht mehr von selbst laufe, kommt es zum Verlust der spontanen Neigung zu leben. Damit werde das selbst Leben zum Objekt der Sucht. Als solches sei es mit einem nicht integrierbaren Exzess belegt. Leben hieße in diesem Kontext sich an einen Exzess, an einen Kern des Realen zu binden.

„Der Mensch ist letztlich ein Tier, dessen Leben durch die exzessive Fixierung an irgendein traumatisches Ding aus der Bahn geworfen wird.“²¹³

Die anthropologische Schlussfolgerung daraus ist, dass das Besondere am Menschen im Unterschied zum Tier sei, dass der Mensch am absoluten Objekt fixiert bleibe. Deswegen habe Freud den Todestrieb eingeführt, um das Phänomen zu beschreiben, dass der Mensch durch das Genießen über das normale hinausgetrieben wird. Die Menschen seien nicht nur lebendig. Sie gehen über den normalen Lauf der Dinge in Bezug auf das Genießen hinaus.²¹⁴

Es sei der Exzess, der das menschliche Leben aufrechterhält. Dieser Exzess mache uns Menschen untot, in dem es uns am Sterben hindere. Andererseits können wir den Exzess des Lebens nur durch den Tod erlangen. In der christlichen Einsicht, Christus stehe für den Exzess des Lebens (Ich bin gekommen, damit das Leben haben und es in Fülle haben, Joh 10,10), sieht Žižek diese zwei Gegensätze zusammengeführt.

Im Paradies sieht Žižek die Befreiung des Menschen von der Bürde des Exzesses. Durch den Sündenfall Adams sei der Exzess des Lebens entstanden. Christus habe ihn auf sich genommen. Mit Nietzsche deutet Žižek den Tod Christi als Tor zum Raum der Erlösung. Es sei allerdings nur eine Möglichkeit, sich von diesem Exzess zu befreien. Die Arbeit der Befreiung bliebe immer noch uns Menschen. Um erlöst zu werden, müsse jeder den Exzess des Lebens auf sich nehmen, anstatt ihn auf den Anderen zu projizieren.²¹⁵

3.3 Religionsgeschichtliche Brüche nach Žižek

Im ersten Kapitel war bereits von der Abkoppelung Christi von den symbolischen Banden die Rede. Nun stellt Žižek diese in die Reihe der drei Abkoppelungen in der Geschichte fest. Es sind die Abkoppelung der griechischen Philosophie vom mythischen Universum, die Abkoppelung des

²¹³ DgL, S. 136-137.

²¹⁴ Hegel, weil für ihn alles lebendig ist, auch ein Stein z.B., der keinen „biologischen“ Tod erleidet.

²¹⁵ Vgl. DgL, S. 139.

Judentums von der polytheistischen *jouissance* und die Abkoppelung Christi von seiner substanziellen Gemeinschaft. Die Verbindung dieser drei will Žižek in der Philosophiegeschichte gefunden haben.

Hinweise finde man in Heideggers Werk. Darin fehlen Hinweise auf das Judentum sowie auf Spinoza. Žižek sieht im Werk Heideggers. Der erste Teil des Buches *Sein und Zeit* wiederhole den ersten Teil durch eine noch radikalere Analyse.²¹⁶ Schließlich stelle der letzte Teil seines Werkes *Sein und Zeit* einen Überschuss, der nicht zum Rest des Buches passt. Heidegger habe versucht diesen Rest zu integrieren. Er verfolgte diesen Weg, der auf Grundlage des kantischen transzendentalen Schematismus einen Platz für jüdisch-christliche Erfahrung eröffnet hätte, nicht.

Diese jüdisch christliche Erfahrung bestehe in der traumatischen Begegnung mit einer radikalen Andersheit. Die göttliche Andersheit brauche den Menschen als Ort seiner Offenbarung, was das menschliche Wesen im jüdisch christlichen Duktus ausmache.²¹⁷ Heidegger schrieb Sokrates die Rolle des reinsten Denkers in der westlichen Philosophie, weil er nichts geschrieben habe.²¹⁸

Mit Lacan gesprochen sei der Rückzug Sokrates' für Žižek die Lücke im großen Anderen. Sokrates wäre der Einzige, der diese Lücke repräsentiert hätte. Alle nach ihm hätten ein geschlossenes System entwickelt. Damit hätte er den Platz des *Objektes a* eingenommen, den Platz des Mangels im großen Anderen. Das entscheidende sei für Heidegger die Absenz von Werken bei Sokrates, und damit eine Art Abkoppeln von der Gemeinschaft. In Folge betrachtet Žižek die drei genannten Brüche näher.²¹⁹

3.3.1 Der jüdische Bruch: Glauben ohne Glauben

Im Judentum bedeutet der Bruch eine Veränderung im Glauben. Er unterscheidet *glauben an dich*, bei dem es um einen symbolischen Pakt geht. Die Juden hätten an viele Götter und Geister geglaubt, aber den symbolischen Pakt hatten sie nur mit Jehovah (wie ihn Žižek nennt). Im Gegenteil dazu könne man an X glauben, ohne an X zu glauben. Das wäre mit Lacan der große Andere, die symbolische Ordnung.

Žižek geht noch weiter und behauptet, dass jede Religion eine Abkoppelung von der Alltagsroutine impliziert. Er sieht darin den Namen für den Eintritt in den Raum der heiligen

²¹⁶ Darin sehen wir ein Motiv, das ein Grundprinzip in Žižeks Werk darstellt. Zugleich sehen wir das wichtige Prinzip der notwendigen fortschreitenden Kommentierung wichtiger Texte, wie sie Zeilinger in *Auszug ins Reale* als für das Exodus-Narrativ konstitutiv herausgearbeitet hat, bei in Heideggers *Sein und Zeit* sowie laufend bei Žižek gegeben. Vgl. ZEILINGER, *Auszug aus dem Realen*, S. 117-172.

²¹⁷ Vgl. DgL, S. 141-142.

²¹⁸ Jesus könnte die gleiche Rolle zugeschrieben werden, weil er dem biblischen Befund entsprechen fast nichts geschrieben hat (Joh 8,8 ist eine Ausnahme: Jesus schreibt etwas in die Erde).

²¹⁹ Vgl. DgL, S. 143.

Gesetzesüberschreitung. Im Judentum hingegen koppelt uns das Gesetz von der Alltagserfahrung ab. Das Gesetz wird deswegen als die radikalste Überschreitung erfahren. Beispielhaft verweist Žižek wieder auf den *Prozeß* und die zwei Figuren. Die getäuschte Person sei der Türhüter und nicht der Mann vom Land, der frei ist.

Die Frage nach dem jüdischen Bruch führt Žižek mit der Frage nach der Dimension jenseits der Geschichte. Die Geschichte würde erst mit der jüdisch-christlichen Erfahrung beginnen. Geschichte definiert Žižek dabei als die Spannung zwischen Geschichte und dem traumatischen Kern. Geschichte sei eigentlich nichts als Abfolge von Brüchen, welche die Bedeutung der Geschichte neu definieren. Damit verbunden ist auch Badiou's Sicht des Ereignisses²²⁰, durch das die Ewigkeit in die Zeitlichkeit gelangt.

Es gibt keine Synthesis zwischen Ereignis und Sein, weil diese Synthesis das Ereignis selbst ist. Žižek weist darauf hin, dass Badiou's Sicht mit Widersachern zu tun hat, so im Falle Hannah Arendts. Ihr Begriff von Freiheit würde sich nur auf den kommunalen politischen Raum beschränken. Žižek bringt hier Marx' Einsicht ein, dass das Problem der Freiheit in sozialen Beziehungen enthalten ist und nicht unter den Tisch fallen darf.²²¹

3.3.2 Die leninistische Freiheit: Voraussetzungen setzen

Die Unterscheidung von wirklicher und formaler Freiheit ist der nächste Halt auf dem Weg der Brüche. Die Erfahrung des real existierenden Sozialismus wird von Žižek als schlechtes Beispiel bezeichnet. Sie wurde einerseits auf eine vollständig kontextualisierte Situation reduziert. Andererseits ist die Objektivität einer solchen Situation in absolute Subjektivität verkehrt. Für Žižek – der sich hier an Hegel orientiert – existiert die Freiheit als Fähigkeit, die Koordinaten einer Situation zu transzendieren und die Voraussetzungen zu setzen.

Kann das in liberalen Demokratien funktionieren? Bill Clintons Präsidentschaft ist ein Beispiel, dass ein Gesundheitsprogramm ein *Akt* wäre, der sich gegen hegemoniale Vorstellungen durchsetzen lassen müsste. Damit wäre das Unmöglich gelungen. Es scheiterte aber. Der Grund war, dass die *freie Wahl* gefährdet schien, obwohl die meisten Menschen das Programm gar nicht kannten. Žižek will damit auf die liberale Ideologie der freien Wahl aufmerksam machen. Heute würde uns in der Risikogesellschaft der Abbau des Wohlfahrtsstaates als Chance für Freiheiten

²²⁰ Zeilinger ist davon überzeugt, dass sich das Ereignis-Denken Badiou's in besonderer Weise dafür eignet, die Struktur des monotheistischen Offenbarungsverständnisses zu verstehen. Vgl. ZEILINGER, S. 159.

²²¹ Vgl. DgL, S. 143-147

verkauft. Wer sich dieser Freiheit nicht öffne, dem werde das Weglaufen vor der Freiheit vorgeworfen.²²²

Žižek ist überzeugt, dass der Gegensatz formaler und wirklicher Freiheit verteidigt werden müsse. Durch ein psychologisches Experiment von Beauvois zeigt Žižek, dass die Wahlfreiheit nichts an der formalen Freiheit ändere. Der Unterschied zwischen den Zugängen der Probanden liege nicht darin, dass die die Wahlfreiheit Zugestandenen nicht was anderes tun als die, denen sie nicht zugestanden wurde. Sie tun das gleiche, nehmen an Versuchen teil, versuchen ihre Entscheidung zur Teilnahme mit Argumenten zu rechtfertigen. Es gäbe drei Modi, warum jemand etwas tun würde, dass seinen Neigungen zuwiderläuft. Es sind der autoritäre, der totalitäre und der liberale Modus. Žižek widerspricht Beauvois bzgl. der Existenz des ersten Modus, den es seiner Ansicht nach so nicht gebe. Es wird vielmehr auf ein höchstes Gut appelliert. Bei den anderen Modi ziele man auf das eigene Beste ab. Der Totalitarismus zwingt das eigene Beste der Person auf. Der Liberalismus hingegen halte an der Fiktion der unmittelbaren Selbstwahrnehmung des Subjekts fest. Žižek ist allerdings davon überzeugt, dass Beauvois' Argumentation fehlerhaft sei. Es könne gerade das verbotene Merkmal als fehlende Motivation fungieren. In der Sprache Lacans ist das der Herrensignifikant. Die drei Modi sind für Žižek allesamt Arten, wie man der Ruf des Herrensignifikanten verschleiern könne. Die liberalen Subjekte seien paradoxerweise sogar die unfreisten, weil sie sich ihrer Unterordnung nicht bewusst seien.²²³

Um diese Subjekt-Wahl zu illustrieren, schreibt Žižek über die die Freiheit der politischen Wahl in den Staaten des real existierenden Sozialismus' um 1990. Die Menschen hatten nicht wirklich eine Wahl gegen eine Privatisierung. Im Gegenteil dazu bestehe die reale Freiheit darin, die symbolische Wirksamkeit zu brechen. Lenin sagte einmal, eine freie Wahl wäre nicht eine Wahl zwischen Alternativen, sondern eine Wahl der Koordinaten, innerhalb derer ich eine Wahl treffen kann.²²⁴

Die Problematik der Freiheit in der heutigen Gesellschaft zeigt Žižek anhand einer sehr populären Fernsehsendung *Das ist meine Entscheidung*. Die Teilnehmerinnen haben freie Wahl, Extravaganz ist erwünscht. Rassisten sind von vornherein ausgeschlossen. Es sind also kleine Entscheidungen erlaubt, aber nur wenn das ideologische Gleichgewicht nicht gestört wird. Deswegen sei die Demokratie heute zu einem fragwürdigen Thema geworden. Auch in der Sowjetunion nach dem Ersten Weltkrieg war sie problematisch.²²⁵

²²² Vgl. DgL, S. 147-150.

²²³ Vgl. Ebd., S. 150-153.

²²⁴ Vgl. Ebd., S. 155.

²²⁵ Vgl. Ebd., S. 157.

Žižek wendet sich weiters dem postmodernen Subjekt zu, das das Gegenteil eines freien Subjekts sei. Letzteres legitimiere sich als Opfer durch Umstände, die sich seiner Kontrolle entziehen. Damit spricht Žižek das Thema der Viktimisierung an, welches uns bereits im ersten Kapitel begegnet ist. Žižek erwähnt diesbezüglich auch Badiou und dessen Fall in die protokantische Falle der schlechten Unendlichkeit. Die Einschreibung des Ereignisses der realen Freiheit in die Ordnung des Seins. Badiou betont die Kluft zwischen den beiden. Žižek wirft Badiou vor, die fundamentale Einsicht Hegels und Nietzsches nicht zu verstehen. Beiden sei klar, dass *alles immer schon geschehen ist*. Dies komme auch im jesuitischen Wort zum Ausdruck, *glaube, dass alles von dir abhängt, handle so als ob alles Gott tun wird*. Žižek ist diese Unterscheidung wichtig. Das Vertrauen müsse sich in den Taten widerspiegeln, nicht im Glauben. Badiou's Ansichten werden von Žižek als beinahe apolitische Politik abgestempelt, weil seine authentische Politik die Verwicklung in staatliche Macht vermeiden sollte. Im Gegenteil dazu wollte Lenin seine politische Ordnung durchsetzen.

Diese Überlegung strebte Žižek an, um den Unterschied zwischen dem Judentum und dem Christentum herauszuarbeiten. Juden warten auf den Messias. Für Christen fand das Ereignis der Ankunft des Messias bereits statt. Damit hätte das Judentum zwischen dem Heidentum und dem Christentum vermittelt. Das Judentum hätte demnach den Bruch mit der kosmischen Ordnung vollzogen, in die es eingelassen war. Den Exodus interpretiert Žižek als den Rückzug aus der hierarchischen ägyptischen Ordnung.²²⁶

3.3.3 Abkoppelung Christi?

Die Beziehung der Juden zum Gesetz untersucht Žižek im nächsten Unterkapitel. Das Unheimliche der jüdischen Position sei, dass sich die Juden an das Gesetz halten, nicht aber an den phantasmatischen Hintergrund. Die Heimat der Juden sei für immer aufgeschoben in die Unendlichkeit.²²⁷ Dadurch wären die Juden mit dem Trauma der Begegnung mit dem Ding konfrontiert. Das Paradoxe an der jüdischen Identität sei aber, dass sie die Form einer willkürlichen Reihe an Regeln annimmt. Die Abkoppelung würde zu einer eigenen Ethnizität. Damit sind sie der Rest, der nicht in die Ordnung passt. Ihnen würde die Lebens-welt fehlen.

Žižek sieht darin einen wesentlichen Unterschied zwischen Juden und Christen. Die letzteren müssten ihre Glauben bekennen, die Juden hingegen nicht, weil ihr Glaube sich in der Praxis zeigt. Im Judentum würde sich deswegen die Frage eines persönlichen Glaubens gar nicht stellen. Um die Beziehung zwischen dem Judentum und dem Christentum näher zu bestimmen, bringt Žižek die

²²⁶ Vgl. DgL, S. 158-159.

²²⁷ Dem ist mit Reikerstorfer zuzustimmen, wenn dieser das israelische Volk bezeichnet hat Als eines, dessen Paradigma das zeitliches Unterwegs Sein ist. Vgl. Johann, REIKERSTORFER, Über die Klage, S. 273.

Bestimmung Hegels dieser zwei Religionen. Judentum sei das An-sich, das Christentum das Für-sich.²²⁸

Das Bilderverbot ist mit der Bewahrung verbunden. Durch das Verbot werde das Neue bewahrt. Die Meinung, dass durch das Verbot das Judentum vor dem Anthropomorphismus bewahrt hätte, ist laut Žižek falsch. Im Gegenteil denkt er, das Verbot würde von einer Personifizierung zeugen. Bezeugt sei dies in der Schöpfungsgeschichte.²²⁹ Mehr noch sei der jüdische Gott der erste personalisierte Gott, der sagt, „ich bin der, der ich bin.“²³⁰ Das Bildverbot leugne das Urverbrechen des Vaternordes. Das Bilderverbot werde nun aufgestellt, damit dieser Gott nicht getreu als das Ding wiedergegeben würde.

Žižek sieht den Unterschied zwischen dem Judentum und dem Christentum in Hinblick auf das Heidentum darin, dass das Judentum eine radikal ikonoklastisch sei. Dies bedeute zugleich, dass das Judentum als die Negation des heidnischen Anthropomorphismus mit diesem verbunden bleibt. Erst das Christentum vollziehe die tatsächliche Aufhebung. . Es behaupte die Identität von Gott und Mensch. Eine Parallele zieht Žižek zur Darstellung von Aliens in Horrorfilmen. Sie werden entweder ganz anders als Menschen, als Ungeheuer dargestellt. Oder sie werden genauso wie die Menschen dargestellt, allerdings mit einem *fast nichts* versehen, so dass sie sich nicht als Aliens identifizieren lassen. Žižek identifiziert nun Christus ganz als Menschen, weil Jesus

„den Überschuß [sic!] auf sich nimmt, jenes ‘Zuviel‘, aufgrund dessen ein Mensch nie ganz Mensch ist.“²³¹

Gott sei der Grund, warum die volle Identität des Menschen mit sich selbst verhindert werde. Deswegen sieht Žižek das Erscheinen Christi als den Tod Gottes. Gott ist der Exzess, der sich nicht in das Leben einbinden lässt. Die Heiden hätten gewusst, dass die angebeteten Bilder nicht die Götter sind. Die Juden wussten, dass die Bilder etwas Erschütterndes preisgeben würden. Dem Christentum attestiert Žižek das gleiche Problem. Das Christentum löse dieses allerdings durch die Versöhnung in der Liebe. Versöhnt werden musste, so Žižek, die Erfahrung des machtlosen Gottes. In Bezug auf Hegel ist für Žižek das Rätsel Gottes für Gott selbst ein Rätsel.²³²

Nichtsdestotrotz schreibt Žižek anerkennend, dass in der jüdisch-christlichen Offenheit die Reaktion auf die traumatische Anerkennung des Nächsten als des unergründlichen Dings mitschwingt. Sie impliziert, wieder mit Hegel, die Logik des Setzens ihrer Voraussetzungen.

²²⁸ Vgl. DgL, S. 162.

²²⁹ Vgl. EÜ, Gen 1,26.

²³⁰ Vgl. EÜ, Ex 3,14.

²³¹ DgL, S. 165.

²³² Vgl. Ebd., S. 166.

Kant und Freud nahmen in Anspruch eine kopernikanische Wende eingeleitet zu haben. Bei Freud besteht diese im Ausweis, dass das Ich nicht Herr im eigenen Haus ist, sondern in Bewusstsein und Unbewusstes gespalten ist. Bei Kant sei dies komplizierter. Ihm ginge es nicht um einen dezentrierten Maßstab, sondern um den Status des Subjekts. Damit würde das Subjekt seine substanzielle Stabilität verlieren. Damit bereitet Žižek die Lacan'sche Lesart Freuds vor. Es ginge nicht um die Verschiebung des Ich zum Es (oder zum Unbewussten), sondern um die Transformation des Subjekts. Es geht um den Übergang vom selbstidentischen substanziellen Ich zum ausgestrichenen Subjekt.

Somit denkt Žižek, dass beim Übergang vom Judentum zum Christentum etwas ähnliches geschieht, wie der Logik der reflexiven Bestimmung entsprechend beim Übergang vom revolutionären Terror zum kantischen moralischen Subjekt.²³³ Es ändert sich nicht der Status Gottes, sondern die Identität des Gläubigen. Der Veränderung in Gott würde die reflexive Bestimmung des Wandels des Gläubigen entsprechen.²³⁴

3.3.4 Autor, Subjekt, Vollzieher des Gesetzes

Die angestellten Überlegungen sollten helfen, die Beziehung zwischen dem Judentum und dem Christentum weiter zu vertiefen. Das Christentum ersetze die Idee des Exodus durch die messianische Logik der finalen Versöhnung. Das Judentum habe demnach einen unheimlichen Doppelgänger und leugne seine Anbindung an den traumatischen Kern. Das Christentum habe hingegen kein geleugnetes Supplement. Für das Christentum gilt:

„Die Spannung zwischen dem befriedenden Gesetz und dem exzessiven Über-Ich ist nicht unser Erfahrungshorizont schlechthin.“²³⁵

Deswegen sei es möglich in das Reale eines Aktes hervorzutreten. Um die paradoxe Situation Christi zu verdeutlichen, schreibt Žižek, dass es Lacan nicht um die Verschleierung der Spaltung des Subjekts durch Kant ging. Es müssen drei Elemente, die im Zusammenhang mit dem Gesetz in Verbindung stehen, unterschieden werden. Es ist einerseits der Autor des Gesetzes. Es ist andererseits das Subjekt, das dem Gesetz gehorcht. Als drittes nennt Žižek den Ausführenden des Gesetzes. Das Problem besteht nun darin, dass Žižek zwischen den ersten zwei Elementen das dritte Element vermittelt. Dieses Element habe Kant übersehen. Dieses Element sei ein kontingenter Fleck, der der transzendentalen Dimension als Stütze dient.²³⁶

²³³ In der Phänomenologie des Geistes beschrieben.

²³⁴ Vgl. DgL, S. 167-170.

²³⁵ Ebd., S. 170.

²³⁶ Vgl. DgL, S. 170-171.

Dem stalinistischen Kommunismus bescheinigt Žižek damit zusammenhängende sadistische Perversion. Das ist wiederum ein Beispiel für die Verquickung von Psychoanalyse und politischer Philosophie. Das Zueinander von der Geschichte, den Leuten und der Partei beleuchteten wir bereits im ersten Kapitel. Žižek hebt den Spalt zwischen dem Volk als Subjekt des Gesetzes und der Partei hervor, der wie bei Kant und Sade verlaufe. Gemein haben diese zwei, das ihr Subjekt bedingungslos will, was es will.

Damit fokussiert Žižek diese Gedanken auf die Frage, ob Christus der Vermittler zwischen dem göttlichen Gesetz und den Subjekten, und damit das *Objekt a* sei. Wie fällt der Vergleich des Opfers Christi mit dem stalinistischen Opfer aus? Žižek sieht einen entscheidenden Unterschied. Christus vollstrecke nicht das Gesetz, sondern setze es außer Kraft. Das Verhältnis des Judentums und des Christentums vergleicht Žižek daher mit der Kontraktion und der Expansion Schellings. Man sollte bzgl. des Glaubensinhalts Jude, bzgl. des Aussagens Christ sein. Gegen diese Lesart stellt Žižek ein anderes Argument. Für Žižek ist die Kabbala das inhärent obszöne Supplement des Gesetzes, über das man in der Öffentlichkeit nicht spreche. Die Tora dürfe nicht direkt, sondern nur aus Kommentaren gelesen werden. Das Christentum verzichte auf dieses obszöne Supplement der Heiligen Schrift. Žižek beschreibt dies als einen Verrat:

„Im Judentum mit der Neigung, Gott als grausame Über-Ich-Figur wahrzunehmen; im Christentum mit der Tendenz, die *agape* auf eine imaginäre Versöhnung zu reduzieren, die die Andersheit des göttlichen *Dings* verschleiert.“²³⁷

Interessant ist die Möglichkeit, den Islam als eine Art Synthese aus Judentum und Christentum zu sehen (sowohl das Über-Ich wie auch das Narrativ des Märtyrertums seien enthalten).²³⁸

3.3.5 Gott als Rätsel für und in sich

Mit Schnädelbach behandelt Žižek die Geburtsfehler des Christentums. Schnädelbach schreibt Paulus die Schuld zu, ohne dabei die Authentizität der Liebeslehre zu bezweifeln. Allerdings meint er, dass diese Liebeslehre bereits im Judentum angelegt war. Das Problem sei laut Žižek der christliche Universalismus.

In anderen Religion würden andersdenkende toleriert, anders wie im Christentum. Žižek interpretiert „Alle Menschen sind Brüder“, als Ausgrenzung aller anderen, denen dadurch das Mensch-Sein abgesprochen würde. Das jüdische Volk würde durch die Idee der Auserwählung andere akzeptieren im Unterschied zum Christentum.

²³⁷ DgL, S. 175.

²³⁸ Vgl. Ebd., S. 172-175.

Und doch bezweifelt Žižek diese Ansicht, und stellt ihr Paulus' *agape* und ihre gewaltige Dimension gegenüber. Sie besteht in der uns bereits bekannten rückwirkenden Auslöschung der Sünden, durch das Außerkraftsetzen des Gesetzes. Geschieht dies durch Gottes Gnade, durch sein höchstes Opfer? Žižek sieht in diesem Opfer der Gnade eine noch größere Bürde auferlegt. In Freuds Terminologie ist es das Über-Ich. Gnade interpretiert Žižek als das erwartete Sich-Ereignen des Aktes.

Durch dieses Opfer würde sich der christliche Gott als das Über-Ich etablieren. Ist dieses Über-Ich der ultimative Horizont des Christentums? Žižek nimmt Hegel zur Hilfe, um das Christentum in Bezug auf das Verhältnis von *agape* und Gnade zu lokalisieren. Das Judentum und die Psychoanalyse wären über die traumatische Begegnung mit dem Abgrund des begehrten Anderen verbunden. Damit sind sie sowohl vom Heidentum wie auch vom Christentum unterschieden. Das Christentum überwindet nämlich die Andersheit des jüdischen Gottes durch seine Menschwerdung. Es müsste der Schritt zur Grundlegenden Andersheit auch in Hinblick auf den schwer fassbaren Gott vollzogen werden.²³⁹

„Muß [sic!] dieser Gott nicht auch sich selbst gegenüber undurchschaubar sein, eine finstere Seite haben, eine Andersheit in sich selbst, [...], das mehr ist als er selbst?“²⁴⁰

Žižek bietet uns damit eine weitere Erklärung für den Übergang vom Judentum zum Christentum: vom Rätsel *von* Gott zum Rätsel *in* Gott. Mehr noch korrelieren für Žižek Offenbarung und Rätsel. Weil Gott *in und für sich* Rätsel ist, musste er sich in Christus offenbaren, den Menschen und sich selbst. Nur durch Christus würde sich Gott vollständig als Gott verwirklichen.²⁴¹

Žižek kehrt zur Laplanches Kritik an Lacan zurück. Die Hermeneutik und der anti-essentialistische Konstruktivismus teilen sich die Ansicht, dass das Unbewusste durch Interpretation rückwirkend erst konstituiert wird. Die Psychoanalyse biete eine andere Sicht. Der harte Kern, der sich der Symbolisierung widersetzt, ist für die Psychoanalyse kein Hindernis, sondern eine Bedingung der Freiheit. Die schockierende Wirkung werfe das Subjekt aus der Bahn der Kausalität und öffne eine Lücke.

„Freiheit ist letztlich *nichts anderes als* jener Raum, der durch die kontingenten/unangemessenen Symbolisierungen/Übersetzungen geöffnet wird.“²⁴²

In diesem Raum versucht das Subjekt die Lücke mit Symbolisierungsbemühungen zu füllen, wenn auch erfolglos. Schließlich kommt Žižek zur erschütternden Dimension der Unbegreiflichkeit Gottes für sich selbst. In dieser Verlassenheit von Gott wird Christus vollständig menschlich. Damit

²³⁹ Vgl. DgL, S. 176-179.

²⁴⁰ Ebd., S. 179.

²⁴¹ Vgl. Ebd., S. 175-180.

²⁴² Ebd., S. 181.

wird „die radikale Kluft die Gott von den Menschen trennt, in Gott selbst transportiert“.²⁴³ In der Erfahrung der Abgeschnittenheit von Gott würde der Mensch die Position Christi einnehmen und Gott am nächsten sein.

Gott konnte, so Žižek, nur deswegen freie Menschen schaffen, weil er ihnen in seiner eigenen Lücke Raum gegeben hat. Die Existenz des Menschen sei deswegen der Beweis für Gottes Selbstbegrenztheit. Die Unergründlichkeit Gottes stehe für seine grundlegende Unvollkommenheit. Damit könne die christliche Liebe in Erscheinung treten, als Liebe jenseits der Gnade. Sie sei dabei immer eine Liebe für den Anderen, dem es an etwas mangelt.

Žižek hebt hervor, dass es der Mangel im Anderen ist, der den Raum für die gute Nachricht des Christentums eröffne. Gegen den Gedanken, dass die primordiale Entscheidung die Konturen unseres Lebens vorherbestimmt stellt Žižek die gute Nachricht: Es sei möglich das Phantasma zu durchqueren. Es sei möglich die Gründungsentscheidung ungeschehen zu machen und damit die Ewigkeit zu verändern. In der christlichen Wiedergeburt sieht Žižek einen solchen Neuanfang. Das Christentum verpflichte uns diese Gründungsgeste zu wiederholen. Mit Marx bekräftigt Žižek, es ginge nicht nur darum das wahre Selbst zu entdecken, sondern es zu verändern. Darin sieht Žižek das christliche Erbe, dass es zu bewahren gilt.

Žižek macht mit dieser Erkenntnis noch den Bogen zurück zu Lenin und seiner formalen Freiheit. In der Abhängigkeit der Freiheit und der Rechte von ihrem Beitrag zum revolutionären Kampf sieht er eine Variante der religiösen Außerkraftsetzung des Ethischen bei Kierkegaard.

Als Beispiel führt Žižek das Opfer von Julia im Roman *Wiedersehen mit Brideshead*. Sie opfert das, was ihr am liebsten ist. Dafür stehe *Gott*, für die negative Geste des sinnlosen Opfers. Die Ehe wäre die bessere Entscheidung. Religiös gesehen ist sie aber der höchste Verrat. In diesem Sinne nennt Žižek das Christentum die Religion der Moderne. Sie lasse zwischen dem Religiösen und dem Ethischen eine Spannung zu. Eine Spannung zwischen den moralischen Normen und dem bedingungslosen Engagement. Der christliche Begriff der Wiedergeburt im Glauben sei die erste feste Zusage eines solchen Engagements, das uns erlaubt unsere ethische Substanz unserer Existenz zu suspendieren.²⁴⁴ Durch diese Suspendierung der ethischen Substanz scheint uns Žižeks Ziel, den Handlungsspielraum des Einzelnen wie auch der Gesellschaft zu erweitern, für Žižek erreicht. Diese geschieht durch die Aufdeckung des falschen Opfers und dem Vollzug eines Opfers, das sich nicht in die kapitalistische Logik einfügen lässt. Es gelingt durch die negative Geste eines sinnlosen Opfers.

²⁴³ DgL, S. 183.

²⁴⁴ Vgl. Ebd., S. 175-188.

4 Das Reale des Christentums

Haben wir im dritten Kapitel den am weitesten theologisch behafteten Teil der Ausführungen Žižeks zu beleuchten versucht, gipfelt diese Arbeit in der Frage, inwieweit Žižeks Denken zur Öffnung des Spielraums für Einzelne oder Gesellschaften im Herrschaftsgebiet von Geld und Macht führt. Zugleich beschäftigt uns die Frage, inwieweit sich Žižeks Denken als ein Impuls für das christliche Erbe erweisen kann. Als Grundlage diene einerseits das Buch *Die Puppe und der Zwerg*. Andererseits stützen wir uns auf Ausführungen von Appel und Eleven. Wir konfrontieren Žižeks Ausführungen mit Appels und Elevens Artikel zur Offenheit der Gottesfrage bei Hegel. Darin wird versucht Hegels Sicht der Gottesfrage differenzierter zu betrachten. Schließlich, was auch der Grund der Rezeption dieser Gedanken ist, wird Gott bei Hegel als eine Art Exerzitorium gesehen. Darin sehen die Autoren eine Ähnlichkeit mit dem biblischen Gottesnamen YHWH. Dieser werde ebenfalls als Tätigkeit verstanden, die sich „in Leben, Tod, Auferstehung und Geistsendung“ Jesu zeigt, der einlädt, „das fehlende seines Körpers auszufüllen.“²⁴⁵

4.1 Die radikale Trennung in Gott

4.1.1 Die minimale Differenz

Um sich das Reale des Christentums zu vertiefen, verwendet Žižek Freuds Beispiel in *Jenseits des Lustprinzips*, bei dem das Kind den Verlust, die symbolische Kastration der Mutter durch das Wegwerfen und Zurückziehen der Spule verarbeiten will. Der Umgang mit der Spule stehe für den Umgang mit dem Objekt des Begehrens der Mutter. Diese Deutung kehrt Žižek um. Es gehe nicht um den Verlust der Mutter, sondern vielmehr darum, dass das Kind einen Raum für sich schaffen will. Es geht nicht um den Verlust der Mutter, sondern um einen Freiraum vom Begehren der Mutter, um für das eigene Begehren Raum zu schaffen. Es geht Žižek also um das Begehren des Kindes. Das Oszillieren (hin und zurück mit der Spule) ist zugleich ein Vermeiden des Begehrens, welches das Begehren gerade aufrechterhält. Der Unterschied zwischen dem Begehren und der *jouissance* wird an dieser Stelle schlagend, weil er das Suchen des Schutzes vor dem Begehren der Mutter verständlich macht. Das Begehren bleibe bestehen, solange der Andere unerreichbar bleibt. Die *jouissance* hingegen steht für eine erdrückende Nähe.²⁴⁶

Es gibt für Žižek zwei Möglichkeiten des Umgangs mit dem Exzess des Realen: sich ihm unmittelbar stellen oder die Vermittlung durch die symbolische Ordnung. In der Passion des Realen wollte man im zwanzigsten Jahrhundert das Ding selbst in die Tat umsetzen und eine neue Ordnung

²⁴⁵ APPEL, Hegel und das Offene der Gottesfrage, S. 67

²⁴⁶ Vgl. PuZ, S. 64-67.

verwirklichen. Die Passion des Realen konfrontiere uns mit der ontologischen Unmöglichkeit unsere Alltagshandlungen im gleichen Raum zu lokalisieren, wie die des intensiven Genießens. Diese Dimension sieht Žižek als eine Dimension des Heiligen. Dem Realen könne man sich aber noch durch Purifikation und Subtraktion nähern. Purifikation bestehe im gewaltsamen Freilegen des realen Kerns. Die Subtraktion beginne hingegen mit der Reduktion des Inhalts und versucht einen Unterschied zwischen der Leere und dem für den Unterschied stehenden Platzhalter herzustellen.²⁴⁷

Politisch gesehen zeigt Žižek die Suche nach dem Realen durch den politischen Konflikt der Stimmlosen ohne festen Platz gegenüber den Regierenden und allen, die einen festen Platz in der politischen Ordnung haben. Damit sei die Politik immer ein Kurzschluss zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen. Das allgemeine Singuläre und die Identifikation mit dem Ganzen sieht Žižek bei allen großen demokratischen Ereignissen wie der Französischen Revolution bis zum Ende des europäischen Sozialismus. Žižek möchte mit diesen Ausführungen auf die minimale Differenz zwischen der Menge und dem überschüssigen Element hinaus. Der Übergang von der erwähnten Purifikation zur Subtraktion sei der gleiche wie der Wechsel vom Kant zu Hegel. Ist bei Kant das Ding an sich wegen den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis, weil durch Raum und Zeit strukturiert, nicht erreichbar ein harter Kern hinter der Realität, so denkt Hegel anders. Die Realität sei die Folge der Widersprüchlichkeit und weil der Begriff (im Hegelschen Denken) nicht mit sich selbst übereinstimmt.²⁴⁸

Diesen Unterschied sieht Žižek am Übergang von der speziellen zur allgemeinen Relativitätstheorie verdeutlicht. Die spezielle Relativitätstheorie besagt, dass die Materie den Raum krümmt. Die allgemeine Relativitätstheorie spricht von der Materie als der Wirkung der Krümmung des Raumes. Das Lacansche Reale sei in dieser Hinsicht nicht das, was den Raum krümmt, sondern die Wirkung der Lücken und Widersprüche. Das Reale sei nicht ein tiefer Brennpunkt, sondern das Hindernis, wegen dem das Zentrum stets verfehlt werde.

„Das Reale ist nicht der Abgrund des Dings, [...], sondern vielmehr das unsichtbare Hindernis, jener verzerrende Schirm, der unseren Zugang zur äußerlichen Realität immer ‘verfälscht’.“²⁴⁹

Dadurch verfehle jede Symbolisierung ihren Gegenstand, was ganz im Sinne Hegels, und dem Tod als dem Zerschlagen aller Repräsentationen ist.²⁵⁰

²⁴⁷ Vgl. PuZ, S. 68-69.

²⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 71-72.

²⁴⁹ Ebd., S. 73.

²⁵⁰ Vgl. DgL, S. 73. Appel spricht vom Zerschlagen aller Repräsentationen im Tod des Todes bei Hegel, vgl. APPEL, Hegel und das Offene der Gottesfrage, S. 58.

Žižek spricht wiederum die Rolle des Dings an, welches sich hinter dem Schleier der alltäglichen Phänomene verbirgt. Für ihn ist vielmehr der Begriff des Dings, das sich hinter einem Schleier versteckt, der Schleier für das Reale selbst. Wir erkennen hier eine doppelte Übersetzung, wie sie durch die Trinitätsformel im Christentum, im Gebet²⁵¹ und bei Hegel im Tod des Todes gegeben ist.²⁵²

Die Analyse Levi Strauss' der unterschiedlichen Sicht zweier Gruppen auf die Anordnung eines Dorfes bringt Žižek, um dieses Reale hinter dem Begriff des Dings zu lokalisieren. Die divergierende Sicht auf die Anordnung der Häuser dürfe nicht zu einem Kulturrelativismus führen. Die unterschiedlichen Wahrnehmungen seien Symbolisierungen eines fundamentalen Antagonismus als Ungleichgewicht sozialer Beziehungen. Diese Symbolisierungen seien Versuche den Antagonismus zu heilen. Der Antagonismus sei nun das Reale, das die objektive Anordnung der Häuser verzerrt. Deswegen lokalisiert Žižek das Lacansche Reale auf der Seite der Virtualität. Das Reale sei deswegen zugleich das Ding, zu dem man keinen Zugang hat, und zugleich das Hindernis, das den Zugang verhindert. Žižek sieht den Kern der christlichen Erfahrung freigelegt:

„Gerade die radikale Trennung des Menschen von Gott verbindet uns mit Gott, denn in der Figur Christi ist Gott völlig von sich selbst getrennt. Es geht also nicht darum, die Kluft zu überwinden, die uns von Gott trennt, sondern uns darüber klarzuwerden, daß [sic!] diese Kluft Gott selbst innewohnt [...].“²⁵³

4.1.2 Die Wahrheit ist Verzerrung

Den angesprochenen Wechsel bringt Žižek mit Nietzsches epistemologischen Vorstellungen von Wahrheit in Verbindung. Die eine stellt die Wahrheit als etwas Tödliches vor. Für die andere ist die Erscheinung höher als die letztlich nicht existente letzte Wirklichkeit. Žižek verneint beides zugunsten des Realen als einer Lücke, die uns den Zugang zum Ding verwehrt.²⁵⁴

„Der Ort der Wahrheit ist nicht die Art und Weise, ‚wie die Dinge sind‘, jenseits ihrer perspektivischen Verzerrung, sondern genau die Lücke, der Übergang, der die eine von der anderen Perspektive trennt [...].“²⁵⁵

Damit folgert Žižek zugleich, dass es keine neutrale Sicht auf die Realität gibt. Die Wahrheit ist für Žižek, dass alles perspektivisch verzerrt ist und nicht die Sicht, die man erhielte, wenn man sie von der Verzerrung befreien würde. Er benennt hier Voraussetzungen, die einen symbolischen Schöpfungsakt ermöglichen, in welchem wir den Startpunkt eines Findungsprozesses sehen, der zum Hauptanliegen dieser Arbeit führt, der Freilegung der Voraussetzungen, die zur Öffnung eines

²⁵¹ Vgl. APPEL, Preis der Sterblichkeit, S. 221-226.

²⁵² Vgl. PuZ, S. 68-73.

²⁵³ Ebd., S. 77.

²⁵⁴ Vgl. Ebd., S. 74-77.

²⁵⁵ Ebd., S. 78.

Spielraums im Herrschaftsgebiet von Geld und Macht führen. Man müsse durch das unmöglich Reale hindurchgehen, im Sinne des Hegelschen *Verweilen beim Negativen*. Žižek sieht dieses Motiv bei Lacan als das Zusammenwirken des Todestriebes und der kreativen Sublimation gegeben.

Žižek geht mit dem Gedanken des Realen zur theologischen Begrifflichkeit über und setzt den Übergang des Judentums zum Christentum dem Übergang vom Realen Einen zur Zweisamkeit. Der jüdische Gott sei das Reale Ding des Jenseits. Christus hingegen sei ein Mensch als solcher. Es gäbe nur eine nicht wahrnehmbare Nuance, die ihn von anderen Menschen unterscheidet. Für Žižek fällt Christus nicht in einen menschlichen und einen göttlichen Wesensteil auseinander. Bemerkenswert ist dies, weil es der dogmatischen Feststellung des Konzils von Chalcedon ähnlich scheint, welche die Zwei-Naturen-Lehre Christi festlegte.²⁵⁶ Die oben genannte minimale Differenz bestehe in der Differenz der zwei Seiten der gleichen Entität.²⁵⁷

„Christus ist nicht Mensch UND Übermensch, [...], was die beiden voneinander unterscheidet, ist lediglich eine Verschiebung der Perspektive“.²⁵⁸

Žižek bezieht sich auf die Position Nietzsches gegenüber der christlichen Botschaft vom Kreuzestod als Triumph des Ewigen Lebens. Die christliche Erlösung wiederhole lediglich den Sündenfall. Die Wiederholung sei bei Paulus überhaupt der Schlüssel zu seiner Theologie. Diese Wiederholung bestehe in der wiederholenden Geste Jesu, der den Sündenfall erlöst, den Adam verursacht hatte.

Adams Entscheidung sei eine erzwungene, sie musste eine für die Sünde sein. Dies verdeutlicht Žižek anhand der Gegenüberstellung von Kant, als dem Denker der abstrakten Allgemeinheit, und Hegel, der im Gegensatz zu Kant in den konkreten Bestimmungen die Allgemeinheit aktualisiert sieht. Bei Kant seien die konkreten Bestimmungen für die Vernunft Hindernisse auf dem Weg zum Allgemeinen. Bei Hegels phallischer Metapher werden die materialistische und die spekulative Lesart gegenübergestellt. Die erstere sieht den Phallus als Organ zum Urinieren. Die zweite sieht im Phallus die Möglichkeit der Insemination, und damit eine höhere Funktion. Es könnte scheinen, dass damit die Bewegung der Aufhebung verbunden ist. Žižek geht es allerdings darum, dass die Insemination nicht direkt gewählt werden könne. Bei einer direkten Wahl der Insemination werde diese verfehlt. Politisch bedeute dies, dass eine Gesellschaft durch den revolutionären Terror hindurchgehen müsse, um zu einem rationalen Staat zu werden.²⁵⁹

Die Klärung des Rätsels dieser Vermittlung leitet Žižek mit dem Unterschied zwischen dem vormodernen umfassenden Wissen und dem modernen rational aufgegliederten Wissen. Der

²⁵⁶ Vgl. Arno SCHILSON, Jesus Christus, II. Theologie- und Dogmengeschichtlich, in: LThK 5, Sp. 815-827.

²⁵⁷ Vgl. PuZ, S. 78-81.

²⁵⁸ Ebd., S. 81.

²⁵⁹ Vgl. Ebd., S. 81-84.

Meinung, man müsse diese beiden Arten miteinander verbinden widerspricht Žižek. Es sei weder die Rückkehr zur alten Weisheit noch eine Gleichgewicht zwischen beiden zielführend. Die Überwindung der rationalistischen Haltung müsse aus ihr selbst kommen. Der nächste Schritt in dieser Entwicklung, über die Entfremdung vom Universum als Ganzem, sei bereits vollzogen. Man müsse dies nur anerkennen.

Žižek beschreibt einen Stolperstein auf den Stufen der Entwicklung. Der sgn. Sündenfall, das Vergessen der antiken Weisheit, falle bei wortgetreuem Verständnis mit dem nächsten Entwicklungsschritt zusammen. In diesem Sinne sei der Sündenfall eine Fehlwahrnehmung. Es gehe darum die eigene Perspektive zu ändern, um festzustellen, dass die Umkehr schon im Gange sei. Das Problem der westlichen Haltung sei nicht der Bruch mit der antiken Weisheit, sondern dass der Bruch nicht radikal genug gewesen ist. Aus der Perspektive der antiken Weisheit konnte das Universum nur als eine katastrophale Welt wahrgenommen werden, die nach dem Sündenfall stattfindet.²⁶⁰

„Wir erheben uns nach dem Sündenfall nicht dadurch, daß[sic!] wir seine Auswirkungen rückgängig machen, sondern indem wir im Sündenfall selbst die ersehnte Befreiung erkennen.“²⁶¹

4.1.3 Der notwendige Perspektivenwechsel

Der Gnostizismus propagiere eine solche Rückkehr. Das Christentum hingegen sehe im Sündenfall die Geburt der Freiheit. Žižek appelliert, es gehe nicht um eine Rückkehr zum Urzustand, sondern um die Veränderung dieser Welt. In dieser Veränderung sieht Žižek den entscheidenden Hegelschen Standpunkt des Christentums:

„Die Auferstehung der Toten ist kein ‚reales Ereignis‘, das irgendwann in der Zukunft stattfindet, sondern etwas, das bereits da ist; man muß[sic!] lediglich die eigene subjektive Position verändern.“²⁶²

Wir wollen darauf aufmerksam machen, dass hier das anamorphe Motiv Žižeks, das sich durch seine ganze Arbeit durchzieht, leitend ist. Demnach muss ein bestimmter Punkt eingenommen werden, damit das verzerrte Bild zu sehen ist. In diesem Duktus muss daher der Sündenfall nicht rückgängig gemacht, sondern als die Erlösung erkannt werden.

Es geht aber Žižek nicht darum die Spaltung vorzunehmen, um diese in Folge heilen zu können, um zur höheren Einheit zu gelangen. Falsch sei es im Sündenfall den Sündenfall zu sehen. Für Žižek ist Adam gleich Christus. Um dies zu erkennen sei aber die Veränderung der eigenen Perspektive

²⁶⁰ Vgl. PuZ, S. 86-87.

²⁶¹ Ebd., S. 87.

²⁶² Ebd., S. 87. In der kirchlichen Dogmatik, die sich vor allem (wenn auch nicht nur) auf der Grundlage der biblischen Zeugnisse entwickelte, spricht man vom „schon und noch nicht“. Das Reich Gottes ist mit Jesus bereits angebrochen, wenn auch noch nicht vollendet.

notwendig. Dies zeichnet das Werk Žižeks aus. Er wiederholt immer wieder die gleichen Ideen, um seine Leser dazu zu bringen, sie mehrfach zu lesen. Žižek vergleicht das Verhältnis Adams und Christi mit dem Verhältnis der „Negation“ und der „Negation der Negation“. Adam sei Christus „ans ich selbst“.

Kann die Rede von einem Gott die Rede sein, der sich durch die Geschichte durchzieht, in den biblischen Geschichten zeigt, mit Adam beginnend, bis zu Christus und schließlich bis zum letzten Buch der Bibel, die vom Lamm Gottes spricht? Das interessiert Žižek nicht. Sein Interesse gilt hier der Verbindung des Christentums und Hegels, welche die Menschen von Gott trennende Kluft in Gott selbst verlegt. Es handle sich um dieselbe Kluft, die zwischen Gottvater und Christus liegt. Damit sei Christus der neue Hiob.²⁶³

Anhand der Schwierigkeiten bei der Interpretation des Gedichts *The Other* will Žižek das Scheitern bei der Rekonstruktion des wahren Referenten zeigen. Dieses Scheitern verursache letztlich die künstlerische Wirkung des Gedichts. Es stelle eine Verschiebung da. Von solcher Verschiebung der Perspektive, welche es unmöglich macht, das Ding selbst zu erreichen, sprach Žižek. Damit müsse Gott als der Scheiternde gezeigt werden.²⁶⁴

Wir möchten anmerken, dass der Gott Descartes' im Gegenteil dazu ein Absolutes ist, das nach dem Abstreifen aller Sicherheiten durch die einzig sichere Erkenntnis des *cogito ergo sum*, der Stützpunkt allen Denkens ist. Žižek hingegen betont die Kontingenz des Absoluten.²⁶⁵

Die christliche Identifikation, in der Žižek Gott als den Scheiternden beschreibt, verbindet Žižek mit Lacans Überlegungen zur Angst. Lacan sah eine Verbindung zwischen einer Unterbrechung im Alltag und der Bedingung der Unterbrechung. Lacan hebt das Begehren hervor, welches sich durch den Mangel auszeichnet.²⁶⁶

4.1.4 Einheit mit Gott durch radikale Trennung

Vom Begehren führt uns Žižek mit Hilfe des Apostels Paulus und der Perikope aus dem 2. Korintherbrief (2 Kor 11,1-12)²⁶⁷ zur Figur des Narren. Der Narr sei es, der die Ordnung nicht nur vorübergehend, und im Rahmen des ewigen Kreislaufs, außer Kraft setzt. Er fungiere vielmehr als Gründungsfigur einer neuen Ordnung. Daraus folgert Žižek zweifaches. Auf der sozialen Ebene

²⁶³ Vgl. PuZ, S. 87-90.

²⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 90.

²⁶⁵ Zitat zu Descartes, cogito, das Absolute. Hier die Frage, ob sich das widerspricht. Žižek verfolgt ja einen Weg, der gerade auf eine solche Reduktion abzielt. Vgl. ANZENBACHER, S. 124.

²⁶⁶ Vgl. PuZ, S. 91.

²⁶⁷ Vgl. KOLLMANN, Neues Testament kompakt, S. 234-238. Žižek bezieht sich auf den 2. Korintherbrief, in dem eine Auferstehungserwartung vorliegt, auch wenn die kosmologisch-apokalyptische Heilsgeschichte zugunsten des individualisierten Auferstehungsglaubens in den Hintergrund tritt.

heißt das, dass nur ein Narren-König das Eintreten der Ewigkeit in die Zeit und die Gründung einer neuen Ordnung ermöglicht. Auf der individuellen Ebene heißt das, dass es nur dann zu einer Einheit mit Gott kommen könne, wenn Gott nicht mehr eins mit sich selbst sei. Damit ist die angesprochene und in Gott verlegte Kluft gemeint.²⁶⁸

Žižek spricht damit, wie wir meinen, ein wichtiges Merkmal des christlichen Glaubens an, durch den sich die frühen Christen ausgezeichnet haben. Sie haben, im Unterschied zu den jüdischen Stämmen, welche Monolatrie praktizierten, alle Götter, außer dem einen Gott, abgelehnt. Man könnte sagen, dass es eine erste Form des Atheismus war.²⁶⁹ Es klingt paradox, aber der in Gott verinnerlichte Abstand Gottes zu uns sei das Merkmal, das uns mit ihm verbindet. Nur wer den unendlichen Schmerz der Trennung von Gott erlebe, teile die Erfahrung Gottes, seiner Trennung in sich.²⁷⁰

Die Verbindung zwischen der in Gott verlegten Kluft und dem Exzess lokalisiert Žižek im Todestrieb. Der Todestrieb besteht für die Dimension des Untoten. Ist der Hysteriker, der ein exzessives Leben führt lebendiger, oder der Zwangsneurotiker, der sich durch Rituale vor dem Exzess schützt?

Žižek sieht im Exzess des Lebens das einzige, das lebenswert ist. Dieser Exzess – die Freiheit, Würde, Autonomie – falle mit dem Bewusstsein zusammen, dass das Leben lebenswert sei. Nur wer bereit ist sein Leben zu verlieren sei lebendig. Im Gegensatz dazu werden heute massenhaft Produkte hergestellt, die ihrer gefährlichen Substanzen (Kaffee ohne Koffein, Sahne ohne Fett, Bier ohne Alkohol) beraubt sind, damit das Genießen unendlich möglich sei, ohne dabei ein Risiko einzugehen, sich und seinem Körper zu schaden. Das ist worum es Žižek, gestützt von Lacan und Hegel geht. Das Begehren des Menschen ist der Schlüsselbegriff Žižeks Denkens. Es gehe nicht um das ungezügelte Genießen, sondern darum, dass das Begehren aufrechterhalten werde und das Genießen begehrt werden kann. Es gehe um die Aufrechterhaltung des Begehrens.²⁷¹

Žižek stellt Heideggers These von der Singularität des eigenen Todes die extreme Geste Christi gegenüber, durch die wir die Chance bekommen, für immer zu leben. Žižek macht zugleich darauf aufmerksam, dass wir nicht ewig leben. Das gelte nur für den Heiligen Geist als Gemeinschaft der Gläubigen. Genauso problematisch sei der subjektive Status Christi. Wessen Glaube wirkt erlösend? Ist es der Glaube Christi oder ist es unser Glaube an Christus? Die entscheidende Wendung in dieser

²⁶⁸ Vgl. PuZ, S. 90-92.

²⁶⁹ Vgl. Reinhold BOSCHKI, Gott nennen und erkennen, S. 7-10.

²⁷⁰ Vgl. PuZ, S. 93.

²⁷¹ Vgl. Ebd., S. 95-97.

Frage sei, dass wir unseren Unglauben auf Christus, der am Kreuz seinen Glauben verloren hatte, übertragen können und damit den Glauben zurückerlangen können.

Die Deutung des Opfers Christi ist uns schon begegnet. Žižek verwirft die legalistische wie auch die partizipatorische Deutung des Opfers Christi. In der ersteren stünden wir für immer in seiner Schuld. In der zweiten Deutung besteht die Gefahr die göttliche Natur Christi zu leugnen. Wiederum begegnet uns das Motiv der erzwungenen Wahl. Die Opferlesart erkenne an der Geste Christi etwas Entscheidendes. Trotzdem gelange man zur richtigeren partizipatorischen Lesart nur durch die Opferlesart hindurch. Die Opferlesart ist in der Dimension verortet, die Christus überwinden wollte.²⁷²

Die wichtige Frage lautet, wie ist es möglich, vom Über-Ich des Gesetzes zur Liebe überzugehen. Žižek bezieht sich auf Agambens Kommentar des Römerbriefs, der einige zentrale Probleme anspricht: Aktualität der Paulusbriefe, Paulus als Vertreter des jüdischen Messianismus, Paulus als den Widerruf jeglicher Identität, Öffnung des Gesetzes jenseits des Gesetzessystems.²⁷³ Damit sei eine ganz neue Zeiterfahrung verbunden, „die das Verhältnis zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Erinnerung und Hoffnung, umkehrt.“²⁷⁴ Für das Christentum könnte dies bedeuten, dass eine neue Religion dadurch gestiftet werden könnte, dass die Logik der vorausgehenden zu Ende geführt würde.

„Was, wenn die einzige Methode, eine neue Universalität zu erfinden, genau darin bestünde, die alten Spannungen zu überwinden, die in den Gesellschaftskörper einen nicht aufgehenden Rest einfügt?“²⁷⁵

Auf der Suche nach der neuen Universalität sieht Žižek den singulären Agenten der radikalen Universalität als entscheidend an, welcher der Rest ist. Er sei ausgeschlossen, habe keinen Platz in der globalen Ordnung. Der singuläre Agent stehe für die reine Differenz. Der paulinischen Universalität wohne gerade diese radikale Spaltung inne. Žižek erinnert aber zugleich an die Aufforderung im 1. Korintherbrief²⁷⁶, trotz der messianischen Zeit den Verpflichtungen nicht zu entfliehen.

Bei Paulus sieht Žižek die Akzeptanz des festgelegten Platzes in der Gesellschaft. Liest man Paulus mit Schmitt, wird Liebe zum Ausnahmezustand, bei dem alles durcheinandergerät. Das Gesetz, welches seine eigene Übertretung hervorruft bzw. begehren lässt, betrifft eine der wichtigsten

²⁷² Vgl. PuZ, S. 102-105.

²⁷³ Vgl. Ebd., S. 109-110.

²⁷⁴ Ebd., S. 110.

²⁷⁵ Ebd., S. 111.

²⁷⁶ Vgl. EÜ, 1 Kor 7,20.29-31: „Jeder soll in dem Stand bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat“.

Fragen bei Paulus. Gibt es Liebe jenseits des Gesetzes? Žižek will die paulinische Dialektik des Gesetzes und seiner Übertretung mit 1 Kor 13 lesen.²⁷⁷

Daraus ergibt sich, was Žižek bereits in *Das fragile Absolute* über die Liebe schrieb. „Die Liebe ist keine Ausnahme vom Alles des Wissens, sondern genau jenes ‘Nichts‘, das selbst die vollkommene Serie/das vollkommene Feld des Wissens unvollkommen macht.“²⁷⁸

Und weiters hieß es: „Nur ein mangelhaftes, verwundbares Wesen ist der Liebe fähig: Das ultimative Geheimnis der Liebe besteht daher darin, daß[sic!] die Unvollkommenheit gewissermaßen HÖHER steht als die Vollkommenheit.“²⁷⁹

Die Leistung des Christentums bestehe darin, dass es ein unvollkommenes Wesen in den Rang des Vollkommenen erhebt. Wie passt das zur Idee, dass das Christentum das jüdische Gesetz vollendet? Könnte man meinen, dass Judentum sei im Vergleich zum Christentum zu gesetzestreu, ist Žižek der Überzeugung, dass das Judentum nicht gesetzestreu genug sei? Das Gesetz enthalte zu viel Liebe. Žižek versucht nun die Liebe, welcher nur ein unvollkommenes Wesen fähig ist, im Verhältnis der Dialektik von Gesetz und Sünde zu verorten. Die entscheidende Frage sei, wie das Gesetz erfüllt werden solle, mit Hilfe der Entledigung der Liebe.²⁸⁰

Žižek beschreibt die paulinische negative Bewertung des Gesetzes als unzweideutig.²⁸¹ Žižek geht es um die Identität von Sündenfall und Erlösung. Das kann auf der Grundlage, der von Žižek immer wieder aufgenommenen Hegelschen Idee gesehen werden, dass die Substanz erst retroaktiv also solche erkannt werde.

4.1.5 Ohnmacht Gottes als Verlust aller Fluchtpunkte

Im letzten Kapitel behandelt Slavoj Žižek das Verhältnis des Judentums und des Christentums und vertieft das Verhältnis des Gesetzes zur Liebe. Dabei bezieht er sich auf die biblischen Texte des Hoheliedes und des Buches Hiob. Auf das Hohelied wendet Žižek das Prinzip des Umarmens des Syndroms an, weil nichts hinter der Maske stecke. Es gehe nicht um das Suchen nach der Bedeutung

²⁷⁷ Vgl. PuZ, S. 110-116.

²⁷⁸ FA, S. 184.

²⁷⁹ FA, S. 185. Mit den Passagen aus PuZ, S. 117-118 identisch.

²⁸⁰ Vgl. PuZ, S. 116-118.

²⁸¹ Dabei bezieht er sich auf die Stellen Röm 3,20; 1 Kor 15,56; Gal 3,6; 2 Kor 3,6. Dem muss entgegengesetzt werden, dass Paulus in seinen Schriften auch das andere Extrem vertreten hat. Das Gesetz ist heilig und vom Geist getragen, Vgl. Röm 7,12f.

der Metapher, sondern nach der inhärenten spirituellen Dimension. Im Judentum werde die traumatische Begegnung mit dem Realen ideologisch gemildert.²⁸²

Den Übergang zum Christentum sieht Žižek in der Figur des Hiob verschlüsselt. Das Ende sei für das Verständnis des Buches entscheidend. Es werde ein guter, wie auch ein willkürlicher Gott als Hauptfigur des Buches verneint. Žižek bemerkt die Klage und das Hadern Hiobs, sowie das Hervorheben der Sinnlosigkeit des Leidens durch die drei Freunde – Theologen – Hiobs. Darin sieht Žižek sogar eine erste Ideologiekritik der Menschheitsgeschichte. Zugleich verweise die Sinnlosigkeit des Leidens Hiobs auf den Weg des Kreuzes Christi.²⁸³

Der Wesentliche Unterschied bestehe allerdings in der Verortung der Kluft zwischen Gott und Mensch. Die Kluft zwischen Christus und Gott ist in Gott selbst verlagert. Es gehe daher nicht um die Rückkehr eines allmächtigen Gottes, der uns das Leiden Christi erklärt. Der Tod Christi verweist auf die Ohnmacht Gottes. Gott als der Vater stirbt demnach am Kreuz endgültig, gesteht seine Ohnmacht, und wird als der Heilige Geist wiedergeboren.²⁸⁴

Žižek sieht im Schweigen Hiobs die Bestätigung dieser Ohnmacht Gottes. Zugleich weise sein sinnloses Leiden bereits auf das Leiden des einzigen Sohnes Gottes. Im Unterschied zum Judentum kaschiere das Christentum diese Ohnmacht nicht mit Hilfe des Gesetzes. Die gewaltsame Gründungsgeste wird nicht symbolisiert, sondern verdrängt. In diesem Sinne sei das Christentum die Religion der Offenbarung. Es werden nicht nur der Inhalt offenbart, sondern auch die Tatsache, dass es kein Verborgenes mehr gibt²⁸⁵, das noch offenbart werden könnte.²⁸⁶

Die zugehörige christliche Gemeinschaft der Gläubigen, nennt Žižek eine Art Transsubstantiation des erwählten Volkes. Dabei sei diese Gemeinschaft die erste, die nicht durch die gemeinsame Schuld des Vatemordes zusammengehalten werde. Diese Gemeinschaft, die Žižek den Heiligen Geist nennt, werde nicht durch einen Herrensingifikanten zusammengehalten.²⁸⁷ An dieser Stelle sei noch einmal erinnert, dass für Žižek der Einzelne durch die Abkoppelung Christi zu einem

²⁸² Dies ist durch das Bilderverbot gewährleistet. Auch wenn das Bilderverbot im Christentum bestehen bleibt, bekommt das göttliche Antlitz ein Konkretes, das Gesicht Jesu Christi. Vgl. Johannes MAIER, Bild, II. Biblisch, in: LThK 2, Sp. 441-444.

²⁸³ Vgl. PuZ, S. 125-126.

²⁸⁴ Da muss man sagen, dass es eine Verkürzung der biblischen Geschichte ist, in der Jesus stirbt, in das Reich der Toten herabsteigt, am 3. Tage aufersteht, um uns den Heiligen Geist zu senden.

²⁸⁵ Hier wiederum eine Anspielung an die Aufforderung Lacans, das Symptom zu umarmen, und kein Verborgenes Ich hinter den eigenen Masken zu suchen. Ein Symptom ist medizinisch gesehen eine wahrnehmbare Manifestation einer Krankheit. Eine interessante Parallele scheint uns die Bedeutung des Sakramentes als sichtbares Zeichen einer unsichtbaren Wirklichkeit.

²⁸⁶ Vgl. PuZ, S. 127-131.

²⁸⁷ Vgl. Ebd., S. 132-135.

einzigartigen Mitglied dieser Gemeinschaft reduziert wird. Nach dem Tod Christi gebe es keinen jenseitigen Gott mehr.

4.2. Offenheit der Gottesfrage

4.2.1 Religions- und Gotteskonzept Hegels

Kurt Appel arbeitet gemeinsam mit Martin Eleven in seinem Beitrag zur Gottesfrage bei Hegel heraus, wie fruchtbar Hegels Religionskonzeption in den zeitgenössischen religionsphilosophischen Diskussionen verwendet wird. In diesen Diskussion spielen die Psychoanalyse Lacans und auch Slavoj Žižek eine wichtige Rolle. Dabei entwickelt Žižek sein Denken, wie wir in dieser Arbeit gesehen haben, anhand kultureller, sozialer und politischer Phänomene und interpretiert diese mit Hilfe psychoanalytischer Begriffe sowie der Dialektik Hegels.²⁸⁸

Im Beitrag Appels wird zunächst das Religions- und Gotteskonzept Hegels vorgestellt. In Bezug auf Hegels Denken seien besonders zwei Punkte besonders strittig. Einerseits werde diskutiert, ob Hegel ein geschlossenes System vertreten habe. Mittlerweile gebe es neue Zugänge, die Hegel als einen Denker der Revolution und der Zukunft sehen. Andererseits werde schon viel länger die Frage nach der Existenz Gottes diskutiert. Diese Frage werde heute kaum diskutiert, weil die akademischen Eliten diese Frage für akademisch obsolet halten. In der Theologie werde Hegel als Pantheist gehandelt. Dort wo Hegel rezipiert wird, sind links-hegelianische Hegel-Interpretationen am Werk. Religion wird dabei aber als eine unvollkommene Stufe, die dem absoluten Wissen der Philosophie weichen muss.²⁸⁹

Entgegen der Sicht, Hegels Denken sei eine metaphysische Restauration Kants, zeichnet Appel Hegels Bindung an das kantische Erbe und seine erkenntnistheoretischen Überlegungen, aber auch seine Loslösung des transzendentalen Akosmismus und die Begründung des transzendentalen Materialismus. Die Gottesfrage sei an Hegels Offene System gebunden. Die Frage der Freiheit sei nicht als Kontingenzbewältigung, sondern als Wandlung des Zufälligen wie auch des Notwendigen zu verstehen.²⁹⁰

Für die Gottesfrage sei der spekulative Satz Hegels Phänomenologie des Geistes entscheidend, dass „das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr[sic!] als Subjekt aufzufassen.“²⁹¹ sei. Die auf diesem Grundsatz stehende Beschäftigung mit der Gottesfrage sei zugleich eine Kritik einer Wissensauffassung, die vom Urteil ausgeht.

²⁸⁸ Vgl. APPEL, Offenheit der Gottesfrage, S. 47.

²⁸⁹ Vgl. Ebd., S. 48-49.

²⁹⁰ Vgl. Ebd., S. 50.

²⁹¹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Phänomenologie des Geistes, S. 22.

In der PhdG versucht das Bewusstsein die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst zu finden. Diese Gewissheit versucht das Bewusstsein im Angesicht der ihm begegnenden Welt zu erlagen. Es versucht sich in der Welt zu verorten. Diese Suche werde als ein Weg der Verzweiflung erfahren. Das Selbst finde sich weder im Sein noch in der Reflexion darüber, genauso wenig in der Sittlichkeit bzw. der Familie. Das Selbst ziehe sich, auf Grund der Unmöglichkeit sich inhaltlich zu bestimmen, auf immer abstraktere Urteile zurück. Bis zu einem gewissen Zeitpunkt in der Philosophiegeschichte²⁹² war es selbstverständlich, die Welt in einem absoluten Sein zu begründen. Für Leibniz konnte nur eine in sich geschlossene Welt die moralische Handlungsfähigkeit des Menschen garantieren. Für Kant war hingegen diese Vorstellung eine im Reich der Vernunftideen. An die Stelle des Fundamentes des Seins tritt bei Kant das die Welt strukturierende Urteil. Damit sah sich das Selbst mit dem Anspruch konfrontiert sich im Urteil zu finden.²⁹³

Dies bedeute die Ausrichtung unserer Weltauffassung auf das Urteil. Demzufolge begeben sich das Selbst auf die Suche nach Unmittelbarkeiten, weil es sich als konkret materiell und verletzbar Existentielles erfährt, und sich so im Reflexionsapparat nicht verorten kann. Das Resultat sei eine Freiheit, in der jeder Inhalt, der dem Selbst Substanz gibt, vernichtet werde. Die Selbstfindung des Subjekts gelingt auch in der Moralität und im Gewissen nicht. Am Ende des Geisteskapitels der PhdG endet das Subjekt in Gott, der aber keinerlei positives Bestehen hat. Der erscheinende Gott am Ende des Geisteskapitels dient als Signatur für die Offenheit des Subjekts. Diese Offenheit zeichnet sich durch die Nichtrepräsentierbarkeit des Selbst im Dasein. Nichts könne das Selbst zum Ausdruck bringen. Das Selbst falle nie mit sich selbst zusammen. Die Anerkennung dieses auseinander Fallens markiere den Weg zu dem, was Hegel Freiheit nennt.²⁹⁴

Appel entwickelt weiter die Stufen der Weltbegegnung des Selbst, in dem er den Tod der Substanz feststellt. Die Religion bedeute das Ende aller Repräsentationen. Dabei verschwinde die auf es bezogene Substanz. An die Stelle der Substanz trete die Negativität der Substanz, das Subjekt. Das Subjekt sei dem Selbst entzogen. Dies werde als das Ende jeder objekthaften Bezüglichkeit erfahren. Diese Erfahrung zeige sich in symbolischen Formen der Religion, sowie in der Sprache, weil das Wort der Tod jeder Unmittelbarkeit sei. Die Sprache repräsentiere den Untergang der Substanz.²⁹⁵

„Entscheidend ist dabei, dass in der Sprache die Welt vollkommen neu geschaffen wird unter der Aufhebung der bisherigen substanziellen Wirklichkeit.“²⁹⁶

²⁹² Bis zu Spinoza und Leibniz.

²⁹³ Vgl. APPEL, Offenheit der Gottesfrage, S. 51-52.

²⁹⁴ Vgl. Ebd., S. 53.

²⁹⁵ Vgl. Ebd., S. 56.

²⁹⁶ Ebd., S. 56.

Die Substanz ist, das sei die Erkenntnis der Religion, niemals positiv gegeben. Erst durch die Tragödie werde deutlich, dass alle Substanz untergehe. In der Komödie werde dieser Untergang zelebriert und zerlacht. Dies sei aber nicht das letzte Wort.

Die in die Nähe des unglücklichen Bewusstseins fallende Komödie birgt die Erfahrung des Melancholie und damit des Verlustes vom Selbst, von der Welt und vom Absoluten. Dies beschreibt Hegel mit den Worten: „Gott ist gestorben.“²⁹⁷ Damit seien die Welt, Gott und sogar der Tod gestorben. Damit sei verbunden, dass durch alle Repräsentationen einer bis ins letzte einordbaren Welt ein Riss gehe. Am Ende steht eine entzauberte Welt, die aber für Hegel die Geburtsstätte für den absoluten Geist gesehen wird.²⁹⁸

An dieser Stelle spielt Appel die Bedeutung die Rolle der Sprache bei Hegel ein. Die drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität zeigen die Position bzw. Funktion Gottes als Absolutem. In der ersten Stellung, in der griechischen metaphysischen Welt ist Gott der Grund für das Zusammenfallen von Sprache und Welt. In der Tragödie und der Komödie, zeigt sich aber die Aufhebung der kategorialen Welt durch die Negativität der Sprache. Die zweite Stellung des Gedanken zeige sich im Denken Humes und Kants. Darin zeige sich, dass die Sprache die Welt nicht zu repräsentieren vermag. Gott sei bei Kant nur eine Grenzbegriff des Wissens. Als nicht Repräsentierbares ist Gott für Hume irrelevant. Die dritte Stellung des Gedankens finde sich bei Hegel, in der Vorstellung, dass die Sprache den Bruch zwischen Sprache und Welt abbilde. Weil jedes Subjekt von Hegel als Vermittlungsverhältnis von Subjekt-Subjekt-Objekt gedacht wird, zeigt sich der oben genannte Bruch inmitten des Subjekts, wie auch inmitten des Objekts.²⁹⁹ Es gebe daher weder die erste noch die zweite Stellung des Gedanken, sondern

„nur eine in sich gebrochene Realität sowohl des Subjekts als auch der Substanz, die in und mit der Sprache zum Ausdruck gebracht wird.“³⁰⁰

Dieser Riss könne als in jeder Negation beistehende doppelte Negation bezeichnet werden. Wenn jede Vermittlung eine Negation, weil Bestimmtheit bedeutet, dann negiert sich in der doppelten Negation die Vermittlung selbst, weil in ihrem Zentrum immer etwas Unvermitteltes bleibt. Im Vollzug des Bruches von Subjekt und Substanz sei die Menschwerdung des Absoluten bei Hegel zu verorten. Damit sei die Inkarnation Gottes in Jesus gerade keine direkte Präsenz Gottes gegeben. In diesem Duktus Hegels bedeute Jesus nicht die Inkarnation Gottes, sondern Jesu Körper stehe für den Riss des Absoluten. Damit werde das Absolute, das nicht mehr mit Repräsentationen

²⁹⁷ HEGEL, S. 547.

²⁹⁸ Vgl. APPEL, Offenheit der Gottesfrage, S. 58.

²⁹⁹ Vgl. Ebd., S. 59-60.

³⁰⁰ Ebd., S. 61.

zusammenfällt, im sinnlich-materiellen Körper Jesu erkennbar. Jesus repräsentiere den Bruch des Absoluten, welches nicht mit sich identisch ist.³⁰¹

Die ersten von Hegel beschriebenen Religionsstufen haben eines gemeinsam. Es ist der Tod das eigentliche Movens der Götterwelt. Der absolute Herr, die reine Reflexion, der pantheistische und absolute Gott, der große Andere – das alles Chiffren für den Todeskult. Jesus stößt durch seinen Tod am Kreuz diesen Kult als Absoluten vom Thron. Für Hegel sterbe am Kreuz das Symbol des Absoluten als allumfassend und bruchlose Instanz, die für das Nichts bzw. für den Tod steht. Damit wird der Tod, als der letzte Gott, als aufgehoben gesehen. Die Folge ist die Konfrontation des Wissens mit einem Realen, das nicht sprachlich-reflexiv vermittelbar sei.³⁰²

Das Selbst und die symbolische Ordnung konstituiere sich um die Abwesenheit des gebrochenen Absoluten. Dieses schreibe sich als abwesender Körper in das Selbst der Gemeinde ein. Der Riss des abwesenden Körpers konstituiere sich als Offenheit des Kanons, der von der Gemeinde abgeschlossen werde, was Hegel kritisiert. Ihm geht es gerade um die Unabgeschlossenheit des Körpers. Die Konsequenz dieser Ausführungen sieht Appel einerseits im Korrektiv einer Hegellektüre, die Gott als den in Geschichte zu sich kommenden sieht. Das wäre ein Gott als Totalität. Die Radikalität Hegels bestehe darin, dass Gott gerade nicht eine Totalität ist. Vielmehr ist er rückgebunden an eine körperliche Erfahrung der Gemeinde und ihre Überwindung der Todesfurcht.³⁰³

4.2.2 Das Gebet als Öffnung und Neuschöpfung

Appel führt uns in eine der für ihn schwierigsten und fundamentalsten theologischen Fragen von heute. Es ist die Frage nach dem Gebet. Diese habe laut Derrida in den Ontotheologien keinen Platz. Die mit Gott und dem sich diesem Gott zuwendende symbolische Ordnung sei zusammengebrochen.

Mit dem Gebet sieht Appel zwei Ordnungen verbunden, die des Himmels und die der Erde. Es gab immer wieder Orte und Zeiten, in denen diese zwei Ordnungen zusammenzukommen schienen. Der himmlische Palast, so Appel, erstreckte sich auf den priesterlichen und elterlichen Segen, reichte in Kirchen und Bücher hinein. Doch kam es zu einem Trauma, dass heute keine genügende Beachtung finde. Es sei das massive Trauma des Abendlandes, welches durch den Verlust des himmlischen

³⁰¹ Vgl. APPEL, Offenheit der Gottesfrage, S. 62.

³⁰² Vgl. Ebd., S. 63-64.

³⁰³ Vgl. Ebd., S. 65-67.

Palastes und damit der Leere des Gebetes erlitten wurde. Damit begann die symbolische Ordnung, anstatt auf das transzendente Du ausgerichtet zu sein, um eine Leere zu kreisen.³⁰⁴

4.2.2.1 Widerentdeckung des göttlichen Adressaten

Nach dem Zusammenbruch dieser symbolischen Ordnung wurde das transzendente Du durch eine Leere ersetzt, um die es zu kreisen begann. Damit drohten alle Sinnpotentiale verschlungen zu werden.³⁰⁵

In der Philosophie sei Schelling und sein Versuch der Wiedergewinnung des göttlichen Adressaten nennenswert. In seiner positiven Philosophie rang Schelling um Gott als Adressaten, zu dem man beten kann. Wenig überraschend fand er in Hegel seinen größten Gegner diesbezüglich.

Schellings Versuch ist deswegen so bemerkenswert, weil er für Appel einzigartig für den Versuch den himmlischen Palast in direkt adressierten Ausrichtung ins Blickfeld des Menschen zu holen. Dieser sei allerdings gescheitert. Die trinitarisch orientierten Denkbewegungen wurden in die Theologie des 20. Jahrhundert aufgenommen. Das Ergebnis war eine hypertroph gesteigerte Liebestrinität. Neues brachte dies wenig. Appel ist der Meinung, dass Schellings Versuch Gott zu denken vielen zeitgenössischen theologischen Versuchen vorzuziehen ist. Problematisch bleibt allerdings sein versuchter direkter Zugriff auf das Absolute. Appel äußert denn Verdacht, Schelling würde sein eigenes Vorhaben unterminieren, in dem er auf metaphysische Fragestellungen und Denkfiguren zurückgreift, die eine direkte Ausrichtung des Denkens auf das Sein aufweisen. Die Suche nach einem positivierbaren Anfang in seiner Weltalter Theorie ist ein Beispiel dafür.³⁰⁶

Obwohl Schellings Philosophie im Unterschied zur negativen Philosophie eine eschatologische ist, zielt sie sprachlich doch auf Gott, der in eine Anwesenheit gebracht worden sein wird. Das ist aber in nachaufklärerischem Denken nicht mehr in Einklang zu bringen. Gibt es also noch eine direkte Linie zwischen Himmel und Erde? Versammelt der Logos noch eine Wirklichkeit unter sich? Welche Rolle spielt die Kirche und die Theologie?

„Die tiefe Krise sowohl der evangelischen als auch der katholischen Theologie unserer Tage, sie scheinbar der Welt nichts mehr zu sagen haben, aber auch der eucharistischen Anbetung im katholischen Raum, welche einst das Herz des katholischen Glaubens war, scheint eines von vielen Symptomen für den Verlust des verortbaren Gottes zu sein.“³⁰⁷

³⁰⁴ Vgl. APPEL, Preis der Sterblichkeit, S. 186-189.

³⁰⁵ Vom Verlust der göttlichen Adressaten berichtet das Buch Ezechiel auf dramatische Weise. Die Rückkehr der Herrlichkeit JHWHs in den Tempel wird am Ende an eine visionäre Zukunft gebunden. Vgl. APPEL, Preis der Sterblichkeit, S. 188-189.

³⁰⁶ Vgl. APPEL, Preis der Sterblichkeit, S. 190-194.

³⁰⁷ Ebd., S. 194.

Diese Problematik betrifft aber nicht nur für den katholischen Bereich. Dort wo die Schnittstelle zwischen Himmel und Erde verloren geht, wird auch die Zeit- und Raumauffassung nivelliert.

Es sind zwei Hauptpunkte, die Appel bzgl. des Gebetes entwickelt. Der erste betrifft den Preis der Sterblichkeit. Das Gebet steht Appel entsprechend dem Gedanken der Verschmelzung endlicher Subjekte mit der unendlichen Subjektivität Gottes entgegen. Letzteres stellt die Vereinigung mit Gott in den Vordergrund. Das Gebet, in welchem das Andere des Beters nur auf Umwegen adressiert wird, stellt den Abschied vom Ich als Machtzentrum in den Vordergrund. Der Preis, den der Mensch für seine Sterblichkeit zu bezahlen hat ist seine Verletzbarkeit.³⁰⁸ Das Gebet wird nun als Lobpreis für das Geschenk der Sterblichkeit entwickelt.

Der zweite Hauptpunkt betrifft die Zeitform des Gebetes, und damit eine der entscheidenden Fragen nach der Zeit. Die Zeitform des Christentums ist dabei anachronistisch. Die christliche Existenz beginnt dort, wo sich geschichtliche Figuren erschöpfen, wo der Gegensatz zwischen Leben und Tod nicht die letzte Gültigkeit beanspruchen kann, sondern wo die bisherige Welt neukonfiguriert wird. Dies ist deswegen von Interesse, weil Žižek der heutigen akademischen wie politischen Welt eine solche Neukonfigurierung nicht nur nicht zutraut, sondern unterstellt, dass sie sogar gemeinschaftlich – trotz unterschiedlicher Positionen – unterbewusst einvernehmlich vermieden wird. Appel zeigt, dass mit dem Gebet die Entwertung aller Bilder und einer neuen symbolischen Ordnung verbunden ist, was zur Folge hat, dass das Gebet und ein neuer Humanismus untrennbar zusammengehören.³⁰⁹ Beispielhaft zeigt Appel an der Auslegung des Psalms 36 und der Perikope Mk 6, 30-46 diese zwei Hauptpunkte und die Gebetsbewegungen.

4.2.2.2 Das Gebet als Evokation des Gottesnamens

Das Thema des Psalms 36 ist das Gebet, genauer das Murmeln des Lobpreises, welches im Psalm zuvor versprochen wurde. Der Kontext ist die Verfolgung. Feinde nähern sich dem Beter und dringen bis in seine Herz ein. Es ist ein völlig in sich gekehrtes Herz in dem es keinen Platz gibt für ein Gegenüber. Bemerkenswert ist die Wendung zwischen dem ersten Teil, in dem es einen Abgrund zwischen dem Beter und JHWH gibt und dem zweiten Teil, in dem sich einen neuen Beziehung einstellt. Möglich wird dies durch eine andere Stimme, des nichtsagbaren Tetragramms, welche eine Weitung ins Kosmische ermöglicht. Raum und Zeit werden durch Rettung alles Lebendigen gesprengt.³¹⁰

³⁰⁸ Hier eine Verbindung zu Žižek und seinem Motiv der Verletzbarkeit, der Fragilität, die er dem Absoluten attestiert.

³⁰⁹ Vgl. APPEL, Preis der Sterblichkeit, S. 190-196.

³¹⁰ Vgl. Ebd., S. 196-199.

Im Übergang zum dritten Teil des Psalms ändert sich nun die Anrede. Es wird nicht mehr das Tetragramm als Unterbrechung, sondern allgemein Gott angesprochen. Das Motiv der Huld führt zu zwei wichtigen Orten, dem Tempel und dem Garten Eden. Das bedeutet nach der räumlichen Erstreckung über den Kosmos hinaus auch eine entsprechende zeitliche Dimension. Im dritten Teil werden der Eschaton und das Proton genannt. Der Tempel und das Paradies sind durch das Motiv des Mahles und damit des Festes verbunden. Es geht hier aber nicht vorrangig um die Errettung aus dem Tod, sondern um die Integration des Todes in das große Fest, das zur Schau Gottes führt.

Im Unterschied zum in sich gekehrten Herzen geschieht diese Schau aber durch ein wir, welches Israel, alles Lebendige und Gott verbindet. Das ist auch das zentrale Thema des Psalms. Es ist die intime Gemeinschaft des Beters und der sterblichen Welt mit Gott. Enttäuscht und entsetzt über die sterbliche Existenz kann keine Sterblichkeit feiern.³¹¹

Schließlich ist am Ende des Psalms von einem „dort“ die Rede, das den zweiten Kern des Psalms anzeigt. Im Kontext der Psalmen 35-41 kann dieses „dort“ als der Akt des Gebetes verstanden werden. Im Unterschied zur ortlosen Stimmen zu Beginn des Psalms liegt in diesem „dort“ die Stimme des ganzen Psalters. Es ist die Stimme des Himmels, durch die sich das Gebet des Psalters vollzieht. Es ist der Ort an dem Himmel und Erde zusammenkommen, und an dem zugleich das Subjekt entsetzt und aufgebrochen wird.

Der verlorene himmlische Palast entsteht also durch den Aufbruch des Herzens auf den Gottesnamen hin. Das Tetragramm bleibt als Bruch bestehen und zeigt sich im Zusammenbruch des Subjektes. Die Verbindung des Gottesnamens mit dem Lobpreis spricht nicht mehr die alte Stimme des in sich gekehrten Subjekts, sondern eine andere Stimme als Aufhebung der ersten.³¹²

4.2.2.3 Öffnungen: Leibniz, Kant und Hegel

Hat in der heutigen symbolischen Ordnung die Öffnung und Unterbrechung, für die JHWH steht, einen Platz? Beginnend mit Leibniz kann mit Kant und Hegel in Dialog getreten werden. Alle Denker vereint die gemeinsame Ablehnung der naturalistischen Erzählung der Welt. Sie zeichnet sich durch die Unmittelbarkeit sinnfreier Jetzt-Momente aus. Trotz der Ankündigung des Endes großer Erzählung stehen wir vor wahrscheinlich der grausamsten aller Erzählungen vom Verlöschen des Universums. Hegel deutete einen nichtendenden Nihilismus an, der im Nationalsozialismus seine Spitze fand. Der Nihilismus von heute ragt hervor, weil seine Zeit keinen Telos hat, ohne Zukunft sowie Vergangenheit. Das zeitlose Sein wird damit zu einer Maschine. Momente sind objektivierbar und austauschbar. Hinausweisen, Verschiebungen oder Öffnungen haben darin

³¹¹ Vgl. APPEL, Preis der Sterblichkeit, S. 199-201.

³¹² Vgl. Ebd., S. 202-203.

keinen Platz. Es wird somit eine lückenlose Geschichte der Objektwelt vom Urknall bis zum Verlöschen angesetzt.³¹³

Im Unterschied dazu „stellt das Subjekt essenziell eine Störung, einen Bruch und eine Versetzung dar“³¹⁴. Erzählt ein Subjekt seine Geschichte, so handelt sich dabei nicht nur um eine Nacherzählung zu einem späteren Zeitpunkt. Es wird die Vergangenheit immer wieder neu konfiguriert und erhält Öffnungen und Verweise. Außerdem stellt Appel die Frage, ob es so etwas wie eine ontologisch konsistente Vergangenheit gibt. Es geht davon aus, dass das es die Vergangenheit in ihrem Sinn und Sein nur in Verschiebungen und Brechungen subjekthafter symbolischer Welten gibt.³¹⁵

Hegel habe in seinen Jugendschriften gezeigt, dass die Welt nicht nur ein raum-zeitlich objektivierbarer Raum ist, sondern sie sei intersubjektiv vermittelt. Für diese Vermittlung sei die Subjekt-Subjekt-Objekt-Beziehung grundlegend. Dass die Subjekt nicht objektivierbar sind habe Leibniz und später auch Kant gezeigt. Kant ging über die Monadologie Leibniz' hinaus, vor allem darin, dass er Subjekt, Urteilsform und Zeit in untrennbaren Zusammenhang gesehen hat. Damit liege in der Selbstaffektion, die aus dem Akt des Setzens und der Vorstellung desselben besteht ein unüberbrückbarer Zwischenraum. Die Zeit sei dementsprechend jener Moment, der sich zwischen Aktivität und Passivität auftut. Aus diesem Zwischenraum der Zeit ergibt sich die Konsequenz, dass Zeit als ein Spiel zwischen Affizieren und Affiziertwerden sei, die mit einem materialistisch-objektivierbaren Sicht unvereinbar wäre.³¹⁶

Appel knüpft hier mit Hegel an, das Subjekt um einen Differenzpunkt konstituiert sieht. Die Ausfaltung des Differenzpunktes sei bei Hegel der Begriff der Liebe. Sie sei eine von zwei Möglichen Vereinigungen. Die erstere sei die Unterwerfung der Welt, typisch für das Subjekt-Objekt-Schema. Um sich die Welt unterwerfen zu können, müsse sich das Subjekt von seinen Bindungen lösen und sich die von ihm getrennte Welt assimilieren. Es muss sie begreifen. Appel lässt Hegel das Begreifen als Beherrschen entlarven. Hingegen Objekte zu beleben, entspreche sie zu Göttern zu machen. Begreifen sei also die Unterwerfung. Die Erfahrung der Liebe macht Appel an der Erfahrung des Ich fest, das sich das Ich selbst nicht habhaft werden kann. Nur weil das Subjekt auf anderes hin offen ist, erfährt es sich als Subjekt. Damit steht Subjekt, wie auch die Zeit,

³¹³ Vgl. APPEL, Preis der Sterblichkeit, S. 203-205.

³¹⁴ Ebd., S. 206.

³¹⁵ Vgl. Ebd., S. 205-206.

³¹⁶ Vgl. Ebd., S. 206-209.

für einen affektiven Raum. So wird Gott von Appel in den Jugendschriften Hegels als Liebe festgemacht, der subjekthafte und affektive Raum, in dem Weltbegegnung stattfindet.³¹⁷

Für diese Weltbegegnung, die sich zwischen Ichgewinnung und Ichverlust bewegt, sieht Hegel in der sexuellen Begegnung der Geschlechter das Paradigma der Liebe. In der Geburt eines Kindes sehen die Jugendschriften Hegels die absolute Offenheit der Welt.

„In diesem eröffneten Raum *verkörpert* sich das Leben, als gastlicher Austausch von Affizieren und Affiziertwerden durch den nicht mehr positivierbaren Anderen.“³¹⁸

In diese Öffnung hinein denkt Appel das Gebet. Es gehe nicht um die Adressierung eines positivierbaren Anderen, sondern um sprachliche Räume, um kommende vergangene und gegenwärtige Zeiten. Sie werden auf das Andere geöffnet.³¹⁹

Wir haben gesehen, dass Slavoj Žižek darauf abzielt mit psychoanalytischen Begriffen, gestützt von Jacques Lacan, eine Art Metapsychologie zu entwickeln, durch die er soziale, politische und ökonomische Strukturen erklärt. Leitend ist dabei das Begehren, welches sich am Begehren selbst orientiert. Nicht das Begehren nach etwas, sondern das Begehren nach der Möglichkeit überhaupt zu Begehren ist für das Subjekt leitend.

Žižek rezipiert die lacansche Trias des imaginären, des symbolischen und des realen. Es scheint uns naheliegend, dass Žižeks Rezeption der Lacanschen Trias an Hegels Dialektik und den Durchgang des Geistes durch die Gestalten der Geschichte in Verbindung gebracht werden kann. Appel sieht eine Möglichkeit, das Verhältnis der drei Stadien Lacans in fruchtbarer Weise mit der Phänomenologie des Geistes in Verbindung zu bringen.³²⁰ In der Matrix der lacanschen Trias verortet Žižek sein Denken, das im Realen einen Kulminationspunkt hat. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass das Begehren um ihn kreist, ohne ihn jemals zu erreichen. Das ist für uns auch eine der wichtigsten Erkenntnisse des Žižekschen Denkens. Das Subjekt zeichnet sich durch einen Mangel, eine Lücke, einen Riss aus.

Diese Begriffe, die im Begriff des Realen ihre Zusammenfassung finden, sehen wir allesamt in einer semantischen Nähe zur Vorstellung, dass sich das Ich in den Stationen der Selbstentdeckung nicht zu fassen vermag. Appel beschreibt in seinen Ausführungen zu den Grundlagen einen neuen Humanismus seine Sicht auf das Menschliche. Er beschreibt eine bestimmte Sicht auf das Heilige, wie auch auf ein spezifisches Zeit- und Geschichtsverständnis. Die entscheidende, alle drei Bereiche

³¹⁷ Vgl. APPEL, Preis der Sterblichkeit, S. 210-211.

³¹⁸ Ebd., S. 212.

³¹⁹ Vgl. Ebd., S. 212.

³²⁰ Vgl. Fußnote bei APPEL, Preis der Sterblichkeit, S. 213.

verbindende Kategorie ist die des Übergangs.³²¹ Damit sieht er die Frage des Körpers und die Frage nach der Zeit untrennbar verbunden. Diese sind für Appel, wie wir gesehen haben, die Schlüssel für die Frage nach Gott.³²²

³²¹ Vgl. APPEL, Preis der Sterblichkeit, 19.

³²² Vgl. Ebd., S. 20-31.

Schluss

Diese Arbeit wollte anhand drei Werken Slavoj Žižeks (*Das fragile Absolute*, *Die gnadenlose Liebe*, *Die Puppe und der Zwerg*) die Rolle des Christentums und das Denken Gottes bei Žižek nachzeichnen. Leitend war die Frage, ob Žižeks Denken zur Öffnung des Spielraums für Einzelne oder Gesellschaften im Herrschaftsgebiet von Geld und Macht führt. Unsere These lautet, dass Žižeks Denken Motive enthält, die christlichen – näher hin biblischen – Motiven entsprechen bzw. diesen ähneln. Wir vermuten eine partielle Instrumentalisierung des christlichen Erbes zum Zwecke der Erweiterung des in der Forschungsfrage benannten Spielraums.

Im ersten Kapitel geht es um die Grundpfeiler des Žižek'schen Denkens, sowie um das Engagement der Politik und der Religion in Hinblick auf symbolische Ordnungen. Wir haben ausgeführt, dass Žižek zu Beginn des Werkes die Frage nach dem Zugriff auf das Wesen der Dinge bzw. ihrer Vermittlung stellt. Den Zugang zum Pränotologischen Bereich führte uns zum Realen. Wir haben die von Žižek rezipierte Trias Lacans des Imaginären, des Symbolischen und des Realen einführend behandelt. Schon zu Beginn des Buches *Das fragile Absolute* wird deutlich, dass für Žižek das Reale eine wichtige Kategorie ist. Es klingt, als das an, was nicht in unseren Alltag passt. Es ist das Reale, das sich nicht symbolisieren lässt.

Im Rahmen der Lacanschen Trias haben wir die Problematik der Ökonomie der Pflicht und die damit verbundene Schirmherrschaft des großen Anderen über diese Ökonomie im Kommunismus behandelt. In dieser Ökonomie haben wir das Lacansche Symptom mit der Über-Ich-Dialektik von Gesetz und Überschreitung in Verbindung gebracht. Es birgt eine Verwandtschaft mit dem Begriff Sakrament. Leitend war die Frage, nach der Autonomie des Subjekts in der Ökonomie der Pflicht. Der große Andere wurde als der Garant für das Funktionieren dieser Ökonomie ausgemacht. Wir haben den Stalinismus und den Kapitalismus bei Žižek als Systeme gesehen, in denen es darum gehe, die eigene Autonomie zu bewahren. Entscheidend sei, den richtigen Augenblick zu ergreifen, oder wie es Badiou formulierte, den Akt zu setzen. Auch hier sehen wir eine Parallele zum Begriff des Kairos, als dem richtigen Zeitpunkt für das Wirken Gottes. Diese Intervention müsse sein, die nicht mit vorhandenen Begriffen erklärt werden könnte. Damit klingt bereits Žižek Ziel eines Ausbruchs an.

Dieser Ausbruch hängt von der Autorität des großen Anderen ab. Anhand von Filmen haben wir die Thematik des Vaters als Garant des Scheins erarbeitet. Dabei wurde deutlich, dass Žižek traumatische Erfahrungen, die eines Schutzschildes bedürfen, um mit ihnen leben zu können, selbst als ein Schutzschild sieht: ein doppeltes Schutzschild so zu sagen. Das führte uns zum phantasmatischen Realen. Leitend war die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Bruch mit dem

Kosmos-Religion der einen Natur. Dabei betont Žižek die Exzessive Natur der Gründungsgeste. Mose sei eigentlich Ägypter gewesen, soll getötet worden sein. Durch die Übernahme der Aton-Lehre durch die Leviten konnte der Mord des Mose in Verehrung umgekehrt werden.

Mit den Ausführungen Zeilingers im Artikel *Auszug aus dem Realen* zum Exodus-Narrativ haben wir einerseits zu Mose Stellung bezogen, zum Begriff des Realen eine Parallele gezogen. Zunächst ging es hier bei Žižek um die Figur des Mose und das gewaltsame Gründungsereignis. Zweitens sahen wir diese Ausführungen zur Thematik des Gesetzes und seiner Ambivalenz passend. Drittens stellen Zeilingers Ausführungen im Exodus-Narrativ ein Konzept der Neuschöpfung der alten politischen Ordnung dar. Viertens sehen wir in den Ausführungen Zeilingers über die leere Stelle der Souveränität eine mögliche Verbindung zum Realen, das Žižek von Lacan rezipiert. Das Reale spielt für Žižek eine wichtige Rolle. Darin sehen wir eine Verwandtschaft zum biblischen Motiv der offenen Stelle Gottes, wie es zu Beginn der Bibel zeitlich im siebten Tag, örtlich im Baum der Erkenntnis und sprachlich dem Gottesnamen angezeigt ist. Schließlich spricht Zeilinger von der Textualisierung der Macht, in dem die Macht des Königs durch die Macht des Textes ersetzt wird. Damit wollten wir die spätere Kritik an Žižeks Positivität in Form der Gemeinde der Gläubigen vorbereiten.

Das Gesetz, welches an die jüdische Religion geknüpft ist, haben wir als fundamentale Prinzipien sozialer Beziehungen und der Sprache ausgemacht. Damit ist die symbolische Ordnung als die Korrelation von Gesetz und Sprache strukturiert. Das Reale hingegen ist Unmöglich. Das führte uns zur Frage nach der Zeit. Es war der Akt, den Žižek zwischen Zeit und Ewigkeit ansiedelt. Die Ewigkeit haben wir in psychoanalytischer Terminologie als Trauma bestimmt. Damit gebe es Zeit, weil es nicht gelingt, das Trauma zu symbolisieren.

Der Versuch der Symbolisierung des Traumas haben wird durch den Begriff des Null-Typus beschrieben. Es sei eine ideologische Funktion, die gesellschaftliche Antagonismen tilgt, wie z.B. die Nation, die sexuelle Differenz. Die Antagonismen lassen sich aber nicht einfach so glätten. Ideologie bedeutet genau das, dass der gesellschaftliche Antagonismus durch Symbolisierung aufgelöst werden könnte. Wie wir gesehen haben, besteht die Aufgabe der Ideologie bzw. des Phantasmas das Leben erträglich zu machen, in dem ihre die Unvollständigkeit der Welt verborgen wird. Für Žižek ist die Realität grundsätzlich ideologisch konstituiert, also verzerrt. Damit gilt für Žižek, dass es ohne Maske keinen Inhalt gibt, womit auch die einleitende Frage nach dem Zugang zu Christus ohne Paulus beantwortet ist. Es gibt keinen Christus ohne Paulus. Žižek zielt aber auf einen Akt der Freiheit, der die Ideologie suspendieren würde.

Im zweiten Kapitel dieser Arbeit stellten wir dar, wie Žižek theologische Begrifflichkeiten für sein Denken verwendet. Dabei steht zunächst die Frage nach der Zeit und dem Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit im Fokus. Die Inkarnation deutet Žižek dabei als das Hineinragen der Ewigkeit in die Zeitlichkeit und wertet damit die Zeitlichkeit, also die Kontingenz auf. Mit Appel haben wir auf die Bibel gestützt betont, dass in den biblischen Schriften gerade die Unverfügbarkeit und die Kontingenz stark gemacht wird. Dies geschieht dem Bestreben nach einer absoluten Verfügbarkeit entgegen, vor welcher der Tod der letzte Schutz ist. Wir haben weiters dargelegt, wie Žižek die Frage nach der Zeit in Verbindung bzw. im Bruch zwischen den Naturreligionen und dem Judentum sowie dem Christentum entwickelt. Eine der fundamentalen Erkenntnisse der lacanschen Psychoanalyse sieht Žižek in christlicher Terminologie darin, dass es nicht um eine Integration von Trauma gehe, sondern um die Anerkennung der Tatsache, dass das Sein eine nicht erlösbare Dimension besitze. Das Streben nach der Autonomie des Ich stelle dabei eine Illusion einer Herrschaft, die mit den vorangegangenen Überlegungen nicht zusammengehe. Von solchen Illusionen, die sich vielfach auch in der Bibel finden lassen haben wir mit Appel berichtet.

Wir haben in Folge gezeigt, dass Žižek das Christentum nicht als eine Religion der Versöhnung sieht. Es solle mit Hilfe der paulinischen *agape* der Teufelskreis von Gesetz und Sünde durchbrochen werden. Durch ein völlig neues Prinzip sei es im Christentum unabhängig vom Platz in der Gesellschaft möglich einen unmittelbaren Zugang zur Universalität zu bekommen. Es müsse aber zur Trennung von der hierarchischen Ordnung kommen. Dies geschehe durch die Kraft der Liebe, welche zwischen dem Glauben und der Hoffnung stehe.

Es gehe also um die Loslösung aus der Ökonomie der Pflicht unter der Schirmherrschaft eines großen Anderen. Es geht um die Abkoppelung vom Gesellschaftskörper und Neukonfigurierung der Koordinaten der symbolischen Ordnung. Das besagte Zerreißen der Ketten des Seins birgt eine Offenheit, die unserer Ansicht nach mit der biblischen Offenheit Gottes verglichen werden kann, in der eine bloß kategoriale, und damit lückenlose Sicht der Welt überwunden wird. Als problematisch haben wir die Auslöschung der Vergangenheit in Hinblick auf die christliche Zeit benannt. Diese brauche einen Zusammenhalt. Dieser entstehen durch Erzählen, was wiederum in der Praxis der Psychoanalyse einen Widerhall findet.

Damit sind einige Gründe genannt, warum Žižek das christliche Erbe als der Verteidigung würdig erachtet. Eines der wichtigsten Ereignisse spart Žižek aus, und wird es wie wir sehen werden auch nicht einbeziehen: Die Auferstehung Christ.

Trotzdem sieht dieses von ihm abgesteckte christliche Erbe bedroht. Eine Gefahr sei, Objekte zum Absoluten zu erheben. Dies stehe im Zusammenhang mit dem Begehren nach Objekten und der Art

und Weise, wie Objekte begehrt werden. Die Unterscheidung zwischen einem Objekt und dem Objekt petit a, dem Ursache des Begehrens ist dabei wesentlich. Es ist das Objekt petit a das die Leere besetzt, welche das Subjekt und Objekt durchzieht, weil das Sein für Žižek grundsätzlich unvollständig ist. Die Unvollständigkeit des Seins ist eine Spitzenaussage Žižeks Denkens. Damit wurde deutlich, wie das Begehren in der symbolischen Ordnung verortet ist und möglich wird, weil ein Rest, eine Leere existiert, welche wiederum im Realen als Unmögliches Platz hat.

Politisch deutet Žižek diese Leere als eine Kluft zwischen einer kommenden Demokratie und ihrer Realisierung, oder wie er schreibt, ihrer Inkarnation. Weder der Pragmatismus noch der Totalitarismus seien eine Lösung. Es gehe mit Lacan gerade darum die Lücke zu überbrücken. Wir haben gesehen, dass es Žižek für möglich hält, dass im Übergang vom Judentum zum Christentum der große Andere suspendiert werden kann. Dafür müssen die Koordinaten neu geordnet werden.

Das geschieht für Žižek durch den ethischen Akt. Dieser besteht im Überschreiten und der Neudefinition der Gesetzesnorm. Das hat für Jesus die Konsequenz, dass er Gott ist, weil er durch und durch Mensch ist. Der Akt steht somit auch mit dem Begehren in Verbindung. Wir haben gezeigt, dass Žižek es mit Hilfe des Aktes für möglich hält, den Teufelskreis von des Verbots und des Begehrens nach dem Verbotenen zu durchbrechen. Das Begehren zeigt sich in der Spannung von Wissen und Wahrheit. Nicht ein objektive Wahrheit, sondern das Alternieren von falschen und richtigen Aussagen enthüllt das Begehren des Patienten. Das Durchbrechen des Teufelskreises gelingt im psychoanalytischen Kontext, wenn die Kompetenz erlangt wird, den Vollzug der Pflicht zu genießen, um Unterschied zum Brechen der Pflicht.

Wir haben bis hierhin gezeigt, dass Žižek den Akt, als eine völlige Neuordnung der Koordinaten als die Lösung für die Loslösung aus der Ökonomie der Pflicht, welche unter der Schirmherrschaft des großen Anderen steht, nennt. Im Christentum sieht er dafür die *agape*, als die dazu fähige Kraft, ohne sie nennenswert näher zu bestimmen.

Für die Juden war ein Ausbruch nicht möglich, weil sie gar nicht in dieser Ökonomie gefangen waren. Das Christentum breche aus dieser Ökonomie aus. Žižek ging an dieser Stelle darüber hinaus und erweitert die paulinische Dialektik. Durch die Liebe werde auch das vollkommene unvollkommen. Entscheidend sei das Wissen um die eigene Nichtigkeit, trotz, oder gerade durch die Liebe. Es ist nur ein mangelhaftes Wesen der Liebe fähig. Damit macht sich Žižek für die Kontingenz stark.

Die Abkoppelung gelingt dabei, in dem einem bewusst wird, dass eine Überschreitung aus dem Teufelskreis nur diesen Teufelskreis selbst nährt. Die Befreiung gelingt und der persönliche Handlungsspielraum wird erweitert, wenn man das tut, was erlaubt ist. Jesus, der das Gesetz

vollendet, ist ein Beispiel dafür, weil er damit das Gesetz außer Kraft setzt. Diese von Žižek als das Auf-sich-selbst-Schießen genannte Geste besteht darin, sich vom liebenden Objekt, vom Begehrten loszueisen. In der Kreuzigung Christi sieht Žižek eine solche Geste. Die Struktur des Opfer wird darin aufgehoben.

Für Žižek steht die Liebe für die treibende Kraft hinter dem Ausbruch aus dem Teufelskreis des Gesetzes. Untrennbar ist mit der Liebe die Kontingenz, die Unvollkommenheit, die Fragilität verbunden. Die Liebe ist damit auch ein Gegensatz zur paulinischen Dialektik des Gesetzes und seiner Übertretung. Die Liebe wurde in weiterer Folge von Žižek als die Ermöglichung der äußersten Bereitschaft zur Selbstausschöpfung. Die Liebe ist außerdem die Kraft, durch die Christus die Sünden rückwirkend ungeschehen macht.

Die somit eigentlich ominös bleibende Kraft der Liebe wurde von Žižek im Kontext der Liebe und des Begehrens zwischen zwei Liebenden konkreter gefasst. Das Christentum ist für Žižek die Religion der Liebe, weil Jesus dadurch Gott ist, weil er sich von den Menschen kaum unterscheidet. Die Liebe zeugt für Žižek von Gottes Unvollkommenheit. Um eine gründliche Auseinandersetzung mit der Kategorie der Liebe müsste sich Žižek zumindest mit der Enzyklika *Deus Caritas est* von Papst Benedikt beschäftigen. Dies ist aber, wie wir gesehen haben, nicht seine Absicht.

Der Grund der Thematisierung des Todes Gottes am Kreuz besteht in Lacans gewandelten Spruch „Gott ist tot“ zu „Gott ist unbewusst“. Die heutigen Atheisten glauben zwar nicht an Gott, er kommt aber in verdrängter Form wieder. Nur durch den Tod Christi könne die Ordnung so neu geordnet werden, dass Gott nicht mehr in verdrängter Form wiederkommt. Möglich wird dies dadurch, dass akzeptiert wird, dass es keine verlorengegangene Totalität gibt, die man wiedererlangen könnte. Damit ist das Begehren gesichert. Psychoanalytisch gesprochen geht es um die Erkenntnis, dass es im Subjekt eine Leere gibt, die nicht geheilt werden kann, sondern dass diese Leere für das Subjekt konstitutiv ist.

Im dritten Kapitel, dem Teile aus dem Werk *Die gnadenlose Liebe* zu Grunde liegen, habe wir die Bedeutung des Todes Gottes für Žižeks Projekt der Erweiterung des Spielraums von Einzelnen und der Gesellschaft gezeigt. Dabei müsse man zunächst von der Rückkehr zur symbolischen Ordnung des Christentums ausgegangen werden, um den Kreislauf des Opfers durchbrechen zu können. Es wurde klar, dass für Žižek nur ein Psychoanalytiker ein Atheist werden könne. Atheist werde man über die Rückkehr zur symbolischen Ordnung des Christentums. Wir haben gesehen, dass dies wegen der Rolle des Vaters wichtig ist, die der große Andere im Christentum Gott einnimmt. Freuds unbewusste Verschiebung ist dabei der Grund dafür, warum Gott für Atheisten tot sein

kann, aber doch verdrängt zurückkehrt. In der modern werde sei eine höhere Notwendigkeit dafür zuständig, dass Subjekte ihr ethisches Wesen verraten.

In dem Žižek den Übergang vom Mythos zum Christentum analysiert, haben wir gezeigt, dass der Mythos einen Bruch verschleiert. Verschleiert wird die Obszönität des Vaters. Die Identität des Subjekts ist dabei an das Begehren geknüpft. Im Kapitalismus werde das Begehren und vor allem die Überschreitung gefordert. Aus diesem Kreislauf, den wir bereits vom Gesetz und seiner Überschreitung kennen, führt das Christentum. Die Lösung liege in der *agape*. Žižek lehnt allerdings alle gängigen Interpretationen des Todes Christi ab. Es ist weder ein Tausch noch eine Motivation zur Umkehr, genauso wenig geht es um Erlösung.

Žižeks Weg führt in drei Schritten über das Zerschneiden der großen Kette des Seins, welches durch die Bereitschaft zur Selbstausschöpfung möglich wird. Im zweiten Schritt übernimmt Christus diese Bereitschaft. Im dritten Schritt vermittelt Christus zwischen Gott und Mensch. Als verschwindender Vermittler macht er das Kommen des Heiligen Geistes möglich. Im Tod Christi stirbt für Žižek nicht Christus, sondern der Gott des Jenseits. Christus hingegen vereinige sich in einer Transsubstantiation. Durch den Tod Christi wird Gott der Vater in den Heiligen Geist, sowie die Gläubigen in einen neuen Spirituellen Zustand transformiert. Das Opfer Christi ist in diesem Denken eine sinnlose, exzessive Geste, was mit der Definition der Liebe nach Lacan entspricht. Mit dem Auslöschen der Sünden geht die Gefahr eines abstrakten Geschichtsverhältnisses einher. Zugoutieren ist die Darstellung der Fragilität des Fluchtpunktes des Denkens, für die sich Žižek stark macht.

Die Falschheit des Opfers ist für die Befreiung eine wichtige Einsicht, weil durch das Opfer der Andere angenommen werde, was Žižek nicht nur vermeiden, sondern woraus er herausführen will. Das ist durch das christliche leere Opfer möglich, das für Žižek weiblich ist.

Die ontologische Unvollständigkeit der Freiheit spielt für die Befreiung eine wichtige Rolle. Die christliche Sicht ist ein radikaler Bruch mit der heidnischen und gnostischen Sicht der Realität. Diese ist mit einem Riss durchzogen und damit unvollständig, was für Žižek der Grund für die menschliche Freiheit ist. An diese Unvollständigkeit ist das Reale gekoppelt. Die traditionelle Psychoanalyse verdeckt dies. Lacans Psychoanalyse hingegen versucht dies annehmbar zu machen, als etwas, das nicht geheilt werden kann. Für Žižek ist das Göttliche der Grund dafür, dass der Mensch nie mit sich identisch sein kann. Das nicht Erreichen eines Ziel, also die Unmöglichkeit des Realen ist mit dem Todestrieb verbunden. Der von Lacan weiterentwickelte Begriff des Todestriebes zeichnet sich durch das Begehren aus, im Unterschied zum Erreichen eines Ziels. Der Todestrieb kreist um eine Leerstelle, weswegen das Begehren möglich bleibt. Wir haben gesehen,

dass die größte Angst des Subjekts darin besteht, nicht mehr begehren zu können. Freud führte den Todestrieb ein, um das Besondere im Menschen gegenüber dem Tier zu unterstreichen. Der Mensch geht bzgl. des Begehrens über das normale Maß hinaus. Der Exzess hält das Leben aufrecht, macht den Menschen zugleich aber untot. Diese Gegensätze sind für Žižek in Christus, der für den Exzess des Lebens steht, vereint. Der Tod Christi steht für den Raum der Erlösung, wobei die Befreiung am Menschen selbst liegt. Der Exzess des Lebens muss von jedem selbst auf sich genommen werden.

Anhand Religionsphilosophischer Brüche haben wir herausgearbeitet, wie die Žižek die Freiheit innerhalb der Bereiche sieht und was der Bruch in das Entsprechende bedeutet. Die unfreiesten sind dabei die liberalsten Subjekte, weil sie glauben frei zu sein, und sich ihrer Unterordnung, weil diese verdrängt ist, nicht bewusst sind. Es müssen die Koordinaten der Wahl neu gesetzt werden, weil man sonst keine wirklich freie Wahl trifft. Das tut Jesus. Er nimmt den Exzess auf sich.

Mit Lacan stellt Žižek fest, dass das Reale nicht ein Hindernis, sondern die Bedingung der Freiheit ist. Damit ist die Freiheit der durch kontingente Symbolisierungen eröffnete Raum. Das Subjekt versucht die Lücke des Realen erfolglos zu füllen. Žižek sieht damit die Gott und Mensch trennende Kluft in Gott transportiert. Die Unergründlichkeit Gottes steht für Gottes Selbstbegrenztheit. Am Ende steht die Suspendierung der ethischen Substanz, welche auf Grund des Aufdeckens des falschen Opfers und dem Vollzug eines Opfers, dass ich nicht in eine Logik einfügen lässt, wie es die kapitalistische Logik darstellt.

Die Ausführungen im vierten Kapitel stützen sich auf Žižeks Werk *Die Puppe und der Zwerg* und die Vertiefung der Verbindung zwischen dem Realen und dem Absoluten, Gott. Dabei geht es um die Bestimmung der radikalen Trennung in Gott als dem Denken, das Žižek zur Einheit mit Gott führt, an deren Ende die Ohnmacht Gottes steht. Das Reale haben wir noch genauer als das Hindernis für das Nicht-Erreichen der Lücke bestimmt, und als den Grund, warum es keinen direkten oder neutralen Zugang zur Realität gibt. Im Judentum sah Žižek das Reale Ding des Jenseits. Im Christentum hingegen gibt es für Žižek eine minimale Differenz, die Jesus von anderen Menschen unterscheidet. Diese ist eine nicht wahrnehmbare Differenz zwei Seiten einer Entität.

Im Rahmen des notwendigen Perspektivenwechsel, den Žižek für notwendig hält, erwähnt er das erste Mal die Auferstehung der Toten. Durch eine Erlösung wird nur der Sündenfall wiederholt. Für Žižek soll es aber nicht zu einem Ursprung gehen, sondern in Richtung Veränderung der Welt.

Das ist worum es Žižek, gestützt von Lacan und Hegel geht. Das Begehren des Menschen ist der Schlüsselbegriff Žižeks Denkens. Es geht nicht um das ungezügelte Genießen, sondern darum, dass das Begehren aufrechterhalten werde und das Genießen begehrt werden kann. Es geht um die

Aufrechterhaltung des Begehrens. Die Liebe wird dabei von Žižek als ein Ausnahmezustand interpretiert, der alles durcheinanderbringt. Damit wird die bereits in *Das fragile Absolute* betonte Fragilität des Absoluten hervorgehoben, und die Leistung der Liebe klargestellt. Im Tod Christi geht es für Žižek schließlich nicht um die Rückkehr eines allmächtigen Gottes, sondern darum, den Tod Gottes als den Verweis auf die Ohnmacht Gottes zu interpretieren.

Demgegenüber haben wir die Ausführungen Appels gestellt, welche unserer Ansicht nach deutlich über das Denken Žižeks hinaus gehen.

Wir haben gesehen, dass Slavoj Žižek auf Grundlage von Lacan und Hegel eine Art Metapsychologie des Subjekts entwickelt. Sein Denken bleibt nicht solipsistisch. Žižek untersucht Übergänge bzw. Brüche zwischen Religionen sowie politischen wie ökonomischen Systemen. Sein schwerwiegendster Vorwurf gilt den Atheisten, die gar nicht solche seien. Ihr Atheismus, so Žižek, verdrängt Gott lediglich. Mit dem Tod Gottes wird dieses Problem gelöst, da damit der Gott des Jenseits tot ist. Übrig bleibt die Gemeinschaft der Gläubigen, der Heilige Geist. Dieser ist von der Ökonomie der Pflicht und dem Teufelskreis von Gebot und Sünde befreit. Da der dafür zuständige große Andere mit Christus gestorben ist, ist die Gemeinschaft befreit und auf sich gestellt. Doch Gott taucht bei Žižek nicht nur im Symbolischen auf. Das Reale des Christentum besteht darin, dass die Trennung zwischen dem Menschen und Gott, Gott in sich trägt und damit alles andere als ein allmächtiger Herrscher ist, sondern sich dadurch seine Ohnmacht manifestiert. Damit bleibt das Verständnis der Rolle der Gemeinschaft, welche auf sich allein gestellt ist ambivalent.

Die von Zeilinger bzw. Appel benannte Leerstelle, die in der Bibel für eine neue Art politischer Legitimierung bzw. im Denken Hegels für das Offene der Gottesfrage und einen Raum der Weltbegegnung steht, kann unserer Ansicht nach mit dem Lacanschen Riss, dem Mangel, der Lücke, allesamt Synonyme des Realen, wie es Žižek rezipiert, in Verbindung gebracht werden.

Dass es Žižek in keiner Weise um eine wirkliche Verteidigung des christlichen Erbes geht, muss deutlich geworden sein. Daran ändert auch nichts, dass Žižek vielfach auf theologische Begrifflichkeiten zurückgreift und wichtige biblische Geschichten heranzieht. Die theologischen Begriffe verwendet er in einer ihnen nicht gedachten Weise, wie im Falle der Transsubstantiation. Er könnte dies auch einfach unterlassen. Viele wichtige biblische Geschichten haben bei ihm keinen Eingang gefunden, ganz besonders ist hier auf die Auferstehung und die sie betreffenden Perikopen verwiesen.

Die Stärke Žižeks ist, dass er sich für die Begriffe der Fragilität, der Verletzbarkeit, der Kontingenz stark macht. Im Exodus-Narrativ wurde die göttliche Legitimierung einer unantastbaren

Souveränität des Königs durch eine Textualität, der König selbst durch einen Text ersetzt und eine Interpretation des Textes für notwendig erklärt.

Appels Ausführungen zum Religions- und Gotteskonzept Hegels haben gesagt, dass sich Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* mit der Suche des Bewusstseins nach der Wahrheit der Gewissheit seiner selbst beschäftigt. Die unterschiedlichen Stufen dieser Suche führen das Bewusstsein zur Religion als dem Tod der Substanz, was das Ende aller Repräsentationen bedeutet. Die Sprache spielt dabei eine entscheidende Rolle. Sie bedeutet das Ende jeder Unmittelbarkeit. Wir haben gesehen, wie uns Appel durch die Stellungen des Gedanken zur Objektivität geführt und jeweils eine andere Funktion Gottes dargelegt hat. Hegels Sicht beschrieb den Riss zwischen Sprache und Welt. Die Realität wurde als eine in sich gebrochen dargestellt. Hegel verortet die Menschwerdung des Absoluten Gebrochen Sein der Substanz wie auch des Subjekts. Weil Jesus für den Riss des Absoluten steht, kann das Absolute, trotz des Endes aller Repräsentationen, im sinnlich-materiellen Körper erkennbar sein. Bei Hegel stößt Jesus den Todeskult, für den auch der große Andere steht, vom Thron. Damit wird der Tod, als der letzte Gott, aufgehoben.

Slavoj Žižek geht unserer Ansicht nach einen ähnlichen Weg. Er versucht aus das Subjekt aus den Fängen der Substanz zu befreien. Er versucht das Subjekt aus dem Todeskult bzw. der Herrschaft eines großen Anderen zu befreien. Am Ende steht für ihn allerdings die Gemeinschaft der Gläubigen, die er den Heiligen Geist nennt. Diese Gemeinschaft ist für ihn auf sich allein gestellt. Dies scheint uns eine Positivität darzustellen, die mit Hegels Durchgang des Bewusstseins, der in Grunde nie abgeschlossen ist, nicht vereinbar. Außerdem sehen wir bei Appel im Gebet als Öffnung und Neuschöpfung, wie in der Arbeit ausgeführt, ein Modell, dass mit Hegels Gotteskonzept vereinbar ist und zugleich einen Weg anbietet, wie die Neuschöpfung der symbolischen Ordnung, die bei Žižek völlig über Bord geworfen werden muss, möglich ist. Die Frage, ob Žižeks Denken dazu beitragen kann, die Rezeption der Theologie in anderen Wissenschaften zu verstärken muss vorsichtig beantwortet werden. Žižek interessiert weder die Theologie noch ihre getreue Publikation. Sein Interesse am christlichen Erbe ist rein instrumental. Weil er im Tod Gottes den Weg des Subjekt zur Befreiung aus den Fängen des großen Anderen sieht, bedient er sich, wo er will.

Wir sehen in seinem Denken das Bemühen um Öffnung des Spielraums für Einzelne wie auch für Gesellschaften. Dies versucht er mit Hilfe der Analyse von politischen wie ökonomischen Systemen. Einerseits können Žižeks Ausführungen Einzelnen Individuen helfen, ihr Leben auf die von Žižek beschriebenen Phänomene zu befragen. Im Kapitalismus ist es ein ungehemmter Konsum, dessen Ziel lediglich das Füllen einer Lücke ist, die eigentlich, das sagt uns die

Psychoanalyse Lacans, nicht zu füllen ist. Andererseits können die Ausführungen Žižeks Gesellschaften helfen, die von ihm beschriebenen Phänomene bzgl. der politischen Systeme befragen, und damit daran mitarbeiten, den Kreislauf des Opfers zu durchbrechen.

Die Stärke Žižeks und der Grund für seine enorme Rezeption liegt in seiner Fähigkeit, unterschiedlichste Gebiete des Denkens scheinbar fruchtbar zu verbinden. Das große Problem sehen wir in der Unmöglichkeit, einer vollkommen neuen Setzung von Koordinaten, die Žižek fordert. Im Unterschied dazu sehen wir Appels Lesart Hegels, sein Gotteskonzepts sowie die biblische und philosophische Interpretation der Bibel, insbesondere der Psalmen. Wir sehen darin ein Gedankengebäude, das gerade nicht alle Verbindungen zur Vergangenheit kappt und damit grundsätzlich mehr Aussicht auf Erfolg verspricht. Als viel wichtiger erachten wir aber, dass dieses Gedankengebäude eine Alternative politische und religiöse Art bietet, wie nach einer Befreiung das politische bzw. gesellschaftliche Leben gestaltet werden kann. Slavoj Žižek bleibt für die Theologie dort ein Stachel in Fleisch, wo sie die Allmacht Gottes betont. Wo Gott als der absolute und allmächtige Herrscher dargestellt wird, wird die Unmöglichkeit des absoluten Beherrschens der Welt, der Natur und des Menschen, durch wen auch immer, verkannt. Damit leistet Žižek eine wichtige Aufgabe, die unserer Meinung nach eigentlich der Theologie, als der vielleicht letzten universalen Wissenschaft zukommen sollte.

Literaturverzeichnis

I. Primärliteratur:

ŽIŽEK, Slavoj, Das fragile Absolute, Berlin 2000. [abgekürzt FA]

DERS., Die gnadenlose Liebe, (stv 1545) Frankfurt 2001. [abgekürzt DgL]

DERS., Die Puppe und der Zwerg, (stv 1681) Frankfurt 2015⁴. [abgekürzt PuZ]

II: Sonstige Literatur

ANZENBACHER, Arno., Einführung in die Philosophie, Wien, 1992.

APPEL, Kurt, Entsprechung im Wider-spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie bei Hegel, Münster u.a. 2003.

APPEL, Kurt (Hg.), Der Preis der Sterblichkeit. Christentum und der neue Humanismus, (QD 271) Freiburg i. B. 2015.

APPEL, Kurt, ELEVEN Martin, Hegel und das Offene der Gottesfrage, in: HEINRICH-RAMHARTER Esther, u.a. (Hgg.), Religionsphilosophie heute. Stimmen – Schauplätze – Systeme, Baden-Baden 2023, S. 65-109.

AUGUSTIN, George, Die Gottesfrage heute, (Theologie im Dialog, Band 1) Freiburg 2009.

AUSTIN, John Langshaw, How To Do Things With Words, Stuttgart 2010.

BENEDIKT XVI., Enzyklika DEUS CARITAS EST an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe (VAS 171), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006.

BERNSTEIN, Richard Jacob, Freud und das Vermächtnis des Moses, Berlin 2003.

BOSCHKI, Reinhold, u.a. (Hg.), Gott nennen und erkennen. Theologische und philosophische Einsichten (Theologische Module, Band 10), Freiburg u.a., 2010.

EVANS, Dylan, Wörterbuch der Lacan'schen Psychoanalyse, Wien u.a 2017.

FINKELDE, Dominik, Slavoj Žižek zwischen Lacan und Hegel. Politische Philosophie. Metapsychologie. Ethik, Wien 2009.

FREUD, Sigmund, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Amsterdam 1939.

GUANZINI, Isabella, Zärtlichkeit. Eine Philosophie der sanften Macht, München 2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, (Werke in 20 Bänden, Band 3) 1986 Berlin.

HEIL, Reinhard, Zur Aktualität Slavoj Žižeks, Einleitung in sein Werk, Wiesbaden 2010.

KIM, Hyun Kang, Slavoj Žižek. Die Philosophie des Realen, Paderborn 2020².

KOLLMANN, Bernd, Neues Testament kompakt, Siegen 2014.

- MARX, Karl, Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung. Paris 1844. in: Deutschfranzösische Jahrbücher (Ruge / Marx (Hgg.)), S. 71-72.
- METZ, Johann Baptist, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i.B. 2006⁴.
- NAGEL Rasmus, Das Fiasko Gottes ist immer noch das Fiasko Gottes, in: KLEIN Rebekka Alexandra, u.a. (Hgg.), Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht, Leipzig 2017, S. 83-95.
- REIKERSTORFER, Johann, Über die "Klage" in der Christologie, Neukirchen-Vlyn 2001.
- SCHMIDINGER, Heinrich, u.a. (Hgg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER, Vom Staatsvolk zum Gottesvolk, in: DIETZ Alexander, Wiederentdeckung des Staates in der Theologie, Leipzig 2020, S. 67-102.
- TIJANIC, Aleksandar, Der ferne Tag des Wandels, Ljubljana 1999.
- WIDMER, Peter, Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans Werk, Wien 1997.
- ŽIŽEK, Slavoj, Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände, 1996.

III: Zeitschriften und Hochschulschriften

- KOCH, Andrea, Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik, [unveröff. Dissertation Ludwig-Maximilians-Universität München], 2007.
- ZEILINGER, Peter, Auszug ins Reale, oder: Repräsentation einer Leerstelle. Zur politischen Bedeutung des biblischen Exodus, der historisch so nicht stattgefunden hat, in: ZAR 25/2019 Münster, S. 117-172.

IV: Lexika

- Lexikon für Theologie und Kirche. Band 1, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1994³. [LThK 1]
- Lexikon für Theologie und Kirche. Band 2, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1994³. [LThK 2]
- Lexikon für Theologie und Kirche. Band 4, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1995³. [LThK 4]
- Lexikon für Theologie und Kirche. Band 5, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1999³. [LThK 5]
- Lexikon für Theologie und Kirche. Band 8, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1999³. [LThK 8]
- Lexikon für Theologie und Kirche. Band 10, Freiburg-Basel-Rom-Wien 2001³. [LThK 10]

V: Internet-Links

SCHMID, Manuel, Kirche hat keine Zukunft (24.3.2021). URL: <https://www.reflab.ch/kirche-hat-keine-zukunft-ausgeglaubt-special-mit-heinzpeter-hempelmann/> [Abruf: 16.1.2024]

TMG, Patriarch gibt erneut dem Westen die Schuld am Ukraine-Krieg (11.3.2022). URL: <https://www.katholisch.de/artikel/33464-patriarch-kyrill-gibt-erneut-dem-westen-schuld-am-ukraine-krieg> [Abruf: 16.1.2024]

STRAUB, Dominik, Papst verzweifelt am Patriarch Kyrill I. (3.5.2022). URL: <https://www.derstandard.at/story/2000135401587/papst-verzweifelt-an-patriarch-kyrill-i-der-ukraine-krieg-unterstuetzt> [Abruf: 16.1.2024]

TÜCK, Jan Heiner, Anstößigkeit des Kreuzes nicht verharmlosen (12.4.2022). URL: <https://www.katholisch.at/aktuelles/138217/theologe-tueck-anstoessigkeit-des-kreuzes-nicht-verharmlosen> [Abruf: 16.1.2024]

SCHOLZ, Leander, Die Verwandlung des Körpers des Kommunisten (11.5.2011). URL: <https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/die-verwandlung-des-korpers-des-kommunisten> [Abruf: 16.1.2024]

Anhang 1: Abstract

Diese Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, inwieweit das Denken Slavoj Žižeks zur Erweiterung des Spielraums der Einzelnen wie der Gesellschaft im Herrschaftsgebiet von Geld und Macht beiträgt. Anhand theologisch engagierter Schriften Žižeks zeigt sich, dass Slavoj Žižek sein dezidiert philosophisches, psychoanalytisches sowie politisches Denken mit theologischen Begrifflichkeiten kombiniert, ohne strikt der theologischen Bedeutung der verwendeten Kategorien treu zu bleiben.

Žižeks Denken zeichnet sich vor allem durch die Rezeption von Jacques Lacans Psychoanalyse, Hegels Dialektik und Marx Ideologie sowie des dialektischen Materialismus. Im Rahmen dieser Koordinaten versucht Žižek mit Hilfe der Analysen von politischen wie religiösen Systemen und ihren Übergängen den Einzelnen aus der Dialektik des Gesetzes und seiner Übertretung, aus der Ökonomie des Opfers zu befreien. Eine wichtige Kategorie, um diese Ziel zu erreichen, ist für Žižek die Liebe. Diese bleibt als eine Kraft, die die Befreiung antreibt und vollkommen neues schafft im Unterschied zur Liebe in der Theologie und in der Bibel zu unbestimmt. Žižek verbindet aber mit der Liebe die Fragilität und die Unvollkommenheit des Absoluten, weswegen sein Denken für eine triumphalistische Theologie ein Korrektiv sein kann.

Die Befreiung gelingt für Žižeks nur mit Hilfe der christlichen Erfahrung des Todes Gottes. Den Atheisten wirft Žižek mit Lacan vor, nicht echte Atheisten zu sein, weil sie trotz des Todes Gottes, einfach an jeweils eigene Art metaphysischen Gott glauben. Gott ist für Žižek nicht tot, Gott ist unbewusst, verdrängt. Das Denken Žižeks lässt sich letzten Endes zu einem Positivismus in Form der Gemeinschaft der Gläubigen verleiten. Dies lässt sich mit den Ausführungen Appels zum Religions- bzw. Gotteskonzept Hegels nicht vereinbaren. Slavoj Žižek stellt das Denken in den Vordergrund. Deswegen bietet er keine Handlungsanweisungen. Im Unterschied dazu bietet Kurt Appel das Gebet als eine Möglichkeit der Neuschöpfung der symbolischen Ordnung an, die sich gut mit Hegels Gotteskonzept vereinbaren lässt.

Anhang 2: Lebenslauf

Name: Michal Klučka
Geburtsdatum: 1. August 1985
Geburtsort: Bratislava/Slowakei

Berufserfahrung

Seit September 2024 **Lehrer am Gymnasium Don Bosco**
September 2016 – **Salesianischer Begleiter im Projekt Deutschkurs für**
Juni 2018 **Flüchtlinge** Begleitung von freiwilligen Mitarbeitern
Februar 2014 – Juni **Leitender Mitarbeiter im Projekt Sale für Alle** Offenes
2016 Kinder und Jugendzentrum

Ausbildungsweg

Dezember 2019 **Abschluss Lehramtsstudium Religion und**
Mathematik Universität Wien
Seit November 2017 **Lehrgang Theaterpädagogik** Sozialpädagogisches
– April 2018 Institut, Stams

September 2011 – **Ordensinterne Ausbildung bei den Salesianern Don**
September 2024 **Boscos**
Juni 2004 **Reifeprüfung**
pOrg Komensky, Wien 3

Sonstiges

Seit 8. September **Mitglied im Orden der Salesianer Don Boscos**
2013
Fremdsprachenkennt **Englisch (B2), Italienisch (B2), Slowakisch (B2),**
nisse: **Tschechisch (B2)**

„Ich erkläre, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst habe und nur die ausgewiesenen Hilfsmittel verwendet habe. Diese Arbeit wurde weder an einer anderen Stelle eingereicht (z. B. für andere Lehrveranstaltungen) noch von anderen Personen (z. B. Arbeiten von anderen Personen aus dem Internet) vorgelegt.“