

Postmoderne und immanente Theologie

Das Konzept einer „Psychotheologie des Alltagslebens“ bei Eric Santner

VON SARAH ROSENHAUER

1. Theologische Postmoderne?

Der Begriff der Postmoderne ist bekanntlich ein schillernder. Er findet quer über die Disziplingrenzen Verwendung und dient in feuilletonistischer Verkürzung gern zur Bezeichnung der Epoche nach der Moderne, einer Epoche, die sich von der normativen und regulativen Kraft der Vernunft verabschiedet hat und hedonistischer Beliebigkeit frönt. Dagegen gehen etwa Jean-François Lyotard¹, Jacques Derrida², Wolfgang Iser³ – um nur einige zu nennen – davon aus, dass die Bezeichnung „postmodern“ in der Philosophie weniger eine Epochenbezeichnung ist, sondern für ein bestimmtes und bestimmbares systematisches Anliegen steht, dessen Vorläufer und Vertreter Lyotard quer durch die Philosophiegeschichte ausmacht. Dieses Anliegen kann als das einer Radikalisierung der Moderne bestimmt werden,⁴ der Moderne verstanden als Verbindung eines normativen Anliegens mit einer philosophischen Programmatik. Das normative Anliegen der Moderne ist – auf ein Schlagwort verkürzt – die Verbindung von Freiheit und Normativität, die einen nichtrepressiven Begriff des Wahren, Guten, Gerechten ermöglicht.⁵

¹ Zum Verhältnis von Moderne und Postmoderne vgl. etwa *J.-F. Lyotard*, Die Moderne redigieren, in: *W. Iser* (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988, 204–214. Zur Programmatik der Postmoderne vgl. etwa *J.-F. Lyotard*, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, übersetzt von *O. Pfersmann*, Wien 1986.

² Vgl. etwa *J. Derrida*, Am Nullpunkt der Verrücktheit – Jetzt die Architektur, übersetzt von *M. Wetzel*, in: *Iser* (Hg.), Wege aus der Moderne, 215–232, hier 216.

³ Vgl. *W. Iser*, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987, 1–43.

⁴ Derrida etwa bezeichnet die Dekonstruktion als ein „ultra-transzendentes“ Denken. Das ultra-transzendente Denken kann als Radikalisierung kritischen Denkens verstanden werden: Es ist kritisch, im kantischen Sinn von transzendental, insofern es nach den Möglichkeitsbedingungen von Diskursen, Aussagen usw. fragt. Es radikalisiert dieses kritische Denken, ist ultra-transzendental, insofern es aufzeigt, dass die Bedingung der Möglichkeit „gleichzeitig, noch einmal, die Bedingung der Unmöglichkeit, der Unmöglichkeit ihrer strengen Reinheit“ ist (*J. Derrida*, Signatur, Ereignis, Kontext, in: *Ders.*, Randgänge der Philosophie, übersetzt von *G. Ahrens*, Wien 1988, 291–314, hier 313).

⁵ Vgl. zu dieser autonomietheoretischen Bestimmung, die das normative Anliegen der Moderne von dem der Aufklärung her versteht, etwa *Ch. Menke*, Autonomie und Befreiung, in: *Th. Khurana/Ch. Menke* (Hgg.), Paradoxien der Autonomie, Berlin 2011, 149–184, hier 149 f.: „Mit der Einführung des Begriffs der Autonomie beginnt – zeitgleich mit der politischen Revolution – die moderne Philosophie. Die Grundidee des Autonomiebegriffs besteht darin, die Verbindlichkeit von Gesetzen mit der Freiheit des Subjekts zusammen zu denken, das den Gesetzen unterworfen ist. [...] Autonomietheoretisch zu denken heißt, das Gesetz so zu verstehen (und, wenn nötig, zu verändern), dass man in der Unterwerfung unter es ‚nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie zuvor‘, und umgekehrt die Freiheit so zu verstehen (und, wenn nötig, zu bilden), dass man,

Das Programm dazu ist das, was Welsch mit Lyotard als „Einheitsdenken“ bezeichnet: der Versuch, den normativen Anspruch einzulösen, indem er von einem bestimmten, einheitlichen und einheitsstiftenden Prinzip, dem Prinzip universeller Vernunft oder des autonomen Subjekts, gedacht wird.⁶ Was postmoderne Philosophie eint, ist die Kritik an diesem Totalitätsdenken als einem Denken, das durch ein einheitliches und einheitsstiftendes Prinzip organisiert ist und so notwendig exklusiv und repressiv gegen all das ist, worauf dieses Prinzip nicht reduzierbar ist und was ihm widerspricht. Worauf postmoderne Philosophie zielt, ist die Offenlegung des immanenten Widerspruchs so verfasster moderner Philosophie, ihrem eigenen normativen Anspruch – Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit – nicht, weil nur exkludierend und repressiv, gerecht werden zu können. Im Rahmen eines totalisierenden Denkens gibt es kein Gelingen ohne Repression und Exklusion. So könnte man etwa mit Foucaults Kritik der Aufklärung sagen, dass es keinen Kant ohne Bentham gibt, also kein Denken autonomer Subjektivität, autonomer Fähigkeiten der Selbstführung, ohne das verinnerlichte Panoptikum sozialer Disziplin.⁷ Und man könnte mit Derrida sagen, dass es kein Recht, keine

statt in der ‚Sklaverei‘ der ‚Begierde‘ zu verbleiben, zum ‚Herren seiner selbst‘ wird in ‚Gehorsam dem Gesetz gegenüber, das man sich selbst gegeben hat‘ [J.-J. Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag, in: *Ders.*, Politische Schriften; Band 1, Paderborn 1977, 73 und 79]. Frei zu sein, heißt, dem Gesetz zu folgen. Umgekehrt ist etwas nur dann ein Gesetz (im normativen, nicht im kausalen Sinn: ein Grund des Handelns), wenn es zu befolgen heißt, frei zu sein. In der Erläuterung des Verhältnisses von Freiheit und Gesetz durch den Begriff der Autonomie fallen freies Wollen und verpflichtendes Sollen in eins.“

⁶ Vgl. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 31–33. Welsch bezieht sich dabei auf Lyotards Begriff der Meta-Erzählung: „Modernes Wissen hatte je die Form der Einheit, und diese Einheit war durch den Rückgriff auf große Meta-Erzählungen zustande gekommen. Noch in den entlegensten Detailforschungen war ein solcher Rückbezug auf eine alles legitimierende Leitidee deutlich. Die Neuzeit bzw. Moderne hatte drei solcher Meta-Erzählungen hervorgebracht; die Emanzipation der Menschheit (in der Aufklärung), die Teleologie des Geistes (im Idealismus) und die Hermeneutik des Sinns (im Historismus)“ (ebd. 32). Analog beschreiben auch Theodor W. Adorno und Max Horkheimer die Begründungs- und Legitimationsstruktur im Denken der Aufklärung: „Es ist der Mensch‘ wird als stereotype Auskunft der Aufklärung unterschiedslos wiederholt, gleichgültig ob dieser ein Stück objektiven Sinnes, die Umrisse einer Ordnung, die Angst vor bösen Mächten oder die Hoffnung auf Erlösung vor Augen steht. Als Sein und Geschehen wird von der Aufklärung vorweg nur anerkannt, was durch Einheit sich erfassen lässt; ihr Ideal ist das System, aus dem alles und jedes folgt“ (*M. Horkheimer/Th. W. Adorno*, *Dialektik der Aufklärung*, Philosophische Fragmente, in: *M. Horkheimer*, *Gesammelte Schriften*; Band 5, Frankfurt am Main 32003, 11–290, hier 29). Und Derrida beschreibt das abendländische Denken als ein Denken, das die Struktur einer durch ein transzendentes Signifikat, „ein Zentrum“, „einen Punkt der Präsenz“, „einen festen Ursprung“ organisierten Totalität hat. Vgl. *J. Derrida*, *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, in: *Ders.*, *Die Schrift und die Differenz*, übersetzt von *R. Gasche*, Frankfurt am Main 1976, 422–442, bes. 422–425.

⁷ Vgl. *M. Foucault*, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übersetzt von *W. Steiner*, Frankfurt am Main 192014, 173–292, v. a. 175–177. „Die ‚Aufklärung‘, welche die Freiheiten entdeckt hat, hat auch die Disziplin erfunden“ (ebd. 285). Foucaults Analyse der Disziplargesellschaft des 18. Jahrhunderts und der ihr eigenen Form der Subjektivierung zeigt, dass Freiheit – Freiheit qua Autonomie – und Disziplin immanent verbunden sind. „Das Problem der Aufklärung ist die Verschlingung von Freiheit und Herrschaft; die Tatsache, dass – und wie – der Ausgang aus der Knechtschaft eine neue, ganz andere, aber globalere und dadurch unheilvollere hervorgebracht hat. Und dieses Problem hat seinen Grund in nichts anderem als im ungelösten Problem der Fähigkeit. [...] Das Paradox der Fähigkeit, des Könnens ist: ohne Fähigkeit keine

normative Allgemeinheit ohne Gewalt gibt.⁸ Es geht postmoderner Philosophie so nicht um eine Ersetzung von Einheit durch Beliebbarkeit, sondern, im Gegenteil, um ein Zur-Geltung-Bringen der emphatischen Ansprüche der Moderne – der Ansprüche auf eine nichtrepressive Verbindung von Freiheit und Normativität – gegen ihre notwendige Verkürzung im Rahmen totalisierenden Einheitsdenkens, dem eine totalisierende Praxis korrespondiert.⁹ Gegen das widersprüchliche Totalitätsdenken setzt sie ein Denken der Differenz – genauer: der *différance* (Derrida)¹⁰, des Widerstreits (Lyotard)¹¹, des Widerspruchs (Adorno)¹², des Paradoxes (Foucault)¹³ – als der einzigen Form, wie emphatische Gehalte gedacht und realisiert werden können. Die postmoderne Kritik einer Hypertrophie der Vernunft und des Subjekts wäre also völlig falsch verstanden, verstünde man sie im Sinne eines Relativismus, Irrationalismus, Ästhetizismus. Postmoderne Philosophie ist nicht Bruch mit der Moderne, nicht Anti-Moderne, sondern Radikalisierung der Moderne. Sie ist ein Zur-Geltung-Bringen ihrer emphatischen Gehalte gegen ihre eigene, systemimmanente Verkürzung.¹⁴

Freiheit – denn Freiheit ist die Macht der Selbstführung, die an den Erwerb von Fähigkeiten gebunden ist. Zugleich aber gilt: keine Fähigkeit ohne Disziplinierung und Normalisierung – ohne Unterwerfung unter die anonyme Macht sozial definierter Formen und Normen. [...] Die Fähigkeit verklammert Freiheit und Knechtschaft; sie ist der dialektische Umschlagspunkt im Zentrum und am Grund der Aufklärung“ (*Ch. Menke*, *Das Paradox der Fähigkeit und der Wert des Schönen*, in: *L. Emmerling/I. Kleesattel* [Hgg.], *Politik der Kunst. Über die Möglichkeiten, das Ästhetische politisch zu denken*, Bielefeld 2016, 85–100, hier 85 f.). Vgl. zur Dialektik von Befreiung und Unterwerfung in Denken und Praxis der Aufklärung auch *Adorno/Horkheimer*, *Dialektik der Aufklärung*, 26–66, v. a. 55: „Das Wesen der Aufklärung ist die Alternative, deren Unausweichlichkeit die der Herrschaft ist. Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter Natur oder der Natur unter das Selbst.“

⁸ Vgl. *J. Derrida*, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, übersetzt von *A. García Düttmann*, Frankfurt am Main 2014, 27: „Das Aufkommen des Rechts und der Gerechtigkeit [...], das Moment der Stiftung, der (Be)gründung, der Rechtfertigung des Rechts impliziert eine performative Kraft (Gewalt), das heißt es impliziert regelmäßig eine deutende Kraft (Gewalt): jetzt nicht in dem Sinne, dass das Recht einer Macht dient, dass es ein folgsames, unterwürfiges und also äußerliches Instrument der herrschenden Mächte ist, sondern in dem, dass es mit der sogenannten Kraft, Gewalt, Macht, Gewalttätigkeit in einem Verhältnis steht, das tiefer ins Innere reicht und eine höhere Komplexität aufweist.“

⁹ Pointiert dazu Derrida: „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit. [...] Als Erfahrung des Unmöglichen ist sie, selbst wenn es sie (noch) oder nie gibt, dort möglich, wo es Gerechtigkeit gibt“ (ebd. 30 f.). Und: „[...] die unendliche Forderung nach Gerechtigkeit [...] verpflichtet bereits die/zur Dekonstruktion“ (ebd. 40). Auch Lyotard sieht sein Denken des Widerstreits einem emphatischen Gerechtigkeitsbegriff verpflichtet, den er in Anlehnung an Emmanuel Levinas als unbedingtes Verpflichtetsein vor jeder autonomen Entscheidung oder diskursiven Begründung versteht. Vgl. dazu *J.-F. Lyotard/J.-L. Thébaud*, *Politik des Urteils. Verhandlungen*, übersetzt von *E. von der Osten*, Zürich 2011, 45–154.

¹⁰ Vgl. *J. Derrida*, *Die différance*, in: *Ders.*, *Die différance. Ausgewählte Texte*, Stuttgart 2004, 110–149.

¹¹ Vgl. *J.-F. Lyotard*, *Der Widerstreit*, übersetzt von *J. Vogl*, München 1987, 9 und 227–250.

¹² Vgl. *Tb. W. Adorno*, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 2003, v. a. 148–163.

¹³ Vgl. dazu etwa *Menke*, *Das Paradox der Fähigkeit*.

¹⁴ Zur Bestimmtheit postmoderner Philosophie durch ein grundlegend normatives Anliegen (wenn auch in abgrenzender Absicht) vgl. auch *S. Wendel*, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*, in: *K. Müller* (Hg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 193–214, hier

Diese emphatischen Gehalte können aber nicht – wie in der Moderne – in eine einheitliche Ordnung integriert werden. Wahrheit und Gerechtigkeit im emphatischen Sinn sind das innerhalb einer einheitlichen Ordnung der Repräsentation Nichtdarstellbare¹⁵, das begrifflich Nichtfixierbare¹⁶, autonom Nichtleistbare¹⁷. Sie sind das, was sich der Totalisierung, der Integration in eine Ordnung epistemischer oder autonomer Verfügung prinzipiell entzieht. So spricht Derrida etwa von der Gerechtigkeit als etwas, was stets „im Kommen“ bleibt.¹⁸ Ihre epistemische Realisierungsform ist die der Differenz und der Aporie¹⁹, ihre ontologische die der Unterbrechung²⁰ und des unableitbaren Ereignisses²¹.

Um diese epistemische und ontologische Entzogenheit, diese prinzipielle Inkommensurabilität emphatischer Gehalte gegenüber jeder Ordnung auszudrücken, verwenden einige postmoderne Denker theologische Begriffe. So spricht etwa Alain Badiou von Gnade, um die Erscheinungsform von Wahrheit – im Unterschied zu bloßer Konvention – auszudrücken.²² Und Derrida stellt sein dekonstruktives Denken in den Bedeutungsraum der negativen Theologie²³, Lyotard das seine in den jüdischer Mystik²⁴.

197. Ebenso, aber affirmativ, etwa G. Scobel, Postmoderne für Theologen? Hermeneutik des Widerstreits und Bildende Theologie, in: *H.-J. Höhm* (Hg.), *Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen*, Paderborn [u. a.] 1992, 175–229, und J. Valentin, Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung, in: *W. Lesch/G. Schwind* (Hgg.), *Das Ende der alten Gewissheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*, Mainz 1993, 13–26.

¹⁵ Vgl. *J.-F. Lyotard*, Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: *Welsch* (Hg.), *Wege aus der Moderne, 193–203*, hier 202 f., sowie *ders.*, *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985*, übersetzt von *D. Schmidt*, Wien 1985, 29: „Die Postmoderne wäre Dasjenige, das im Modernen in der Darstellung selbst auf ein Nicht-Darstellbares anspielt; das sich dem Trost der guten Form verweigert, dem Konsens eines Geschmacks, der ermöglicht, die Sehnsucht nach dem Unmöglichen gemeinsam zu empfinden und zu teilen; das sich auf die Suche nach neuen Darstellungen begibt, jedoch nicht, um sich an deren Genuss zu verzehren, sondern um das Gefühl dafür zu schärfen, dass es ein Undarstellbares gibt.“ Vgl. auch *J. Derrida*, *Wie nicht sprechen? Verneinungen*, übersetzt von *H.-D. Gondek*, Wien 2006, 23.

¹⁶ Vgl. *Adorno*, *Negative Dialektik*, v. a. 148–207, 397–400.

¹⁷ Vgl. *Derrida*, *Gesetzeskraft*, v. a. 46–59. Zur autonomiekritischen Sinnspitze der dekonstruktiven Analyse normativer Vollzüge, insbesondere des Vollzugs rechtsförmigen Urteilens, vgl. *Ch. Menke*, *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Berlin 2004, 123–141, hier 123: „Die Dekonstruktion gilt der philosophischen Voraussetzung, der Voraussetzung der philosophischen Untersuchung, es sei unser Können, wodurch das Gelingen der Praxis ermöglicht wird.“

¹⁸ Vgl. *Derrida*, *Gesetzeskraft*, 56.

¹⁹ Vgl. etwa ebd. 33: „Ein Gerechtigkeitswille, ein Gerechtigkeitswunsch, ein Gerechtigkeitsanspruch, eine Gerechtigkeitsforderung, deren Struktur nicht in einer Erfahrung der Aporie bestünde, hätte keine Chance jenes zu sein, was sie sein wollen: ein gerechter, ein angemessener Ruf nach Gerechtigkeit.“

²⁰ Zur Kategorie der Unterbrechung vgl. *W. Benjamin*, *Gesammelte Schriften; Band I/3: Abhandlungen*, Frankfurt am Main 1980, 1232.

²¹ Vgl. zum Begriff des Ereignisses etwa *A. Badiou*, *Das Sein und das Ereignis*, übersetzt von *G. Kamecke*, Zürich 2005, 199–296. Zum Ereignis als ontologischer Realisierungsform emphatischer Gehalte: *Ders.*, *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, übersetzt von *J. Brankel*, Wien 2015, v. a. 61–65, sowie *ders.*, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, übersetzt von *H. Jatho*, München 2002, 22 f.; 102.

²² Vgl. *Badiou*, *Paulus*, 80; 98 f.

²³ Vgl. *Derrida*, *Wie nicht sprechen?*; diese Verortung ist freilich keine rein affirmative.

²⁴ Vgl. etwa *J.-F. Lyotard*, *Heidegger und „die Juden“*, übersetzt von *C.-C. Härle*, herausgegeben von *P. Engelmann*, Wien 1988, 11–62; *J.-F. Lyotard*, *Von einem Bindestrich*, in: *Ders./E. Gruber*,

Man könnte also, bei oberflächlicher Betrachtung, von einer gewissen Theologieaffinität postmoderner Philosophie ausgehen. Das allerdings könnte vorschnell sein. Denn die Verwendung theologischer Begriffe impliziert nicht die Affirmation theologischer Gehalte. Sie können völlig säkularisiert und formal: als innerdiskursive Strukturbestimmungen zur Markierung einer immanenten Differenz, der Nichttotalität immanenter Ordnung, der radikalen Transzendenz, Entzogenheit, Unverfügbarkeit, verwendet werden – ohne Affirmation ihrer bekenntnisförmigen Referenz.²⁵ Die Frage nach der Bedeutung der Theologie für postmodernes Denken muss tiefer ansetzen als auf der Ebene des bloß Wörtlichen.

Es soll und kann hier aber nicht, so reizvoll es wäre, um eine integrale Verhältnisbestimmung von Theologie und postmoderner Philosophie gehen²⁶, sondern „lediglich“ um einen ganz spezifischen Ansatz postmodernen und auf theologische Begriffe zurückgreifenden Denkens: um Eric Santners „Zur Psychotheologie des Alltagslebens“²⁷. Santner kann als postmoderner Denker im gerade skizzierten Sinn verstanden werden. Denn das, worum es ihm geht, ist der Aufweis eines immanenten Über-sich-Hinausweisens der Wirklichkeit, das Denken eines Restes, der nicht in eine geordnete, symbolische oder begriffliche, Totalität integriert werden kann und gerade als solcher Manifestation eines nichtrelativierbaren emphatischen Gehalts, oder, wie Santner es ausdrückt, Moment des „Ewigen im Irdischen“ ist. Sein Denken kann daher methodisch auch kein rein begriffliches sein. Santner ist ein Denker dessen, was Adorno als „Konstellation“ bezeichnet:

Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Inneren weggeschritten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann. [...] Als Konstellation umkreist der theoretische Gedanke den Begriff, den er öffnen möchte,

Ein Bindestrich. Zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“, übersetzt von E. Gruber, Düsseldorf 1995, 27–50.

²⁵ So etwa Derrida, der sich gegen eine Identifizierung der Negativität der *différance*, der Spur etc. mit der „Hyper-Essentialität“, für die der Name Gott steht, also gegen eine „theologische Wiederaneignung [...] im Element der onto-theologischen Logik“ ausspricht (*Derrida*, *Wie nicht sprechen?*, 21–23). Auch Badiou verwendet den Begriff der Gnade nicht religiös, ihm geht es vielmehr darum, „das Vokabular der Gnade und der Begegnung aus seiner religiösen Umklammerung zu befreien“, um sie als Größen zu denken, „für die man sich keineswegs einen Allmächtigen ausdenken muss“ (*Badiou*, *Paulus*, 84). Es ist eine andere Frage, wie konsistent eine solche areligiöse – dekonstruktive oder materialistische – Aufnahme religiöser Begriffe und Metaphern ist oder ob der emphatische Gehalt, den sie markieren sollen, nicht aus sich heraus eine – nicht nur formal, sondern material – religiöse Dimension verlangt. Vgl. dazu S. Rosenbauer, *Die Unverfügbarkeit der Kraft und die Kraft des Unverfügbaren. Subjekttheoretische und gnadentheologische Überlegungen im Anschluss an das Phänomen der Kontingenz*, Paderborn 2018 (im Erscheinen). Zur Kritik einer theologischen Lektüre postmoderner Philosophie, insbesondere Lyotards und Derridas, vgl. auch S. Wendel, *Postmoderne Theologie?*, 199–214.

²⁶ Vgl. zur theologischen Debatte um das Verhältnis von Theologie und Postmoderne etwa: H.-J. Höhn (Hg.), *Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen*, Paderborn [u. a.] 1992; W. Lesch/G. Schwind (Hgg.), *Das Ende der alten Gewissheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*, Mainz 1993.

²⁷ E. L. Santner, *Zur Psychotheologie des Alltagslebens. Betrachtungen zu Freud und Rosenzweig*, übersetzt von L. Banki, Zürich 2010.

hoffend, dass er aufspringe etwa wie die Schlösser wohlverwahrter Kassenschränke; nicht nur durch einen Einzelschlüssel oder eine Einzelnummer, sondern durch eine Nummernkombination.²⁸

Ein solches konstellatives Denken ist nach Adorno die einzige Möglichkeit eines nichtreduktiven Denkens des Absoluten, das hier stellvertretend für die emphatischen Ansprüche postmodernen Denkens verwendet wird:

Kein Absolutes ist anders auszudrücken als in Stoffen und Kategorien der Immanenz, während doch weder diese in ihrer Bedingtheit noch ihr totaler Inbegriff zu vergotten ist. Metaphysik [das Denken des Absoluten; S. R.] ist, dem eigenen Begriff nach, möglich nicht als ein deduktiver Zusammenhang von Urteilen über Seiendes. Genauso wenig kann sie nach dem Muster eines absolut Verschiedenen gedacht werden, das furchtbar des Denkens spottete. Danach wäre sie möglich allein als lesbare Konstellation von Seiendem. Von diesem empfinde sie ihren Stoff, ohne den sie nicht wäre, verklärte aber nicht das Dasein ihrer Elemente, sondern brächte sie zu einer Konfiguration, in der die Elemente zur Schrift zusammentreten.²⁹

Dieser Methode bedient sich auch Santner, um dem emphatischen Anspruch der „Ethik des Singulären“ Ausdruck zu verleihen. Er entwickelt seine Gedanken nicht durch definierende und ableitende Begriffsarbeit, sondern durch das konstellative Umkreisen einer Intuition, einer Sache, die nicht einfach auf den Begriff gebracht werden kann, sondern der man sich in der Durcharbeitung einer Vielzahl teils sehr heterogenen Theoriematerials immer neu vergewissern muss. Die verschiedenen theoretischen Materialien – psychoanalytische, philosophische, theologische und literarische Texte – stehen dabei nicht in einer begrifflich stringenten Beziehung, sondern in einer Verbindung der Homologie, einer spezifischen Verwandtschaftsbeziehung: Sie behandeln nicht denselben Begriff, sondern lassen dieselbe Sache in verschiedenen begrifflichen Konstellationen und von verschiedenen Seiten aufscheinen. Mittels Durchquerung und Vergewisserung verschiedener Theorien reichert Santner seine Intuition mit immer neuen, komplexer werdenden Bedeutungsschichten an und bringt sie so in einer Komplexität und Vielschichtigkeit zur Geltung, die auf der Ebene reiner Begriffsarbeit, die ja immer auf bestimmender, also vieldeutigkeitsbereinigender Festlegung beruht, nicht erreicht werden könnte. Ein zentraler Resonanzraum seiner Vergewisserung des immanenten „Zuviel“ ist dabei auch der jüdisch-christliche Monotheismus. In welcher Weise und mit welcher Bedeutung für die Theologie – darum soll es im Folgenden gehen.

Nach einigen kurzen Bemerkungen zu Person und Werk Santners (2.) soll das, was Santner „Psychotheologie des Alltagslebens“ nennt, dargestellt werden (3.), um in einem dritten Schritt nach dem spezifisch Theologischen dieser Psychotheologie zu fragen (4.) und einige Linien zu skizzieren, auf denen Santner binnentheologisch fruchtbar gemacht werden kann, ebenso wie Anfragen, die sich seitens der Theologie an ihn ergeben (5.).

²⁸ Adorno, *Negative Dialektik*, 164–166.

²⁹ Ebd. 399.

2. Eric Santner: Person und Werk

Eric Santner, geboren 1955, ist ein US-amerikanischer Literaturwissenschaftler, der an der Loyola-Universität Chicago lehrt. In seinen Arbeiten bewegt er sich an der Schnittstelle von Literatur, Philosophie, Psychoanalyse, Politischer Theorie und Theologie. In seinen letzten Büchern „The Weight of All Flesh. On the Subject-Matter of Political Economy“³⁰ und „The Royal Remains. The People’s Two Bodies and the Endgames of Sovereignty“³¹ etwa verbindet er Psychoanalyse und Politische Theorien zu einer Analyse von Herrschaft und ihren Legitimationsstrukturen ausgehend von der biopolitischen Kategorie des „Fleisches“. In „The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology“³² das er zusammen mit Slavoj Žižek herausgegeben hat, setzt er sich mit Fragen der Politischen Theologie – vornehmlich anhand von Walter Benjamin und Franz Rosenzweig – auseinander. Auch die „Psychotheologie des Alltagslebens“ ist in diesem großen und vielstimmigen Theoriezwischenbereich angesiedelt, wobei Sigmund Freud und Franz Rosenzweig die Hauptreferenzen bilden.

3. Die „Psychotheologie des Alltagslebens“

Was Santner unter dem Titel einer „Psychotheologie des Alltagslebens“ entwickeln will, ist eine „Ethik der Singularität“³³, eine Theorie und Praxis, die dazu verhilft, das „Ewige im Irdischen“³⁴ zu erschließen. Die „Ethik der Singularität“ fußt auf dem für die oben skizzierte emphatische Postmoderne grundlegenden Anliegen, eine Form nichtrepressiver Normativität zu erschließen – den nichtrelativierbaren Wert des Singulären –, die, das verbindet Santner methodisch mit der emphatischen Postmoderne, nichts immanent Ableitbares oder Herstellbares ist, sondern ein „Ewiges im Irdischen“ meint. Dieser Dimension des „Ewigen im Irdischen“ versucht sich Santner durch eine Verbindung der Werke Freuds und Rosenzweigs zu nähern. Santners psychotheologische Grundthese, die er durch die wechselseitige Erhellung psychoanalytischer Trieb- und Subjekttheorie im Anschluss an Freud und des jüdisch-christlichen Gedankens der Offenbarung im Anschluss an Rosenzweig entwickelt, ist die, dass das Subjekt durch psychische und biopolitische Prozeduren und Mechanismen der Subjektivierung ein „Zuviel“ in sich trägt: ein Zuviel an Energie, ein Zuviel an Anrede und Anspruch, das es

³⁰ E. L. Santner, *The Weight of All Flesh. On the Subject-Matter of Political Economy*, mit B. Honig, P. E. Gordon und H. de Vries herausgegeben von K. Goodman, New York 2015.

³¹ E. L. Santner, *The Royal Remains. The People’s Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, Chicago (Ill.) 2011.

³² S. Žižek/E. L. Santner/K. Reinhard, *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, Chicago (Ill.) 2005.

³³ Santner, *Psychotheologie*, 40.

³⁴ Ebd. 168. Santner übernimmt diesen Ausdruck von Hermann Cohen, vgl. H. Cohen, *Briefe*, Berlin 1939, 65.

nicht sinnvoll in eine Identität integrieren kann, das es ihm verunmöglicht, in den vorgegebenen Beziehungen und Strukturen aufzugehen. Santner stellt dann zwei Modelle, diesen Überschuss zu denken und zu leben, gegenüber: das Modell eines zirkulären Exzesses und das Modell der Offenbarung. Sie bezeichnen zwei unterschiedliche Weisen, wie der innere Überschuss produktiv werden kann: Er kann Anlass zur Anpassung an die gegebene Ordnung mit ihren symbolischen Anerkennungs- und Autorisierungsressourcen sein. Weil diese Ordnungen das innere Zuviel des Subjekts aber nicht aufnehmen können, sondern stets reproduzieren, nimmt es die Form einer unheimlichen Lebendigkeit an und führt zu dem, was Santner „Herrschaft des Untoten“³⁵ nennt: eine schlecht unendliche Reproduktion des Überschusses. Von dieser Reproduktion des Überschusses in der horizontalen Zeitlichkeit schlechter Unendlichkeit unterscheidet Santner unter Bezug auf offenbarungstheologische Überlegungen Rosenzweigs die Verwandlung des Zuviel in einen „Segen von mehr Leben“³⁶, der durch die Intervention der Offenbarung ermöglicht wird³⁷. In der Offenbarung wird das Subjekt in seiner inneren Überschüssigkeit adressiert und anerkannt und so zu einer Praxis der Liebe befähigt, die Santner als Ort eines „Universelle[n]-im-Werden“³⁸ bezeichnet. Was die „Psychotheologie des Alltagslebens“ beschreiben will, ist die Möglichkeit eines Denkens und Lebens des inneren Überschusses, das seine Transgressionskraft anders als in einer zirkulären Bewegung schlechter Unendlichkeit produktiv werden lässt, die Möglichkeit eines Übergangs von der „Herrschaft des Untoten“ zum „Segen von mehr Leben“.

Drei Grundfragen sollen für die Rekonstruktion leitend sein: Zunächst (3.1): Wie ist der immanente Überschuss im Subjekt, das Zuviel an Druck und Anrede, zu verstehen? Dann (3.2): Was meint und wie entsteht daraus die „Herrschaft des Untoten“? Schließlich (3.3): Wie kann die „Herrschaft des Untoten“ in einen „Segen von mehr Leben“ verwandelt werden und welche Rolle spielt dabei der Begriff der Offenbarung? Daran schließt die spezifisch theologische Frage nach dem Status des Begriffs der Offenbarung und der Theologie in Santners Argumentation an.

3.1 Der Überschuss

Santners subjekttheoretische Grundthese ist, dass das Subjekt von einem spezifischen Überschuss, einem Zuviel an Energie und Anrede bestimmt ist. Er erklärt diesen Überschuss und seine Dimensionen im Durchgang durch verschiedene Theorien: die Triebtheorie Freuds und deren strukturalobjektbeziehungstheoretische Weiterführung durch Jacques Lacan und Jean

³⁵ Santner, Psychotheologie, 37.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. ebd. 83.

³⁸ Ebd. 15.

Laplanche sowie politisch-philosophische Theorien der Souveränität. Was dadurch entsteht, ist das Bild eines Subjekts, das durch spezifische Mechanismen und Prozeduren der Subjektivierung einem Mangel oder einer Leere ausgesetzt ist, die zugleich eine unruhige Erregung im Subjekt auslösen, ein inneres Zuviel, das sich nicht in eine bestimmte Identität, Lebensform, Ordnung integrieren lässt.

Diesen Überschuss beschreibt Santner zunächst unter Rekurs auf die Freud'sche Triebtheorie. Was Freuds Lehre von den Trieben, von der Triebbestimmtheit des Subjekts zeigt, ist, dass es „in der Geistigkeit selbst etwas ‚Geistloses‘, etwas Nicht-Teleologisches, das mit unserem normalen Verständnis bedeutungsvollen und zweckgerichteten Verhaltens nicht erfasst werden kann“ gibt.³⁹ Der Begriff des Triebes steht für die „Beharrlichkeit einer der Geistigkeit immanenten Geistlosigkeit“⁴⁰, für eine den Geist bestimmende, aber nie vollständig in Bedeutung übersetzbare und so vom Geist nie ganz beherrschbare Energie.⁴¹ Daher spricht Santner vom Trieb als einem „Zuviel an Druck“.⁴²

Diese Energie darf aber nicht, darin folgt Santner der strukturalen Interpretation der Freud'schen Triebtheorie durch Jacques Lacan⁴³, naturalisiert werden, so als würde der Begriff des Triebes eine rein biologische Dimension menschlichen Lebens – seinen biologischen Drang nach Nutrition und Reproduktion etwa – kennzeichnen.⁴⁴ Er hat immer auch eine soziale Dimension, die aus der Konfrontation des Kindes mit der symbolischen Ordnung – der Sprache – entsteht. Diese Konfrontation hat eine expressive Dimension: Das Kind bedarf der symbolischen Ordnung, um seine Wünsche und Bedürfnisse verständlich zu machen. Es muss sie in die Kategorien der symbolischen Ordnung übersetzen, sich in diese Ordnung einschreiben, um sich verständlich zu machen. Weil die Ordnung immer allgemein ist, die Bedürfnisse des Kindes aber singulär sind, entsteht in diesem Vorgang immer ein symbolisch unverdaulicher Rest, der als nicht symbolisierbare Energie insistiert.

³⁹ Ebd. 41.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. zur Triebtheorie Freuds etwa: *S. Freud*, Triebe und Triebchicksale, in: *Ders.*, Psychologie des Unbewussten = Studienausgabe; Band 3, herausgegeben von A. Mitscherlich, Frankfurt am Main 2000, 75–102. Zur Bedeutung der Triebtheorie für den Begriff des Geistes vgl. auch *J. Lear*, *Open minded. Working out the Logic of the Soul*, Cambridge (Mass.) [u.a.] 1998, sowie *ders.*, *Love and Its Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*, New Haven 1998.

⁴² *Santner*, Psychotheologie, 17.

⁴³ Vgl. dazu u. a. *J. Lacan*, Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale, in: *Ders.*, Namen-des-Vaters, übersetzt von *H.-D. Gondek*, Wien 2006, 11–61; *J. Lacan*, Struktur. Andersheit. Subjekt-konstitution, übersetzt von *D. Finkelde*, Berlin 2015.

⁴⁴ „Man kann den starrsinnigen Psychologen, der insgesamt und *per se* im Dienst der technokratischen Ausbeutung steht, nicht genug daran erinnern, dass der Freud'sche Trieb nichts mit dem Instinkt [*l'instinct*] zu tun hat“ (*J. Lacan*, Über den ‚Trieb‘ bei Freud und das Begehren des Psychoanalytikers, in: *Ch. Kupke* (Hg.), *Lacan. Trieb und Begehren*, Berlin 2007, 13–17, hier 13).

Die Konfrontation hat aber auch eine invasive Dimension. Die symbolische Ordnung ist nicht nur passives Artikulationsmaterial, sondern wirkt auf spezifische Weise auf und in das Kind ein. Das beschreibt Santner unter Rekurs auf Jean Laplanches Theorie der Urverführung.⁴⁵ In der Situation der Konfrontation des Kindes mit der Erwachsenenwelt wird das Kind mit einer Welt der Bedeutungen und Botschaften konfrontiert, die das Kind in Anspruch nehmen, die es aber nicht ganz verstehen kann. Die Unverständlichkeit, der Überschuss an Anspruch über Verständlichkeit, liegt zum einen daran, dass das Kind die Codes, die die Bedeutungswelt der Erwachsenen regeln, noch nicht beherrscht. Es liegt zum anderen und prinzipieller daran, dass die Bedeutungswelt der Erwachsenen diesen selbst in gewisser Weise unverständlich ist. Denn sie ist Ausdruck der Anwesenheit ihres Unbewussten – und das heißt einer auch ihnen unbewussten Sexualität. Die unbewusste Sexualität der Erwachsenen, die ihre Welt durchdringt, konfrontiert das Kind mit dem, was Laplanche „rätselhafte Signifikanten“ nennt, mit Botschaften, die im Unbewussten der Erwachsenen gründen und einen Anspruch artikulieren, den das Kind prinzipiell nicht verstehen, nicht übersetzen, nicht symbolisieren kann. Die Mutterbrust etwa ist nicht nur ernährendes Stillorgan, sondern auch Träger einer unbewussten sexuellen Besetzung, einer (auch der Mutter unbekannt) sexuellen Lust. Das abhängige Kleinkind, noch ohne Unbewusstes, noch ohne ausgebildete Sexualität, ist in basalen biologischen Vollzügen konfrontiert mit Botschaften, die es nicht entschlüsseln, nicht in eine bestimmte Arbeitsanforderung übersetzen kann und zu denen es sich dennoch verhalten muss. Diese rätselhaften, nicht-symbolisierbaren Botschaften lösen das aus, was Santner das „Drama der Legitimität“ nennt: die Frage, was die Mutter von einem will, welchen Platz man im Begehren der Mutter hat; den Versuch, der rätselhaften Anrede Herr zu werden, indem man den Platz, den sie einem zuweist, einnimmt, sich in der symbolischen Ordnung verortet und so legitimiert. Dieser Versuch der Legitimation ist ein Drama, weil die Botschaften nicht übersetzbar sind in einen festen Platz, jeder Versuch der Übersetzung vielmehr den inneren Mangel der Botschaft selbst neu erzeugt. Weil die Anrede prinzipiell nicht übersetzbar ist,

⁴⁵ J. Laplanche, Von der eingeschränkten zur allgemeinen Verführungstheorie, in: *Ders.*, Die allgemeine Verführungstheorie und andere Aufsätze, übersetzt von G. Gorham, Frankfurt am Main 2017, 147–171. Laplanches Ziel ist es, der Gefahr einer biologistischen oder phylogenetisch-essentialistischen Konzeption des Triebbegriffs durch eine objektbeziehungstheoretische Reformulierung zu begegnen, der zufolge Triebe das Produkt von Einschreibungen sind. Den Prozess der Einschreibung, aus dem das Unbewusste als Quell-Objekt der Triebe hervorgeht, beschreibt Laplanche durch eine doppelte Modifikation der frühen Freud'schen Theorie zur Ätiologie der Neurosen, der Verführungstheorie. Gemäß dieser Theorie entstehen Neurosen durch frühe traumatische Verführungserlebnisse. Diese Theorie muss, so Laplanche, doppelt erweitert werden. Sie muss entpathologisiert werden in dem Sinn, dass Verführung nicht zu verstehen ist als punktueller, pathologischer Übergriff von Erwachsenen gegenüber Kindern, sondern als allgemeines Implikat der Konfrontation des Kindes mit der Erwachsenenwelt als einer Welt der Bedeutung. Sie muss außerdem und dementsprechend verallgemeinert werden. Nicht nur Neurotiker erleiden Verführung – sie ist ein grundlegendes Trauma, das alle erleiden und aus dem das Unbewusste erst entsteht.

sondern in ihrer Rätselhaftigkeit insistiert, befindet sich das Kind, so Santner, in einer Situation des „Banns“:⁴⁶ Es ist wie gebannt durch einen Anspruch, den es seitens der Eltern wahrnimmt, den es aber nicht verstehen kann, zu dem es sich nicht konstruktiv verhalten kann.

Eine analoge Situation des Banns lässt sich auf kollektiver Ebene ausmachen, die Santner als die des Gesetzes beschreibt. Das Gesetz steht dabei in einem weiten Sinn für regulative Strukturen und Institutionen sozio-politischer Ordnung. Die Funktionsweise des Gesetzes ist die der Souveränität, wie Carl Schmitt sie beschreibt.⁴⁷ Sie hat eine tautologische Legitimationsstruktur, weil sie konstitutiv in einem Moment der Ausnahme, der deziisionistischen Entscheidung ohne normative Begründung, gründet. Diese tautologische Legitimationsstruktur beschreibt Walter Benjamin mit dem Begriff der Gewalt.⁴⁸ Gesetz und Gewalt sind konstitutiv verbunden, in dem Sinn, „dass der die Herrschaft des Gesetzes ausmachende Raum juridischer Vernunft durch eine Dimension der Kraft und Gewalt errichtet und erhalten [wird], die gleichsam den Platz der fehlenden Fundierung [einnimmt]“.⁴⁹ Die Herrschaft des Gesetzes gründet in einer Dimension der rechtsetzenden Gewalt, durch die die Grenze zwischen Rechtmäßigem und Unrechtmäßigem zuallererst festgesetzt wird. Sie, diese Grenze, wird erhalten durch die Dimension rechtserhaltender Gewalt, die diese Grenze aufrechterhält. Die Leere am Ursprung des Gesetzes, sein Gründen in Gewalt, führt dazu, dass es generell „etwas Morsches im Recht“⁵⁰ gibt.

Dieser Leere und diesem Morschen – Santner spricht von der „meta-juridischen Dimension der Souveränität“⁵¹ – sieht das Subjekt sich ausgesetzt, wenn es in die durch das Gesetz regulierte symbolische Ordnung eingesetzt werden soll. In der Einsetzung – etwa in ein Amt oder einen Stand – wird dem Subjekt ein Platz in der Ordnung zugewiesen, der mit bestimmten Anerkennungs- und Legitimationsressourcen verbunden ist und die Ausbildung einer stabilen Identität ermöglicht. Wie die Einschreibung des Kindes in das Begehren der Eltern und in eins damit die symbolische Ordnung, die sie repräsentieren, hat der Akt der Einsetzung in das Gesetz aber zugleich etwas Invasives: Der Mangel an (Letzt-)Begründung des Gesetzes, sein Überschuss an Geltung aus Mangel an Legitimation, löst im Subjekt eine unheimliche Belebung aus. Santner spricht von einer inneren Erregung als Platzhalter für die mangelnde Fundierung souveräner Autorität.⁵² Das Subjekt befindet sich

⁴⁶ Santner, Psychotheologie, 78.

⁴⁷ Vgl. C. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 102015.

⁴⁸ Vgl. W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, in: Ders., Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt am Main 132015, 29–65.

⁴⁹ Santner, Psychotheologie, 72.

⁵⁰ Benjamin, Kritik der Gewalt, 188 (zitiert nach: Santner, Psychotheologie, 75).

⁵¹ Santner, Psychotheologie, 56.

⁵² Diesen Zusammenhang von Einsetzung und Invasion, invasiver Belebung, beschreibt Santner am Beispiel Daniel Paul Schrebers, dessen „Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken“ auch Gegen-

auch hier in einer Situation des Banns: Es wird von einem Gesetz adressiert, dessen innerer und konstitutiver Mangel es ihm verunmöglicht, sich in einen kontrollier- und handhabbaren Bezug zu ihm zu setzen. Der Mangel des Gesetzes, der einem Zuviel an Anrede entspricht, löst vielmehr eine unruhige, erregende Energie im Subjekt aus, einen Drang, den Mangel zu beheben und dadurch einen sicheren Platz, eine sichere Identität zu finden.

Die Situation, in der sich das Subjekt durch das Zuviel an Anrede befindet, ist eine kafkaeske: Wie die Protagonisten aus Kafkas Romanen stehen sie einer Ordnung – dem Prozess, dem Schloss – gegenüber, die sie verpflichtet, ohne symbolisierbar, ohne verständlich zu sein. Sie sind, in den Worten Gershom Scholems, konfrontiert mit „einem Überschuss von Geltung über Bedeutung“⁵³ – einer Geltung, die insistiert, ohne angeeignet und handhabbar gemacht werden zu können.

Das Subjekt, so lassen sich die Ausführungen Santners zusammenfassen, ist im Laufe seiner Subjektivierung verschiedenen Konstellationen und Positionen der äußeren Leere ausgesetzt, denen zugleich die Erzeugung eines inneren Zuviel entspricht: der Leere im Begehren der Eltern, ihrer inneren Fremdheit, und der Leere im Gesetz, seinem inneren Mangel an Legitimität, die beide auf spezifische Weise invasiv sind. Sie lösen eine Belebung im Subjekt aus, ein inneres Zuviel an Energie und Anrede, weil das Subjekt versucht, versuchen muss, die Leere zu füllen, um eine stabile Identität, einen stabilen Platz in der Ordnung und so Legitimität zu erhalten. Das kindliche „Drama der Legitimität“ angesichts des Anspruchs der Eltern wiederholt sich auf kollektiver Ebene angesichts des Anspruchs des Gesetzes.

Dieses Zuviel an Energie und Anrede, dieser dem Subjekt immanente Überschuss, der dazu führt, dass das Subjekt nie ganz in der bestehenden Ordnung und ihren Identitätskonzepten aufgeht, kann nun auf zwei unterschiedliche Weisen produktiv werden, die Santner im Anschluss an eine Unterscheidung Harold Blooms als Bewegung der „Gründung und Mehrung von Institutionen“ und als Bewegung des „Segen[s] von mehr Leben“ beschreibt.⁵⁴ Ersterer korrespondiert die „Herrschaft des Untoten“ in der Zeitlichkeit schlechter Unendlichkeit.

stand einer Falldarstellung Freuds sind (vgl. S. Freud, Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia, in: *Ders., Zwang, Paranoia und Perversion* = Studienausgabe; Band 7, herausgegeben von A. Mitscherlich, Frankfurt am Main 2000, 133–203). Vgl. E. L. Santner, Mein ganz privates Deutschland. Daniel Paul Schrebers geheime Geschichte der Moderne, übersetzt von U. Struwe, in: J. Huber/A. M. Müller (Hgg.), Die Wiederkehr des Anderen, Basel 1996, 169–196.

⁵³ Santner bezieht sich auf einen Brief Scholems an Benjamin: Gershom Scholem an Walter Benjamin, 20. September 1934, in: G. Scholem (Hg.), Walter Benjamin – Gershom Scholem. Briefwechsel 1933–1940, Frankfurt am Main 1985, 175 (zitiert nach: Santner, Psychotheologie, 52).

⁵⁴ Santner bezieht sich auf den Aufsatz „Freud und Jenseits von Freud“, in: H. Bloom, Die Heiligen Wahrheiten stürzen. Dichtung und Glauben von der Bibel bis zur Gegenwart, übersetzt von A. Schweikhart, Frankfurt am Main 1991, 146–207, hier 148 (zitiert nach: Santner, Psychotheologie, 37).

3.2 Die „Herrschaft des Untoten“

Der Überschuss des Subjekts kann eine Bewegung horizontaler Verunendlichung produzieren, wenn das Subjekt versucht, das Drama seiner Legitimität zu lösen, indem es eine Identität, eine sichere Daseinsberechtigung, aus der Einschreibung in die sozio-symbolische Ordnung gewinnt. Das, was Santner „Herrschaft des Untoten“ nennt, entsteht aus dem Versuch des gebannten Subjekts, seine innere, unheimliche Lebendigkeit zu binden, indem es sich phantasmatisch an die Ordnung – die Ordnung der Symbole, die Ordnung des Gesetzes – anpasst. Das Subjekt versucht, ganz in der symbolischen Ordnung und den in ihr vorgesehenen Identitätskonzepten aufzugehen, sich anzupassen, indem es die vorgegebenen Rollen erfüllt, sich ganz mit ihnen identifiziert – in der Hoffnung, die innere Fremdheit, die es empfindet, dadurch zu überwinden, einen sicheren Platz zu finden, durch den es für sich selbst und die anderen verständlich wird. Gerade durch diesen Versuch der vollständigen Identifizierung verstrickt sich das Subjekt aber in einen schlecht unendlichen Zirkel der Reproduktion der Ordnung und seiner inneren Fremdheit. Dieser Zirkel lässt sich in doppelter Perspektive beschreiben. Zum einen aus der Perspektive der inneren Überschüssigkeit des Subjekts gegenüber der Ordnung: Jeder Versuch der Identifizierung erzeugt aufs neue Überschuss und Fremdheit, weil das Subjekt in seiner Singularität nie aufgehen kann in der Allgemeinheit der Ordnung. Jede Identifizierung erzeugt ihren eigenen Exzess, der wiederum Anlass zu neuer Identifizierung ist und so weiter. Zum anderen gründet der schlecht unendliche Zirkel in der Legitimationsstruktur der Ordnung, von der sich das Subjekt Identität und Sicherheit erhofft. Die Ordnung kann nicht Matrix sicherer Identität sein, denn ihre normative Struktur ist, wie beschrieben, selbst grundlos. Um einen sicheren Platz, eine sichere Zusage der Daseinsberechtigung zu finden, versucht das Subjekt, den Mangel innerhalb der Ordnung zu füllen. Das ist aber nicht möglich. Vielmehr verlangt das Gesetz durch seinen immanenten Mangel anstelle eines Fundaments nach immer neuer Bestätigung durch das Subjekt. Der Versuch, sich selbst durch die Einschreibung in die Ordnung des Gesetzes zu legitimieren – seinen Platz zu finden, eine sichere Identität auszubilden –, verstrickt sich so in einen Zirkel: Die Bestätigung des Gesetzes reproduziert den Mangel an seinem Grund. Angesichts der Leere am Ursprung des Gesetzes verfällt das Subjekt in die schlecht unendliche Bewegung der immer neuen Hervorbringung und Bestätigung des Gesetzes, in das, was Santner mit Bloom als Bewegung der „Begründung, Bewahrung und Mehrung“⁵⁵ von Institutionen beschreibt: die Einsetzung und die bestätigende Wiederholung der Einsetzung von Ordnung, die Bindung des Exzesses, die zugleich Bedingung eines neuen

⁵⁵ Santner, Psychotheologie, 38.

Exzesses ist.⁵⁶ Aus beiden Perspektiven führt der Versuch, eine die innere Fremdheit für sich und andere verständlich machende und die unruhige Lebendigkeit beruhigende Daseinsberechtigung durch die Einschreibung in die symbolische Ordnung zu finden, zu einer Bewegung schlechter Unendlichkeit, in der der innere Mangel des Gesetzes und der ihm korrespondierende innere Überschuss des Subjekts in jedem Akt der verortenden Einschreibung neu erzeugt wird.

Die Frage, der Santner im Weiteren mit Rosenzweigs „Stern der Erlösung“ nachgeht, ist die nach der Möglichkeit des Ausbruchs aus dem schlecht unendlichen Zirkel souveräner Beziehung und seiner „untoten“ Lebendigkeit. Dieser Ausbruch besteht nicht, so seine These, in der Suspension des Gesetzes überhaupt, sondern in der Suspension seines „gespenstischen, ‚untoten‘ Supplements“⁵⁷ – der Gewalt, die sein mangelndes Fundament ausgleichen soll und sich im Subjekt als unheimliche Erregung niederschlägt beziehungsweise ausdrückt.

3.3 Der „Segen von mehr Leben“

Was dieses Ausbrechen aus der schlechten Unendlichkeit souveräner Beziehung möglich macht, ist eine Form der Anrede, die den inneren Überschuss des Subjekts nicht leugnet und dadurch reproduziert, sondern das Subjekt in seiner überschüssigen Singularität adressiert und den Überschuss zum „Segen von mehr Leben“ macht. Diese Szene beschreibt Santner mit Rosenzweig als Offenbarung:⁵⁸ das Eindringen göttlicher Anrufung in das menschliche Leben. Der Begriff der Offenbarung ermöglicht das

Denken einer Differenz [...] zwischen, einerseits, einer durch institutionelle Anerkennungs- und Autorisierungsressourcen vermittelten Identität, die uns verortet und unseren Anteil an einem gesellschaftlichen Ganzen bestimmt, und, andererseits, der Singularität, die wir dank dessen annehmen, was die biblischen Traditionen als den Segen von der göttlichen Liebe verstehen.⁵⁹

Denn die Offenbarung stellt das Subjekt in eine neue, von der souveränen Anrede durch das Gesetz unterschiedene Situation der Anrede und Anrufung und ermöglicht dadurch eine von der Zeitlichkeit schlechter Unendlichkeit unterschiedene Zeitigung des inneren Überschusses im Subjekt. Mit dem Begriff der Offenbarung und der durch ihn ermöglichten Anredeszene wird ein Denken in völlig neuen Registern eingeführt: ein Denken der Singularität statt der Identität.

⁵⁶ Zur zirkulären Überschreitungsdynamik der Subjektivierung durch das Gesetz vgl. auch S. Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, übersetzt von E. Gilmer, Frankfurt am Main 2001, 197–206, bes. 203.

⁵⁷ Santner, *Psychotheologie*, 81.

⁵⁸ Santner bezieht sich zur Darstellung des Offenbarungsbegriffs auf F. Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main 1988.

⁵⁹ Santner, *Psychotheologie*, 39.

Die Dimension der Singularität meint das, was Santner trieb- und souveränitätsökonomisch als Zuviel an Energie und Anspruch, als inneren Überschuss im Subjekt, der zugleich ein Mangel ist – ein Mangel an Symbolisierbarkeit, ein Mangel an Legitimierbarkeit –, bestimmt hat. Dem entspricht in Rosenzweigs Terminologie der Begriff des „metaethischen Selbst“. ⁶⁰ Das metaethische Selbst bezeichnet die irreduzible Singularität des Subjekts, das, was im Subjekt gegen seine Subsumierung unter ein Allgemeines insistiert, das, was übrig bleibt, „nachdem alle Besonderheiten in Rechnung gestellt worden sind“. ⁶¹ Rosenzweig arbeitet die Bedeutung des Selbst heraus, indem er es von der Persönlichkeit unterscheidet. „Die Persönlichkeit bezeichnet das Generische einer Person, das heißt alles, was unter einen Begriff subsumiert, irgendeinem Allgemeinen oder einer Gattung untergeordnet werden kann“. ⁶² Das metaethische Selbst bezeichnet nun nicht das „wahre Selbst“ im Unterschied zur Persönlichkeit oder ein substantielles Etwas, sondern die „Persönlichkeit am Nullpunkt ihres (prädikativen) Gehalts“. ⁶³ Es ist das, was vom Subjekt übrig bleibt, wenn man alle seine Besonderheiten streicht. Die Frage, ob das Subjekt auf die generischen Aspekte seiner Persönlichkeit reduziert wird oder ob es in seiner Singularität geöffnet wird, hängt ab von der Anredeszene, in die es gestellt ist.

Die souveräne Beziehung adressiert das Subjekt nur in seiner generischen Dimension der Persönlichkeit. Indem sie das Subjekt in die sozio-symbolische Ordnung einsetzt, identifiziert sie es als Teil eines Ganzen. Diese Anrede ist eine identifikatorische Anrufung: Sie zielt darauf ab, das Subjekt als Teil eines Ganzen zu identifizieren, als Mitglied des politisch-gesellschaftlichen Ganzen als der Sphäre, die durch symbolische Einsetzung konstituiert wird. ⁶⁴ Als solches ist das Subjekt, wie skizziert, in den Zirkel der „Herrschaft des Untoten“ verstrickt. Die Anrufung, die von der souveränen Beziehung ausgeht, ist die der Identifizierung, sie funktioniert nach einer subsumierenden Logik des „B=A“, die das Besondere unter das Allgemeine subsumiert, es als Teil eines Allgemeinen bestimmt, und reproduziert den inneren Überschuss des Subjekts gegenüber dieser Identifizierung, sein Nichtaufgehen im Allgemeinen, so in schlechter Unendlichkeit.

Es ist die Intervention der Offenbarung, die das Subjekt in eine radikal andere Anredesituation stellt und auf diese Weise eine radikal andere Form der Zeitigung seines inneren Überschusses ermöglicht. In der Anrede der Offenbarung wird die schlechte Unendlichkeit immer neuer Selbst-

⁶⁰ Ebd. 90.

⁶¹ Ebd. 89.

⁶² Ebd. 90.

⁶³ Ebd. 91.

⁶⁴ Im Hintergrund dieses Konzepts der Subjektivierung qua Anrufung steht Louis Althusers Konzept ideologischer Anrufung. Vgl. dazu *L. Althusser*, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977.

legitimierung vermittelt Einschreibung in eine prädikative Ordnung durch die Augenblicklichkeit von Erfüllung unterbrochen.

Mit der Begegnung von Ruf und Antwort und der ihnen eigenen Art der Zeitigung [...] wird diese komplexe Anpassung an die Matrix sozio-politischer Beziehung und Identifizierung, in und durch die wir ansonsten unseren Platz in der Welt finden, für die Ewigkeit eines Augenblicks suspendiert (dieser Ruf und diese Antwort sind, mit einem Wort, der Ort und das Medium, in dem die Ewigkeit in die Zeit tritt).⁶⁵

In seinem Essay „Miracles Happen“⁶⁶ beschreibt Santner dieses Ereignis mit Badiou als Ereignis der Gnade, für das exemplarisch das Damaskuserlebnis des Paulus steht. Paulus, zunächst ein Verfolger der Christen, wird durch das Ereignis der Gnade in seinem Innersten getroffen und gewandelt zum Mitbegründer der christlichen Kirche. Die Anrufung der Offenbarung unterbricht die identitätskonstitutive Anrufung souveräner Autorität, indem sie das Subjekt – ereignishaft – im Modus der Liebe – statt im Modus der Identifizierung – adressiert. In der Anrufung der Offenbarung wird das Subjekt wie in der Liebe bei seinem Eigennamen gerufen und dadurch in seiner irreduziblen Singularität, die nie Teil eines allgemeinen Ganzen sein kann, anerkannt.

Was einen eigenen Namen hat, kann nicht mehr Ding, nicht mehr jedermanns Sache sein; es ist unfähig, restlos in die Gattung einzugehen, denn es gibt keine Gattung, der es zugehörte, es ist seine eigene Gattung. [...] wo es ist, ist ein Mittelpunkt, und wo es den Mund öffnet, ist ein Anfang.⁶⁷

In der Szene der Offenbarung wird das Subjekt in seinem metaethischen Selbst, seinem tautologischen Selbstsein, das gegen seine prädikativ bestimmte Persönlichkeit insistiert, in seinem inneren Überschuss angesprochen.

Die Offenbarung adressiert eine andere Dimension des Subjekts und ermöglicht damit eine andere Antwort, der eine andere Form der Subjektivierung entspricht: An die Stelle der Legitimitätsfrage des Gesetzes, die das Subjekt zu einer identifizierenden Beschreibung seiner selbst, zu einem „Das bin ich.“ auffordert, tritt in der Offenbarung die Forderung der Liebe „Liebe mich!“, auf die das Subjekt nicht mit einer Festlegung seiner selbst auf bestimmte Eigenschaften, sondern mit einem „Hier bin ich!“ antworten kann.

Die Antwort auf die Anrufung eines Liebenden [...] entspricht [...] der momenthaften Suspension der Kraft derjenigen Anrufungen [...], die uns normalerweise gesellschaftlich verständliche Identitäten verleihen und uns in einem bestehenden Gefüge gesellschaftlicher Beziehungen der Produktion und des Austauschs verorten.⁶⁸

Was dadurch ermöglicht wird, ist eine Unterbrechung der phantasmatischen Abwehr des Überschusses, eine Unterbrechung der schlechten Unendlichkeit untoter Lebendigkeit. Denn durch die Anrufung der Offenbarung kann das

⁶⁵ Santner, Psychotheologie, 106.

⁶⁶ E. L. Santner, Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor, in: Žižek/Santner/Reinhard, The Neighbor, 76–133. Santner bezieht sich dabei auf Badiou, Paulus.

⁶⁷ Rosenzweig, Stern der Erlösung, 208 (zitiert nach: Santner, Psychotheologie, 148).

⁶⁸ Santner, Psychotheologie, 106.

Subjekt sich in dem finden, was seine Leere und sein Überschuss sind. Die Anrufung der Offenbarung eröffnet dadurch eine „Richtungsänderung“⁶⁹ im menschlichen Leben, in deren Folge der innere Überschuss von etwas, das Begegnung verhindert und abwehrt, zu etwas, das sie zuallererst ermöglicht, wird. Durch die Befreiung des Überschusses aus seiner Abwehr wird das Subjekt fähig zu einem Übergang von einem Leben im Modus der Beziehung nach der Logik des Gesetzes zu einem Leben im Modus der Begegnung nach der Logik der Liebe.

Die Sinnspitze des monotheistischen Offenbarungsbegriffs liegt für Santner so in der Ermöglichung einer spezifischen ethischen Praxis: Diese Praxis ist es, die Rosenzweig als „Erlösungsarbeit“ bezeichnet.⁷⁰ Der Begriff der Erlösung steht damit nicht mehr für die Öffnung eines Jenseits gegenüber der irdischen Wirklichkeit, sondern für das, was Santner als „absoluten Empirismus“ bezeichnet: eine „Öffnung zum Mehrwert des Realen in der Realität“,⁷¹ und das bedeutet für Santner: zum inneren Überschuss meines Nächsten. Damit wird der Ort der Erlösung, das Reich Gottes, als Dimension nicht jenseits, sondern innerhalb menschlicher Wirklichkeit verortet.

Das Reich Gottes darf also nicht als eine Art endgültiger Einschreibung oder Integration aller Subjekte in eine globale Tradition begriffen werden, sondern als die unendliche Beglaubigung der Dimension der Singularität, die sich der offenbarenden Liebe öffnet.⁷²

Der Ort, an dem die Offenbarung göttlicher Liebe erfahrbar wird, ist die liebende Begegnung mit dem Nächsten, mit dem Nächsten nicht in seiner sozio-symbolischen Identität, sondern in seiner inneren Fremdheit und Überschüssigkeit. Das Reich Gottes wird dort real, wo Menschen sich in Liebe begegnen, einer Liebe, die sich nicht auf die feststellbare Identität des Anderen richtet, sondern ihn gerade in seiner inneren Fremdheit, in dem, worin er sich selbst nicht versteht, was ihn nicht aufgehen lässt in der vorfindlichen Ordnung und ihren Artikulationsmöglichkeiten, in seinem inneren Überschuss, meint und will. Das ethische Projekt einer „Psychotheologie des Alltagslebens“ besteht genau in diesem Registerwechsel und der durch ihn eröffneten Lebendigkeit als einem „Segen von mehr Leben“ statt einer „untoten“ Erregung. Dieser Registerwechsel ist es, der Santner zufolge einen nichtrepressiven Umgang mit dem emphatischen Wert des Singulären zu denken ermöglicht, indem er eine Anrede- und Adressierungssituation eröffnet, in der dessen Wert nicht abhängig gemacht wird von der Verortbarkeit innerhalb einer Ordnung allgemeiner Kategorien.

⁶⁹ Ebd. 117.

⁷⁰ Ebd. 147.

⁷¹ Ebd. 92.

⁷² Ebd. 147.

4. Die „Psychotheologie des Alltagslebens“ – eine Theologie?

Die theologisch interessante Frage ist nun, wie der Status des Offenbarungs- und des Erlösungsbegriffs, die Santner von Rosenzweig entlehnt, für seine Argumentation zu verstehen ist. Handelt es sich um eine formale Strukturmarkierung ohne genuin theologischen Gehalt, wie es etwa in Derridas negativer Theologie und Badiou's Materialismus der Gnade der Fall ist? Dienen sie einer ontologischen Differenzmarkierung, die eine nur immanente Differenz ohne Referenz bezeichnet? Oder beansprucht Santner mehr?

Was den Status des Erlösungsbegriffs angeht, ist Santner sehr klar: Erlösung bezeichnet nicht ein Jenseits gegenüber dem irdischen Leben, sondern ein „mehr als Leben“⁷³ im Leben selbst, ist also gänzlich immanent verfasst. In diesem Sinn bezeichnet er die von Rosenzweig übernommene Theologie auch als eine Theologie im post-nietzscheanischen Sinn: „Was mehr als Leben ist, entpuppt sich aus der post-nietzscheanischen Perspektive als immanent im und konstitutiv für das Leben selbst.“⁷⁴ Insofern es ihm so um eine „immanente Transzendenz“ geht⁷⁵, ist sein Denken kein theologisches, sondern, wie er selbst sagt, ein „postsecular thinking“⁷⁶. Wir brauchen den Begriff Gottes, so Santner, „for the sake of proper attentiveness to secular things“.⁷⁷

Weniger eindeutig ist die Frage nach dem Status des Offenbarungs- und damit zusammenhängend, weil die Instanz der Offenbarung bezeichnend, des Gottesbegriffs. Zwei Bestimmungen des Offenbarungsbegriffs sind für die Frage nach seinem theologischen Gehalt interessant: die Frage nach der Zeitlichkeit und der Instanz der Offenbarung in der Konzeption Santners.

Die Zeitlichkeit der Offenbarung ist die des Ereignisses. Die Anredeszene, die die Offenbarung eröffnet: die liebende Zuwendung und Anerkennung der inneren Unheimlichkeit in einem selbst und dem Anderen, ist nichts, was sich durch die Arbeit der Bildung oder eine Technik des Selbst herstellen, entwickeln ließe.⁷⁸ Bildung und Entwicklung verbleiben im Register der Persönlichkeit und seinem Beziehungsmodus der Identifizierung innerhalb einer Teil-Ganzes-Logik. Die Anrede ist etwas, was einem geschieht. Die Unableitbarkeit des Ereignisses aus der Ordnung des irgendwie Verfügbaren macht sein Eintreten, zumindest formal, zu einem theologischen Gedanken. Santner schreibt dazu: „[P]hilosophy needs theology, understood as the insistence on the nondialectical place of the grace-event.“⁷⁹

⁷³ Santner, *Psychotheologie*, 19.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Santner, *Miracles Happen*, 133.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ „Rosenzweigs entscheidende Einsicht ist, dass diese Fähigkeit der ethischen Begegnung nicht als eine Art spontane Entwicklungsleistung, als einfache und sozusagen organische Entfaltung einer wesentlichen menschlichen Begabung verstanden werden kann, sondern vielmehr als *Ereignis* begriffen werden muss“ (ebd. 110; Hervorhebung im Original, Übersetzung hier und im Folgenden S. R.).

⁷⁹ Santner, *Miracles Happen*, 123.

Die Instanz der Anrufung in der Offenbarung ist eine personale, Offenbarung ist eine personal strukturierte Anredeszene. Denn, so nimmt Santer Rosenzweigs Kritik des spinozistischen Pantheismus auf, eine anonyme Kraft kann nie den Einzelnen in seiner Singularität adressieren. Was eine anonyme Kraft bewirken kann, ist immer nur

Liebe in der dritten Person, Liebe verstanden als die Investition der eigenen Individualität in eine höhere Einheit, einen höheren Zweck, ein höheres Ideal oder eine höhere Totalität, Liebe als Eintauchen des Selbst in eine Art größerer, schönerer Ganzheit.⁸⁰

Als solche verbleibt auch sie in der „untoten“ Teil-Ganzes Logik. Die Instanz der Anrufung muss personal gedacht werden, um die irreduzible Singularität der Adresse denkbar zu machen. Nur so kann Offenbarung Befreiung des metaethischen Selbst und darin Eröffnung einer Praxis der Begegnung sein. Dazu zitiert Santner Rosenzweig:

Nur dass vom Einen A=A das Wort ergangen ist, nur das führt B=B über sich selbst hinaus, und nur in diesem ihm geschehenen Ereignis kann es ein andres B=B denken, dem das gleiche geschehen ist, einen Nächsten, der ist wie Du.⁸¹

Wieder bedarf es – zumindest formaliter – der Theologie, hier in Form eines personalen Gottesbegriffs, um eine Instanz der „interpellation beyond (ideological) interpellation“⁸² zu denken. Denn wenn die Anrufung keine sein kann, die das Subjekt leistet, und zugleich eine sein muss, die in einer personalen Instanz gründet, scheint der Gedanke eines personalen Gottes Santner sehr nahezuliegen: Offenbarung gründet in einer zugleich transzendenten und personalen Instanz.

Unabhängig davon, ob Santner selbst diesen Gottes- und Offenbarungsbegriff als nur immanente Strukturbestimmung ohne Referenz oder theologisch versteht, ergeben sich für die Theologie so doch zumindest Möglichkeiten des Anknüpfens. Inwiefern ein solches Anknüpfen fruchtbar sein kann, soll nun abschließend kurz skizziert und diskutiert werden.

⁸⁰ Ebd. 124.

⁸¹ F. Rosenzweig, „Urzelle“ des Stern der Erlösung, in: *Ders.*, Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken = Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften; Band 3, herausgegeben von R. und A. Mayer, Dordrecht 1984, 125–138, hier 132 (zitiert nach: Santner, *Miracles Happen*, 125). Die Gleichungen A=A und B=B haben bei Rosenzweig eine spezifische Bedeutung, die hier nur sehr kursorisch wiedergegeben werden kann. B=B steht für die Eigenheit des nur mit sich selbst gleichen, nicht durch andere Prädikate bestimmbar, Besonderen, das das Selbst des Menschen darstellt. Vgl. Rosenzweig, *Stern der Erlösung* (Anm. 58), 73–76. A=A steht für das Sein Gottes, dessen innere Lebendigkeit sich durch die Beziehung der unendlichen Macht seiner Freiheit (=A) auf das unendliche „So ist es“ des göttlichen Wesens (A) konstituiert. Vgl. dazu ausführlicher ebd., bes. 28–36.

⁸² S. Žižek, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*, Cambridge (Mass.) 2003, 113 (zitiert nach: Santner, *Miracles Happen*, 131). Žižek bezieht sich auf Althusser's Begriff ideologischer Anrufung, Vgl. dazu oben Anm. 64.

5. Diskussion

Fruchtbar ist Santners Ansatz einmal für dogmatische Fragestellungen hinsichtlich der Soteriologie und der Gnadentheologie. Zunächst ermöglicht die immanente Theologie Santners, die Erlösung dezidiert als Realität im Leben, im Alltagsleben des Menschen versteht, eine differenzierte und psychoanalytisch wie philosophisch informierte Beschreibung der Wirklichkeit und Wirksamkeit der Gnade in der Spannung von „schon“ und „noch nicht“. Zugleich liefert er durch die Bestimmung der Offenbarung als spezifische Szene der Anrufung nach dem Modell der Liebe ein gnadentheologisch relevantes Modell der Interaktion von Gott und Mensch, das die Verbindung göttlicher Wirksamkeit und menschlicher Freiheit im Gnadengeschehen denkbar macht. Indem Offenbarung als Ereignis analog zur Liebe verstanden wird, kann sie als sowohl notwendig – für die Erfüllung des Menschen – als auch frei gedacht werden.

Fruchtbar ist Santners Ansatz aber auch für die Fundamentaltheologie und die Frage nach einem philosophisch begründbaren wie in seiner Relevanz für den Menschen aufweisbaren Begriff der Offenbarung. Santner gibt der Offenbarung eine ethische Sinnspezifik: Die Relevanz der Offenbarung, ihre auch rein philosophisch begründbare Relevanz, liegt nicht primär in der Erschließung eines theoretischen Prinzips, sondern in der Begründung und Verwirklichung des unbedingten und unverletzlichen Werts jedes Menschen in seiner Singularität. Um diesen unbedingten Wert des Singulären anders denn als schlecht unendlichen Überschuss denken (und leben) zu können, bedarf es der Offenbarung: der liebenden Zuwendung Gottes zum Menschen, die ihn zu einer Lebendigkeit befreit, die er sich aus eigener Kraft nicht geben kann. Aus Santners Gedanken zur Offenbarung ließe sich darüber hinaus für die religionsphilosophische Debatte um die Frage nach dem personalen Theismus ein Argument für das Festhalten an einem personalen Gottesbegriff ableiten. Denn nur eine als personal gedachte Instanz kann eine Anredeszene eröffnen, in der der Mensch in seiner unverletzlichen Singularität adressiert und affirmiert wird. Santners Verbindung von Offenbarung und Affirmation des Singulären wies auch einen Weg der Vermittlung von Theologie und postmoderner Affirmation von Pluralität. Denn die Affirmation des unbedingten Wertes des Singulären, die, wie gesehen, eine theologische Sinnspezifik hat, liegt der Affirmation von Pluralität zugrunde.⁸³

⁸³ Vgl. zum theologischen Gedanken der unbedingten und unverletzlichen Würde des je singulären Menschen als Korrektiv zur schlechten Unendlichkeit bloß relativistischer postmoderner Pluralitätsaffirmation auch *K. Wenzel*, Die Endlichkeit würdigen, in: *Zur Debatte* 35 (2005) 14–16. Wenzel begründet die theologische Würdigung des Singulären inkarnationstheologisch: „In der Würdigung des Menschen Jesus durch Gott hat die menschliche Existenz in ihrer Endlichkeit insgesamt eine Würdigung erfahren: Der Mensch ist zum Ort des göttlichen Heils geworden, in Jesus verwirklicht, für uns alle zur Verheißung“ (ebd. 15), und eschatologisch: „Der Gerichtsgedanke würdigt die Endlichkeit der menschlich-irdischen Leben gerade darin, dass er mit ihrer Unvollendetheit rechnet“ (ebd.).

Eine Schwierigkeit sei abschließend noch benannt – zumal sie in gewisser Weise stellvertretend für allzu undialektische Singularitätsemphasen mancher postmodernen Philosophien steht. Was philosophisch wie theologisch wünschenswert wäre und den, etwa von Saskia Wendel geäußerten, Heteronomieverdacht gegenüber postmoderner Philosophie entkräften würde,⁸⁴ wäre eine systematische Verbindung der von Santner einander entgegengestellten Komponenten des Subjekts – des metaethischen Selbst und der Persönlichkeit beziehungsweise der Überschüssigkeit und der sozio-symbolischen Identität. Denn das metaethische Selbst als nicht-substanziale Position reiner Selbstgleichheit ermöglicht zwar, die Freiheit des Subjekts gegenüber jeder Form der Verortung und Bestimmung zu denken – im Sinne der formalen Fähigkeit zur Distanzierung von Bestimmtheit –, nicht aber praktische Freiheit zu begreifen. Gerade praktische Freiheit ist jedoch die Bedingung dafür, dass aus der ereignishaften Begegnung – sei es der Offenbarung oder der Nächstenliebe – eine ethische Praxis entstehen kann.⁸⁵

Summary

In postmodern philosophy, theological terms are often used in order to express the content of concepts, such as the concept of truth or justice, content that goes beyond what can be expressed in conceptual terms or arrived autonomously. In the same manner, this is what Eric Santner is doing in trying to develop a metaethics of singularity, that designates the place of the “eternal on earth” by combining psychoanalytical and biopolitical theories of subjectivation with the Rosenzweigian concept of revelation. Revelation stands for a scene/situation in which the subject is addressed and interpellated in its dimension of irreducible singularity, in its excessiveness to all forms of socio-symbolic identity, and thereby is freed from the vicious circle of self-legitimation by socio-symbolic identification. The article argues, that this immanent theology cannot be a purely immanent one, but is committed to a concept of revelation and of God, that is theological, at least on a formal level.

⁸⁴ Vgl. S. Wendel, *Postmoderne Theologie?*, 209: „An die Stelle der kritisierten Hypertrophie des Subjekts tritt [...] lediglich die Hypertrophie des Anderen, für das ich empfänglich, gehorsam sein soll, dessen Geisel ich bin und dem ich mich bedingungslos zu unterwerfen habe. Schon allein die Wortwahl weist darauf hin, dass mit dem Herrschaftsverhältnis nicht gebrochen wird, sondern dass es unter dem Signet ‚wahre Freiheit‘ restauriert wird, diesmal nicht als Herrschaft des Subjekts, sondern als Herrschaft des Anderen.“

⁸⁵ Den Zusammenhang von ereignishafter Begegnung und ethischer Praxis beschreibt etwa Alain Badiou durch die Begriffe Ereignis, Treue und Subjekt, vgl. *Badiou*, *Ethik*, 61–65. Eine dialektisch-prozessuale Bestimmung des Zusammenhangs der verschiedenen Freiheitsdimensionen, der Dimension von Freiheit als Vermögen der Negativität und der praktischen Freiheit als Vermögen der Selbstbestimmung, formuliert etwa Christoph Menke als Dialektik ästhetischer und praktischer Freiheit, vgl. *Cb. Menke*, *Ästhetische Freiheit. Eine Auseinandersetzung*, in: 31: *Das Magazin des Instituts für Theorie* 18/19 (2012) 126–135.