

Inhalt

Einleitung: *Derrida, Lacan und die „Religion“*

I. *Reliquariat*

1. Essentielle Ver(un)sicherung
2. Komplizen der Metaphysik
3. Deskonstruierte Religiotope

II. *Realisation*

1. Phantasmen durchqueren
2. Religiöses Begehren
3. Im *Königreich der Himmel*

III. *Metareligiöse Dynamik*

1. Über Religiologie/n
2. Unberührbar heilig
3. Religion, die bleibt
4. Schneisen ins Reale

Anmerkungen

Einleitung: Derrida, Lacan und die „Religion“

„Wir müssen vor allem dafür sorgen, dass unser Geist nicht durch einen Horizont halbiert wird.“

Amartya Sen, *Die Identitätsfalle*

Das Thema Religion hat in den letzten Jahren verstärkt an Aktualität und Brisanz gewonnen. Die internationale Aufmerksamkeit ist damit gezwungen, sich auf eng mit dem Religiösen liierte geopolitische Entwicklungen zu konzentrieren, da Auseinandersetzungen weltweit im Namen der Religionen geführt werden. So gilt vor allem der 11. September 2001 als Brennpunkt radikaler universalistischer Hegemonien und als Geburtstag eines „neoreligiösen“ Jahrhunderts, eines Jahrhunderts der *Religio-Politics*. Ein Echo und auch eine Ahnung dieser Tendenz finden sich bei innovativen Theoretikern der Gegenwart, die sich seit Längerem vermehrt auf religiöse Topoi berufen und mitunter sogar von einer „postsäkularen Ära“ der

„Rückkehr der Religion“ raunen bzw. auch davor warnen, da Religion und ihre *Religotope*¹ im Zusammenleben der Menschen seit jeher eine äußerst ambivalent zu bewertende Rolle gespielt haben. Religion hat jedoch, so wird auch festgestellt, erstaunlicherweise nicht nur die moderne Kritik überlebt, sondern bietet sich mitunter selbst als Medium dieser Kritik an und bringt Menschen zur Politik zurück. Die Exzessivität, mit der dies teilweise geschieht, lässt aber nicht an die Ankunft dessen denken, das ankommt, indem es wiederkehrt (die Religion), sondern an das Aufdringlichwerden von etwas Monströsem, Verdrängtem oder Verleugnetem, an das Aufdringlichwerden von etwas, das die lacansche Psychoanalyse das *Reale* nennt: Das Reale, bei Lacan negativ definiert als dasjenige, was weder symbolisch erfasst noch imaginiert werden kann, soll hier in die Nähe jenes „Unmöglichen“ gebracht werden, das auch die Dekonstruktion umkreist (Derrida 1991, 409). Weit davon entfernt, sich als bloßes Phantasma in den Köpfen postmoderner Theoretiker abhandeln zu lassen, lässt sich mit diesem Begriff etwas für die Generationen nach Nietzsche, Freud und Heidegger Signifikantes auf den Punkt bringen: das ungefilterte Andrängen von Heil- und Sinnlosigkeit und das Durchbrochenwerden der Oberflächen und Medien, mittels deren Menschen ihr Leben darstellen durch etwas Undarstellbares, Traumatisches und Unmögliches, das nicht nur die Religion an ihre Grenze führt, sondern auch Ethik, Politik und das Symbolische insgesamt. Das damit verbundene Schwanken der Religion lässt die Frage auftauchen, was es denn mit dem Religiösen überhaupt noch auf sich haben kann. Lässt sich überhaupt noch die als für das Religiöse charakteristisch erachtete Scheidung sakral/profan sinnvoll aufrechterhalten? Oder haben wir mit dem Religiösen nicht eher eine Art „verrückte Wette“ auf das Unmögliche zu bedenken, da wir es mit „etwas“ zu tun haben, das nicht nur als Bedingung der Möglichkeit von Sinn, sondern auch als Bedingung der Unmöglichkeit jeder Sinnhaftigkeit zeichnet?

Ergibt sich für die Religionsphilosophie heute die Aufgabe, die Differenz von Religion und Religiösem zu markieren, um die politischen, ethischen und religiösen Implikationen von Religion aufzeigen zu können, so bedeutet das für die Religionswissenschaft, dass sie ihren „Gegenstand“, die Religion(en), im Bezug zum Religiösen neu zu überdenken hat. Das soll hier in Form einer Dekonstruktion des geläufigen *essentialistischen* Begriffsparadigmas unternommen werden, wobei in erster Linie Konzepte von Jacques Derrida (1930-2004) und Jacques Lacan (1901-1981) herangezogen werden. Lacan und Derrida als Wegweiser zu wählen, legt natürlich eine Route fest, die kontroversiell diskutiert werden kann. Klaus Laermanns diffamierender Aufsatz *Lacancan und Derridada. Über die Frankolatrie in den Kulturwissenschaften* aus dem Jahr 1986 ist wahrscheinlich noch ebenso in Erinnerung wie Jürgen Habermas' Rede vom „jüdischen Mystiker“ (1985, 214), der das Ende des Subjekts und der Geschichte verkünde. Beide verbinden gemeinsame Wurzeln (Hegel, Nietzsche, Freud, de Saussure, Bataille, Heidegger), beide haben sich zu dem Thema, das uns hier interessiert, zum Thema Religion, geäußert. Aber nicht nur: Das zentrale Anliegen beider könnte man mit dem Wort Ethik umschreiben. Lacan, Psychiater und ausgebildeter Analytiker in der Tradition Freuds, hatte sich schon früh für die Philosophie zu interessieren begonnen und sich zeitlebens auf diese bezogen. Durch eine intensive Re-Lektüre Freuds hatte er den Zusammenhang von Psyche, Sprache und Ethik herausgearbeitet, wobei er in der Sprache und ihren Effekten dasjenige sah, was sowohl das bewusste als auch das unbewusste *Begehren* strukturiert. Derrida, der durch eine ungewohnte Lektüre der Arbeiten Freuds, Husserls, Heideggers und anderer sein Anliegen einer Dekonstruktion der Metaphysik der Präsenz darstell, begann zu einer Zeit (um 1962) zu schreiben, als der Strukturalismus in seiner linguistischen Spielart bei Lévi-Strauss und Lacan Antworten auf Empirismen und Positivismen jeglicher Provenienz zu bieten versprach. In Lacans Texten hatte er „ergreifende Dinge wie auch Topoi von Widerstand oder Reste von Metaphysik“ (Derrida/Roudinesco 2006, 282) entdeckt und 1975 den Artikel *Le facteur de la vérité* veröffentlicht, in dem er Lacans Linguistizismus und Phallozentrismus einer Kritik unterzog, einen Artikel, auf den es,

Derrida zufolge, nie eine öffentliche Antwort Lacans gegeben hat. Derrida hat sich bis zuletzt, bestimmte Kontexte betreffend, als „Verbündeten“ von Lacan bezeichnet, gleichzeitig jedoch auf seinem Misstrauen gegenüber den metapsychologischen Begriffshypostasen beharrt. Elisabeth Roudinesco, die Historikerin der Psychoanalyse in Frankreich und Autorin einer Biographie über Lacan, schlägt in ihrer Einleitung zum kürzlich und knapp nach Derridas Tod erschienenen Dialog (2006) mit dem Philosophen Folgendes vor: Es handelt sich bei Lacan und Derrida um Diskurse, „die sich überkreuzen, ohne jemals zu verschmelzen“, um Diskurse, „die aufeinander antworten, ohne einander tatsächlich zu opponieren“, so dass „Differenzen, Konvergenzpunkte, Entdeckungen füreinander, Überraschungen und Fragen“ in einem „Zusammenspiel ohne Gefälligkeit“ (ebd. 7) zur Sprache kommen könnten.

Was ein Blick durch eine derrida-lacansche Linse auf die Religion nun entdeckt, ist schnell umrissen: Die derridasche Denkfigur, der zufolge die Bedingungen der Möglichkeit eines Phänomens auch als Bedingungen der Unmöglichkeit seiner Reinheit zu beachten sind, erlaubt uns, für das Religiöse charakteristische Verhältnisse wie Leid/Heil, sakral/profan etc. auf eine Art und Weise zu betrachten, die dialektische, phänomenologische, transzendente oder ontologische Ansätze nicht leisten können, da sie nicht imstande sind, die entscheidende Un-/Entscheidbarkeit des Religiösen zu realisieren – und das, obwohl gerade diese Ansätze Zeugen dieser Unmöglichkeit sind. Die Verdrängung dieser Un-/Entscheidbarkeit bzw. die Verwerfung der Un-/Möglichkeit des Religiösen (etwa in einem einseitigen Heilsbegriff oder einer Hagiologie) bringt Religion in gefährliche Nähe zu dem, was hier als *Reliquariat* thematisiert werden soll: als Religion unter der Bedingung einer grundlegenden Verlassenheit, als Religion, die einem rein religiösen Selbstabschluss verfällt und zur Projektionsfläche einer Politik wird, die besonders das Ethische suspendiert. Um dies herauszuarbeiten, wird es notwendig sein, Derridas Neologismus *différance*² genauer nachzugehen, mit dem der Philosoph das „Irreduzible unserer ‚Epoche‘“, nämlich das „Verhältnis zu den strukturellen Grenzen der Herrschaft“ (1988a, 33), bezeichnet. Mit der *Différance* geht es um eine auf keinen Ursprung mehr zurückweisende Nachträglichkeit und Leerstelle (*blancs*), deren Realisation sich durch das Scheitern aller Versuche, eine letzte Grundlage anzugeben, beinahe von selbst aufdrängt. Lacans borromäische Topologie (RSI) wiederum gestattet uns, im Zusammenhang mit Religion drei „Knoten“ zu knüpfen, zu thematisieren und in einer komplexen *Nodologie* miteinander zu verweben, Knoten, die jeweils inkonsistent werden, wenn einer der sie bildenden „Fäden“ aus dem Knoten herausgelöst wird. Ein erster Knoten thematisiert Religion mittels der drei Register RSI und erlaubt, vom *Realen* der Religion, von ihrem *Symbolischen* und ihrem *Imaginären* zu sprechen. Das Reale meint hier jenen „Mangel an Sein“ oder jene präontologische „Lücke“, der keinerlei positiv-substantielle Konsistenz zukommen kann. Während das Symbolische der Sprache auf Signifikanten beruht, deren Bedeutung sich aus der Differenz zu anderen Signifikanten herleitet, negiert das Imaginäre ebendiese und stellt Beziehungen aufgrund von vermuteten Ähnlichkeiten her. Anders gesagt: Es versucht, die Lücke zwischen dem Realen und dem Symbolischen und damit einen konstitutiven Seinsmangel zu schließen. Der Clou daran ist, dass in der Topologie des Psychismus beide Register aufeinander verweisen: Ähnlichkeiten sind ohne Differenzen nicht möglich und umgekehrt. Das dritte Register, das Reale, wäre damit der Name für das ultimative Scheitern beider Bewegungen. Genau dieses Scheitern treibt das menschliche *Begehren*³ jedoch weiter und weiter voran. Mit dem Realen der Religion hätte man damit ein präontologisches Niveau und eine Dimension des Leids in Betracht zu ziehen, die das üblicherweise für das Religiöse konstitutive Dual sakral/profan, das als ontologischer und transzendentaler Marker fungiert, radikal in Frage stellt. Gerade Lacans Ausgang von einer Anthropologie des Mangels erfordert zudem jedoch auch, eine fundamentale Un-/Entscheidbarkeit ernst zu nehmen und gleichzeitig mit dem Mangel auf einer absoluten Fülle zu beharren, die zum Beispiel auch Ernesto Laclau im Hinblick auf das Politische ins Spiel bringt. Diese absolute Fülle ist einerseits (als) un-/möglich zu realisieren, bestimmt

jedoch andererseits streng genommen *jeden* Akt implizit mit – und zwar in Form eines horizontlosen Horizontes (*Horizontop*), den man nur insofern religiös nennen könnte, als er auch ethische und politische Relevanz besitzt. Religion, Ethik und Politik bilden hier einen zweiten Problemknoten, der sich im Begriff des Horizontes verdichtet, in einem Begriff, der streng genommen nur ein letzter Ankerpunkt gegenüber dem Realen oder der Unvorhersehbarkeit des *Ereignisses*⁴, das notwendigerweise in *keinem* Horizont liegen kann und zugleich in einem solchen liegen muss, sein kann.

Das Zusammenspiel von Religion, Ethik und Politik könnte somit als weiterer Knoten aufgefasst werden, wobei das Interesse der Qualität der Textur gilt, die die drei Größen knüpfen. Wenn man diesen Knoten mit dem der drei Register RSI verknüpft, so ergibt sich sofort die Unmöglichkeit einer Koinzidenz von Religion, Ethik und Politik. Diese Unmöglichkeit wird sich jedoch gerade als Möglichkeit einer Realisation erweisen, die nicht *Reliquariat* ist. Zuletzt betrifft der dritte Knoten das Religiöse selbst, das mittels dreier *metareligiöser* Dynamiken skizziert wird, die als das *Ethische*, *Politische* und *Religiöse des Religiösen* bestimmt werden. Mit einem Seitenblick auf Derrida könnte man von einer *Seriat*, von einem aus Unterbrechungen geknüpften Band, sprechen, mit einem Seitenblick auf Slavoj Žižek (2006, 10) von einer *Parallaxe*, das heißt von einem durch einen Wechsel der Perspektiven realisierten Antagonismus im „Objekt“, der *nicht* in einer höheren Synthese vermittelt oder aufgehoben werden kann. Die Differenz ist damit nicht einfach subjektiver Natur, sondern in Form eines blinden Flecks, das heißt als das, was im Objekt „mehr als das Objekt“ ist, in den Blick und die Erfahrung des Subjekts eingeschrieben. Anstatt um Eigennamen handelt es sich bei der Religion, der Ethik und der Politik um Namen einer Serie eines vielfältigen Quasi-Transzendentalen, wobei jeder dieser Namen das Ereignis einer Unterbrechung markiert. Die *Serie* bezeichnet dann das Verhältnis der Kontamination zwischen den Unterbrechungen und dem, was sie unterbrechen bzw. remarkieren: die Kontinuität, die Reinheit des Diskurses, die Ontologie usw.

Die leitenden Annahmen sind damit, dass erstens die „Wahrheit“ der Religion aus der von mir gewählten Perspektive heraus aporetisch als Un-/Möglichkeit beschrieben werden kann und dass zweitens im Horizontop des Religiösen konstitutive Antagonismen aufscheinen, die nahelegen, Ethik bzw. Politik nicht als essentielle Eigenschaften des Religiösen, sondern aus einer Differenz heraus als *metareligiöse* Dynamiken zu beschreiben. Das heißt: Diese Dynamiken eröffnen überhaupt erst das Religiöse einer Religion, da sie – im ursprünglichen Sinn von *dynamis*, dem Vermögen, etwas in Bewegung zu setzen – das Religiöse bewegen, seinen Selbstabschluss verhindern und es über sich hinaus führen (die einzige Art und Weise, das „re-“ im Wort Religion als paradoxe Rückkehr zu denken, die nicht eine Rückkehr zu sich selbst meint). Das könnte nun erstens so aufgefasst werden, dass diese Dynamiken von der Realisation einer konkreten Religion ohnehin kaum zu trennen sind. Zweitens könnte dies jedoch auch so verstanden werden, dass ihre Rolle darin gesehen wird, den Selbstabschluss einer bestimmten Religion und ihres Religiötops zu verunmöglichen, indem sie just die Inkonsistenzen und das Symptomhafte einer Religion zur Darstellung bringen, auf dieses reagieren und dadurch paradoxerweise das Religiöse als emanzipatorisches Horizontop offenhalten. Erst unter diesem Aspekt könnte man davon sprechen, dass das Ethische bzw. Politische des Religiösen im Besonderen und zweitens das Religiöse als das Ungedachte der Religionen im Allgemeinen nicht agiert, sondern in all seiner Un-/Entscheidbarkeit und Un-/Möglichkeit als Begehren realisiert würde. Das Religiöse verweist damit durch diesen ständigen Aufschub auf eine sich nicht in einer Opposition erschöpfende Differenz einerseits zu sich und andererseits zur Ethik und Politik. Religion als Realisation *ist* damit nur in einer Differenz, in der sie (sich) von sich unterscheidet, weshalb es sie auch nur in Spuren ihrer Realisation geben kann. Als in der Fülle seiner selbst stehendes Phänomen kann es, ja darf es sie nicht geben. „Religion“ ist deshalb auch in Anführungszeichen zu setzen, um damit die Distanz zu onto(theo)logischen und religiologischen Diskursen, aber auch zur Politik und

Ethik zu betonen. Sie wäre nicht aus einer inneren, substantiellen Einheit mit sich selbst heraus, sondern aus der Differenz zu sich und ihrem Anderen, nämlich zur Ethik und Politik, als religiöses, ethisches und politisches Unterfangen zu realisieren. Als genuin religiöse *Realisation* hätte Religion damit eine Beziehung zu etwas anderem als zu sich selbst zu wahren, als *Reliquariat* verfehlt sie gewissermaßen sich selbst, da sie einem totalitären Selbstabschluss verfallen ist, ein Phänomen, das sich quer durch die Geschichte bis zum heutigen Tag aufweisen lässt. Die damit thematisierte Differenz von Religion und Religiösem könnte sich nicht zuletzt als wichtiges Instrument in der Beurteilung der Phänomene erweisen, die im Aufeinandertreffen unterschiedlicher Religiotope und Politotope auf sich aufmerksam machen. Sie verlangt einerseits nach einer Neubewertung ihres Verhältnisses zum Politischen und Ethischen und andererseits nach einer Revision psychoanalytischen Denkens.