

Sichtachsen: Absurdität und Gottesrede

Nihilismus und Absurdität: Beckett und der Rest des Glaubens

Isabella Guanzini

Abstract

In one of his most disturbing novels, *The Unnamable*, Beckett gives voice to what could be defined as the absurdity of existence in a long monologue. The ego-narrator, with many names, crosses the heartrending landscape of the senseless, yet remains faithful to the need to talk and write about it. This rest of faith in language and art is transformed into a blasphemous cry and harsh satire towards an absent God, incapable of saving human beings from pain and despair. This article aims to investigate this irreverent trust that remains and must be written, showing its paradoxically religious truth. Starting from Seminar VII on the ethics of psychoanalysis by Lacan, the intention is to show that religion should not be interpreted only as an escape from the world, a remedy for anxiety or a way to avoid the Real, but also as respect for the absurd. Considering the categories of incarnation, crucifixion, empty tomb and resurrection, which represent the absurdity of Christianity, a faith emerges that implies an encounter with an 'out-of-sense' that cannot be simply tamed or rationalised.

Key-Words

Beckett, Lacan, Adorno, Christianity, Blasphemy, Respect for the absurd, Consolation, Truth

Beckett does not believe in God, though he seems to imply
that God has committed an unforgivable sin by not existing.
– Anthony Burgess, *The Novel Now*

1. Vorweg

Es scheint eine Tatsache zu sein, wenn man in meiner Lage noch von Tatsachen sprechen kann, daß ich nicht nur über Dinge zu sprechen habe, über die ich nicht sprechen kann, sondern auch, was noch interessanter ist, daß ich, ich weiß nicht mehr, das macht nichts. Ich bin jedoch genötigt, zu sprechen. Ich werde nie schweigen. Nie. [...] Das einfachste wäre, nicht zu beginnen. Ich bin jedoch genötigt, zu beginnen. Das heißt, daß ich genötigt bin weiterzumachen (Beckett 2005: 381-382).

Das erzählende Subjekt im Roman *Der Namenlose*, den Beckett nach dem Erfolg von *Warten auf Godot* schrieb und welcher 1953 erschien, spricht in einem Korridor im Schatten mit sich selbst; aus seinen ständig geöffneten Augen fließen fast ununterbrochen Tränen. Es handelt sich um ein tief gespaltenes Ich mit unterschiedlichen und schwierig erkennbaren Identitäten. Von Beginn an konfrontiert es sich mit den Aporien des Sprechens, des

Schreibens, des Leidens, des Seins und, was wahrscheinlich am wichtigsten ist, des Sterbens in der Nachkriegszeit und nach Auschwitz, um es mit Adorno auszudrücken. Adorno liebte Becketts Werk sogar so sehr, dass er in seinen Vorlesungen über Metaphysik betonte, dass die „Dramatik von Beckett [...] mir ja, wie Sie wissen, als das einzige, wirklich relevante metaphysische Gebilde aus der Zeit nach dem Krieg erscheint“ (Adorno 2006: 184). Die Unmöglichkeit, einen Sinn ohne Brüche zu erzeugen, ist ein Thema, das sich wie ein roter Faden durch Adornos Werk zieht, und das er in *Der Namenlose* radikal aufspürt. Inhalt und Form, Kategorien, die Adorno von Beckett infrage gestellt sieht, stehen der Bedeutungskonstruktion gleichermaßen entgegen. Jede Möglichkeit der Versöhnung wird, obwohl sie Erwähnung findet, sofort relativiert und gebrochen, und die Sprache greift nur auf sich selbst als System von Lauten zurück und neigt dazu, die klassische Kommunikation abzulehnen, ohne sich jedoch zu ergeben. Dieser Roman verkörpert also einen Kampf auf der grundlegendsten bzw. metaphysischen Ebene der Existenz. Es ist ein unmöglicher Kampf gegen Resignation und Nihilismus in dem Versuch, eine Sprache zu finden, um das Unausprechliche, das Absurde oder das Reale – im Sinne Jacques Lacans –, welches die individuelle und kollektive Existenz erschüttert, zu Wort zu bringen.

Denn trotz der Unmöglichkeit („Das einfachste wäre, nicht zu beginnen“) fühlt sich Beckett genötigt, weiterzumachen, weiterzuschreiben, weiterzudenken. Hier kommt das verzagte Bedürfnis zum Ausdruck, eine Sprache zu erfinden, welche das unbeantwortbare und unvergessliche Leiden der Kreaturen, das auf schiere Absurdität reduziert wird, verkörpern könnte. Der körperliche Schmerz, der Becketts Kreaturen ständig plagt, ist mit dem geistigen Schmerz verwoben, der aus dem Bemühen entsteht, den Schmerz selbst zu verstehen. Der Schmerz wird also durch das vergebliche Bemühen, ihn zu verstehen, noch verstärkt. Die Intensität des Schmerzes ergibt sich aus seiner Unbegreiflichkeit, aus der Unmöglichkeit, ihm einen Sinn zu geben – was Theodor Adorno als „Unausdenkbarkeit der Verzweiflung“ (Adorno 1966: 376) bezeichnet.

Gerade aus dem Schmerz dieser Undenkbarkeit entsteht allerdings das Bedürfnis nach künstlerischem Schaffen. So schreibt Beckett: „Diejenigen, die ihre eigene Vergänglichkeit und Verletzlichkeit erkennen, erkennen nicht nur ihr Bedürfnis, sondern auch das Bedürfnis zu schreiben [Zwei Bedürfnisse, deren Produkt die Kunst ist]“ (Beckett 1983: 55). Das Bewusstsein des Bedürfnisses, zusammen mit dem Eintritt in das Nichts des Gesehenen, löst das aus, was Beckett als kreatives Schaffen bezeichnet. Von

daher ist ein Leben oder ein Text, in dem das Bedürfnis unterdrückt oder betäubt wird, etwas, das laut Beckett niemals an die Oberfläche dringt. „It is not surprising, then, that he writes in his ‘Whoroscope’ notebook a motto said to be that of Descartes: ‘Bene qui patuit, bene vixit’ [roughly translated: Whoever has been open/ vulnerable has lived well]“ (Bryden 1998: 24).

Gleichzeitig zeichnet sich hier die Idee ab, dass nur durch die Literatur bzw. das Schreiben – das Weiterschreiben – die Möglichkeit besteht, aus der Paralyse als elementarer Situation eines dem Absurden ausgesetzten Lebens herauszukommen. Das literarische Werk – das Schreiben – wird zu dem Ort, an dem die Sinnlosigkeit buchstäblich Geschichte wird und somit die Möglichkeit bewahrt, weiterzumachen, weiterzuschreiben, weiterzudenken.

Adorno weist darauf hin, dass es möglich ist, den Roman Becketts *Der Namenlose* als einen Versuch zu interpretieren, auf das biblische „und zu Staub sollst du werden“ zu antworten. „Wie in der Katechese fragen: Was bedeutet ‚Ich bin Staub‘. Und der Philosoph fragt sich: ‚Ist es tröstlich, eine Antwort auf diese Frage zu erhalten?‘“ (Adorno 2019: 124).¹

In diesem Beitrag möchte ich die Frage aufwerfen, ob der theologische Diskurs heute nicht auch von hier ausgehen sollte, d. h. von der Notwendigkeit, die Absurdität des Lebens – die wir heute auf individueller, gesellschaftlicher und globaler Ebene immer intensiver wahrnehmen – zur Kenntnis zu nehmen und den Mut zu haben, den Raum des Absurden zu betreten, ohne so zu tun, als ob wir es vorschnell in unsere Deutungskategorien bringen oder dogmatisch auflösen wollten. Letztlich geht es darum, das biblische „und zu Staub sollst du werden“, aber auch das „Wie lange noch wollt ihr mich quälen / und mich mit Worten niedertreten?“ (Ijob 19,3), das *hevel* Kohelets, die prophetische Klage Jeremias, die ohne Antwort bleibt, mit dem biblischen „Fürchtet Euch nicht“ ohne Mystifizierung zusammenzudenken. Das bedeutet nicht, die Spannung zwischen ihnen aufzulösen, sondern sie *in Spannung zueinander zu setzen*, sodass weder prästabilisierte Harmonien noch das absolute Nichts das letzte Wort haben und damit jede Möglichkeit des Sprechens ausschließen.

In dieser Hinsicht werde ich mich kurz auf einige Motive aus Becketts Werken beziehen, insbesondere auf den Roman *Der Namenlose*, in welchem das Schreiben zum „Symptom“ wird und den Sinn in radikalster Weise auf die Probe stellt. In einem zweiten Schritt werde ich versuchen, zu zeigen, wie zentrale Kategorien der christlichen Tradition – Inkarnation,

1 Übersetzung der Autorin aus dem Italienischen.

Kreuz, leeres Grab und Auferstehung – eine Form der Wahrheit offenbaren, welche grundsätzlich *sinn-los* ist und doch den theologischen Diskurs begründet. Dadurch wird versucht, über eine nachmetaphysische *Form des Trostes* nachzudenken (um die Frage von Adorno ernst zu nehmen), die nicht vor dem Gefühl des Absurden zurückweicht und dadurch keine bloße ideologische Beschwichtigung erbaulicher Natur darstellt.

2. Der (blasphemische) Schrei nach Gott

Methodisch erreicht Beckett diese Dekonstruktion des Sinns durch eine Umkehrung des kartesischen Zweifels: Descartes' methodischer Skeptizismus wird bei Beckett radikalisiert und noch konsequenter auf das Selbst und jedes Wort angewandt, bis es verschwindet. Denn die Dekonstruktion von Gewissheiten endet mit keiner unzweifelhaften Schlussfolgerung wie bei Descartes mit seinem *cogito ergo sum* oder seinem ontologischen Argument für die Existenz Gottes in der „Fünften Meditation“. Das Selbst kann sich bei den Meditationen des *cogito* nicht auf die göttliche Garantie verlassen, sondern löst sich in schlammigem Boden auf, ohne sich selbst finden zu können. Aufgrund dieser „metaphysischen Unsicherheit“ (Conti 2023: 329) scheint die Suche seiner Geschöpfe nach ihrem Platz in Zeit und Raum von einem untrüglichen Gefühl der Gebrechlichkeit und des körperlichen Verfalls geprägt zu sein. „Wie soll ich mich wiedererkennen, da ich mir nie begegnet bin, [...] ich sage ich, wobei ich weiß, daß ich es nicht bin“ (Beckett 2005: 521).

Dennoch bleibt der Namenlose, der in seinem Erzählen symptomatisch verankert ist, bzw. auf das Bedürfnis nach Sprechen nicht verzichten kann, in der symbolischen Ordnung der Sprache verwurzelt, auch wenn er sie ständig verleugnet oder verspottet. Die symbolische Wirksamkeit des Wortes, auch wenn es gestört und *ad absurdum* geführt wird, hält den Monolog am Leben, der manchmal zu einer blasphemischen Anrufung eines abwesenden Anderen zu werden scheint. Die Zerstreuung des Selbst in dem, was Kolakowski als „metaphysischen Horror“ (Kolakowski 1988: 54) bezeichnet, entspricht jedoch keiner atheistischen Behauptung der Nichtexistenz des Absoluten; tatsächlich ist das „Nichts“ einfach „der am wenigsten verzerrte Name des Absoluten“ (Kolakowski 1988: 48). In diesem Sinne entkommen Becketts Kreaturen den Schlingen des *Horror metaphysicus* nicht, „sondern liegen auf ihm wie auf einem Bett aus Nägeln“ (Conti 2023: 333).

Becketts Texte (und besonders *Der Namenlose*) sind nicht zufällig von einer Sammlung von Witzen, Parodien, Schimpfwörtern, Spott und Lästerereien bevölkert, die Gott in Krisenmomenten entgegengeschleudert werden.

Gott verfluchend, ihn nicht mehr verfluchend, nichts mehr könnend, immer noch könnend, immerzu suchend, in der Natur, im Verstand, ohne zu wissen was, ohne zu wissen wo, wo die Natur ist, wo der Verstand ist, was man sucht, wer sucht, suchend, wer man ist, allerletzte Verirrung (Beckett 2005: 504).

Die ausgesprochenen Gotteslästerungen beschränken sich nicht darauf, die Volksfrömmigkeit infrage zu stellen, falsche Tröstungen zu verspotten und ihre imaginären Masken zu erschüttern. Becketts Figuren lästern inmitten des Leidens, als ob sie sich mit Sarkasmus oder Ironie gegen die Erschütterungen des Schmerzes wehren würden. Das Wort gegen Gott, der Schrei zu Gott oder die Parodie Gottes sind nicht nur melancholischer Ausdruck der radikal wahrgenommenen Unmöglichkeit, Sein und Sinn zusammen zu denken und zu bringen bzw. die Klage gegen die wesentliche Kluft zwischen der Ebene der Existenz und der Ebene des Sinns. Sie scheinen auch die nötige Energie aufzubringen, um die Dinge am Laufen zu halten. Gott wird als Ursache der leidvollen Existenz kritisiert oder „in sarkastischer Weise beschuldigt, seinem Ruf als Erlöser nicht gerecht zu werden“ (Conti 2021: 223),² wie bei Naggs, Clovs und Hamms Gebet in Becketts Drama *Endspiel*:

Nagg: *die Hände haltend und die Augen schließend, sehr schnell sprechend*
Vater unser, der Du bist im . . .

Hamm: Still! Still für sich! Etwas Haltung! Also los. *Gebetshaltungen. Stille. Hamm ist der erste Entmutigte.* Na?

Clov: *die Augen wieder öffnend* Kein Gedanke! Und du?

2 „Estragon: Ich verstehe kein Wort. ... *Pause.* Wen hätten sie beschimpft?

Wladimir: Den Erlöser.

Estragon: Warum?

Wladimir: Weil er sie nicht erlösen wollte.

Estragon: Von der Hölle?

Wladimir: Ach was! Vom Tode.

Estragon: Na, und?

Wladimir: Und? Dann müssen beide verdammt worden sein.

Estragon: Und warum nicht?

Wladimir: Der andere hat doch gesagt, einer sei erlöst worden.

Estragon: Nu ja? Sie sind sich nicht einig, das ist alles“ (Beckett 2024:14).

Hamm: Kein Funke! *Zu Nagg.* Und du?

Nagg: Moment! *Pause. Die Augen wieder öffnend.* Keine Spur.

Hamm: Der Lump! Er existiert nicht!

Clov: Noch nicht (Beckett 2024: 142).

In der tödlichen und verwüsteten Landschaft, in der sich die Szene abspielt, richtet sich der Schrei oder die dramatische Ironie daher an einen Gott, der nicht mehr in der Lage ist, uns zu retten bzw. Leben und Sinn zu verknoten, um uns aus der Situation des Sinnverlusts herauszuholen, in der wir uns gefangen fühlen.

Entscheidend ist, dass ein Individuum, das ein solches nicht-lebendiges Leben lebt, nicht aufhören kann, zu hoffen – man wartet unaufhörlich auf denjenigen/diejenige, der/die unaufhörlich nicht kommt. Wie Beckett in *Erste Liebe* schreibt: „Nur Leiden zu sein, wie das alles vereinfachen würde!“ (Beckett 1992: 53). In einer ähnlichen Weise antwortet er in einem Interview mit Tom Driver:

Wenn uns nicht beides, Leben und Tod, begegnen würde, gäbe es keine Unergründlichkeit. Wenn es nur Dunkelheit gäbe, wäre alles klar. Aber weil es nicht nur Dunkelheit, sondern auch Licht gibt, wird unsere Situation unerklärlich (Graver/Federman 2005: 244).³

Dieser kleine Rest von Nicht-Schmerz, dieses Fragment, das verhindert, dass Leiden und Sinnlosigkeit die Existenz totalisieren, ist dieser Stein, der die tödliche Welle des Nihilismus aufhalten kann, und das magnetische Zentrum jeder künstlerischen Schöpfung – und, so könnte man sagen, über Beckett hinaus, jedes theologischen Versuchs. Diesbezüglich schreibt Alain Badiou über Beckett: „*Undankbares Land, wenn auch nicht ganz.* Ah! Wir müssen über die Undankbarkeit der Erde sprechen, aber nur als letzte Möglichkeit“ (Badiou 2008: 12)⁴.

Wie Bryden feststellt, sind Becketts Gotteslästerungen ironische, mit Schmerz verbundene Witze, welche die Notwendigkeit eines jenseitigen Zeugen implizieren, in dem sicheren Wissen, dass es leichter ist, „einen Tempel zu bauen als den Gegenstand des Kultus darin hinabsteigen zu lassen“ (Beckett 2005: 449). Die Ablehnung, die Blasphemie, die Satire gegen Gott, seine Verweigerung, trennt das Subjekt einfach nicht von dem Prob-

3 „If life and death did not both present themselves to us, there would be no inscrutability. If there were only darkness, all would be clear. It is because there is not only darkness but also light that our situation becomes inexplicable.“

4 Übersetzung der Autorin aus dem Italienischen.

lem des symbolischen Erbens. Das Subjekt bleibt mit dem Symbolischen im „Sprechen zu den Wänden“ (Lacan 2013) seiner Geschöpfe verbunden.

Wladimir: Ich bin neugierig, was er uns sagen wird. Es verpflichtet uns zu nichts.

Estragon: Worum haben wir ihn eigentlich gebeten?

Wladimir: Warst du nicht dabei?

Estragon: Ich hab nicht aufgepasst.

Wladimir: Na ja ... Eigentlich um nichts Bestimmtes.

Estragon: Eine Art Gesuch.

Wladimir: Eben.

Estragon: Eine vage Bitte.

Wladimir: Wenn du so willst.

Estragon: Und was hat er geantwortet?

Wladimir: Er werde mal sehen.

Estragon: Er könne nichts versprechen.

Wladimir: Er müsse überlegen“ (Beckett 2024: 20).⁵

Solch eine „Art Gesuch“, welche sarkastisch über jedes Bittgebet ironisiert, indem sie den Gott-Godot-Adressaten verspottet, führt jedoch nicht notwendigerweise zu der bloßen Destruktion des religiösen Dramas.

Zunächst einmal ist es möglich, diese Ironisierung angesichts einer Art „Theologie des Absurden“ als Ablehnung – sowohl in der Religion als auch in der Kunst – jeder Idee des Künstlichen, der Vortäuschung oder der Fälschung zu verstehen. Im Zentrum steht vielmehr das Bedürfnis eines echten, wenn auch labilen, Selbstbewusstseins gegen jede Art ideologischer Vertröstung und gegen jedes beim Subjekt erzeugte Bild von Gott und Wirklichkeit.

5 Der Text geht so weiter:

„Estragon: In aller Ruhe.

Wladimir: Seine Familie um Rat fragen.

Estragon: Seine Freunde.

Wladimir: Seine Agenten.

Estragon: Seine Korrespondenten.

Wladimir: Seine Register.

Estragon: Sein Bankkonto.

Wladimir: Bevor er sich äußern könne.

Estragon: Das leuchtet ein.

Wladimir: Nicht wahr?

Estragon: Scheint mir so.

Wladimir: Mir auch.“ (Beckett 2024: 20-21).

Und siehe, ich greife tatsächlich schon, ehe ich ganz am Ende bin, zur rettenden Fabel. Wenn ich nur babababa sagte, bis ich die wahre Funktion dieses ehrwürdigen Organs kenne? Genug Fragen, genug Überlegungen (Beckett 2005: 403).

Der Erzähler von *Der Namenlose* fragt sich, ob das Stottern des Gottesnamens („babababa“) – nicht des erhabenen und unaussprechlichen Gottesnamens, sondern seiner vertrauten Version, die Jesus im Markusevangelium anruft: „Abba, Vater!“ (Mk 14,36) – eine fast zynische Art und Weise darstellt, das Absurde zum Schweigen zu bringen, es zu *infantilisieren* sowie auszulöschen, und dadurch in eine vertröstende, rettende Fabel zu verwandeln. Dagegen ist es vielleicht besser, um Becketts Interpret Kolakowski zu folgen, „unsicher am Rande eines unbekannten Abgrunds zu taumeln, als seine Anwesenheit einfach zu leugnen, indem man die Augen verschließt“ (Kolakowski 1988: 54). Denn durch die Launenhaftigkeit, die Exzesse und die Härte seiner Darstellungen inszeniert Beckett nicht zuletzt die Ablehnung von Vorstellungen von Sicherheit und Beherrschung, welche jede Form des Widerstands gegen das Fehlen von Emanzipation und Erlösung entleeren.

3. Religion als Vermeidung

Dadurch wird jenes kristallisierte, phantasmatische und kompakte Bild, das der religiöse Mensch von sich selbst hat, radikal zurückgeworfen, wenn er Gott mit einem Ideal/Idol der vollkommenen Sicherheit verwechselt, das eine klare Antwort für all seine Fragen hat. Denn dieses Ideal stellt die Falle schlechthin dar, in der keine Freiheit und keine Kreativität möglich sind.

Die religiösen Lehren tendieren in der Tat dazu, über einen Überschuss an Lösungen zu verfügen, welche am menschlichen Leiden vorbeigehen. Der junge Hegel ironisiert eine christliche Lehre, wenn sie zu viel weiß, wenn sie keine Antwort auf das Ringen des Menschen um einen Ort in der Welt (Gesellschaft) hat, wenn sie nicht Ausdruck seiner Hoffnung wider die Last seiner Endlichkeit („Trost für die Leiden“ I 32) ist.

Ferner hat man der leidenden Menschheit zum Besten von allen Enden und Orten her einen solchen Haufen von Trostgründen, im Unglück zu gebrauchen, zusammengeschafft, daß es einem am Ende leid tun könnte, daß man nicht alle acht Tage einen Vater oder Mutter zu verlieren hat, nicht mit Blindheit geschlagen ist (Hegel 1986: 35).

Dabei wird eine „Mythisierung oder Idealisierung der Lebenszusammenhänge“, eine „Art Kompensationsdenken“ (Metz 2006: 9) entwickelt, das darauf abzielt, alle Spannungen aufzulösen, Zweifel auszulöschen, den Geist vor seinen Schatten zu schützen.

„Religion“ ist hier als der Wunsch zu verstehen, allem, was geschieht, eine Bedeutung zuzuschreiben; eine Religion, welche Schmerz, Angst und Sinnlosigkeit durch eine projektive Hilfskonstruktion kompensieren will. Nach Freud sind religiöse Vorstellungen infantile Illusionen, die als wahre „Heilmittel“ gegen die Hilflosigkeit und Endlichkeit der menschlichen Existenz wirken.⁶ Dieser religiöse Zwang neigt dazu, durch ein fixiertes Wissen, das für Pascal zum Gott „der Philosophen und Gelehrten“ führt, sich vor dem Leben zu schützen und die Begegnungen mit dem Absurden als Ort des Sinnverlustes zu vermeiden.

In einem sehr wichtigen Vortrag im *Seminar VII* über die *Ethik der Psychoanalyse* unterscheidet Jacques Lacan drei grundlegende Konfigurationen, drei diskursive Ordnungen, die versuchen, mit dieser Sinnleere, mit dem unbegreifbaren Exzess des Lebens umzugehen bzw. „das Reale“ oder das „Ding“, das sich jeder Bedeutung entzieht, zu sublimieren: Wissenschaft, Kunst und Religion (Lacan 1996: 160-162). Wissenschaft, Kunst und Religion sind drei verschiedene Arten – so könnte man Lacans Diskurs auch übersetzen –, mit dem Absurden umzugehen, die mit drei unterschiedlichen Positionen assoziiert werden. „Ebenso wie es in der Kunst eine Verdrängung des Dings, in der Religion vielleicht eine Verschiebung gibt, geht es im Diskurs der Wissenschaft, eigentlich gesprochen, um Verwerfung“ (Lacan 1996: 162). Der Diskurs der modernen Wissenschaft – und Lacan bezieht sich vor allem auf Galilei – neigt dazu, die Realität zu mathematisieren und das Geheimnis der Welt, das, was Lacan das Reale als den Namen des Numinosen bezeichnet, zu eliminieren und es auf eine formale Sprache zu reduzieren. Die Kunst hingegen operiert, indem sie um das nicht-darstellbare Mysterium herum kreist. Die künstlerische Sublimierung sättigt die Leere nicht, sondern bietet dieser Leere eine Form an; die Kunst ist eine Praxis der „Organisation der Leere“, wie Lacan es ausdrückt, welche das Reale (hier: das Absurde) gleichsam „einrahmt“ und

6 In *Die Zukunft einer Illusion* schreibt Freud, dass der religiöse Glaube „ein[en] Schatz von Vorstellungen geschaffen“ hat, „geboren aus dem Bedürfnis, die menschliche Hilflosigkeit erträglich zu machen, erbaut aus dem Material der Erinnerungen an die Hilflosigkeit der eigenen und der Kindheit des Menschengeschlechts“ (Freud 1982: 152).

zum Ausdruck bringt, ohne seine störende und unkontrollierbare Kraft auszulöschen (Recalcati 2007).

Es ist m. E. interessant zu bemerken, dass in dieser lacanschen Analyse die religiöse Sublimierung hingegen zwei alternativen Wegen folgt.

Zunächst einmal besteht die Religion darauf, wie in der klassischen Kritik Freuds, „in allen Weisen, dieser Leere aus dem Wege zu gehen“ (Lacan 1996: 160). Der erste Weg des religiösen Verhaltens zielt darauf ab, die Begegnung mit dem Sinnlosen zu vermeiden. Die Religion verfügt dadurch über Sicherungstendenzen und Abwehrmechanismen, welche den Menschen vor der Beunruhigung der Existenz schützen. Dabei ist Gott das, was der Welt ihr Fundament gibt, das Subjekt, dem das Wissen um das Geheimnis der Welt unterstellt wird. Die Existenz Gottes stellt hierbei das letzte Fundament der Existenz der Welt dar, das, was das Leben der Welt, das Leben des Geschöpfes, schützt, rechtfertigt, sichert – die letzte Instanz, welche das *cogito* vor seinem zweifelnden Wahn rettet (was Beckett genau dekonstruiert).

Unter diesem Gesichtspunkt stellt Lacan am Ende des *Seminars VI* fest, dass das Problem nicht so sehr die neurotische, abergläubische, illusorische, infantile Grundlage der Religion ist; „das Problem ist, dass die Neurose religiös ist, dass es eine religiöse Essenz der Neurose gibt“ (Recalcati 2020: 354), welche den Anderen als Fundament der Welt und damit als letzte Garantie und unangreifbaren Schutzraum meines Lebens betrachtet. Es handelt sich um die Tendenz, an den Vater als die letzte Grundlage der Welt zu glauben. Die Neurose bezeichnet den Glauben an den Vater als denjenigen, der die letzte Antwort, die endgültige Antwort auf den Sinn der Welt hat. Der Neurotiker ist derjenige, der an die Existenz des großen Anderen glauben will, an das unzerbrechliche und unbestechliche Wort des Vaters, ohne dass diese Existenz von der Kastration, d. h. von der Begrenzung betroffen ist. Diesbezüglich ist das großartige Buch des Propheten Jona exemplarisch: Jona wird wahnsinnig beim Gedanken an die Zweideutigkeit des Willens und Handelns Gottes, der schließlich sein Urteil ändert, Barmherzigkeit walten lässt und Ninive trotz Jonas Schuld nicht vernichtet.

Dennoch kann sich Lacan mit dieser freudianischen Deutung der Religion als Zwangsneurose „nicht ganz zufriedengeben. Ein Wort wie: diese Leere *respektieren* geht vielleicht weiter. Jedenfalls, die Leere bleibt zentral, und genau darin geht es um Sublimierung“ (Lacan 1996: 160). Bei diesem zweiten Weg religiöser Sublimierung, den Lacan jedoch nur andeutet, ohne

ihn zu entwickeln, stellt die Religion eine Art der Sublimierung dar, welche einen „Respekt“ gegenüber dem Realen des Dings (gegen Gott?) ausdrückt.

Im Folgenden wird kurz versucht zu erklären, was Respekt gegenüber dem Absurden (des Christentums) bedeuten könnte.

4. Der religiöse Respekt vor dem Absurden

In diesem Zusammenhang möchte ich einige Elemente der biblischen Tradition hervorheben, um diesem religiösen *Respekt vor dem Unentzifferbaren und Sinnlosen der Wirklichkeit* Rechnung zu tragen.

Das erste Element verweist – nicht zuletzt mit Bezug auf die Poetik Becketts – auf die Gebetssprache, welche – vor allem auch in der Bibel – eine *Leidens- und Krisensprache* ist. Sie ist tatsächlich

eine Sprache der Anfechtung und der radikalen Gefahr, eine Sprache der Klage und der Anklage, eine Sprache des Aufschreis. Die Sprache dieser Gottesmystik ist nicht in erster Linie trostreiche Antwort auf das erfahrene Leid, sondern eher leidenschaftliche Rückfrage aus dem Leid, eine Rückfrage an Gott, voll gespannter Erwartung (Metz 2006: 24).

Die Zeugnisse von Hiob oder Jeremia, deren Frage „bis wann“ von Gott mit einer „Gegenfrage“ beantwortet wird, oder das *hevel* in Kohelet und nicht zuletzt der Schrei Jesu am Kreuz (Mk 15,34) zeigen die Unreduzierbarkeit des Leidens selbst auf jeden möglichen Sinn.

In der Bibel sind wir tatsächlich mit einem Gebet konfrontiert, „auf das nichts antwortet und von dem nichts widerhallt. Ein Midrasch sagte einmal: ‚Beten heißt zur Wand reden‘“ (De Certeau 2006: 201). Das Problem, das sich unmittelbar zeigt, ist, dass die Erfahrung des Schmerzes nicht in ihrer Gesamtheit wie eine Botschaft entschlüsselt werden kann, da sie notwendigerweise einen Anteil an Nicht-Sinn impliziert, der sich jeder semantischen oder theologischen Dekodierung entzieht.

Im Gegensatz zu den von der Hagiographie fabrizierten, unerträglich vorbildlichen Gestalten nehmen z. B. der Prophet Jeremias, Kohelet, Hiob, die Psalmen, aber auch der Schrei Jesu am Kreuz die Textbühne in erster Linie als bezeugende Offenbarung dessen ein, was in den menschlichen Angelegenheiten und der Beziehung zu Gott unentzifferbar, unbeherrschbar und letztlich unbezeugbar ist.

Deswegen muss der außergewöhnlichen Funktion der Klage, der Rebellion, des Widerstands gegen einen unterstellten Sinn, dem, was Luis Alonso

Schökel „das Gewissen der Widerrede“ (Schökel 1996: 184-192) genannt hat, eine theologische Würde verliehen werden.

Innerhalb dieser religiösen Haltung repräsentiert Gott nicht denjenigen, der das chaotische Knäuel der Existenzen – was Beckett als *gâchis* bezeichnet – entwirrt und Ordnung in das Durcheinander bringt. Wie nicht zuletzt die biblische Tradition bezeugt, liegt vielmehr im Herzen der religiösen Erfahrung auch ein beunruhigendes sowie kritisches Potential, soweit sie sich weigert, die ihr zugedachte, systemerhaltende Rolle zu spielen, *prophetische, subversive* Traditionen ins Gedächtnis ruft und den Mut hat, in die Tiefe und Absurdität der Diesseitigkeit einzutreten. Denn – wie Bonhoeffer sagt – erst in der „vollen Diesseitigkeit des Lebens“, „nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Misserfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit“ (Bonhoeffer 1998: 542), lernt man, zu glauben. Der radikalste Glaube erwächst nicht aus der Anwesenheit, sondern aus der Abwesenheit Gottes. Christsein, so schreibt Bonhoeffer in einem berühmten Brief aus der Haft (16. Juli 1944), bedarf einer *letzten Redlichkeit*:

Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen — „etsi deus non daretur“. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen, als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns (Bonhoeffer 2019: 192).

Christsein bedeutet, einfach Mensch zu sein, das heißt, den Zweifel, das Absurde, die Nichtexistenz des Anderen, das absolute Schweigen Gottes zu erfahren.

Dies stellt jenen zweiten religiösen Weg ohne neurotische Vermeidung und mit „Respekt vor der Leere“ dar, von dem der biblische Text Zeugnis ablegt, und zwar durch verschiedene „Entmachtungen“, welche auf die Abwesenheit Gottes verweisen: die Inkarnation, das Kreuz, das leere Grab, die Auferstehung.

All diese zentralen christlichen Motive, aus denen die wichtigsten theologischen Lehren hervorgehen, sind Formen einer göttlichen Entleerung.

Das christliche Bekenntnis zur Inkarnation entmachtet den Gott (oder die Götter), den die Religion in ihrem Wesen vor dem Mangel schützt, in der Hoffnung, die Grenzen des Todes, des Wissens und der Macht zu überwinden. Deshalb ist das Gründungsereignis christlichen Glaubens – *kai ho logos sarx egeneto; und der Logos wurde Fleisch* (Joh 1,14) – eine gefährliche Erinnerung. Denn die Fleischwerdung gefährdet eine Vision des menschlichen Wesens und seines Schicksals: Es ist in der Tat schwieriger zu glauben, dass man von seinem Körper und seiner eigenen Sterblichkeit erlöst wird, wenn man mit einem Gott konfrontiert ist, der die religiösen Träume von Macht durchbricht und anfängt, geboren zu werden, Hunger oder Durst zu empfinden, zu leiden und zu sterben. Hier wird der Ort des Anderen als ein idealer, vollendeter Anderer, als allmächtiger Vater, von dem (All-)Wissen ausgesagt wird, destituiert.

Darüber hinaus ist das „Sinnlose der Wahrheit“ des Christentums, welches einen buchstäblichen Respekt vor der Leere verkörpert, im leeren Grab symbolisiert, das eine Abwesenheit oder eine Leere darstellt, welche der christliche Diskurs begründet und zugleich jede vorstellungsmäßige Einstellung aufhebt. Denn das Christentum hat seinen Ursprung in einem leeren Ort, der sich dem Wissen und der Sprache entzieht, wie die Ostergeschichte im Markusevangelium zeigt, die mit dem Schweigen der Frauen vor dem leeren Grab endet (Mk 16,8).

Außerdem ist Auferstehung zunächst einmal das, was ein Loch in die Sprache reißt, und nicht umsonst hat sie als Repräsentant – also als Symbolisierung, aber auch als Imagination – ein leeres Grab. Auferstehung bedeutet, dass das Christentum in seinem Fundament auf einer Wahrheit beruht, die *per definitionem* vom Wissen entkoppelt ist, die also unlesbar und unaussprechlich bleibt. Hier beginnt ein singuläres Verständnis der Welt, des Menschen und Gottes, ein Diskurs, der nur der *Effekt einer Wahrheit* sein kann, die ihrerseits nicht begriffen werden kann (vgl. Cuvillier/Causse 2013: 8-10).

Dies bleibt ein grundlegendes Element des religiösen Glaubens, das die zentrale Leerstelle respektiert, die ihn lebendig hält, wie der brennende Dornbusch am Horeb. Das, was als *Wahrheit* im eigentlichen Sinne bezeichnet wird – und das ist eine zentrale These dieses Beitrags –, ist nicht auf die Frage nach dem Sinn reduzierbar; im Gegenteil, es steht sozusagen *außerhalb des Sinns*. Die zentralen Wahrheiten des Christentums (Inkarnation, Kreuz, leeres Grab, Auferstehung) entziehen sich der Macht der Repräsentation und den verschiedenen Erkenntnismodi und können, wie Bonhoeffer sagt, nicht im Sinne einer Arbeitshypothese geschmälert wer-

den. Der radikalste Glaube erwächst nicht aus der Anwesenheit, sondern aus der Abwesenheit von Gott.

5. Schluss: Ein schwacher messianischer Trost

Das bedeutet nicht, dass man schweigen oder sich der Irrationalität hingeben sollte. Das Wort kann nicht mehr sprechen – es kann nicht mehr die metaphysische Wahrheit sagen –, aber es kann auch nicht schweigen. Wie Beckett es in *Der Namenlose* zum Ausdruck bringt: „ich weiß nicht mehr, das macht nichts. Ich bin jedoch genötigt, zu sprechen. Ich werde nie schweigen. Nie“ (Beckett 2005: 381).⁷ Das Wort kann die Wahrheit über die Wahrheit nicht aussagen, allerdings gerade dort, wo die Worte versagen, wo der Sinn in den Abgrund gerät, wo das Wissen auf einen Stolperstein trifft, wo es keine Repräsentation gibt, taucht eine Wahrheit auf, mit der man leben kann, auch wenn sie ungehört bleibt. Denn es gibt immer etwas, das sich widersetzt, das sich nicht vom Nichts und Schweigen verschlucken lässt. So schreibt Beckett im *Endspiel*: „Das Ende ist im Anfang, und doch macht man weiter“ (Beckett 2024: 150).

In der Tat gehen die christlichen Texte genau von dieser nicht darstellbaren, nachösterlichen Wahrheit aus – dem leeren Grab und der Auferstehung – und versuchen, sie in ein erlösendes Narrativ einzuschreiben. Diese Erzählungen sind um eine Abwesenheit herum organisiert und dementsprechend der Effekt einer Leere. Von daher dreht sich jede Ostergeschichte um einen Mangel, und füllt so eine Lücke in der Erzählung, wie Umberto Eco sagen würde. Gerade über das, was unmöglich zu sagen ist, dürfen wir nicht aufhören, zu reden. In einer ähnlichen Perspektive stellt Paul Ricoeur in *Konflikt der Interpretationen* fest, dass die Ostergeschichten genau genommen gar nicht von der Auferstehung erzählen. Es gibt eine „Diskontinuität“ zwischen dem Kreuz und der Auferstehung, ein fehlendes Glied, einen Hiatus zwischen den beiden. Und Ricoeur fügt hinzu, dass „das leere Grab der Name dieser Lücke ist“ (Ricoeur 1969: 400), es ist der fehlende Signifikant, um den herum die Verkündigung des Evangeliums

7 „Ja, in meinem Leben, da man es so nennen muß, gab es drei Dinge, die Unmöglichkeit zu sprechen, die Unmöglichkeit zu schweigen, und die Einsamkeit, die physische natürlich, damit habe ich mich abgefunden.“ (Beckett 2005: 518).

aufgebaut ist. Von der zentralen Leere „außerhalb des Sinns“ aus beginnt man zu denken.⁸

Der theologische Diskurs dreht sich genau um den Unsinn/die Absurdität zentraler christlicher Wahrheiten, mit vollem Respekt ihrer unerschöpflichen symbolischen Wirksamkeit und mit dem tiefen Bewusstsein der Grenzen theologischer Vernunft. Wie Albert Camus schreibt: „Das Absurde ist die hellsichtige Vernunft, die ihre Grenzen feststellt“ (Camus 2007: 66).

Die religiöse Frage ist in der Tat keine bloße Lebensversicherung, sondern vielmehr eine Erfahrung der Krise der „Trostmethaphysik“ und des (souveränen) Identitätsdiskurses. Deswegen soll eine Theologie, die sich mit dem Absurden konfrontiert, die Grenzen ihrer Vernunft erkennen, denn sie kann keine Wahrheit einfach „besitzen“ und keine Lebensweisheit einfach verkündigen. Eine Konfrontation mit der Leere, mit ihrer umwälzenden Wirkung, hebt jedes falsche Bewusstsein aus und bezeugt, wie Paul Tillich sagen würde, den Mut zu sein, d. h. die furchtlose Akzeptanz des Lebens sowie den Beschluss, „die Angst des Nichtseins in sich hinein“ zu nehmen (Tillich 1991: 56).

In Becketts Prosawerk *Comment c'est* (Wie es ist, 1961), das nach *Der Namenlose* in einem Stil geschrieben wurde, der über die Syntax hinausgeht, schleppt sich der Ich-Erzähler durch das gesamte Werk im Schlamm. Am Ende des Romans versteht er, dass die unendliche Schlammfläche nicht trostlos ist, dass außer ihm noch andere Wesen dort herumkriechen, und er findet den Mut, Ja zum Leben zu sagen: „ja ein paar Fetzen ja die niemand hört ja aber immer weniger keine Antwort immer weniger ja“ (Beckett 1995: 144).

In einem Brief an Thomas Mann schreibt Adorno: „Sobald man absolute Negativität artikuliert, ohne jeden Vorbehalt, entsteht daraus etwas Tröstliches, eine Wahrheit ohne Lüge“ (Adorno/Mann 2003: 24). Aus der absoluten Verwerfung des Sinns erwächst paradoxerweise eine schwache Hoffnung, denn Hoffnung gibt es nur dort, wo nichts zurückgehalten wird (vgl. Nosthoff 2018: 44-46).

Von der Absurdität aus, stellt auch Camus fest, nimmt das Denken seinen Anfang. In einer ähnlichen Art und Weise betont Alain Badiou in seinem schönen Buch über Beckett, dass es jenseits dekonstruktivistischer und absurdistischer Interpretationen seiner Poetik auch darum geht, von

8 Hier klingt der extraordinäre Anfang eines sehr schwierigen Buches an, nämlich Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung*: „Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an“ (Rosenzweig 1988: 3).

diesem Autor „eine Lektion in Maß, Genauigkeit und Mut“ (Badiou 2008: 10) zu erhalten.

„Man muß weitermachen, ich kann nicht weitermachen, man muß weitermachen, ich werde also weitermachen“ (Beckett 2005: 542). Bei Beckett handelt es sich – wie in *Warten auf Godot* – um ein Fortschreiten ohne irgendwelche Garantie, um eine unmögliche Hoffnung, die, obwohl radikal reduziert und nur *ex negativo* versprochen, mehr als nichts ist und am Leben hält – was Adorno das „positive Nichts, ein *nihil relativum*, also ein Nichts, das nur als Negation von etwas Existierendem verstanden werden kann“, benannt hat, um das herum die „ganze unbeschreibliche Energie dieses Schriftstellers kreist“ (Adorno 2006: 15).

Insbesondere erahnen wir in dieser vorbehaltlosen Artikulation der Negativität, aus der etwas Tröstliches hervorgehen kann, die Möglichkeit einer Solidargemeinschaft. Nicht jene einer ideologischen Gemeinschaft, die sich selbst einen Sinn auferlegt und das Zweideutige nicht duldet, sondern einer Gemeinschaft vulnerabler Existenzen, welche den Mut haben, die absurde Dimension der Geschichte(n) zu respektieren und zu lieben.

Auch in Camus Roman *Die Pest* finden wir diese Lektion in Maß, Genauigkeit und Mut, als Pater Paneloux in einer kalten und stillen Kirche in seiner zweiten Predigt – nachdem „er ein Kind lange hatte sterben sehen“ – mit fester Stimme spricht:

Man dürfte nicht auf jene Moralprediger hören, die sagten, man solle niederknien und alles aufgeben. Man müsse sich nur aufmachen und in der Finsternis ein wenig blindlings vorwärts gehen und versuchen, Gutes zu tun. Ansonsten aber solle man bleiben und sich bereitwillig Gott anvertrauen, sogar beim Tod der Kinder, ohne persönliche Hilfe zu suchen (Camus 1998: 257-258).

In diesen Imperativen ohne Begründung und ohne Halt („man muss weitermachen“, „Man müsse sich nur aufmachen und in der Finsternis ein wenig blindlings vorwärts gehen und versuchen, Gutes zu tun“) kondensiert sich – mit durchaus unterschiedlichen Stilen und Poetiken – die Grundhaltung eines Denkens des Absurden und ein positives Ethos, gegen jene quietistische religiöse Haltung sowie den Nihilismus ohne Fragen.

Nicht zuletzt kann auch daraus eine Theologie des Glaubens abgeleitet werden: nämlich eine Theologie eines Glaubens, der als mutiger „Eintritt in die Wirklichkeit, in die ganze Wirklichkeit, ohne Abstrich und Verkürzung“ (Buber 1994: 7) verstanden wird – als eine Form des Durchhaltens in dieser Undurchdringlichkeit und Fremdheit der Welt, wenn die Scheidung zwi-

schen Mensch und Realität zum Durchbruch kommt. Denn die christliche Hoffnung schließt die Erfahrung ihrer eigenen Entleerung und eine Zone der Impotenz und Ungewissheit ein.

Es handelt sich um den Glauben an den fleischgewordenen Gott, der von Anfang an den Menschen die Verantwortung übertragen hat, nicht ohne Empörung, ohne Freiheit und ohne Leidenschaft in der Welt zu sein,⁹ in der Liebe und im Trost seines Geistes.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Frankfurt am Main 1966.
- Adorno, Theodor W.: Metaphysik: Begriff und Probleme. Frankfurt am Main 2006.
- Adorno, Theodor W.: Schizzo di un'interpretazione de *L'innominabile*, in: *Il nulla positivo*. Rom 2019.
- Adorno, Theodor W./Mann, Thomas: Briefwechsel. 1943-1955. Frankfurt am Main 2003.
- Badiou, Alain: Beckett. *L'inestinguibile desiderio*. Genova 2008.
- Beckett, Samuel: *Disjecta*. *Miscellaneous Writings and a Dramatic Fragment*, hg. v. R. Cohn. London 1983.
- Beckett, Samuel: *Der Namenlose*, in: *Drei Romane: Molloy. Malone stirbt. Der Namenlose*. Frankfurt am Main 2005.
- Beckett, Samuel: *Erste Liebe*. *Premier amour*. Frankfurt am Main 1992.
- Beckett, Samuel: *Wie es ist*. Frankfurt am Main 1995.
- Beckett, Samuel: *Drei Stücke: Warten auf Godot. Endspiel. Glückliche Tage*. 9. Auflage, Frankfurt am Main 2024.
- Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. München 2019²³.
- Bryden, Mary: *Samuel Beckett and the Idea of God*. New York 1998.
- Buber, Martin: *Gottesfinsternis*. Gerlingen 1994.
- Camus, Albert: *Der Mensch in der Revolte*. *Essays*. Hamburg 1961.
- Camus, Albert: *Die Pest*. Hamburg 1998.
- Camus, Albert: *Der Mythos von Sisyphos: Ein Versuch über das Absurde*. Hamburg 2007.
- Conti, Christopher: *Metaphysical Horror in Samuel Beckett*, in: *Twentieth-Century Literature* 69/3 (2023), 329-362
- Conti, Christopher: *God Bothering Beckett*, in: *Literature & Theology* 35/2 (2021), 220-241.
- Critchley, Simon: *Very Little ... Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*. London 2004.

9 „Ich ziehe also aus dem Absurden drei Konsequenzen, die da sind: meine Empörung („la révolte“), meine Freiheit und meine Leidenschaft“ (Camus 1961: 20-21).

- Cuvillier, Élian, Causse, Jean-Daniel: *Traversée du christianisme: Exégèse, anthropologie, psychanalyse*. Paris 2013.
- De Certeau, Michel: *Theoretische Fiktionen: Geschichte der Psychoanalyse*. Wien 2006.
- Freud, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion*. Studienausgabe. Band. IX. Frankfurt am Main 1982.
- Graver, Lawrence, Federman, Raymond: *Samuel Beckett: The Critical Heritage*. London, New York 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793-1794)*, in: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main 1986, 9-103.
- Kołakowski, Leszek: *Metaphysical Horror*. Oxford 1988.
- Lacan, Jacques: *Die Ethik der Psychoanalyse: Das Seminar. Buch VII*. Berlin 1996.
- Lacan, Jacques: *Wissen, Unwissenheit, Wahrheit und Genießen*, in: ders.: *Ich spreche zu den Wänden: Gespräche aus der Kapelle von Sainte-Anne*. Übers. aus d. Franz. v. Hans-Dieter Gondek. Wien, Berlin 2013, 9-39.
- Metz, Johann-Baptist: *Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Basel usw. 2006.
- Nosthoff, Anna-Verena: *Beckett, Adorno, and the Hope for Nothingness as Something: Meditations on Theology in the Age of Its Impossibility*, in: *Critical Research on Religion* 6/1 (2018), 35-53.
- Recalcati, Massimo: *Il miracolo della forma: Per un'estetica psicoanalitica*. Mailand 2007.
- Recalcati, Massimo: *Legge, soggetto ed eredità: Lezioni veronesi di psicoanalisi*. Mailand 2020.
- Ricoeur, Paul: *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*. Paris 1969.
- Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main 1988.
- Schökel, Luis Alonso: *La coscienza dell'obiezione: Considerazioni bibliche*, in: Ders.: *Lezioni sulla Bibbia*. Casale Monferrato 1996.
- Tillich, Paul: *Der Mut zu sein*. Berlin 1991.