

‘Kun en lidende Gud kan redde os’

Slavoj Žižek og lidelsens problem

Lektor, ph.d. Mads Peter Karlsen
Københavns Universitet

Abstract: This article engages with the problem of human suffering from the philosophy of religion perspective through a presentation of Slavoj Žižek’s exposition of a number of theological key themes related to this problem. The focal point is Žižek’s claim that the crucial aspect of human suffering has to do with our attempts to ascribe a higher meaning to it. The first section of the article introduces the problem of suffering and its theological stakes through a reading of Freud and Nietzsche, who constitute an essential part of Žižek’s context. The next two sections account for Žižek’s interpretations of the Book of Job, focusing on his notion of Job as a critic of theodicy-arguments and as an anticipator of Christ. The fourth part of the article reads Žižek’s interpretation of Christ’s suffering on the cross as a critical engagement with the classical doctrines of reconciliation. The article ends with some concluding remarks.

Key words: Suffering – theodicy – reconciliation – the Book of Job – Žižek – Hegel – Nietzsche – Freud – theology of the cross – death of God.

Indledning

På de sidste sider af *Moralens oprindelse* fremhæver Friedrich Nietzsche det følgende spørgsmål som det måske mest fundamentale menneskelige spørgsmål: “*Hvorfor skal vi lide?*”¹ Det kan givetvis i al sin selvfølgelighed virke som et banalt spørgsmål, da lidelse synes at være et grundvilkår ved den menneskelige tilværelse. Men bevidstheden om, at det forholder sig sådan gør tilsyneladende ikke lidelsen mindre problematisk.

Som Sigmund Freud nøgternt noterer sig i *Kulturens byrde*, truer lidelsen mennesket fra hele tre sider: “fra vort legeme, der er bestemt til forfald og opløsning, og som ovenikøbet ikke kan undvære smerte og angst som advarselssignaler; fra omverdenen, der raser imod os med overmægtige kræfter; og endelig fra forholdet til andre mennesker.”

1. Nietzsche 1999, 176 (oversættelse modificeret).

Og så kommer han med en vigtig tilføjelse: “Den lidelse, der stammer fra denne kilde [vores forhold til andre mennesker], forekommer os endnu smerteligere end nogen af de andre slags lidelse: Vi er tilbøjelige til at betragte den som en i nogen grad overflødig ekstratilddeling, selv om den turde være lige så skæbnebestemt uafvendelig som smerte af anden oprindelse.”²

Freuds pointe er her ikke alene, at den mest smertelige lidelse er den, vi erfarer i vores forhold med hinanden, og at denne lidelse er ligeså uomgængelig som den lidelse, der er forbundet med legemets forgængelighed. Hans pointe er ligeledes, at det mest smertelige ved denne lidelse har at gøre med vores tilbøjelighed til alligevel at betragte den som unødvendig. Denne tilbøjelighed viser sig, som Freud påpeger senere i sin bog, eksempelvis i form af vores etiske idealer, der med deres uindløselighed ofte blot ender som en kilde til selvmartring (Freud 1999, 84-96). Med andre ord bliver vores tilbøjelighed til at tro, at vi kan blive lidelsen kvit, eller i det mindst den form for lidelse, der udspringer af vores forhold til andre mennesker, selv en væsentlig kilde til lidelse. Som for eksempel netop, når de etiske idealer, der skulle gøre os fri af den lidelse, vi påfører hinanden, blot ender med at påføre os selv yderligere lidelse, fordi vi ikke formår at indfri dem og derfor plages af en dobbelt skyld. Skyld over at forårsage et andet menneske lidelse, men også skyld over ikke at kunne leve op til vores egne idealer om ikke at gøre dette. Selv når vi gør vores bedste for at leve op til vores moralske idealer, ender vi ofte med at plage os selv, fordi moralske idealer som fx næstekærlighedsbuddet (i modsætning til moralske forbud som fx “du må ikke slå ihjel”) per definition er uopfyldelige (s.st., 92-93).³ Det er på den baggrund ikke

2. Freud 1999, 28. Det er denne mellem menneskelighedskabte lidelse, som titlen på Freuds bog henviser til: *Das Unbehagen in der Kultur*. For Freud grunder denne lidelse i sidste ende i den aggressionstibøjelighed, han kalder dødsdriften, og som han af og til sammenligner med arvesynden (s.st., 70). En anden grundlæggende kilde til menneskelig lidelse – foruden den lidelse, der er forbundet med vores kropslige væren og denne værens forgængelighed – som Freud ikke nævner, er det forhold, at mennesket er et i tiden selvbevidst væsen, der derfor kender til sin egen endelighed. Kierkegaard har derimod et skarpt blik for tiden som kilde til menneskelig lidelse: “Den tungeste Byrde, der blev lagt paa et Menneske (thi Syndens Byrde lagde han selv paa sig), er i en vis Forstand Tiden” (Kierkegaard 2004, 136). Kristendommen kan læses som svar på dette problem (i form af bekymring, håbløshed, kedsomhed, melankoli), som også Kierkegaard viser (se Bukdahl 1968, 529-532 og Grøn 2023, 110-122, 255-269, 530-553).

3. At den etiske fordring er uopfyldelig eller uendelig, betyder ifølge Emmanuel Lévinas: “Ingen kan på noget tidspunkt sige: jeg har gjort hele min pligt. Undtagen hykleren...” (Lévinas 2022, 101). Også K. E. Løgstrup forstår den etiske fordring som uopfyldelig, ikke som hos Lévinas på grund af, at den afstand, som den andens andethed udgør, er uoverskridelig for jegets kunnen, men på grund af det enkelte

så overraskende, at Freud – til trods for hans yderst realistiske syn på den menneskelige lidelse og skylds uomgængelighed – er kritisk indstillet over for ikke alene moralfilosofi, men ligeledes religion.

Det er i øvrigt den samme indsigt i lidelsens – og skyldens – intrikate væsen, som Nietzsche udfolder i sin kritik af “det asketiske ideal”, hvormed kristendommen giver mening til lidelsens meningsløshed.⁴ Men også dette ideal har blot påført mennesket yderligere lidelse, endda “en dybere, inderligere, giftigere og mere livsfortærende” lidelse. Og dog har kristendommens asketiske ideal ifølge Nietzsche alligevel været det hidtil bedste svar på spørgsmålet om, hvorfor vi lider. Men “i mangel af bedre”, som han skynder sig at tilføje (Nietzsche 1999, 177). Hermed påpeger Nietzsche, at lidelsen ikke alene er et grundvilkår og et problem, men også en opgave, som vi må tage på os, og som vi kan forsøge at “løse” mere eller mindre godt.⁵

Ligesom hos Freud gælder det også for Nietzsche, at det afgørende problem, som spørgsmålet om menneskelig lidelse rejser, er, at lidelsen ikke kan skilles fra måden, hvorpå vi forholder os til lidelsen og forholder os til os selv i vores forhold til lidelsen.⁶ Han formulerer det således: “Mennesket, det tapreste og mest plagede dyr, siger *ikke* nej til lidelsen som sådan; det vil lidelsen, opsøger den selv, forudsat at

menneskets egen ufornægtelighed (Lévinas 1996, 29; Løgstrup 1991, 187-199). For hverken Lévinas eller Løgstrup fritager fordringens uopfyldelighed os imidlertid fra at forsøge at opfylde den – i så fald ville fordring ikke erfares som en fordring. Løgstrup er samtidig kritisk over en forståelse af fordringen som grænseløs, da en sådan forståelse både kan føre til, at man overtager den andens ansvar, og til at “man slides op i ulidelig bekymring”, som også er Freuds pointe (Løgstrup 1991, 58-69). For Lévinas derimod gælder vores ansvar også den andens ansvar, hvilket dog ikke betyder, at den anden herved fratages sit ansvar, da ansvaret for den anden gør sig gældende for enhver (Lévinas 2022, 92). For en detaljeret komparativ læsning af dette tema hos Lévinas og Løgstrup, se Holst 2020.

4. Kristendommens asketiske ideal giver ifølge Nietzsche menneskets lidelse et hvorfra og hvortil, som tillader det at leve med lidelsen. Det hævder nemlig, at menneskets lidelse skyldes dets syndighed, og at askesen (afkald, ydmyghed, lydighed) kan råde bod på denne syndighed gennem en mere sublim lidelse (Nietzsche 1999, 126-177; se endvidere Raffnsøe 2001, 119-159).

5. Denne skelnen mellem lidelsen som vilkår, problem og opgave er lånt fra René Rosfort (Rosfort 2020, 14-17).

6. Nietzsche og Freud har begge blik for, at lidelsens problem kompliceres af det forhold, at vi kan forholde os på forskellige måder til lidelsen, men ikke mindst af det forhold, at vi, når vi forholder os til noget, altid samtidig også forholder os til os selv. Det er således ikke alene vores relationer til andre mennesker, men også – måske ikke mindst – det selvforhold, der er på spil i disse relationer, som kan være en kilde til lidelse i form af eksempelvis skyldfølelse, dårlig samvittighed, neuroser, angst, og fortvivelse. Menneskets selvforhold stiller det desuden over for problemer, der har at gøre med (forholdet mellem) dets endelighed (nødvendighed) og dets frihed (mulighed), som ligeledes er væsentlige kilder til lidelse (Kierkegaard 2006, 145-157).

man til gengæld påviser det en *mening* og et *formål* med lidelsen. Det meningsløse i lidelsen, ikke lidelsen, var den forbandelse, som det asketiske ideal tilbød en mening” (Nietzsche 1999, 176-177). Den mest smertelige kilde til menneskelige lidelse har ifølge Nietzsche altså at gøre med, at vi forholder os til den med et “hvorfor?” Altså: at vi – fordi vi erfarer lidelsen som meningsløs – forsøger at tilskrive den en mening, et formål. Hermed bliver det tydeligt, at lidelsens problem ikke kun er et fysiologisk, psykologisk, etisk problem, men ligeledes et metafysisk problem. Endda et metafysisk problem, der lægger en religiøs tydning nær.⁷ Lidelsen synes som sagt at være vores grundvilkår, problem og opgave, men der er samtidig noget ved vores måde at forholde os til lidelsen, der peger udover os selv.

Både Nietzsches og Freuds interesse i kristendommen bunder da også i dette fundamentale spørgsmål om, hvorfor vi lider. Det samme gør sig gældende for den slovenske filosof Slavoj Žižek, som det her skal handle om. Žižek har i kraft af sit afsæt i den tyske idealisme og Lacans psykoanalyse fra begyndelsen af sit forfatterskab haft en interesse i religiøse tematikker (fx offer, tro, det onde). Fra omkring årtusindskiftet synes der imidlertid at indtræffe en egentlig teologisk eller ligefrem kristen vending hos Žižek, som tilsyneladende er foranlediget af en række samtidige filosofers læsning af Paulus (Jacob Taubes, Alain Badiou, Giorgio Agamben), og som kommer til udtryk i trilogien *The Fragile Absolute - or, Why the Christian Legacy is Worth Fighting For?* (2000), *On Belief* (2001) og *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity* (2003).⁸ En mere systematisk læsning af Žižeks efterfølgende forfatterskab med fokus på hans teologiske

7. Formuleringen er selvfølgelig lånt fra Løgstrup, der i *Skabelse og tilintetgørelse* netop nævner død, sygdom og lidelse, som nogle af “de fænomener der lægger en religiøs tydning nær” (Løgstrup 1978, 10). Den religiøse tydning af lidelsens problem får i moderne kristen teologi sin klassiske og første systematiske udformning under betegnelsen teodicé-problemet med reference til Leibniz’ bog *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal* fra 1710 (se Sløk 1980, 162-164). I denne moderne forståelse radikaliseres den erfaring af gudsforladthed, som den religiøse tydning af lidelsens meningsløshed også rummer (fx Salme 22), i retning af en egentlig ateisme og i form af en problematisering den skolastiske teologis metafysiske gudsbegreb: Hvis der findes en algod og almægtig Gud, hvorfor lider vi så? (se Jaeschke 2005, 1-7).

8. Boer 2009, 335-390. I denne periode går Žižek fra at beskrive sig selv som en “kæmpende ateist” til en “kristen ateist”. Han hævder endda følgende: “Ikke alene er ateisme kristendommens sandhed, men man kan kun blive en sand ateist ved at gennemgå den kristne erfaring” (Žižek 2009b; min oversættelse). Eller som han formulerer det andetsteds: “Min tese er dobbelt: Ikke alene er kristendommen [...] den eneste sandt konsistente ateisme, det gælder også, at ateister er de eneste sande troende” (Žižek 2013, 116; min oversættelse). For en klar fremstilling af Žižeks kristne ateisme, se Sandbeck 2016. For en udfoldelse af det andet udsagn, se Karlsen 2016.

engagement viser konturerne af en position, der, som jeg skal komme tilbage til, måske bedst kan beskrives som en form for hegeliansk korsteologi.⁹ Ethvert sådant forsøg på at kategorisere Žižek teologisk bør dog samtidig holde sig for øje, at Žižek hverken har ambitioner om eller foregiver at fremstille en systematisk teologi. Det er da heller ikke som systematisk teolog, at Žižek først og fremmest er interessant. Hans primære teologiske relevans består snarere i en sikker sans for kristendommens kerneproblemer, og hans insisteren på at fastholde deres tvetydighed.¹⁰ Det sidstnævnte får afgørende betydning for hans forståelse af og forhold til den kristne tradition. At fastholde kristendommens spændinger betyder for Žižek ikke en bevidstløg gentagelse af traditionen, hvad han er ligeså skeptisk overfor som et absolut brud med den, men et kritisk arbejde med at overtage den på samtidens vilkår.¹¹

Ligesom Freud og Nietzsche forholder Žižek sig kritisk til kristendommens svar på lidelsens problem, men ligesom Freud og Nietzsche er hans kritik ikke utvetydig. Faktisk er Žižek endda i langt højere

9. Se Kotsko 2008 og 2010. En beskrivelse, som Žižek i øvrigt selv nærmer sig med titlen på sin nok mest systematiske kristendomsudlægning til dato: "The Fear of Four Words: A Moderate Plea for a Hegelian Reading of Christianity" (Žižek 2009a, 24-109). Konfessionelt, hvis det giver mening at bruge det ord om en kristen ateist, privilegerer Žižek åbenlyst protestantismen, som han mener kommer tættest på en kristen ateisme, idet han konsekvent gentager en hegeliansk progressionsskematik, hvor ortodoks kristendom (han skelner ikke yderligere her) er den laveste form for kristendom, mens katolicismen udgør et fremskridt, der så fuldendes med protestantismen og særligt i dens lutherske udformning (Žižek 2004, 185-188; 2012, 158-163). Det er særligt tre ting, som Žižek fremhæver ved Luther: hans antihumanisme (2004, 187), hans forståelse af frihed som uadskillelig fra prædestination (2018, 6-10; 2021, 435-439) og hans betoning af kordøden (2009a, 232). En egentlig undersøgelse af Žižeks forhold til Luther vil være interessant, men lader sig af fokus- og pladshensyn ikke indløse her. Det skal dog også nævnes, at foruden lutheraneren Hegel er den mest tilbagevendende teologiske inspirationskilde for Žižek uden tvivl katolikken G. K. Chesterton, hvis udsagn om kristendommen som den eneste religion, hvor Gud selv for et øjeblik synes at være ateist, Žižek aldrig bliver træt af at citere (Chesterton 2007, 130; for Žižeks komplekse forhold til Chesterton, se Karlsen 2010a).

10. Overordnet kan man måske sige, at for Žižek er det frugtbare ved kristendommen dens (for det moderne menneske) mest uudholdelige spændinger (arvesynd, prædestination, fjendekærlighed, universalisme), som dog samtidig præcis er det, der gør, at kristendommen kan siges at vidne om et sandt menneskeliv: "Hvis vi ønsker at holde den kristne erfaring levende, så lad os modstå fristelsen til at undrense alle dens 'problematisk' passager – det er netop disse, der giver kristendommen de uudholdelige spændinger som kendetegner et sandt liv" (Žižek 2019, 222; min oversættelse).

11. Her bør man som Žižek selv formulerer det "følge Pascals uovertrufne eksempel og stille det vanskelige spørgsmål: Hvorledes skal vi forblive tro imod det gamle under nye forhold?" (Žižek 2002b, 41; se også Žižek 2013, 137-140).

grad åben for kristendommens svar på lidelsens problem end Freud og Nietzsche, der i en vis forstand begge to vender tilbage til den græske tænknings tragiske svar, at lidelsen er en skæbne, som vi må lære at acceptere, eller ligefrem elske (*Amor fati*, som det hedder hos Nietzsche).¹² I parentes bemærket kunne man argumentere for, at dette har at gøre med Žižeks tætte forhold til Hegel.¹³ Lad os nu se nærmere på Žižeks udlægning af, hvori kristendommens svar på lidelsens problem består, og hvorfor han mener, at det fortsat er et relevant svar for os i dag.

Lidelsens problem som det traumatiske punkt for religionens aktualitet

“Kun en lidende Gud kan redde os,” hedder det hos Žižek blandt andet som titel på et essay fra 2012.¹⁴ Men hvad vil det så sige? Redde os fra hvad? Hvad er det for en frelse en lidende Gud kan bringe? Og hvad skal vi overhovedet forstå ved en lidende Gud? Jeg vil forsøge at præsentere Žižeks svar på disse spørgsmål via en omvej over hans udlægning af Jobs bog for i forlængelse deraf at se nærmere på, hvad man med lutherske termer kunne forstå som Žižeks korsteologiske kritik af en herlighedsteologisk forestilling om Guds almagt og et opgør med enhver udgave af forsoningslæren, som fastholder et ellers

12. Jacob Taubes diskuterer dette spørgsmål (og dets kompleksitet) under titlen “Exodus fra den bibelske religion” i sin fremragende fremstilling af Nietzsche og Freuds forhold til Paulus (Taubes 1995, 106-131; se også Taubes 1957).

13. Hegels forhold til kristendommen og hans opfattelse af forholdet mellem religion og filosofi er et mildest talt omdiskuteret emne i såvel Hegelforskningen (Jaeschke 1986) som i teologien (Barth 1947, 343-378; Pannenberg 1972, 78-113; Jünger 2001, 83-135). Men hvad Žižek angår, læser han, hvad han også flere steder ekspliciterer, klart Hegel som en kristen filosof (Žižek 2009a, 291; 2013, 6, 110, 112, 233), og han forstår som nævnt sin egen læsning af kristendommen, hvor korsdøden udgør det absolutte centrum, som hegeliansk (Žižek 2009a, 24-109). Det er dog, som vi skal komme tilbage til, snarere negativitetens end formidlingens Hegel, der gør sig gældende i Žižeks udlægning af kristendommen. Som Niels Grønkjær præcist udtrykker det: “Religionsfilosofisk betoner Žižek, at Gud bliver en gåde for sig selv. Han interesserer sig mindre for den proces, hvor Gud forsøger at komme til rette med dette gennem sin åbenbaring” (Grønkjær 2004, 77).

14. Žižek henviser i det pågældende essay til Bonhoeffer (og Heidegger) som forlæg for sin titel, men uden ellers at inddrage ham (Žižek 2012, 157). For et forsøg på at bringe Žižek sammen med Bonhoeffers teologi, se Koltaj 2019.

bibelsk velfunderet juridisk-økonomisk begrebsapparat (straf, gæld, dom, noget for noget).¹⁵

Det er altså en velkendt og central teologisk problemstilling, Žižek tager op. Eller som han selv konstaterer i det førnævnte essay: “Før eller siden står enhver teolog over for problemet med, hvordan man kan [...] forene eksistensen af en almægtig og god Gud med millioner af uskyldiges forfærdelige lidelse” (Žižek 2012, 155; min oversættelse). Inden jeg går videre til de overvejelser, som Žižek andetsteds gør sig over teodicé-problemet med afsæt i Jobs bog, vil jeg lige kort berøre den sætning, som Žižek indleder sit essay med, da den kan give os en indikation om hans opfattelse af kernen i dette problem. Her skriver han: “Nøglespørgsmålet angående religion i dag er det følgende: Kan alle religiøse erfaringer og praksisser rummes inden for rammen af en sammenhæng mellem sandhed og mening?” (s.st.). Den udtalte baggrund for det spørgsmål, Žižek her stiller, er den franske psykoanalytiker Jacques Lacans forståelse af, at sandheden viser sig som et sammenbrud af mening, kombineret med Lacans tese om, at religionens grundlæggende funktion er “at give mening til absolut hvad som helst.”¹⁶ Med andre ord kan man sige, at for Žižek er det afgørende spørgsmål, vi må undersøge, i forhold religionens aktuelle betydning, spørgsmålet, hvorvidt Lacans bestemmelse af religion som meningsgivende nu også gælder enhver religion, eller om der tværtimod findes en religion, der – ligesom psykoanalysen – konfronterer os med sandhedens traume, en religion, der holder os fast på meningsløsheden, og som dermed afviser at retfærdiggøre lidelsen. “Det bedste udgangspunkt for en sådan undersøgelse”, skriver Žižek i den første indledende sætning, “er det punkt, hvor religionen selv står over for et traume, et chok som opløser forbindelsen mellem sandhed og mening, en sandhed så traumatisk, at den modstår at blive integreret ind

15. For mere om Žižek som korsteolog, se Sandbeck 2012, 107-119 og Karlsen 2010b, 136-151. Angående Luthers modstilling mellem korsteologi og herlighedsteologi tænkes der eksempelvis på Heidelbergteserne. Her skriver Luther bl.a. følgende: “Da herlighedsteologen sagde: Vis os Faderen! holdt Kristus ham øjeblikkeligt tilbage og, ved at vise hen til sig selv bragte han atter hans vidt flyvende tanker på rette vej [...]. Det er altså altid i den korsfæstede Kristus, den sande teologi og gudserkendelse findes.” Endvidere understreges det, at herlighedsteologen “foretrækker gerninger frem for lidelser, herlighed frem for kors, styrke frem for svagheit” (Luther 2017a, 85).

16. Lacan 2005, 80; min oversættelse. Med Lacans egne termer kan man sige, at sandheden udgør det reelles gennembrud af, eller hul i, den symbolske orden. Lacan peger på forbindelsen mellem sandhedens hul og det traumatiske ved at konfronteres med et sådan hul med neologismen “troumatisme”, der spiller på det franske ord for hul “trou” og det græske ord “trauma”, der betyder sår (Lacan 1974, 151).

i meningens univers" (Žižek 2012, 155).¹⁷ Og dette punkt er ifølge Žižek altså præcis lidelsens problem.

Fra Job til Kristus¹⁸

Man finder ikke en systematisk behandling eller egentlig nærlæsning af Jobs bog hos Žižek. Alligevel er Job en figur, der jævnligt dukker op i hans tekster. Første gang det sker, er i det tidlige værk *Enjoy your Symptoms* fra 1992. Konteksten er en diskussion af psykoanalysens forhold til offerets logik, som kan være på spil hos såvel analysanden som hos analytikeren selv. Kernen i offerets logik er ifølge Žižek, at offeret, hvad enten man offerer en anden eller sig selv, udgør en måde at betrygge sig i, at der findes en instans (den Anden), man kan ofre til, som i modsætning til en selv, er fuldstændig, ufejlbarlig, perfekt, og dermed kan virke som garant for tilværelsens meningsfuldhed til trods for ens egne erfaringer af det modsatte. I sin kritik af offerets logik knytter Žižek an til René Girard og påpeger med henvisning til Girards bog *Job – idol og syndebuk*, at "Jobs afvisning af at spille sin rolle i offerritualet er præcis det omvendte af rådvildhed over for hans ulykker: I stedet for heroisk at identificere sig med sin onde skæbne fortsætter han med at stille spørgsmål ved meningen med det hele, med hvad det er Gud, vil have af ham."¹⁹ For Žižek er det afgørende ved Job-figuren altså, at her får offeret en stemme, og at Job bruger sin stemme til at nægte at være offer. Nærmere bestemt nægter han helt – i sin konsekvente afvisning af sine vise venners (Elifaz, Bildad og Sofar) forsøg på at forklare og retfærdiggøre hans lidelser – at understøtte offerets logik. "Job vedbliver" som Žižek formulerer det "at stille spørgsmål ved meningen med det hele" (Žižek 2008a, 66). Žižek trækker som sagt her i høj grad på René Girard, men han forholder sig dog samtidig også kritisk til Girard, fordi han mener, at Girard "reducerer Job til en forløber for Kristus" (st.s.). Hermed udvisker Girard ifølge Žižek en afgørende forskel mellem Job og Kristus. For mens Job holder os fast i det angstprovokerende spørgsmål om

17. Žižek nævner Auschwitz som eksempel på et sådan trauma for religionens forestilling om en almægtig og god Gud. Hermed ligger han i forlængelse af Heidegger-eleven Hans Jonas (1987). Se også Moltmann 1977, 78-79.

18. Žižeks vigtigste inspirationskilder til sin læsning af Jobs bog er René Girard og G. K. Chesterton, mens Hegel er den afgørende inspiration i hans læsning af Jesu (an)klageråb (og død) på korset, som han udlægger som en parallel til Jobs klageråb. Den følgende fremstilling af udviklingen i Žižeks læsning af Jobs bog trækker delvist på Depoortere 2010.

19. Žižek 2008a, 65; min oversættelse.

“meningen med det hele”, skjules dette spørgsmål ved, at Kristi offergerning fremstilles som en kærlighedsgerning (st.s.). Žižeks forståelse af forholdet mellem Job og Kristus ændrer sig imidlertid, som vi skal se, radikalt senere i forfatterskabet.

Næste gang Job dukker op hos Žižek, er ti år senere i bogen *Om troen*. Her nævnes Job blot en enkelt gang en passant i forbindelse med en refleksion over korsråbet “Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig”, som Žižek ser som kristendommens teologiske centrum. For Žižek har Jesu erfaring med gudsforladtheden afgørende betydning for, hvordan vi skal forstå kristendommens opfattelse af menneskets forhold til Gud. Han formulerer det således: “Der findes ikke [for kristendommen] nogen direkte identifikation med (eller tilnærmelse til) den guddommelige majestæt: Jeg identificerer mig kun med Gud ved at identificere mig med den enestående person i skikkelse af Guds søn, der er forladt af Gud.” Og så kommer henvisningen til Job: “Kristendommen tilføjer således en specifik drejning til beretningen om Job som det troende menneske, der er forladt af Gud – det er Kristus (Gud) selv, som må indtage Jobs plads.”²⁰ På korset tager Gud selv den gudsforladthed på sig, som Job erfarede i sin meningsløse lidelse.²¹ Derfor er det også, som Žižek skriver: “Når jeg som menneske oplever mig selv som afskåret fra Gud [...], at jeg står Gud allernærmest, da jeg der befinder mig i den samme situation som den gudsforladte Kristus” (s.st.). Jeg vender tilbage til denne tilsyneladende paradoksale tanke om, at det er erfaringen af gudsforladtheden, der konstituerer gudsforholdet – at den korsfæstede Gud er de gudsforladtes Gud snarere end de fromme og helliges Gud – når vi skal se nærmere på Žižeks forsoningslære.²²

Inden jeg går videre med fremstillingen af Žižeks udlægning af Job-figuren, vil jeg dog lige nævne to andre temaer, som Žižek i *Om troen* ligeledes forbinder Jesu gudsforladthed med, da det er to temaer, jeg skal vende tilbage til. For det første peger Žižek på, at Jesu gudsforladthed på korset skal forstås som et udtryk for, at Gud “sætter grænser for sin egen almagt”, som han skriver, og at en sådan selvbegrænsning fra Guds side er forudsætningen for menneskelig frihed (Žižek 2002b, 176).²³ For det andet udlægger Žižek Jesu gudsforladt-

20. Žižek 2002b, 176.

21. Žižek har altså allerede her tilnærmet sig Girards læsning af Job som forløber for Kristus, som han tidligere afviste.

22. For en systematisk fremstilling af en “teologi for de gudsforladte” (som også inddrager Žižek), se Sandbeck 2012.

23. I *The Puppet and the Dwarf* forbinder Žižek (2003, 137) ikke alene Guds frigørende selvbegrænsning med korsbegivenheden, men under henvisning til Hans Jonas ligeledes med Guds skaberakt. Endvidere tilslutter Žižek sig Jonas’ udlægning af, at den yderste konsekvens af Guds selvbegrænsning er, at det ender med at være

hed som et udtryk for Guds (bevidsthed om sin egen) grundlæggende ufuldkommenhed (*imperfection*), hvilket ifølge Žižek har afgørende betydning for kristendommens opfattelse af *kærlighed* som "hengivenhed for den Andens ufuldkommenhed", det vil sig "en kærlighed til den Anden, for så vidt den Anden er mangelfuld – vi elsker den Anden på grund af dennes begrænsning, hjælpeløshed, ja endog almindelighed" (s.st., 177). Korsdødens karakter af kærlighedsgerning bliver således ikke længere at forstå som en tilsløring af lidelsens meningsløshed, sådan som Žižek mente ti år tidligere, men i stedet som en afsløring af Guds ufuldkommenhed.²⁴

Året efter udgivelsen af *Om troen* genudgiver Žižek *For They Do Not Know What They Do* fra 1991 med et nyt forord, hvor han igen vender tilbage til Job dog mere udførligt. Udgangspunktet for hans overvejelser er en accentuering af den forbindelse mellem Job og Kristus, som han også havde udpeget i *Om troen*: "Nøglen til at forstå Kristus gives os med Job-figuren, hvis lidelse foregriber Kristi lidelse."²⁵ Samtidig fremhæver Žižek nu, at det er lidelsens meningsløshed, der forbinder Job og Kristus: "Jobs lidelser bebuder korsets vej; Kristi lidelser er *også* meningsløse, ikke en meningsfuld udveksling" (Žižek 2008b, liii; min oversættelse). Men inden han når frem til denne konklusion, udfolder Žižek en kritisk læsning af afslutningen på Jobs bog. Således

mennesket, der må hjælpe Gud snarere end Gud, der kan hjælpe mennesket (s.st; Jonas 1987, 47). I modsætning til Jonas' kabbalistisk inspirerede læsning relaterer Žižek denne konklusion til den kristne forestilling om korsdøden: "Kristendommens budskab er ikke: *Vi* stoler på Gud. Budskabet er snarere: Gud stoler på *os*. Kristi gestus betyder: 'Jeg overlader det til jer'" (Žižek 2010, 179; min oversættelse). Samtidig fastholder Žižek, at dette synspunkt ikke kan reduceres til "sekulær humanisme", da der efter Kristi død "forblev en fremmed [alien] rest, som begyndte at organisere sig i et fællesskab af troende. Det er en afgørende pointe. Igen, det jeg siger kan ikke reduceres til slet og ret humanisme. Efter min mening er dette kristendommens arv – det er denne arv fra Gud [this legacy of God], ikke som den store Anden eller en garanti, men Gud som den ultimative etiske handlekraft [ethical agency], som pålægger os den byrde at organisere os" (st.s., 180; min oversættelse). Det, der er bliver tilbage efter Guds død som et "guddommeligt element", er et etisk bud, der virker som organiserende kraft for et bestemt fællesskab. Nærmere bestemt "et egalitært fællesskab af troende" (st.s., 181), der ikke er baseret på en partikulær identitet, men netop på et universelt adresseret budskab om Guds død (der er ingen store Anden) og organiseret gennem en radikal kærlighed til næsten, der er afkoblet fra lovens dialektik mellem forbud og overskrivelse (Žižek 2002a, 160-162, 219-241).

24. Det er ikke ekspliciteret af Žižek selv, men det synes at være den klassiske metafysiske bestemmelse af Gud som 'ens perfectissimum' fra Anselms *Proslogion* (videreført hos Aquinas og Descartes), som der her gøres op med. Žižek (2002a) bruger også den måske mindre polemiske betegnelse "det skrøbelige absolutte" som betegnelse for den kristne Guds fuldkommenhed.

25. Žižek 2008b, li; min oversættelse.

afviser han Guds slutlige indgriben som “et rent autoritetsargument baseret på en betagende magtdemonstration” og som “en slags plat Hollywood-gysershow med en masse special effects” (s.st. li; min oversættelse). Žižek anerkender godt nok, at Gud står på Jobs side, idet han giver ham ret i hans afvisning af sine tre venners forsøg på at retfærdiggøre hans lidelser. Men samtidig påpeger han, at Gud – i stedet for selv at give en tilnærmelsesvis tilfredsstillende forklaring på Jobs uretfærdige lidelser – snarere opfører sig som en, der er blevet “afsløret i et øjeblik af afmagt – eller i hvert fald svaghed – og som forsøger at slippe ud af sin knibe ved hjælp af tomt praleri” (st.s.; min oversættelse). Žižeks forfægtelse af, at Job stædigt afviser af tilskrive nogen som helst mening til sine lidelser, rejser imidlertid følgende spørgsmål: Hvorfor er Job så tavs over for Gud til sidst, når Gud tilsyneladende går i rette med ham for at anklage ham (“Vil den, som klager over den Almægtige, føre sag mod ham?”)? Hvorfor ender Job endda øjensynligt med indrømme sin uforstand og at angre over for Gud?²⁶

Žižek giver et svar på dette spørgsmål i bogen *The Puppet and the Dwarf* med undertitlen *The Perverse Core of Christianity*, der udkom i 2003, et års tid efter det førmtalte forord. I bogens afsluttende kapitel vender Žižek i en sammenlignede læsning af jødedommen og kristendommen tilbage til Job. Her gentager han den læsning, som han fremsatte i forordet til *For They Do Not Know What They Do*, men med en vigtig tilføjelse. Nu stiller Žižek nemlig spørgsmålet om, hvordan vi skal forstå Jobs tavshed over for Gud, når han som svar på Jobs klage over sine uretfærdige lidelser, blot belærer Job om, at det er ham, Gud den almægtige og alvise, der har skabt verden, så hvem er Job til at komme med anklager? Žižek formulerer følgende svar på dette spørgsmålet:

Hvad nu hvis dette var, hvad Job fornemmede, det, der holdt ham tavs: han tav ikke fordi han blev tynget af Guds overvældende nærvær, heller ikke fordi han med sin tavshed ville tilkendegive sin fortsatte modstand, men fordi han, i en gestus af tavs solidaritet, fornemmede den guddommelige afmagt. Gud er hverken retfærdig eller uretfærdig, men simpelthen afmægtig. Hvad Job pludselig forstod var, at det ikke var ham, men Gud selv, der var for retten med Jobs ulykker, og han fejlede prøven på den mest miserable vis. Sat endnu mere på spidsen er jeg fristet til at risikere en radikal anakronistisk læsning: Job forudså Guds egen fremtidige lidelse – “I dag er det mig, i morgen vil det være din

26. Jobs bog: “Ej, jeg er for ringe, hvad skal jeg svare dig? Jeg lægger hånden på munden. Én gang har jeg talt, jeg tager ikke til orde igen” (40, 4-5). “Jeg har talt om noget, jeg ikke forstod, om ting, der var for underfulde til, at jeg kunne vide besked [...] derfor kalder jeg alt tilbage og angre i støv og aske” (42, 3, 6).

egen søn, og der vil ikke være nogen til at gå i forbøn for ham. Hvad du nu ser i mig er præfigurationen af din egen lidelseshistorie [passion]!"²⁷

Jobs tavshed over for Gud, der som svar på Jobs klage over sin uretfærdige lidelse blot praler med sin almagt, er en stiltiende sympati med den afmægtighed, som han fornemmer i virkeligheden stikker under Guds praleri, og som vil åbenbares fuldt ud på korset.²⁸ Korsråbet "Min Gud, min Gud hvorfor har du forladt mig" skal således ikke forstås, skriver Žižek samme sted, som en klage henvendt til en almægtig Gud, der burde gribe ind, men som et udtryk for en rædsel over, at Gud i sin afmægtighed faktisk ikke kan hjælpe. Det kan måske lyde som en provokerende postmoderne tanke, men Žižek gentager her snarere en afgørende pointe fra Hegel, der i forordet til *Åndens fænomenologi* med afsæt i den kristne bestemmelse af Gud som kærlighed, påpeger, at "Guds liv meget vel kunne omtales som et spil, kærligheden har gående med sig selv [ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden]. Og dog er det en idé, der meget snart vil synke ned i flov smagløshed, hvis den er uden alvor, smerte, uden det negatives tålmodighed og arbejde."²⁹ Korsdøden er den

27. Žižek 2003, 126-127; min oversættelse.

28. Det er her værd lige at bemærke, at spørgsmålet om Jobs tavshed om og Kristi åbenbaring af Guds almagt i *The Puppet and the Dwarf* knyttes sammen med den opfattelse af forholdet mellem jødedommen og kristendommen, som Žižek havde fremsat allerede i *Det skrøbelige absolutte*. Her hævder han med afsæt i Freuds udlægning af Paulus i *Manden Moses og monoteismen*, at den afgørende forskel på de to religioner er, at kristendommen som bekendelsesreligion (og åbenbaringsreligion) afslører jødedommens angstprovokerende hemmelighed, nemlig at den har sin grund i en traumatisk begivenhed: fadermordet. Mens jødedommen således ifølge Žižek udgør et partikulært identitetsfællesskab baseret på troskaben mod hemmeligheden om den døde fader, eller med andre ord Guds afmægtighed, så indstifter kristendommens åbenbaring på korset af denne hemmelighed muligheden for et universelt fællesskab baseret på troskaben mod denne åbenbaring, en forskel som bl.a. viser sig på afgørende vis i jødedommens og kristendommens forhold til loven (Žižek 2002a, 157-162; 2003, 128-130).

29. Hegel 2005, 14. Hegel bruger her ordet *Spielen* (der også kan oversættes med leg) til at udtrykke, at kristendommens bestemmelse af Gud som kærlighed indebærer, at der er bevægelse i Gud, eller at Gud er levende, som han også formulerer det, hvilket i dogmatikkens terminologi kommer til udtryk i treenhedslæren (se også Hegel 2014b, 221-223). Hegel uddyber videre, at "*I sig* [an sich] er sådant et liv givetvis den uformørkede lighed og enhed med sig selv, der ikke forholder sig alvorligt til det andet og det fremmedgørende eller til overvindelsen af denne fremmedgørelse. Dette *i-sig* [an sich] er imidlertid *det abstrakte almene*, hvor vi ser bort fra det guddommelige livs natur, som denne natur er *for-sig* [für sich] – hvorved vi i det hele taget ser bort fra formens selvbevægelse" (2005, 14). Kort sagt, først når Guds liv med inkarnationen går fra at være *i-sig* (indre-trinitarisk) til at være *for-sig* (ydre-trinitarisk) bliver det alvor med kærlighedens leg (2014b, 242; for en videreudfoldelse, se Grønkjær 2021, 238-241).

yderste konsekvens af, at Gud – af kærlighed til mennesket – selv blev menneske og dermed også tog døden på sig. Men hvis Gud i sin almagt kunne have grebet ind og stoppet korsfæstelsen, hvis han blot ville, ville korset så være andet end et spil, og Kristus andet end en brik i dette spil, som Gud havde gående med sig selv?³⁰ Det er præcis en sådan forestilling, Žižek refererer til, når han med undertitlen på den førnævnte bog *The Puppet and the Dwarf* taler om *The Perverse Core of Christianity*. Eller som han udtrykker det andetsteds med henvisning til Nicholas Malebranches okkasionalisme: “Malebranches konklusion er her virkelig [properly] pervers: Eftersom Kristi død er et afgørende skridt i realiseringen af skabelsens mål var Gud (Faderen) på intet tidspunkt lykkeligere end da han så sin søn lide og dø på korset.”³¹ Kristendommens radikale indsigt (korsdøden som

30. På samme måde kan spørge: “Vidste Kristus selv, at han var Gud på korset? I så fald er det så ikke bluf, når han siger ‘Min Gud, hvorfor har du forladt mig?’ Er det ikke at gøre gudsforladtheden til noget foregivet og splittelsen i Gud selv til noget tilsyneladende?” (Žižek 2010, 174-175). Endvidere: hvis Gud greb ind på korset, så Kristus ikke døde, ville Kristus vel ikke være sandt menneske? Anklagen om manglende alvor i forståelsen af korsets kærlighedsdød kan rettes mod alle de såkaldte kristologiske kætterier. Som Luther skriver som korrektion til Nestorius’ opfattelse af tonaturlæren: “Vi kristne må henregne Kristi to naturers idiomata til personen ligeligt og fuldstændigt, da Kristus er Gud og menneske i én person. Hvad der derfor bliver sagt om ham som menneske, må man også sige om ham som Gud. For eksempel: Kristus er død, og Kristus er Gud, altså er Gud død. Ikke Gud som den adskilte Gud, men den med menneskeligheden forenede Gud. [...] Hvad man omvendt siger om Gud, må også tillægges mennesket. For eksempel: Gud har skabt verden og er almægtig. Forklaringen er, at der er blevet én person af Gud og menneske, derfor bærer personen begge naturers idiomata.” (Luther 2017b, 351-352). I parentes bemærket er der to ting, der er værd at notere sig ved dette citat i forhold til nærværende kontekst. For det første, at Luther faktisk (ligesom Žižek) taler om Guds død, og ikke blot om Kristi død. Luther tænker (i modsætning til Žižek) dog denne død trinitarisk (Ngien 2002; Jünger (1968, 115) fremhæver i øvrigt Luthers udlægning af læren om *communicatio idiomatum* som mulighedsbetingelsen for talen om Guds død). For det andet fremhæver Luther her tydeligvis (igen i modsætning Žižek) Guds almagt. Et andet spørgsmål er selvfølgelig, hvad Luther så mener med Guds almagt, hvilket vil føre for vidt at forfølge her.

31. Žižek 2013, 80; min oversættelse, se også 1999, 116-119. I *Det skrøbelige absolute* knytter Žižek i øvrigt denne perverse forestilling om Gud sammen med almagtstanken: “Gud er som almægtig et perverteret subjekt, der leger obskone lege med menneskeheden og med sin egen søn: Han skaber selv lidelsen, synden og det ufuldkomne, så han kan gribe ind og rydde op i det kaos, han har skabt, hvorved han sikrer sig den menneskelige races evige taknemmelighed” (Žižek 2002a, 238). I *The Puppet and the Dwarf* giver Žižek også de følgende to eksempler perversionens logik: “Hvis det er forbudt at spise af kundskabens træ i Paradis, hvorfor placerede Gud det der så overhovedet? Var det ikke en del af hans perverse strategi til først at forføre Adam og Eva til syndefaldet for derefter at frelse dem? [...] En lignende uklar tvetydighed omgiver Judas’ rolle i Kristi død: Eftersom hans [Judas’] forræderi var nødvendigt for hans mission (at forløse menneskeheden gennem sin død på korset)

frigørende og forsonende) kan ifølge Žižek kun realiseres, hvis vi gør op med denne perverse forestilling, hvor al lidelse kan (bort)forklares med henvisning til, at den er et led i Guds plan (Žižek 2003, 16).

I *The Monstrosity of Christ*, som Žižek har udgivet sammen med teologen John Milbank i 2009, genoptager han spørgsmålet fra slutning af Jobs bog om, hvordan vi skal forstå Guds reaktion på Jobs klage (Žižek 2009a, 52-57). Nu er det den engelske forfatter Gilbert K. Chesterton, og især hans lille "Indledning til Jobs bog", der udgør Žižeks afsæt. Når Gud i slutningen af Jobs bog "inde fra stormen" (40,2) kommer med sin opremsning af sit skaberværks vidunder som en slags ikke-svar til Job, så skal det forstås som Guds afvisning af at skulle stå til regnskab for sit "design", som Chesterton skriver. Gud forskyder således ifølge Žižek den mystifikation, som Job står overfor i sin meningsløse lidelse, til selve skaberværket. Det er selve skaberværket, der i dets virvar og vilkårlighed er meningsløst. Og ikke blot for Job. Men for Gud selv. Žižek formulerer det således: "Gud løser gåden [om Jobs lidelse] ved at erstatte den med en endnu mere radikal gåde, ved fordoble gåden, ved at omsætte gåden fra Jobs erkendelse til tingen selv – Gud kommer til at dele Jobs forbavelse over det kaotiske vanvid i det skabte univers" (Žižek 2009a, 53). Det, Žižek her gør op med, er den velkendte forestilling om, at vores menneskelige lidelser, som måske nok kan se meningsløse ud fra vores endelige perspektiv, i virkeligheden, hvis vi ellers kunne se dem fra Guds altomfattende perspektiv, har en mening som led i Guds store plan. Žižek formulerer det selv således med en metafor fra malerkunsten: "Arven fra Job udelukker en gestus, hvor vi søger tilflugt i en standardforestilling om en transcendent Gud, der som en hemmelig Mester er bekendt med meningen med det, der for os ser ud til at være en meningsløs katastrofe, en Gud, der ser hele billedet, hvor det, vi blot opfatter som en plet, bidrager til en overordnet harmoni" (s.st.; min oversættelse). Kort sagt er indsigtten fra slutningen af Jobs bog, at det ikke kun er for skabningen, at skaberværket er en gåde, det er det også for skaberen selv. Eller som Žižek spidsformulerer det: "Skaberen af alle ting er forbløffet [astonished] over de ting, han selv har skabt. Igen er pointen her ikke, at Gud kender den dybere mening, men det er, som om Gud selv er overvældet over sit skaberværks exces [excess]" (Žižek 2010,

havde Kristus så ikke brug for det?" (2003, 15; min oversættelse). Overordnet skal perversion ifølge den psykoanalytiske terminologi, som Žižek benytter, forstås som en betegnelse for det at reduceres (sadisme) eller reducere sig selv (masochisme) til instrument for den store anden (Žižek 1992, 108-109).

178; min oversættelse).³² Heller ikke Gud kan tilsyneladende se meningen med hans skaberværk og dermed heller ikke med den lidelse det rummer.³³

Denne tanke radikaliseres yderligere i kristendommen. Eller som Žižek formulerer det i *Om troen*, hvor han som sagt også peger på Job som en slags foregribelse af Kristus: "Jødedommen forbliver på niveauet for gåden om Gud, mens kristendommen indebærer en bevægelse til gåden i Gud selv" (Žižek 2002b, 175; modificeret oversættelse). Altså: Gud er ikke alene en gåde for mennesket, men ligeledes for sig selv. Præcis derfor må den kristne Gud også åbenbare sig og åbenbare sig helt. "Det er netop", som Žižek skriver, "fordi Gud også er en gåde i og for sig selv, fordi han indeholder en ufatteligt Andethed i sig selv, at Kristus måtte fremstå for at åbenbare Gud, ikke kun for mennesket, men også for Gud selv, det er kun igennem Kristus, at Gud fuldt ud gjorde sig konkret som Gud" (st.s.).³⁴ Tanken er her

32. Måske handler det ikke kun handler om skaberværkets gådefuldhed eller excess, Žižek formulerer sig i hvert fald andre steder mere kontant: "Den strenge Gud fra Moselovens bud er et falskneri, hvis mægtige fremtoning er til for at skjule, at vi har at gøre med en forvirret idiot, der har forkludret skabelsesarbejdet" (2002, 13, se også st.s. 169; oversættelsen er modificeret). Til trods for dette er vi, som Girard noterer sig et sted "i den grad forhippet på at gøre Gud ansvarlig for alle ulykker over menneskene, frem for alt, hvis vi ikke tror på Ham" (Girard 1990, 15).

33. Det er bemærkelsesværdigt, at der er flere afgørende lighedspunkter mellem Žižeks læsning af Jobs bog og den læsning, som Jakob Wolf fremsætter i *Jobs tårer*, ikke mindst i lyset af, at Wolfs læsning indgår i et forsvar for tanken om Guds almagt. Eksempelvis betoner Wolf også, at Gud afviser Jobs venners teodicé-argumenter, og han påpeger ligeledes, at "Der står faktisk ikke noget [i Jobs bog] om, at Gud har en mening med lidelsen, som kun han kender" (Wolf 2009, 41). Ligesom for Žižek er det helt afgørende for Wolf, at lidelsen ikke tilskrives en højere mening: "Jeg mener, det er mere rigtigt at sige, at Job får tillid til Gud igen, ikke fordi han indser, at Gud har en mening med det onde, men snarere på trods af, at det ser ud, som om der ikke er nogen mening med lidelsen" (s.st. 42). Žižek og Wolf er altså tilsyneladende fælles om at mene, at kun en Gud, der ikke forsøger at bortforklare lidelsens meningsløshed, kan man have tillid til (dog er der med Žižeks ører noget suspikt ved det forbehold, der synes at ligge i Wolfs formulering "det ser ud som"). Men enigheden ophører hurtigt, som vi skal se, når det kommer til den nærmere definition af sådan en Gud.

34. Žižek synes her at tilslutte sig Hegels udsagn fra forelæsningerne over religionsfilosofien om, at kristendommen er den åbenbarede religion, fordi i den bliver Gud helt åbenbart som ånd (Hegel 2014a, 88; se også Žižek 2003, 127). Men det, der ifølge Žižek bliver helt åbenbart med Kristus, er adskillelsen eller splittelsen i Gud selv, som forsoner Gud og mennesket, men uden Gud samtidig forsones med sig selv. Så spørgsmålet er, om der for Žižek – i modsætning til Hegel for hvem åbenbaringen betyder at "intet mere er hemmeligt ved Gud" (Hegel 2014a, 88) – fortsat er noget gådefuldt, skjult, ved Gud som vedblivende forudsætning for Guds åbenbaring? Žižek har i hvert fald en vis veneration for Luthers begreb om *deus absconditus* (Žižek 2018, 15-18).

den, at Gud først kommer til at forstå sig selv, ja første fuldt bliver sig selv, i forhold til noget andet end sig selv, nemlig i forholdet til det Gudsforladte menneske. Eller som Žižek formulerer det i *The Monstrosity of Christ* som en opsummering af Hegels kristologi: “Kristus signalerer overlappet mellem de to kenoser: menneskets fremmedgørelse fra/i Gud er samtidig Guds fremmedgørelse fra sig selv i Kristus. Det er altså ikke kun, at menneskeheden bliver bevidst om sig selv i den fremmedgjorte skikkelse af Gud, men: i menneskets religion [kristendommen] bliver Gud bevidst om sig selv” (Žižek 2009a, 75; min oversættelse).

I de bøger, og der er en del, som er udkommet fra Žižeks hånd siden *The Monstrosity of Christ*, optræder Job kun et par enkelte gange og på sporadisk vis, og de gentager for det meste de pointer, som allerede tidligere i forfatterskabet er blevet udfoldet. Žižek har tilsyneladende sagt så nogenlunde det, han havde at sige om Job. Hvis vi kort skal opsummere, kan vi sige, at Job-figuren for Žižek har sin hovedrelevans dels som en eksemplificering af den grundlæggende kritiske gestus, der består i at afvise offerets og lidelsens højere mening, hvorfor Žižek også ofte betegner Job dels som historiens første ideologikritiker, dels som en forløberfigur for Kristus, et fingerpeg om den gudsforladthed og lidelse, som på korset rammer Gud selv.

En væsentlig teologisk konsekvens af Žižeks læsning er, som jeg har forsøgt at antyde, en problematisering af særlige fortolkninger af forestillingen om Guds almagt. Den Gud, der på korset selv tager del i gudsforladtheden og lidelsen, kan ikke – i hvert fald ikke i klassisk forstand – siges at være omnipotent, men må vel snarere forstås som “impotent”, for nu at bruge Žižeks eget ordvalg. Det er ikke det samme som at sige, at en lidende Gud er magtesløs, men det er en anden form for magt, der er på spil, for kærlighedens magt er en anden end beherskelsens og voldens magt.³⁵

35. Žižek gør sig ikke selv nogen systematiske overvejelser i retning af en udfoldelse af Guds kærlighedsmagt, men nøjes med at antyde, at det drejer sig om en “etisk handlekraft” (Žižek 2010, 180). Se i stedet Grønkjær (2010, 59-86), der fastholder begrebet om almagt, men forstår denne som magten til at give afkald på sin magt (st.s., 84-85) og Sandbeck (2012, 157-172; 2014, 103-129), der plæderer for en afsked med almagtsbegrebet til fordel for et begreb om Guds frigørende magt. Meget kortfattet kunne man sige, at kærlighedens magt indebærer en gensidig og vekselvirkende selvhengivelse og selvmodtagelse, sådan som det fx kommer til udtryk i syndernes forladelse og kærligheden til Gud og næsten (se Jünger 2001, 430-470).

Gudsforladthedens forsoning

Foruden Job-figuren er Kristus på korset – som jeg allerede har antydnet – krystalliseringspunktet for Žižeks refleksion over lidelsens problem, og her træder de teologiske konsekvenser endnu tydeligere frem.³⁶ Der findes spredte overvejelser over korsfæstelsen gennem hele Žižeks værk lige fra den første bog *Ideologiens sublime objekt* fra 1989 til hans seneste udgivelser. Jeg vil ikke på samme måde som med Job-figuren følge udviklingen i Žižeks udlægning af korsets betydning, men i stedet fokusere på en enkelt tekst, nemlig essayet “A Meditation on Michelangelo’s Christ on the Cross” fra 2010, som på mange måder er repræsentativ for hans position.

Som jeg har været inde på, udlægger Žižek korsdøden som et udtryk for, at Gud viderefører den begrænsning af sig selv som blev indledt med skabelsen for herved at give mennesket frihed og ansvar for sin egen eksistens (Žižek 2002b, 176; 2003, 137). I det omtalte essay er det imidlertid tydeligt, at han – i god overensstemmelse med den teologiske tradition – også forstår korset som Guds forsoning af det ved syndefaldet brudte forhold til mennesket. Men samtidig forholder Žižek sig yderst kritisk overfor bestemte i traditionen fremherskende udlægninger af forsoningslæren. Han indleder således sit essay med at stille spørgsmålstegn ved den velkendte teologiske forestilling om korsbegivenheden som en bodshandling, hvor Kristus med sin død indfrier den gæld, som mennesket har stiftet med syndefaldet. For til hvem er det Gud betaler denne gæld?

Žižek problematiserer to velkendte svar på dette spørgsmål.³⁷ For det første forestillingen om, at Gud ved at ofre sin søn betaler en lø-

36. I sin artikel “Ordet om Guds død i erfaringsstopologisk perspektiv” giver Carsten Pallesen med afsæt i Luther og Hegel via Jünger en mere systematiske fremstilling af mange af de samme temaer, som min fremstilling af Žižek i det følgende berører. Žižek dukker også op et par enkelte gange undervejs hos Pallesen (2006, 170, 173).

37. Žižek bruger ikke selv Gustaf Auléns bredt reciperede terminologi, hvor der er tale om på den ene side den klassiske forsoningslære (løsesumsteorien), som man finder i oldkirken hos Irenæus, Origenes og Athanasius, og på den anden side den objektive forsoningslære (forensisk-juridiske), som bl.a. findes hos Anselm (se Prenter 1955, 400f). Desuden er der den subjektive forsoningslære hos Schleiermacher (s.st., 426f). Mens den objektive forsoningslære alene vedrører genoprettelse af Guds skabelsesorden, vedrører den subjektive forsoningslære alene menneskets selvforståelse, den klassiske forsoningslære angår derimod både dele. Selvom Prenters fremstilling vel næppe kan anklages for at være unuanceret eller ukorrekt er den givetvis for skematisk, og han viser da også selv, at Luthers forsoningslære, der selv om den trækker på Anselms termini og har den klassiske forsoningslæres struktur, ikke uden videre passer ind i hans skematik, til gengæld er den både stringent, klar og pædagogisk (st.s., 415–418).

sesum til djæveln (for at besejre det onde, eller for at ophæve døden, der er syndens straf), der løskøber mennesket fra hans magt, som mennesket frivilligt i syndefaldet har underlagt sig. For det andet afviser Žižek kernen i den såkaldte satisfaktionslære, der hævder, at mennesket på grund sin synd er kommet i så stor gæld til Gud, fordi også Guds ære er krænket ved synden, at det ikke er menneskeligt muligt at indfri den og dermed give Gud, hvad han retfærdighedsvis har krav på (Prenter 1955, 410). Problemet er, at alene Gud kan betale gælden, men alene mennesket bør betale den. Derfor må Gud selv lade sig inkarnere som menneske og med sin død selv yde den satisfaktion, der kan yde Gud retfærdighed (st.s., 411). Žižeks grundlæggende kritik af de udgaver af forsoningslæren, der er centeret omkring enten løsesum eller satisfaktion, er, at de er baserede på en abstrakt og hedensk forestilling om retfærdighed forstået som opretholdelsen af en harmonisk skabelsesorden. Han formulerer det også således:

Det man i realiteten har gjort [i store dele af den teologiske tradition], er at opbygge et univers, hvori Gud, i al sin magt og herlighed, er underordnet en abstrakt retfærdigheds upersonlige love. Resultatet er, at selv Gud ikke kan krænke denne kosmiske retfærdigheds uigennemtrængelige love. Men som jeg ser det, er hele pointen med den kristne etik, selve dens kerne, at jo, det kan lade sig gøre: Gud *kan* ophæve lovene for kosmisk retfærdighed. Hele pointen med evangeliets gode budskab er en underordning af en sådan kosmisk lov om upersonlig retfærdighed. Med andre ord: med den traditionelle forståelse af Kristi korsdød ender hele pointen med evangeliets forstyrrende logik at blive domesticeret af en hedensk forestilling om "retfærdighed" (Žižek 2010, 170; min oversættelse).

Žižeks kritik er i sidste ende rettet imod enhver udgave af forsoningslæren, som ukritisk benytter sig af et juridisk begrebsapparat, der er funderet i en ækvivalenslogik, en noget for noget logik, fordi kristendommen netop er karakteriseret ved en overskudslogik, en nåde for intet logik, der bryder eller forstyrrer, som Žižek formulerer det, en sådan ækvivalenslogik.³⁸ Men hvad er så Žižeks alternativ? For man kan jo som sagt godt læse et bud på en forsoningslære frem hos Žižek.

38. Paul Ricœur kritiserer i sit essay "Interprétation du mythe de la peine" på lignende vis brugen af juridiske begreber til en "retsliggørelse af det hellige," som ifølge Ricœur ender i en "straffeteologi" i stedet for en "kærlighedsteologi" (Ricœur 2004, 471-499). Det er dog også en kritik, som har været rejst inden for teologien selv. Således udtrykker Regin Prenter sin betænkelighed ved brugen af det juridiske begrebsapparat i forsoningslæren på følgende måde: "Eksemplet viser, hvor farligt det kan være i kristenlæren at indføre begreber fra [...] retssalen (Tertullian, som

For Žižek bliver korset og gudsforladtheden det afgørende moment i forsoningen. På korset bliver Gud fuldt ud menneske og tager således på den mest radikale måde del i sit eget skaberværk. Nøglen til forståelsen af den dobbeltbevægelse, hvor Gud på én og samme tid begrænser sig fra og forsoner sig med sin skabning, er døden. Døden forstået ikke blot som en ydre hændelse, men som en hændelse i Gud selv, og ikke blot døden, men den gudsforladte død. I døden erfarer Gud selv menneskets erfaring af gudsforladthed, på korset er Gud selv for et øjeblik forladt af Gud, men netop ved at dele denne erfaring forsones Gud med mennesket, ved at tage døden på sig dræber Gud døden, ved at lade splittelse mellem mennesket og Gud gå igennem Gud selv overvindes splittelsen.³⁹ Žižek formulerer det således:

I kristendommen bliver den kløft, som adskiller Gud fra mennesket, ikke direkte "ophævet" i Kristusfiguren som Gud-menneske; det forholder sig snarere sådan, at kløften, som adskiller Gud fra mennesket, i korsfæstelsens mest tilspidsede øjeblik da Kristus selv fortvivler ("Min Gud, hvorfor har du forladt mig"), transponeres ind i Gud selv som den kløft, der adskiller Kristus fra Gud-faderen; det konkrete dialektiske trick består her i, at den selv samme egenskab, som forekommer at adskille mig fra Gud, viser sig at forene mig med ham.⁴⁰

Forsoningen af det ved synden brudte forhold mellem Gud og mennesket, skal således ikke forstås som en form for heling, en tilbagevenden til en forudgående ubrudt helhed, en tilbagekaldelse af gudsforladtheden eller en annullering af døden. Men hvordan skal

skænkede os 'satisfaktionsbegrebet' var til daglig sagfører!), når man undlader at give dem en ny tolkning i lyset af de bibelske grundtanker" (Prenter 1965, 129). Prenter henviser desuden til, at det frem for alt var Luther, der modsagde den objektive forsoningslæres retslige forståelse af forsoningen. Uden alle mellemregninger (som Prenter redegør for) var Luthers pointe, at: "Den tankegang, Anselms hypotese byggede på, at man ikke kan give andre, hvad man selv skylder væk, gælder rigtig nok i lovens verden, hvor det f.eks. drejer sig om pengesager, men den gælder ikke i den guddommelige kærligheds rige. Derfor lader den sig ikke anvende på forsoningen; for kærligheden 'flytter frit, hvad loven sætter, skellet mellem dit og mit'" (st.s., 127).

39. Jürgen Moltmann giver et lignende (men trinitarisk konsekvent) svar: "På korset er Sønnen og Faderen gennem [guds]forladtheden på det stærkeste adskilt, og samtidig i hengivelsens Ånd på det nærmeste forbundet" (Moltmann 1977, 86). Der er, som forfatteren til *Žižek and Theology*, Adam Kotsko, også har påpeget, således et vist slægtskab mellem Žižek og Moltmann (mest tydeligt måske i *Der gekreuzigte Gott*) (Kotsko 2013). Samtidig er der dog den afgørende forskel, at Moltmann i modsætning til Žižek tænker korsdøden og treenighedslæren som intimt forbundne (Moltmann 1977, 83-87).

40. Žižek 2006, 106; min oversættelse.

det så forstås? Det giver Žižek et bud på i den følgende passage fra *For They Do Not Know What They Do*, hvor han udlægger Paulus' udlægning af korsdøden. Žižek skriver:

Lad os tage Paulus, hvis genlæsning [rereading] af Kristi død gav kristendommen dens definitive konturer. Han tilføjede intet nyt indhold til de allerede eksisterende dogmer, alt hvad han gjorde, var at genmarkere [remark], hvad der tidligere var blevet oplevet som et traumatisk tab ([...] Kristi død på korset) som den største triumf (Guds forsoning med menneskeheden). Her møder vi igen det fundamentale hegelianske motiv: "forsoningen" udgør ikke en form for mirakuløs heling af spaltningens sår [gudsforladtheden], den består udelukkende i en omvendning af perspektivet, hvorved vi opfatter, hvordan spaltning i sig selv allerede er forsoningen – hvordan eksempelvis Kristi nederlag og død allerede i sig selv er forsoning (Žižek 2008b, 78; min oversættelse).⁴¹

Det er også på denne baggrund, at vi skal forstå Žižeks udlægning af opstandelsen. Opstandelsen er ikke en genoprettelse af tilstanden før Kristi død. Det ville tømme korset for dets betydning. Opstandelsen er ikke en anden begivenhed end korsdøden, tværtimod er det i en vis forstand én og samme begivenhed. Opstandelsen er, siger Žižek med henvisning til Hegel, der henviser til Luther, at se "rosen i korset" (Žižek 2009a, 291). Opstandelsen er korset set fra det perspektiv, at den, der døde på korset, ikke blot var et tilfældigt menneske, men Gud selv.⁴²

41. Žižeks udsagn skal her naturligvis ikke forstås kirkehistorisk, men religionsfilosofisk.

42. Som det fremgår af det foregående, henviser Žižek i vid udstrækning til Hegel i hans fremstilling af inkarnationen, korsdøden og opstandelsen. Der synes imidlertid at være en afgørende forskel mellem Žižeks fortolkning af Hegel og så den læsning, som man finder i de sidste 50 års teologiske reception af Hegel, hvor det særligt er Hegels betydning for en genplacering af treenhedslæren i den kristne teologis centrum, der understreges (Jüngel 2001, 83-131; Pannenberg 1972, 78-113). Således fremhæver såvel Jüngel (2001, 124) som Moltmann (1972, 241) Hegel for hans indsigt i treenheden som udgangspunkt for en teologisk forståelse af korsdøden. I modsætning til en sådan læsning bruger Žižek derimod Hegel til at lægge afstand til treenhedslæren, som han ser som et forsøg på at fastholde et metafysisk gudsbegreb (Žižek 2009a, 28-33; 2010, 178). Selvom Žižek ofte benytter betegnelserne Fader, Søn og Helligånd tænker han ikke trinitarisk, hverken om personernes indebyrdes relationer eller om deres historie. Som han selv formulerer det: "Selvfølgelig står der i Bibelen, at 'Gud sendte og ofrede sin eneste Søn' – men det skal læses på denne måde: Sønnen var ikke til stede i Gud før inkarnationen og sad deroppe ved hans side. Inkarnationen er Kristi fødsel, og efter hans død er der hverken Fader eller Søn, men 'kun' Helligånden, den åndelige substans i det religiøse samfund" (Žižek 2009a, 33; min oversættelse). Skal Žižeks overvejelser over det kristne gudsbegreb kategoriseres dogmatisk, er der snarere tale om en form

Afsluttende bemærkninger

Det hedder sig som sagt hos Žižek, at kun en lidende Gud kan redde os, og nærmere bestemt redde os fra lidelsen, eller rettere sagt ikke fra lidelsen som sådan, men fra noget af den lidelse, vi påfører hinanden og os selv i forsøget på at undgå lidelsen, idet vi tilskriver vores egen og ikke mindst andres lidelse en højere mening. Som når vi eksempelvis martrer os selv og hinanden med skylden over de lidelser, vi uomgængeligt kommer til at påføre hinanden, eller når vi kommer til at forøge lidelsen i vores insistensen på at finde dens årsag. Kun ved at tage lidelsens meningsløshed eller gådefuldhed på os kan vi ifølge Žižek få et mere frit forhold til lidelsen, og dermed måske lære at leve med den på en lidt mindre lidelsesfuld måde.

Et sådan friere forhold til lidelsen kan vi, hvis vi spørger Žižek, imidlertid ikke nå frem til af os selv. Her tilslutter han sig kristendommens grundlæggende opfattelse af, at mennesket ikke kan frelse sig selv. Vi har ikke selv sandheden, som det hedder hos Kierkegaard; nej, "sandheden er derude", "the truth is out there", som Žižek ofte formulerer det med et citat fra Hollywoodserien *X-files*. Eller med andre ord: "Humanisme er ikke nok", som Žižek også skriver et andet et sted. Mennesket behøver Gud, og altså nærmere bestemt: en lidende Gud. En lidende Gud, der lider ved sin lidelses meningsløshed, ved sin gudsforladthed. For kun når lidelsen ikke alene er meningsløs for mennesket, men i kraft af Kristus ligeledes er det for Gud selv, kan mennesket forsones med lidelsens problem i fællesskab om at tage lidelsens opgave på sig sammen som kærlighedens gerninger. Det er Žižeks grundtese. Žižek deler således heller ikke Lacans opfattelse af, at enhver religions funktion er at tilskrive mening til hvad som

for temporaliseret modalisme (Sandbeck 2012, 118-119). Konsekvensen bliver som, Niels Grønkjær skriver, at "Žižek ikke formår at tænke at også i dødsøjeblikket er sønnen forbundet med faderen i kraft af ånden. Det er den treenige Gud der ved sig selv overvinder dødens modsætning mellem liv og død" (Grønkjær 2017, 356). Eller anderledes sagt, Žižek tænker alene korsdøden som en forsoning af Gud og mennesket, ikke af Faderen og Sønnen. Selvom Žižek påpeger, at på korset transponeres splittelsen ind i Gud selv, bliver korsdøden alligevel snarere udlagt som et ateistisk udtryk for, at Gud er død end et teologisk udtryk for døden *i* Gud (for denne skelnen se Moltmann 1972, 233). Endvidere kunne det indvendes, at Žižek med sin afvisning af treenighedslæren afskærer sig fra en egentlig forståelse af kristendommens grundlæggende bestemmelse, at Gud er kærlighed, "fordi kun treenighedstanken kan udtrykke, at Gud ikke blot er kærlig, men er kærlighed" (Prenter 1982, 144; for en udfoldelse af denne pointe, se Prenter 1965, 45-48 og Jüngel 2001, 433), eller som Jüngel påpeger, at man udsætter sig for "den fare, at man 'bag' den Gud, der har åbenbaret sig som kærlighed, mener at finde en anden skjult Gud, der er et 'kærlighedsløst uhyre' (Feuerbach)" (Jüngel 2006, 26).

helst. Kristendommen er en undtagelse. For den holder os fast på det traumatiske ved lidelsen, men på en forløsende måde.

I døden og fortvivlelsen over døden ("min Gud, hvorfor har du forladt mig") på korset tager Gud selv lidelsen – og ikke mindst lidelsen ved lidelsens meningsløshed – som menneskelivets vilkår på sig, som meningsløs vel og mærke ("hvorfor?"), og forsoner sig dermed med mennesket ved at dele dette grundvilkår med det. Idet Gud deler adskillelsen, mister lidelsen sin adskillende og fremmedgørende betydning. Den enhed med mennesket, som Gud herigennem skaber, er således ikke en enhed, der annullerer forskellene. Mennesket er fortsat adskilt fra Gud og fra sig selv, men samtidig netop i denne adskillelse forsonet med Gud, fordi han af kærlighed deler adskillelsen.

En sådan lidende Gud, der tager del i menneskets gudsforldadthed, er selvfølgelig i en vis forstand en svag, eller som Žižek formulerer det, ufuldkommen Gud. Men her er Žižeks pointe, at kun en ufuldkommen Gud kan elske og kan elskes, og kun af en, der selv er ufuldkommen (Žižek 2002b, 177). En fuldkommen og almægtig Gud kan man måske nok være imponeret over og føle ærefrygt over for, men ikke elske. Kærlighedens Gud behøver ikke, eller rettere kærlighedens Gud *kan* ikke ifølge Žižek, være fuldkommen (s.st.). Det er imidlertid ikke ensbetydende med, at kærlighedens Gud intet kan udrette. Men kærlighedens magt er som sagt en anden end beherskelsens og voldens magt, og selvom kærlighedens Gud er ufuldkommen, betyder det ikke, at hans kærlighed ikke er fuldkommen.⁴³ Tværtimod ville Žižek sige. Kun en ufuldkommen Guds kærlighed kan være fuldkommen.⁴⁴

Der er næppe tvivl om, at kristendommens lidende Gud er en provokation. Som Nietzsche forarget udbryder i *Antikrist*: "Gud på korset – forstår man dog stadig ikke den forfærdige bagtanke med dette symbol? Alle som lider, alle som hænger på korset er guddom-

43. Det er ikke yderligere udfoldet hos Žižek selv, men at den ufuldkomne Guds kærlighed er fuldkommen, må betyde, at kun han kan elske det ufuldkomne fuldkomment i modsæt til mennesket, der på grund af dets egenkærlighed aldrig kan hengive sig fuldkomment til den andens ufuldkommenhed.

44. Med sin teologisk fuldt gangbare bestemmelse af Gud som kærlighed (fx Žižek 2009a, 270, 290) udsætter Žižek sig for risikoen for en feuerbachiansk reduktion af teologi til antropologi, hvad han selv udmærket er klar over (st.s., 75-76). Men Žižek synes her at mangle en distinktion mellem at have og at være kærlighed, som man bl.a. finder hos Prenter (1965, 108), til at tydeliggøre forskellen mellem antropologi og teologi. Og dog påpeger han i sin udlægning af kenosistanken som "det rette udtryk for den kristne opfattelse af guddommelig kærlighed", at "[...] hvis vi skal forstå dette korrekt, må vi modstille det at have og det at være: Gud giver ikke, hvad han har, han giver, hvad han er" (Žižek 2009a, 59). Se Jüngel (2001, 430-452) for en dybdegående diskussion af denne problemstilling.

melige...⁴⁵ Det oprørende for Nietzsche er her, som Eberhard Jüngel påpeger, at den kristne forestilling om en lidende Gud er uforenelig med den metafysiske traditions gudsbegreb (Jüngel 2001, 280).⁴⁶ Eller som Nietzsche selv formulerer det lidt tidligere i *Antikrist*: “deus, qualem Paulus creavit, dei negatio” – Den Gud, Paulus skabte, er Guds negation (Nietzsche 1998, 63).

Nu er det ikke kun blandt kristendommens kritikere, at forestillingen om en lidende Gud vækker anstød og møder modstand. Også en hel del teologer tager afstand fra eller forholder sig kritisk til tanken. Eksempelvis skriver Jakob Wolf i en artikel fra 2019 følgende, som godt kunne læses som en kritisk bemærkning også til Žižeks udlægning af kristendommens Gud som en lidende Gud:

En del teologer og præster mener, at det udelukkende er Guds menneskelighed, der er kristendommens trøst til det lidende menneske. Gud er selv blevet menneske og har været udsat for lidelse og død. Derfor kan vi ikke komme et sted hen, hvor Gud ikke har været. Gud lider med os, når vi lider. Gud er “the fellow sufferer who understands”, som det hedder i amerikansk procesteologi. Men hvis det er alt, hvad der er at sige om Gud, så kan man ikke skelne Gud fra et medlidende medmenneske. Så er Gud blevet reduceret til at være et ekstra medlem af sorggruppen. Når kristendommens budskab kan være et håb til den lidende, så er det ikke kun, fordi Gud kommer os i møde ved at blive et menneske. Det er også, fordi, han har magt til at overvinde lidelsen og alle dens ødelæggelser, og han giver sit løfte, der står til troende, om, at netop det er hans vilje.⁴⁷

45. Nietzsche 1998, 68-69.

46. På kort formel: metafysikkens almægtige, uforanderlige, fuldkomne Gud, som er den Gud Nietzsche afskediger med sit “Gud er død”, er uforenelig med kristendommens Gud, der som Jüngel understreger i modsætning til metafysikkens uødelige Gud er en levende Gud og som derfor også kan lide døden (Jüngel 2001, 280).

47. Wolf 2019, 346 (se også Wolf 2009, 26-35). For Wolf er det teologisk set problematiske ved at slutte fra lidelsens problem til en afvisning af Guds almagt, at man “[...] dermed afskaffer begrebet om Gud, fordi almægtighed som sagt hører med til definitionen af, hvad ordet ‘Gud’ betyder i vores tradition” (2009, 28). Også Johannes Sløk er skeptisk over for tanken om en svag, ikke almægtig, men alkærlig lidende Gud. Sløk anerkender, at den sådan Gud ville løse teodicé-problemet, men afviser, at en sådan Gud overhovedet er en Gud (Sløk 1980, 164). Carsten Pallesen foreslår med afsæt i Luther at udlægge forholdet mellem Guds almagt og afmagt som en spænding i Gud selv: “En Gud, der dør, er ingen Gud, omvendt en Gud, der ikke kan dø, kan ikke forsones sig med sin skabning. Det er en modsigelse i Gud selv, som i lyset af opstandelsen bliver udlagt som ‘dødens død’” (Pallesen 2006, 178).

For Žižek er Gud, som vi har set, imidlertid ikke blot en forstående “fellow sufferer”, hans kærlighed er mere end *med*lidenskab, han lider også *for* menneskets skyld, han gennemlever *selv* adskillelsens lidelse for at være sammen med mennesket i lidelsen og i lidelsen ved lidelsens meningsløshed, men netop for herved at overvinde adskillelsens lidelse.⁴⁸ Det er ifølge Žižek korsets budskab. I modsætning til Wolf, for hvem Gud nødvendigvis må være almægtig for at kunne overvinde lidelsen, gælder det derimod for Žižek, at kun en Gud som ikke er almægtig kan overvinde lidelsen, for kun en Gud som ikke er almægtig kan være kærlighed, og kun en Gud som er kærlighed kan overvinde adskillelsens lidelse. Pointen for Žižek er således ikke, at den lidende Gud – selvom om han er ufuldkommen – magtesløs må efterlade den troende i fuldkommen håbløshed, men at det netop er ved i kærlighed at gennemleve menneskets lidelse for menneskets skyld, at Gud overvinder lidelsen. Ikke forstået således, at den menneskelige lidelse herved forsvinder, men forstået således, at vi i troen på dette budskab kan forsøge at forholde os til lidelsen på en måde, hvor vi afholder os fra at give lidelsen mening. Håb som illusionsløshed, men en illusionsløshed, der er forbundet med frihed, ansvar og fællesskab: “Det er op til jer nu”, som ifølge Žižek er korsets budskab (2010, 179). Her viser Guds frisættende kærlighed sig også som en radikal tillid. Eller med Žižeks egne ord er “Budskabet er: Gud stoler på jer” (st.s.). Helt ind i døden. Det er der vel også en form for håb i at tro.⁴⁹

48. Eller som det udtrykkes hos Moltmann (i øvrigt med direkte adresse til Whitehead): “Det er godt, men det er ikke tilstrækkeligt at sige at Gud er ‘the fellow-sufferer’ og at han er den ‘who understands’” (A.N. Whitehead, *Process and Reality*, 1929, 532). Gud tager ikke bare del i vores lidelse, men gør vores lidelse til sin lidelse og tager vores død ind i sit liv” (Moltmann 1977, 85). Forudsætningen for en sådan forståelse af korsdøden er ifølge Moltmann imidlertid, at “*korsets teologi* bliver en *trinitarisk teologi*” (s.st.). Konsekvensen af Žižeks modvilje mod at tænke korsdøden trinitarisk bliver som nævnt, at forsoningen i adskillelsen alene bliver en forsoning mellem mennesket og Gud, ikke i Gud selv. Man kan selvfølgelig spørge om det på baggrund af denne modvilje imod bestemmelsen af Gud som treenig giver nogen mening af tale om Žižek som en kristen tænker, hvad han dog heller ikke selv gør. Han nøjes som sagt med betegnelsen kristen ateist.

49. Jeg takker fagfællebedømmeren og redaktionen for forslag til sproglige ændringer og indholdsmæssige kommentarer til en tidligere version af denne tekst.

Litteratur

- Barth, Karl. 1947. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag.
- Bukdahl, Jørgen K. 1968. "Opstandelseshåbet og den ulykkelige bevidsthed." *Præsteforeningens Blad* 58: 529-532.
- Boer, Roland. 2009. *Criticism of Heaven. On Marxism and Theology*. Chicago: Haymarket Books.
- Chesterton, Gilbert K. 2007. *Orthodoxy*. New York: Barnes & Noble.
- Depoortere, Frederiek. 2010. "The Faith of Job and the Recovery of Christian Atheism." *Expositions* 4(1-2): 105-113.
- Freud, Sigmund. 1999. *Kulturens byrde*. København: Hans Reitzels forlag.
- Girard, René. 1990. *Job – idol og syndebuk*. Frederiksberg: Anis.
- Grøn, Arne. 2023. *Thinking with Kierkegaard. Existential Philosophy, Phenomenology, and Ethics*. Berlin: de Gruyter.
- Grønkjær, Niels. 2021. *Oplysning for de oplyste. En religionsfilosofisk introduktion til Hegel*. København: Eksistensen.
- Grønkjær, Niels. 2017. *Det nye menneske. Efter naturalisme og eksistentialisme*. København: Eksistensen.
- Grønkjær, Niels. 2010. *Den nye Gud. Efter fundamentalisme og ateisme*. Frederiksberg: Anis.
- Grønkjær, Niels. 2004. "Anmeldelse af Slavoj Žižek: *Det skrøbelige absolutte og Om troen*." *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* 44: 75-77.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 2014a. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Werke 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 2014b. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Werke 17. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 2005. *Åndens fænomenologi*. København: Gyldendal.
- Holst, Jonas. 2020. "Realising Unfulfillable and Impossible Ethical Demands: Løgstrup and Levinas on Trust and Love, Hospitality and Friendship." *The Journal of Ethics* 24: 469–483.
- Jaeschke, Walter. 2005. "Philosophy of Religion After the Death of God." I *Philosophy and Religion in German Idealism*, red. William Desmond,

- Ernst-Otto Onnasch og Paul Cruysberghs, 1-19. New York: Kluwer Academic Publishers.
- Jaeschke, Walter. 1986. *Die Vernunft in der Religion: Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag.
- Jonas, Hans. 1987. *Das Gottesbegriff nach Auschwitz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Jüngel, Eberhard. 2006. "Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung. *Thesen zur trinitarischen Fassung der christlichen Rede von Gott*." I *Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*, red. Michael Welker og Miroslav Volf, 23-33. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Jüngel, Eberhard. 2001. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jüngel, Eberhard. 1968. "Vom Tod des lebendigen Gottes: Ein Plakat." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65(1): 93-116.
- Karlsen, Mads Peter. 2016. "Trosbegrebet hos Slavoj Žižek." *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* 65: 38-56.
- Karlsen, Mads Peter. 2010a. "From a Perverse to a Suffering God – On Slavoj Žižek's Materialist Reading of G.K. Chesterton." *International Journal of Žižek Studies* 4(4): 1-24.
- Karlsen, Mads Peter. 2010b. "Kristendommens aktualitet som vilje til sandhed – et beskedent forsvar for en radikal korsteologi." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 74(2): 136–151.
- Koltaj, Bojan. 2019. *Žižek Reading Bonhoeffer. Towards a Radical Critical Theology*. London: Palgrave Macmillan.
- Kotsko, Adam. 2013. "An interview over Žižek." <https://itself.blog/2013/10/11/an-interview-over-zizek/> (set 22.12.23).
- Kotsko, Adam. 2010. "The 'Christian Experience' Continues: On Žižek's Work Since The Parallax View." *International Journal of Žižek Studies* 4(4): 1-9.
- Kotsko, Adam. 2008. *Žižek and Theology*. London: T&T Clark.
- Kierkegaard, Søren. 2006. *Sygdommen til Døden*. SKS 11. København: Gads forlag.
- Kierkegaard, Søren. 2004. *Kjerlighedens Gjerninger*. SKS 9. København: Gads forlag.

- Lacan, Jacques. 2005. *Le Triomphe de la religion. Précédé de: Discours aux catholiques*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 1974. *Les non-dupes errant. Seminar XX*. <http://www.lacanireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-XXI.pdf> (set 15.06.2023).
- Lévinas, Emmanuel. 2022. *Etik og uendelighed*. København: Hans Reitzels forlag.
- Lévinas, Emmanuel. 1996. *Totalitet og uendelighed*. København: Hans Reitzels forlag.
- Løgstrup, Knud Ejler. 1991. *Den etiske fordring*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, Knud Ejler. 1978. *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV*. København: Gyldendal.
- Luther, Martin. 2017a. *Luthers skrifter i udvalg Bind 1. De reformatoriske hovedskrifter*. København: Eksistensen.
- Luther, Martin. 2017b. *Luthers skrifter i udvalg Bind 2. Skrifterne om kirke og gudstjeneste*. København: Eksistensen.
- Moltmann, Jürgen. 1977. "Den korsfestede gud og det apatiske menneske." I *Eksperimentet håp*. Oslo: Gyldendal.
- Moltmann, Jürgen. 1972. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Ngien, Dennis. 2001. "Trinity and Divine Passibility in Martin Luther's 'Theologia Crucis'." *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 19: 31-64.
- Pallesen, Carsten. 2006. "Ordet om Guds død i erfaringsstopologisk perspektiv." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 69(3): 161-183.
- Pannenberg, Wolfhart. 1972. *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Prenter, Regin. 1982. *Guds virkelighed*. Fredericia: Forlaget Lohse.
- Prenter, Regin. 1965. *Kirkens tro - en kristenlære for lægfolk*. Fredericia: Forlaget Lohse.
- Prenter, Regin. 1955. *Skabelsen og genløsning. Dogmatik*. København: Gads Forlag.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Moralens oprindelse*. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Nietzsche, Friedrich. 1998. *Antikrist. Forbandelse over kristendommen*. København: Hans Reitzels forlag.

- Raffnsøe, Sverre. 2001. *Moralens evindelige genkomst. Introduktion til Nietzsches Moralens oprindelse*. København: Gyldendal.
- Ricœur, Paul. 2004. *Le conflit des interpretations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rosfort, René. 2020. "Skrøbelighedens etik. At eksistere med lidelsens fordring." *TEOL-information* 62: 14-17.
- Sandbeck, Lars. 2016. "Slavoj Žižek – en kristen ateist?" I *É teologi. Festskrift til Carsten Pallesen*, red. Mads Peter Karlsen og Lars Sandbeck, 303-313. København: Eksistensen.
- Sandbeck, Lars. 2014. *Afsked med almagten. Et bidrag til det kristne guds-billede*. Frederiksberg: Anis.
- Sandbeck, Lars. 2012. *De gudsforladtes Gud. Kristendom efter postmodernismen*. Frederiksberg: Eksistensen.
- Sløk, Johannes. 1980. "Menneskets endelighed." I *Religionen i krise: etiske og religionsfilosofiske problemer 1*, red. Hans Christian Wind, 138-170. København: Berlingske Forlag.
- Taubes, Jacob. 1995. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Taubes, Jacob. 1957. "Religion and the Future of Psychoanalysis." *Psychoanalysis* 4(45): 136-142.
- Wolf, Jakob. 2019. "Teodicé og almagt." *Tidsskriftet Fønix* 2019: 328-346.
- Wolf, Jakob. 2009. *Jobs tårer. Om Gud og det onde*. Frederiksberg: Anis.
- Žižek, Slavoj. 2021. "A Short Note on Hegel and the Exemplum of Christ." *Crisis & Critique* 8(2): 433-441.
- Žižek, Slavoj. 2019. "Afterword. The anitinomies that keep Christianity alive." I *Slavoj Žižek and Christianity*, red. Sotiris Mitralaxis og Dionysios Skliris, 219-227. New York: Routledge.
- Žižek, Slavoj. 2018. "Ibi Rhodus, Ibi Saltus!" *Problemi International* 2(2): 5-24.
- Žižek, Slavoj. 2013. *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2012. "Only a Suffering God can save Us." I *God in Pain: Inversions of Apocalypse*, red. Slavoj Žižek og Boris Gunjevic, 155-192. New York: Seven Stories Press.
- Žižek, Slavoj. 2010. Slavoj Žižek, "A Meditation on Michelangelo's Christ on the Cross." I *Paul's New Moment. Continental Philosophy and the*

- Future of Christian Theology*, red. John Milbank, Slavoj Žižek og Creston Davis, 169-181. Ada: Brazos Press.
- Žižek, Slavoj og John Milbank. 2009a. *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?* Cambridge: MIT Press.
- Žižek, Slavoj. 2009b. "Whither the 'Death of God': A Continuing Currency?" <http://vimeo.com/12744096> (set 22.12.2023).
- Žižek, Slavoj. 2008a. *Enjoy yours Symptomps. Jacques Lacan in Hollywood and out*. London: Routledge.
- Žižek, Slavoj. 2008b. "Foreword to the Second Edition." I *For They Do Not Know What They Do. Enjoyment as Political Factor*, xi-cvii. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2006. *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press.
- Žižek, Slavoj. 2003. *The Puppet and the Dwarf*. Cambridge: MIT Press.
- Žižek, Slavoj. 2002a. *Det skrøbelige absolutte, eller hvorfor den kristne arv er værd at kæmpe for?* København: Gyldendal.
- Žižek, Slavoj. 2002b. *Om troen*. Frederiksberg: Anis, 2002.
- Žižek, Slavoj. 1999. *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 1992. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge: MIT press.