

PD Dr. Herman Westerink

Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie

Evang.-Theologische Fakultät

Universität Wien

Schenkenstraße 8-10

A-1010 Wien

herman.westerink@univie.ac.at

Eine Wende des Denkens. Jacques Lacan und die kulturelle Vaterschaft zwischen Psychoanalyse und Reformation.

Zusammenfassung:

In diesem Aufsatz wird Jacques Lacans Behauptung aus seinem »Seminar über die Ethik der Psychoanalyse«, es gäbe eine Filiation oder kulturelle Vaterschaft zwischen Luther und Freud bzw. zwischen Reformationstheologie und Freudo-Lacansche Psychoanalyse ausgearbeitet und es wird analysiert, welche Probleme und Themenfelder hier von Lacan angesprochen werden. Der Autor zeigt, dass eine solche Verwandtschaft vor allem drei Aspekte betrifft, die alle Teil sind von Lacans umfassende Kritik an eine aristotelisch-thomistische »hedonistische« Ethik und deren Fortsetzung im Utilismus und in post-freudschen Psychologien, als eine Ethik im Dienste der Verwirklichung bürgerliche Moral und gesellschaftlichen Ideale: (1) die Verneinung des Guten und die natürliche Neigung zur Anpassung an soziale Strukturen und zum harmonischen Zusammenleben, (2) die Verkennung der »bösen« Natur der fundamentalen menschlichen Leidenschaften und die damit verbundene Dialektik von Gesetz und Begierde, und (3) die Differenzierung zwischen einer individuellen und kollektiven Gewissensfunktion und dem skrupellosen Charakter des individuellen Gewissens.

Schlüsselbegriffe: Filiation – Psychoanalyse – Reformation – Ethik

Einleitung

Es war sicher berechtigt, dass Michel de Certeau Ende der 70-er Jahre über Jacques Lacan schrieb, dessen Denken und psychoanalytische Werke seien eng verknüpft mit an »entire current of Christian thinking which substitutes the logos for the lost body«, und dessen Diskurs sei eingebettet in eine christliche Sprache und Geschichte, die in seinen Seminaren aufleuchtet und in die viele Verweise sowie kurze Kommentare auf biblische, mystische und theologische Texte eingeflossen sind. (De Certeau 1986, S. 14). Es betrifft hier nicht nur Texte, wie zum Beispiel die über das Gebot der Nächstenliebe, oder Personen, wie etwa Moses oder den Apostel Paulus, mit denen sich Freud auseinandergesetzt hat. Lacan holt immer wieder seine eigenen Favoriten hervor, diejenigen, die auf außerordentliche Weise eine Problematik thematisiert haben, die Freud, auf Grund seiner therapeutischen Erfahrungen und theoretischen Modellen, bestätigen und deuten konnte. Es handelt sich, neben Paulus, um

große Theologen wie Augustin und Luther, religiöse Denker wie Spinoza oder Pascal, oder eben auch um Mystiker wie Hadewijch von Antwerpen oder Theresa von Avila. Mit einem Verweis auf die symbolische Bedeutung der Widmung in Lacans Dissertation (1932) – das Buch ist seinem Bruder Marc-François, Benediktinermönch und von Lacan angedeutet als »Bruder in der Religion«, gewidmet – präzisiert De Certeau, was der Atheist Lacan selbst scheinbar (denn nicht ohne Ironie) auch bestätigt, wenn er sagt: »Die wahre Religion ist die römisch-katholische Religion« (Lacan 2006, S. 72). Elisabeth Roudinesco hat es so zusammengefasst: »Lacan translated Freudian discourse into a language familiar to Catholic tradition« (Roudinesco 1990, S. 262). Lacans Werk war damit relativ zugänglich für katholische Theologen, und es ist kaum ein Wunder, dass schon ab den 60-er Jahren einige Lacans Denken aufgriffen und für die Theologie – Religionsphilosophie, Ethik oder Religionspsychologie – fruchtbar zu machen versuchten. Jacques Pohier und Antoine Vergote sind hier wichtige Beispiele.¹ Von protestantischer Seite sind die Auseinandersetzungen mit Lacan anfänglich eher problematisch (Westerink 2010), obwohl in den letzten Jahrzehnten auch hier das Interesse wächst.²

Diese von Lacan gesuchte Verknüpfung seines Diskurses mit einer religiösen – sprich: katholischen – Sprache ist aber leicht irreführend. Vor allem bei einer näheren Betrachtung seines Seminars über die Ethik der Psychoanalyse (1959-1960) drängt sich ein etwas anderes Bild auf. Lacan, in seinem Anliegen sich von den dominanten psychoanalytischen Strömungen wie etwa der Egopsychologie abzugrenzen, assoziiert nämlich diese postfreudianische Psychoanalyse und deren moralisierende Tendenzen nicht nur mit einer aristotelisch-thomistischen Theologie, sondern identifiziert sich selbst und sein Projekt einer *retour à Freud* darüber hinaus nicht zufällig mit einigen großen Gestalten der Theologiegeschichte, die sich eben nicht angepasst haben an die Wünsche und Bedürfnisse einer dominanten Tradition und nicht die Interessen einer dominanten Moral oder Institution verteidigen wollten. Einer der wichtigsten Bezugspersonen ist Luther. Der vermeintlich »katholische« Psychoanalytiker Lacan geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er schreibt: »Die kulturelle Filiation oder Vaterschaft zwischen Freud und einer bestimmten Wende des Denkens nicht zu erkennen, die an jener Bruchstelle offensichtlich wird, die sich am Beginn des XVI. Jahrhunderts ansiedeln lässt, ihre Wellen jedoch mit Macht bis ans Ende des XVII.

¹ Zum Beispiel: J. Pohier, *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques*, Paris: Cerf, 1972; A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Paris: Seuil, 1974.

² Zwei Beispiele: J.-D. Causse, *La haine et l'amour de Dieu*, Genf: Labor et Fides, 1999; U. Schneider-Harpprecht, *Mit Symptomen Leben. Eine andere Perspektive der Psychoanalyse Jacques Lacans mit Blick auf Theologie und Kirche*, Münster: Lit, 2000. Causse bietet in seiner sehr interessanten, aber leider etwas unbekannteren Studie eine Lacansche Analyse von Liebe und Haß sowie vom religiösen Begehren und dazu eine Anwendung dieser Analyse auf zentrale Gestalten aus der Theologie, wie Bernhard von Clairvaux und Luther.

Jahrhunderts wirft, heißt völlig verkennen, auf welche Art von Problemen die Freudsche Forschung sich richtet« (Lacan 1996, S. 121). In diesem Satz zieht Lacan eine bemerkenswerte Schlussfolgerung aus einer kleinen Exegese Luthers *De Servo Arbitrio* (1525): es gibt eine kulturelle Vaterschaft zwischen Luther und Freud, oder etwas breiter formuliert, zwischen Freudscher Psychoanalyse und Reformation, die, wenn man diese nicht wahrnimmt, ein völliges Verkennen gewisser Kernprobleme, mit denen die Psychoanalyse sich beschäftigt, herbeiführt. Mehr als andere Theologen, ist es in Lacans Seminar über die Ethik der Psychoanalyse, Luther die uns Wichtiges zu sagen hat.

In diesem Aufsatz möchte ich Lacans Behauptung ausarbeiten und zeigen, um welche Aspekte und Probleme der Psychoanalyse es sich hier handelt. Drei Themenbereiche sind dabei zentral: die Verneinung des Guten, die moralische Verantwortung und das skrupellose Gewissen. Das Ziel ist, das Feld der kulturellen Filiation zwischen Protestantismus und Psychoanalyse zu erschließen. Eine solche Erschließung wird nicht nur ein neues Anwendungsfeld der Psychoanalyse sein können, sondern wird auch die Heteronomie der Psychoanalyse aus einer neuen Perspektive zur Diskussion stellen.

1. Die Ethik der Psychoanalyse

Es ist hier nicht meine Absicht, eine Zusammenfassung von oder eine Einführung in Lacans Seminar über die Ethik der Psychoanalyse zu präsentieren – hier gibt es einige sehr gute Interpretationen (Moyaert 1994, De Kesel 2009). Die Exegese dieses Textes ist, wie auch in Lacans sonstigen Werken kompliziert, nicht zuletzt wegen doppelsinniger Sprache und Stil. Was uns hier insbesondere interessiert ist die Tatsache das sowie die Art und Weise wie Lacan einerseits die von ihm heftigst kritisierte dominante Psychologie mit gewisser ethischen Modelle verbindet, und andererseits die Freudsche Ethik, die vor allem in dessen Werke über Kultur und Religion aufleuchtet als eine Fortsetzung und Bestätigung von gewissen theologischen und philosophischen Positionen betrachtet. Schon am Anfang des sechsten Seminars über die Begierde und dessen Interpretation findet man eine Andeutung der historischen Axen die Lacan mit dem oben erwähnten Kontrastprogramm verbindet. Es heißt dort, dass Spinoza, aber auch der Puritaner-Poet John Donne richtig gesehen haben, dass die Begierde »die Essenz des Menschen« sei. Dem gegenüber spricht Lacan von einer hedonistischen Tradition und ihrem Merkmal, der Konvergenz von Lust und Gutem (*convergence du plaisir et du bien*). Er fügt hinzu, dass eine solche Ethik nur realisiert werden

kann innerhalb der Grenzen, die von Autoritäten gesetzt worden sind (*morale du maître*). In einer solchen Ethik wird die Begierde zum Exil im Reich der Bestialität und Perversion verurteilt (Lacan 2000, S. 13ff).

In dem siebten Seminar wird diese Linie durchgezogen. Lacan deutet hin und wieder an, gegen welche postfreudianische Psychologie er sich wehrt und in welcher philosophisch-theologischen Tradition diese Psychologie gesehen werden müsste. Lacan kritisiert was er als eine Ethik der guten Werke bezeichnet, wie zum Beispiel Tugenden im Dienste zum Wohle des gemeinen Glücks und der sozialen Verhältnisse. Dem entspricht eine Ethik, die er in eine neue Gestalt in die moralisierenden Tendenzen der Egopsychologie zurückfindet. Denn nach Lacan haben eine aristotelisch-thomistische Ethik und die der Egopsychologie gemeinsam, dass die menschlichen Triebe so konstruiert sind, dass sie zum »Naturgesetz für die Verwirklichung von Harmonie« werden. Diese Ethik macht den Menschen zu Hüter der bürgerlichen Traum, der »Herrenmoral« (Lacan 1996, S. 372). Sie wählt den »Mittelweg« der Schmälerung des Begehrens, Bescheidenheit und Mäßigung als die zweifellos ideale Ordnung »nach Maßgabe des Möglichen«. Eine solche Ethik ist im Grunde genommen utilistisch und fordert einen Sozialisierungsprozess in denen jeder seinen Beitrag zur Gesellschaft leistet, eine »Einrichtung« also »was ich den Dienst and den Gütern nenne« (*service des biens*) (Lacan 1996, S. 373). In einer solchen Ethik aber wird die Konfrontation mit der menschlichen *conditio humana* vermieden. Alles was als »Pathologisches« nicht der Anpassung und Sozialisierung dient, wird verdrängt hinter einer Moral die sich darstellt als eine Ordnung die Frieden und Ruhe bringt, und soziales Handeln im Dienste an den Gütern organisiert. Die Begierde wird nur wahrgenommen insofern sie realisiert werden kann innerhalb der Grenzen gesellschaftlichen Interesses. Die Psychoanalyse ist da um dieses Konstrukt zu demaskieren: die Topologie der Begierde ist nicht zu harmonisieren mit einer Ethik, die sich funktionell in den Dienste an den Gütern stellt.

Zentral in Lacans siebten Seminar steht diese Topologie der Begierde, und zwar vor allem dessen aggressiv-transgressive Bewegung in Richtung eines ultimativen, verschlingenden Objekts, das Ding (*la Chose*). Dieses Ding ist das nicht in imaginäre und symbolische Vorstellungen zu fassende ultimative Objekt der Begierde, das verbotene »Gute«, für das man bereit ist, sich hin zu geben, sich auf zu opfern oder zu töten, für das man alle Grenzen überschreitet und Gesetze übertritt und das daher nur als Leiden und Schmerz erfahren werden kann. Das Ding ist das verbotene Gute, repräsentiert z.B. durch die Mutterbrust, das inzestuöse Ur-Objekt der Begierde. Es ist aber auch das Fremde, als unkenntbarer Kern des »Nebenmenschen«, der fremde und deshalb auch als feindlich

empfundene Andere, der deswegen auch Objekt der Feindseligkeit wird. Lacan assoziiert das Ding darüberhinaus mit Freuds Analysen des Kantschen kategorischen Imperativs in *Totem und Tabu*: das Ding ist Ursprung der Moral und zur gleichen Zeit auch dessen Effekt, denn Begierde entsteht durch Gesetz und Limitierung, und das Ding bekommt erst sein »Gewicht«, seine Bedeutung, durch das verbotende Gesetz (Lacan 1996, Kap. 4-5). Das wird von Lacan z.B. erläutert in einem kleinen Exkurs über Paulus' Römerbrief, wobei er das Verhältnis zwischen Gesetz und Ding im paulinischen Verhältnis zwischen Gesetz und Sünde gespiegelt sieht. Lacans Exegese von Römer 7 könnte man »lutherisch« nennen, denn gerade auch Luther betont, wie Lacan, die Dialektik von Gesetz und Sünde: Paulus' Aussage, dass wir die Sünde erst kennen durch das Gesetz und dass ohne Gesetz die Sünde kraftlos ist, ist so zu verstehen, dass das Gesetz einerseits eingeführt wird um vor Sünde zu bewahren, andererseits aber auch eine Erkenntnis dieser Sünde nur zu Stande kommt über das Gesetz. Denn nur das Gesetz definiert was Sünde ist und – und das ist wichtig – gibt dieser Sünde erst ihre schwerwiegende Bedeutung. Gerade das wird von Luther betont wenn er schreibt, das Gesetz offenbare nicht nur die Sünde, es verstärke sie auch. In Vergleich zum ignoranten Menschen wird ein Gläubiger sogar konfrontiert mit doppeltem Bösen: die sich kräftig aufdrängende Korruption seiner eigenen Natur und Gottes Hass dieser Sünde gegenüber (Lacan 1996, S. 104f., Luther 1522, S. 2-26; Luther 1523, S. 23-24).

Elisabeth Roudinesco hatte sicher Recht, als sie die Freudsche und damit auch Lacansche Ethik »spinozistisch« nannte und zwar deswegen, weil die Begierde und dessen Schicksale an einer zentralen Stelle stehen.³ In den Schlusskapiteln des siebten Seminars wird dieser Spinozismus besonders sichtbar in einer Ethik, die keine Regeln fürs menschliche Benehmen vorschlägt, keine Richtlinien für moralische Handlungen, sondern eher die Begriffe gut und böse mit der Frage, ob jemand nach seiner Natur, seiner Begierde, gelebt hat, verbindet. Da diese Begierde immer scheitert, entweder an Grenzen oder an seiner eigenen Destruktivität, konfrontiert die Psychoanalyse immer mit einer tragischen Dimension des Lebens (Lacan 1996, S. 372f.). Dennoch muss man hier vorsichtig sein, nicht das ganze Seminar spinozistisch zu deuten, denn Spinoza lehrt zwar, dass das Begehren das Wesen des Menschen ist, versteht aber dieses Begehren letztendlich nicht als destruktiv. Die als spinozistisch angedeutete Ethik der Freudschen Psychoanalyse sollte noch ergänzt werden, beispielsweise mit Luther als Theologe der Verneinung des Guten. Denn für Lacan ist schon klar, Spinozas blinder Fleck ist die Erkenntnis, dass Begierde ultimativ gipfelt in einem (selbst-)zerstörerischen Akt, dass also nicht nur die Begierde Wesen des Menschen sei,

³ "The Freudian ethic is a Spinozian ethic, tending to see the truth of being in the deployment of desire" (Roudinesco 1997, S. 312).

sondern dass dazu das Problem des Bösen im Wesen der Begierde verschlossen liegt (Lacan 1973, S. 247; Juranville 1984, 396; Kordela 2007, S. 12ff.).

2. Die Verneinung des Guten

Nach Lacan wird die Freudsche Psychoanalyse von einer radikalen Verneinung des Guten gekennzeichnet. Von Anfang an ist diese Verneinung in die Psychoanalyse inskribiert und zwar ab dem Moment, wo Freud das Lustprinzip als regulativen Mechanismus der Triebe andeutet. Denn schon die Beschreibung des Lustprinzips als Stauung psychischer Spannung (*Unlust*) und Reduktion dieser Spannung (*Lust*), deutet darauf hin, dass auch die Abfuhr der Aggression als lustvoll erlebt werden könnte. Das Lustvolle sei also nicht unbedingt das Gute; das Lustprinzip ist primär nicht um dessen eventuell negativen Effekt in der Außenwelt bemüht.

Lacan situiert das Freudsche Prinzip in eine philosophisch-theologische Denktradition (Lacan 1996, S. 261). Der Kern des Lustprinzips ist für ihn die Idee, dass aus gesellschaftlicher Sicht das, was Lust bringt, nicht unmittelbar gut ist. Das gilt nicht nur für die frühe Phase des Lebens, die vom Lustprinzip beherrscht wird, denn das Realitätsprinzip bedeutet bei Freud keineswegs eine »Absetzung des Lustprinzips, sondern nur eine Sicherung desselben«, d.h. dass durch Kontrolle und strategisches Denken/Handeln an einem späteren Augenblick oder über einen Umweg Lustgewinn sichergestellt wird (Freud 1911, S. 222f.). In seiner späteren Theorie des Todestriebes wird Freud eine wichtige Korrektur durchführen: die psychische Ökonomie ist nicht nur darum bemüht, Unlust zu vermeiden durch Abfuhr der Triebenergie, denn gewisse klinische Erfahrungen zeigen, dass es einen Trieb gibt, der selbstzerstörerisch ist, indem es auf die Wiederholung einer schmerzhaften Erfahrung zielt (Freud 1920, S. 22). Die Triebökonomie ist also in zwei Richtungen nicht in Übereinstimmung mit dem Guten zu bringen: sie wirkt sowohl nach außen als nach innen destruktiv.

In seinem Seminar über die Ethik der Psychoanalyse argumentiert Lacan, dass die Trennung von dem Lustvollen und dem Guten in klarem Gegensatz zu einer traditionellen aristotelisch-thomistischen Ethik steht. Diese Ethik nämlich basiert auf der Konvergenz von Lust und Gutes. Nach Thomas von Aquin begehrt der Mensch naturgemäß das Gute und erlebt daran Lust. Dieses Gute bezieht sich primär auf Handlungen, Tugenden und gute Werke die gesellschaftliche Relevanz und Nutzen haben. Diese Ethik ist nach Lacan somit ein

utilistisches und funktionales Kalkül (Lacan 1996, S. 261). Das Problem des Bösen als Kern der Begierde wird hier verdrängt aus der menschlichen Natur und der gesellschaftlichen, »symbolischen« Ordnung. Eine entscheidende Wende des Denkens ist Luther, denn nach Lacan ist er derjenige, der diese thomistische Ethik dekonstruiert durch einerseits eine radikale Kritik an den Tugenden und guten Werken und andererseits durch eine ebenso radikale Erbsündelehre – es gibt in den Menschen keine natürliche Neigung, mit anderen Menschen gesellschaftlich und friedlich zusammen zu leben. Sogar diejenigen, die tugendhaft und gut zusammenleben, ihr eigenes Leben in den Dienst des Anderen stellen, sind arge Sünder vor Gott, da sie Lust erleben am wahren Bösen, nämlich ein Leben in Ungehorsam und Unglaube *coram Deo*. Unglaube woran? Nicht nur an Gott, aber letztendlich vor allem auch an die Sünde selbst, denn ein Merkmal der Sünde ist wohl die Selbsttäuschung zu glauben, kein Sünder zu sein.

Das Erlebnis von Lust wird bei Luther primär assoziiert mit einer innerlichen, bösen Disposition und nicht länger mit einer Begierde zum Guten. Wenn es um das Gute geht, so lebt der Mensch von Anfang an im »Exil« – gegenüber eines natürlichen Erkennens und Begehrens des göttlichen Guten und der damit gegebenen Einbindung in eine ethisch-religiöse und soziale Ordnung, weist Luther den Menschen radikal auf die Destruktivität ihrer Begierden hin. Luther ist für Lacan nicht nur wichtig wegen seiner radikalen Verneinung einer natürlichen Neigung zum Guten, sondern vor allem auch als jemanden, der den Hass als Leidenschaft ins Zentrum der Anthropologie gestellt hat. Anders als in der aristotelisch-thomistischen Theologie wollte Luther das Böse in der menschlichen Natur nicht länger verstehen als die Abwesenheit des Guten, sondern er gab ihm einen positiven Inhalt: es gibt Böses in der menschlichen Natur und zwar von Anfang an. Für Lacan ist das eine entscheidende Wende des Denkens. Luther wird nämlich als erster in der modernen Geschichte nicht nur diesen Hass am Anfang der menschlichen Leidenschaften stellen, sondern darüber hinaus diesen Hass in Beziehung zum Vätergott setzen. Für Lacan ist die zentrale Idee in Luthers *De Servo Arbitrio* nämlich diese, dass Luther schreibt über »der ewige Hass Gottes« den Menschen gegenüber – einen Hass der nicht provoziert wurde von jenen Menschen, die sich freiwillig zum Bösen entschieden oder gute Werke unterlassen hatten, sondern einen Hass, der schon in Gott »vor der Erschaffung der Welt da war«. Dieser ewige Hass sei »die *causa pathomenon*, die causa der fundamentalsten menschlichen Leidenschaft« (Lacan 1996, S. 120f.). Die Frage ist natürlich worauf Lacan sich hier genau bezieht.

Es ist nicht möglich und wünschenswert, hier die Vorgeschichte zu beschreiben, die letztendlich Luther dazu veranlasst hat, seine eigene theologische Position auszuformulieren. Es genügt hier zu sagen, dass seine Theologie grundsätzlich ein Versuch sei, gewisse Probleme der Theologie der *via moderna* (Nominalismus) zu lösen über eine Synthese von augustinscher Theologie und eben gewisser Aspekte dieser *via moderna* (Gillespie 2008, S. 4-19). Ein Kernproblem der Theologie der *via moderna* war der Unterschied zwischen dem unkennbaren Wesen Gottes und der absoluten Freiheit und Allmacht Gottes (*potentia absoluta*) einerseits, und die Konzeption der geschaffenen und offenbarten Weltordnung andererseits (*potentia ordinata*). Denn ein (theoretischer) Effekt dieser Unterscheidung war, dass Gott in seiner Freiheit und Allmacht nie unterworfen sein konnte an die von ihm geschaffene Ordnung, dass also jede Ordnung kontingent sei und Gott unvorhersehbar und willkürlich in jede Ordnung eingreifen könnte. So einem Gott könne man nicht vertrauen. Genau an diesem Punkt setzt Luthers Theologie an, nämlich mit der Frage »wie bekomme ich einen gnädigen Gott?« Die Antwort wird ausformuliert über die Lehre von *sola fide*, *sola scriptura* und *sola gratia*: der Mensch darf auf Gott vertrauen, denn Gott hat sich in seinem Wort, in Gesetz und Evangelium, als ein Gott offenbart, der die Erlösung der Menschen durch Christus will. Damit war nicht nur ein wichtiges Problem gelöst, sondern auch sofort ein neues kreiert worden, denn Gott hatte nicht nur beschlossen, sich als erlösender Gott zu offenbaren, sondern auch seine Essenz und seinen Willen zu verbergen. Oder wie Luther es sagt: Gott und sein Wort sind zwei verschiedene Sachen, so wie auch Schöpfer und Schöpfung zwei verschiedene Sachen sind.⁴ Es gibt also nach Luther einen Unterschied zwischen Gott, insofern er verborgen ist (*deus absconditus*) und Gott, insofern er sich offenbart hat (*deus revelatus*). Genau in dem Moment also, wo der Gläubige aufgefordert wird, zu vertrauen und seine Identität als Gläubiger zu artikulieren, in was man mit Lacan eine symbolische Ordnung nennen könnte, erscheint auch jenseits dieser offenbarten Ordnung der *deus absconditus* – der Schöpfer- und Vatergott. Aus Sicht des Gläubigen nämlich deutet das Wort immer auch auf den Sprecher hin (obwohl chronologisch gesehen der Sprecher am Anfang steht).

Der Unterschied zwischen *deus absconditus* und *deus revelatus* wird von Luther u.a. in moralischen Kategorien ausgedrückt. So gibt es einen Unterschied zwischen der Vorstellung, die man in der Schrift findet, dass Gott die Erlösung und Rechtfertigung aller Sünder wolle, und der Idee, Gott sei wesentlich uninteressiert am Schicksal des Einzelnen.

⁴ „Meine Unterscheidung hält, damit auch ich etwas rhetorisch und dialektisch rede, dafür: Es sind zwei Dinge: Gott und die Schrift Gottes; nicht weniger als es zwei Dinge sind: Schöpfer und Geschöpf Gottes“ (Luther 1962, S. 15).

Gott hat seine Güte offenbart, aber sein ewiger Zorn und Hass liegen dahinter verborgen: nach seinem Wort will Gott nicht den Tod des Sünders, aber nach seinem ewigen Willen will er dessen Tod (Luther 1962, S. 108). Vor allem in der Prädestinationslehre kommt das zum Ausdruck. Gott wirkt nicht nur im Menschen Gutes und Böses, und straft somit seine eigenen schlechten Werke im Menschen (Luther 1962, S. 40), er hat auch schon vor Beginn der Schöpfung einige auserwählt zum ewigen Leben, andere zur ewigen Verdammnis vorbestimmt: »Das ist die höchste Stufe des Glaubens, zu glauben, jener sei gütig, der so wenige selig macht, so viele verdammt; zu glauben, er sei gerecht, der du durch seinen Willen uns so, daß es nicht anders sein kann, verdammenswert macht« (Luther 1962, S. 44; Brosché 1978, S. 88-95, S. 100-102).

Genau dieser Aspekt wird von Lacan in seiner Luther-Lektüre betont. Denn nach Lacan hat Luther hier ein Schema eingeführt, das bei Freud eine neue Bestätigung bekommt. Der Grundaffekt und somit auch Wesen des Menschseins ist eine Begierde, die zerstörerisch ist. Bei Luther findet das einen Ausdruck in seiner Vorstellung des *deus absconditus*, des Vätergottes, der schon vor der Schöpfung der Welt zur Verdammnis und Auserwählung prädestiniert, der also selbst der Hass, den (selbst)zerstörerischen Trieb als fundamentelle Leidenschaft im Menschen schöpft. Was sonst, so sagt Lacan, hat Freud zum Ausdruck gebracht, als er die Tyrannei des Urvaters und dessen Ermordung durch die Söhne an den Anfang der Entwicklung von Kultur und Religion setzte? Und was sonst war damit ausgedrückt als die Idee, mit dem Menschen sei auch das Problem des Bösen in der Welt getreten, wogegen die symbolische Ordnung der Kultur den Menschen schützen soll? Dieses Problem des Bösen hat bei Lacan einen Namen: das Ding (*la Chose*) (Lacan 1996, S. 104).

3. Das Problem der Anpassung und der Verkennung des Bösen

Wie schon erwähnt, wirft Lacan sowohl der prämodernen aristotelisch-thomistischen Ethik als auch modernen Formen des Utilismus oder gar der Egopsychologie eine gewisse Verneinung der menschlichen Kondition vor. Dort, wo das Problem (oder »Projekt«) des Bösen in der menschlichen Natur in Beziehung zu Begierde als »Wesen« des Menschen verleugnet und verdrängt wird, ist es Aufgabe der Psychoanalyse, genau diesen Kern aufzudecken. In der Psychoanalyse geht es nicht primär darum, die individuellen Fähigkeiten zu lieben oder zusammen zu leben zu stärken, sondern es geht darum die Bedeutung des Verdrängten hervorzuheben. Freud zeigt das z.B. in seiner Fallbeschreibung des

Rattenmannes: die Analyse zielt darauf ab, den verdrängten Hass (oder Wut) dem Vater gegenüber ans Licht zu bringen, und eben dadurch die Liebe des Rattenmannes seinem Vater gegenüber in Frage zu stellen (Freud 1909, S. 43ff., 94ff.). Es geht Freud allerdings um mehr, als nur darum, diesen verdrängten Hass bewusst zu machen und somit eine realistische Korrektur der Beziehungen mit Personen und Umgebung zu bewirken. Auf einer mehr fundamentalen Ebene geht es auch darum zu erkennen, dass es Böses gibt in der menschlichen Natur und dass man dieses nicht abspalten oder einem Anderen zuweisen kann. Freud behandelt dieses Thema in einem Text über die moralische Verantwortung für Traumhalte, oder auch in *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*. Hier heißt es, für die »böse«, egoistische und grausame Triebregungen müsse das Ich Verantwortung übernehmen, nicht nur weil das Ich sich aus der Triebwelt entwickelt hat und daher eine Spaltung zwischen schlechten Trieben und gutem Ich nicht möglich ist, sondern auch, weil ein Nicht-Verkennen der eigenen bösen Natur nur eine Unterstützung für narzißtische Überheblichkeit und »Heuchelei« bietet (Freud 1915, S. 40ff), und dadurch auch gesellschaftliche Risiken in sich birgt, z.B. wenn Gefühle der Superiorität in Kriegsintentionen hineinfließen. Freud plädiert daher sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene für den, was Philip Rieff später eine »Ethik der Ehrlichkeit« (Rieff 1961, S. 346) genannt hat: eine Akzeptanz des Bösen in der *conditio humana* in Form einer ethischen Haltung der Verantwortung oder sogar der »Pflicht das Leben zu ertragen« (Freud 1915, S. 59f.).

Freud selbst hat mehrmals dieses Böse mit dem christlichen Begriff der Sünde assoziiert und auch Lacan macht das, wenn er, wie oben erwähnt, das Verhältnis zwischen Gesetz und dem Ding vergleicht mit Paulus' Aussagen über die Dialektik von Gesetz und Sünde. Was bei Freud vielleicht noch eher eine Intuition ist, wird bei Lacan ein bewusstes Spiel mit einer christlichen Tradition, die seit St. Augustin Sünde mit *libido* oder *concupiscentia* andeutet, aber auch, wie bei Thomas von Aquin, das Böse eher als Abwesenheit des Guten deutet. Lacan geht noch einen Schritt weiter, denn eine Assoziation von menschlicher Natur mit Sünde wird erst recht möglich ab dem historischen Moment, wo des Menschen Exil vom Guten wieder zurückverlagert wurde in den eigentlichen Ort des Exils, nämlich den Körper. Es ist letztendlich die Körperlichkeit, die Welt der Reize und dessen psychische Repräsentanzen, die Triebe, und der Körper als Quelle der Befriedigung oder Oberfläche für Symptome. Dieser Körperlichkeit steht jeder »pastoraler Optimismus« entgegen. Anders gesagt: unsere Vorstellungen, Triebe oder Begierden sind nicht länger in einer universellen Ordnung, die auf das Gute zielt, eingebettet, sondern eher von der Welt entfremdet. Der Mensch ist primär ein unangepasstes Tier, d.h. nach seinen Begierden ist der

Mensch unfähig, sich in eine von der Gesellschaft erwünschten, moralischen Ordnung einfügen zu lassen. Diese Wende des Denkens von einer universellen Ordnung zu einem verfremdeten Individuum wird von Lacan bei Luther lokalisiert (Lacan 1996, 120f.).

In der Tat – obwohl das Zitat, das Lacan Luther zuschreibt (»Ihr seid der Abfall, der aus dem Hintern des Teufels auf die Erde fällt«) (Lacan 1996, S. 115), nirgends in seinen *Tischreden* zu finden ist – macht Luther sehr deutlich, dass die Erbsünde nichts anders ist als die Andeutung der bösen menschlichen Natur, nicht so wie sie sich in konkreten Handlungen äußert, sondern wie sie den ganzen Menschen, Körper und Seele, korrumpiert. Nach Luther ist Sünde eine natürliche Neigung zum und eine Vergnügung im Bösen. Die Erbsünde ist der Kern dieser Sünde, eine angeborene Disposition, die, wie eine Krankheit, die ganze menschliche Natur entstellt. Sie ist wie Hydra, das vielköpfige Monster mit denen ein Mensch streiten muss im Sumpf des Lebens bis zu seinem Tode (Luther 1515/16, S. 313)). Obwohl es sich hier um eine Disposition handelt, sollte man, nach Luther, Verantwortung für diese angeborene Natur auf sich nehmen, nicht nur weil aus ihr aktuelle, sündige Handlungen hervorgehen, sondern vor allem auch weil das Erkennen der Sünde der erste Schritt zur Erlösung und Rechtfertigung ist. Glauben fängt also damit an, die sündige menschliche Natur auch als die eigene Natur anzunehmen, denn nur daraus folgt eine Sehnsucht nach Gottes Gnaden (Kolb 2005, S. 62ff, S. 166ff). Bei Luther wird das Böse radikal internalisiert, wird es zur Grundlage der Subjektivität und wird daher auch das Innere des Menschen zur Arena zwischen sündiger Natur und Glauben. Nicht mehr länger ist eine Harmonisierung mit einer äußerlichen, universalen Ordnung Ausgangspunkt, sondern die innerlichen Konflikte zwischen Natur und einem vom Glauben angefeuerten Gewissen stehen zentral. Diese Konflikte werden von Freud bestätigt in seinen Theorien über den neurotischen Konflikt zwischen Trieb und Moral. Für Lacan sind sie Ausdruck dafür, dass der Mensch im »Exil« geboren wird und naturgemäß nicht an die moralischen Forderungen einer Gesellschaft angepasst ist.

4. Das skrupellose Gewissen

Die beiden vorigen Themenbereiche – Verneinung des Guten und das Problem der Anpassung – werden von Lacan selbst als Aspekte einer kulturellen Vaterschaft zwischen Freud und Luther angeführt. Es sind Themen, die nicht in der Marginalität seines Seminars über die Ethik der Psychoanalyse stehen, sondern dessen Kernthematik betreffen: die Verortung und

das Wesen der menschlichen Begierde. Ein drittes Thema, das noch zu dieser Filiation hinzuzufügen wäre, wird nicht von Lacan erwähnt, hängt aber unmittelbar mit der Problematik der Begierde zusammen. Es handelt sich hier um Lacans Auffassungen über das Gewissen, oder um es genau zu sagen, über das »individuelle Über-Ich« (*surmoi individuel*), dass sich vor allem darin auszeichnet, dass es »blind und tyrannisch« das Gesetz verwirft und immer dazu anfeuert, das faszinierende und unheimliche Ding zu begehren. Lacan unterscheidet dieses individuelle »archaische« Über-Ich von dem, was er als kollektives Über-Ich (*surmoi collectif*) bezeichnet. Dieses Über-Ich soll nicht mit Freuds Kultur-Über-Ich gleichgesetzt werden, denn auch das kollektive Über-Ich ist individuell, hat aber eine ödipale Struktur, ist durch Identifizierung mit dem Vater und sonstigen Autoritäten zu Stande gekommen und weiter gebildet, und hat als Aufgabe Begierde innerhalb symbolischer Grenzen zu organisieren, wobei es insistiert auf die Erfüllung von gesellschaftlich akzeptablen Idealen und Zielen. Dieses Über-Ich fordert also die Anpassung des Individuums an die Normen und Ideale der Gesellschaft (Lacan 1984, S. 59-62; Lacan 1975, S. 164f.; Lacan 1966, S. 137). Das Über-Ich hat daher auch zwei Imperative: das kollektive Über-Ich sagt »Du musst!«, »Tu deine Pflicht!« oder »Tu das Gute!«; das individuelle Über-Ich sagt »Genieße!« (*Jouis!*) Das Über-Ich besteht also aus zwei Ebenen, und darum kann Lacan sagen, das Über-Ich ist sowohl das Gesetz als auch dessen Destruktion.

Diese Idee der verschiedenen Ebenen im Über-Ich – eine primitiv-archaische und eine ödipale Ebene – geht nicht direkt auf Freud zurück, sondern in erster Linie auf Melanie Klein und ihre Ideen über die ersten prä-ödipalen Strukturen des Gewissens. Lacans Ansätze ein primitives skrupelloses individuelles Über-Ich von einem kollektiven Über-Ich zu unterscheiden, dessen Aufgabe es ist auf Anpassung an sozial-wünschenswerte Ideale und Einreihung in eine kulturelle Moral zu insistieren, kann man aber darüber hinaus auch mit einer historischen Wende des Denkens verbinden, die sich erneut im Zeitalter Luthers ansiedeln lässt: eine Neu-Definierung des Gewissens als seelische Fakultät zur Beurteilung des inneren Lebens. Im Mittelalter nämlich ist das Gewissen (*conscientia*) in erster Linie die allgemein menschliche Fähigkeit der Anwendung und Umsetzung allgemein moralischer Prinzipien, von denen jeder Mensch eine natürliche Kenntnis hat (*synderesis*), und sie in Handlungen, Tugenden und praktische Urteilen umzusetzen, dabei unterstützt von moralischen und institutionellen Autoritäten (Baylor 1977; Langston 2009, S. 423-444). In seinen frühen Werken verteidigt auch Luther noch die *synderesis* als eine natürliche Bewegung in Richtung Gott, und auch später hält er daran fest, dass die Heiden noch eine natürliche Kenntnis von allgemeinen moralischen Prinzipien haben, wie z.B. dem Guten

nachzustreben und das Böse zu vermeiden – alle Völker haben daher auch Gesetze, die vor allem Ausdruck davon sind, dass Gott für alle Völker der Gesetzlosigkeit und möglicher gesellschaftlichen Chaos Grenzen setzt. Die natürliche Fähigkeit von sowohl Gläubigern als auch Ungläubigern gewisse moralische Prinzipien zu kennen und umzusetzen, dient also vor allem dem gesellschaftlichen Zusammenleben. Diese Funktion des Gewissens wird jetzt in Luthers radikale Kritik der guten Werke und Tugenden, und durch die Trennung zwischen Menschsein *coram deo* und die Lebensführung im alltäglichen sozialen Umfeld, ergänzt von einer neuen Funktion des Gewissens: das Gewissen ist eine beschuldigende oder entschuldigende innere Instanz oder Fakultät, die einem be- und verurteilt *coram deo*.⁵ Dieses Gewissen organisiert und reguliert nicht das äußere Benehmen in der Gesellschaft und fordert auch nicht Anpassung oder Unterwerfung unter soziale Ideale oder Institutionen, sondern beurteilt nur die Beziehung Mensch-Gott. Die Entschuldigung betrifft daher auch nicht die Handlungen, sondern erst jene innerliche Glaubensbeziehung zu Gott, die erst möglich wird durch skrupellose beschuldigende Gewissensbisse, wobei der Mensch die Größe und Tiefe seiner Sündigkeit erkennen muss, sogar bis an die Grenze der Verzweiflung. Anders ausgedrückt: die Kernfunktion des Gewissens ist mit dem eigentlichen tiefsten Begehren des Menschen zu konfrontieren. Ein Gewissen also, das jenseits der Alltagsmoral einem primär das eigentliche Objekt der Begierde bewusst macht und die Folgen davon zeigt (Tod, Verwerfung). Wir sind damit zurück bei Lacans Begriff von dem Ding.

Hier findet man das inaugurative Moment einer Auffassung über das Gewissen in ihrer doppelten Funktion als Urteilsinstanz von äußerem und innerem Leben, den in der doppelten Struktur des Über-Ichs in Lacans Denken eine eigene, neue Bestätigung bekommt.

5. Schlussbemerkungen

De Certeau oder Roudinesco hatten nicht Unrecht, als sie Lacans Denken und seinen Diskurs mit einer christlichen, d.h. katholischen Tradition verknüpften. Aber diese Einschätzung braucht Ergänzung, denn gerade in seinem Seminar über die Ethik stellt sich Lacan einer so zentralen Figur in der katholischen Tradition wie Thomas von Aquin sehr kritisch gegenüber

⁵ Zum Beispiel: „Ein guter Theologe lehrt so: Der große Haufe ist durch die äußerliche Gewalt des Schwertes in Ordnung zu halten, wo er böse handelt, wie Paulus lehrt in Röm. 13, 4, nicht aber sind ihre Gewissen durch falsche Gesetze wie in Netzen zu fangen, so daß sie mit Sünden gequält werden, wo Gott gewollt hat, daß keine Sünden sind. Denn allein durch Gottes Gebot werden die Gewissen gebunden“ (Luther 1962, S. 32). Nach Luther ist die eigentliche Funktion des Gewissens „zu beschuldigen oder entschuldigen“. Anders gesagt, es ist des Gewissens Aufgabe „zu urteilen über was getan ist und was getan werden sollte“ *coram deo* (Luther 1521, 606.32-37).

und assoziiert Freuds Auffassungen über gewisse Kernprobleme und -Aspekte der Psychoanalyse mit Luther und einer neue Denkrichtung, die bei ihm anfängt: der den Protestantismus, zu dem z.B. auch John Donne als Poet der Begierde gehört. Meine kurze Darstellung und Analyse der von Lacan eingebrachten Idee einer kulturellen Vaterschaft zwischen Psychoanalyse und Reformation ist Teil seines Bemühens, die Psychoanalyse in eine intellektuelle Tradition zu stellen. Das ist nicht nur wichtig, wenn damit Kernprobleme oder -Themen der Psychoanalyse deutlicher dargestellt werden können, sondern auch, wenn diese Strategie davor schützt die Psychoanalyse auf die Genialität, die inneren Konflikte oder die jüdischen Wurzeln seines Schöpfers zurück zu führen, was die Psychoanalyse zu Unrecht aus einem weit breiteren kulturhistorischen und ideengeschichtlichen Kontext isoliert.

Die kulturelle Vaterschaft zwischen Freud und Luther, und darüber hinaus zwischen Psychoanalyse und Reformation, die in den beschriebenen Themenfeldern nachgewiesen werden kann, öffnet neue Möglichkeiten aus psychoanalytischer Sicht, protestantisches Denken und Glauben zu verstehen. Für ein psychologisches Verstehen von beispielsweise des Glaubens an (eine der verschiedenen Varianten der) Prädestination, oder eine Deutung der unterschiedlichen Auffassungen über Schuld, Gewissen und Gewissensbildung in der protestantischen und katholischen Tradition, könnte Lacans Denken fruchtbar gemacht werden.

Literaturverzeichnis:

Baylor, M.G. (1977): *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*. Leiden (Brill).

Brosché, F. (1978): *Luther on Predestination. The Antinomy and the Unity between Love and Wrath in Luther's Concept of God*. Stockholm (Almqvist & Wiksell).

Certeau, M. de (1986): *Heterologies. Discourse on the Other*. Minneapolis (University of Minnesota Press).

De Kesel, M. (2009): *Eros & Ethics. Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, Albany (SUNY Press).

Freud, S. (1909): *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, Studienausgabe Band VII.

Freud, S. (1911): *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*. Studienausgabe Band III.

Freud, S. (1915): *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, Studienausgabe Band IX.

- Freud, S. (1920): *Jenseits des Lustprinzips*. Studienausgabe Band III.
- Gillespie, M.A. (2008): *The Theological Origins of Modernity*. Chicago (Chicago University Press).
- Juranville, A. (1984): *Lacan et la philosophie*. Paris (Presses Universitaires de France).
- Kiarina Kordela, A. (2007): *\$urplus. Spinoza, Lacan*. Albany (SUNY Press).
- Kolb, R. (2005): *Bound Choice, Election and Wittenberg Theological Method: From Martin Luther to the Formula of Concord*. Grand Rapids (Eerdmans).
- Lacan, J. (1966): *Écrits*. Paris (Seuil).
- Lacan, J. (1975): *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, J.-A. Miller (ed.). Paris (Seuil).
- Lacan, J. (1984 [1938]): *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie*. Paris (Navarin).
- Lacan, J. (1996 [1959-1960]): *Das Seminar Buch VII. Die Ethik der Psychoanalyse*. Übers. N. Haas. Berlin (Quadrige).
- Lacan, J. (1973): *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, J.-A. Miller (ed.), Paris (Seuil).
- Lacan, J. (2000): *Le désir et son interpretation. Séminaire 1958-1959*. Paris (Éditions de l'Association Freudienne Internationale).
- Lacan, J. (2006): *Der Triumph der Religion welchem vorausgeht der Diskurs an die Katholiken*. Übers. H.-D. Gondek. Wien (Thuria & Kant).
- Langston, D.C. (2001): *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to MacIntyre*. University Park (Pennsylvania State University Press).
- Luther, M. (1515/16): *Vorlesung über den Römerbrief, WA 56* (D. Martin Luther's Werke: Kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1883-).
- Luther, M. (1521): *De votis monasticis Martine Lutheri iudicium*. WA 8.
- Luther, M. (1522): *Vorrede zum Brief des Paulus an die Römer*, WA DB 7.
- Luther, M. (1523): *Vorrede zum Alten Testament*, WA DB 8.
- Luther, M. (1962 [1525]): *Daß der freie Wille nichts sei*. München (Christian Kaiser Verlag).
- Moyaert, P. (1994): *Ethiek en sublimatie. Over De ethiek van de psychoanalyse van Jacques Lacan*, Nijmegen (SUN).
- Rieff, Ph. (1961): *Freud: The Mind of the Moralizer*. New York (Doubleday).

Roudinesco, E. (1997): Jacques Lacan, Cambridge (Polity Press).

Roudinesco, E., (1990): Lacan & Co. A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985. Chicago (Chicago University Press).

Stone, M.W.F. (2009): 'Conscience in Renaissance moral thought: a concept in transition?'. In: Renaissance Studies 43, S.423-444.

Westerink, H. (2010): 'Unter Verdacht. Bemerkungen zu Paul Ricoeurs Symbolbegriff und Freudinterpretation'. In: Wiener Jahrbuch für Theologie 8 (2010), S.123-134.