

ECKART GOEBEL

Das Ding (Sublimieren) Lacans Luther

Für Avital Ronell

»Luther ist ein für die Christenheit äußerst wichtiger Patient.«
Kierkegaard

Vorbemerkung

Dieser Text gehört zu den Vorarbeiten zu einer ästhetischen Anthropologie unter dem Titel *Sublimation & Desire*. Ausgangspunkt der gemeinsam mit Ulrich Baer (vgl. Baer 2006, 218–235) betriebenen Forschung ist die Vermutung, dass der von Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* entwickelten melancholischen Zivilisationstheorie womöglich ein Denkfehler zu Grunde liegt: dass, entgegen der Freudschen These, die Zivilisation es sei, die es uns erlaube, unser Begehren überhaupt zu erkennen, zu bestimmen und zu realisieren. Ziel des Projekts insgesamt ist eine Apologie der Zivilisation auf dem Weg einer Apologie der von Freud primär als Surrogat gedachten Sublimierung. Der für Freud zentrale Begriff der Sublimierung wird von ihm nur fragmentarisch erörtert, bleibt widersprüchlich. *Sublimation & Desire* führt die Kritik von zwei Seiten. Einerseits wird die Vorgeschichte in den Blick genommen. Es zeigt sich, dass die Theorien des Sublimen, exemplarisch bei Kant, faktisch bereits solche der Sublimierung ausbilden, wie umgekehrt die Freudsche These die Lehren vom Erhabenen argumentativ und in ihrem Faszinationspotential beerbt. Andererseits liefern die großen Metakritiken, etwa Marcuses *Eros & Civilisation*, Adornos *Ästhetische Theorie*, Deleuzes und Guattaris *Anti-Ödipus* sowie Lacans *Seminar VII* einer ästhetischen Anthropologie die notwendigen Argumente, um Sublimierung als ›Fülle‹ (so Marcuses Terminus) denken zu können. Indirekt erweitern die Studien zur Geschichte der Sublimierung eine These Odo Marquards, demzufolge das in den Vordergrund Treten anthropologischer Ansätze stets eine Krise geschichtsphilosophischen Denkens signalisiert (vgl. Marquard 1992, 122–144). Als Sublimierung überlebt Geschichtsphilosophie innerhalb der Anthropologie rudimentär, was sich daran zeigt, dass Anthropologie immer dann, wenn sie im Begriff erhabenen Begehrens kulminiert, geschichtsphilosophische Fragestellungen freigibt, exemplarisch auch hier bereits bei Kant. Eine Apologie der Sublimierung, die deren Begriff von Melancholie emanzipiert, vermag womöglich diesen vitiösen Zirkel des Nachdenkens über ›den Menschen‹ zu verlassen. Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf Lacans mit Blick auf Luther elaborierte Freudkritik. Aus Raumgründen wird auf eine Darstellung der Funktion verzichtet, die Lacan dann, mit Blick vor allem auf die *Antigone* des Sophokles, der Kunst zuweist. Kunst schafft Lacan zufolge zwischen uns und dem »Ding«¹ die lebensnotwendige Distanz, womit der Kunst eine anthropologische Schlüsselrolle zufällt. Lacan erinnert an eine Einsicht, die bereits Erik H. Erikson in seiner frühen, von Lacan ignorierten Luther-Monographie formulierte: die Einsicht in die klandestin protestantische Dimension der Psychoanalyse:

[Man] kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass [Luther] oftmals gerade die Dinge öffentlich bekannte, die mehr als dreihundert Jahre später (als die Aufklärung psychologisch einen Punkt erreicht hatte, der keine Umkehr mehr zuließ) Freud offen anpackte und in Begriffe fasste, als er bei der Untersuchung seiner Träume die neurotische Komponente seiner geistigen Suche herausforderte und bändigte. (Erikson 2005, 53)

1.

Wir haben etwas verloren, etwas fehlt uns, um glücklich zu werden. Da ist eine schmerzhaft Leere, ein Loch, das gefüllt werden muss (vgl. Lacan 1986, 101). Unser ganzes Leben ist darauf ausgerichtet, dieses verlorene Objekt, dieses begehrte »Ding« wiederzufinden, an dessen einmal genossene Präsenz uns vermeintlich das »ozeanische Gefühl« (Freud 1930, 197) erinnert. Zuweilen glauben wir, dass eine Rückkehr zu Mutter Natur uns dieses »Ding« zurück brächte. Doch wir müssen begreifen, dass wir von Natur aus aus der Natur heraus gefallen sind. Wir sind ein Ich, weil wir nicht mehr eins sind mit der Mutter: »Erst im Schmerz der Trennung tritt das Selbst ins Leben.« (Heinrich 1985, 69). Bereits archaische, der Natur angeblich nächst verbundene Kollektive begründen, wie Robert Spaemann pointiert, ihre Ordnung nicht unter Rekurs auf Natur unmittelbar, sondern über Kosmo- und Theogonien: Einheit des Ich mit der Natur ist ein paradoxes Phantasma, Naturrecht eine romantische Fiktion: »Aller Nomos unterdrückt das, was von Natur aus ist.« (Spaemann 1994, 20). Wiederherstellung von Einheit gelänge nur um den Preis des Ichverlustes, womit die Möglichkeit zerstört wäre, Einheit als Glück zu erfahren. Die traurige Einsicht in die Paradoxie der Existenz nötigt auf den Weg der Zivilisation, der als ein kluger Umweg zum »Ding« erscheint oder doch verkauft wird. Denn wir werden nie daran glauben, dass uns der Zugang zum

-
- 1 Lacan weigert sich im gesamten *Seminar VII*, eine bündige Definition des »Dings« zu geben, und er gebraucht das deutsche Wort, was auch etwa in der englischen Übersetzung beibehalten wurde, um die Fremdheit dieses Phänomens zu markieren. Dass Lacan sich wider die Definition sperrt, hat seinen guten Grund. Wir ersehnen scheinbar ein Etwas, eben ein Ding, dessen Besitz uns dann glücklich machen soll, mag dieses Etwas nun die Mutter, ein Sexualobjekt oder etwas anderes sein, sei es der Gegenstand einer Sammelleidenschaft oder etwas Imaginäres wie Erfolg, Anerkennung etc. Doch sind alle möglichen realen und idealen Objekte in exakt ihrer Eigenschaft als Objekte nur ein trauriger Ersatz für das Ding, das der *Name* für die vergebliche Sehnsucht ist, in eine Welt zurückzukehren, in der es noch keine Differenz zwischen Ich und Welt, noch keine Differenz zwischen dem Selbst und seinen Objekten gab. Insofern ein Selbst zu sein bedeutet, getrennt und im Schmerz zu sein, wäre der Schmerz niemals zu tilgen durch ein Objekt, sondern nur dadurch, dass man aufhört, ein Selbst zu sein – Tod oder Psychose –, weshalb alles daran gesetzt werden muss, zwischen uns und dem »Ding« eine Distanz zu schaffen. Der Kunst kommt eine prominente Funktion zu, weil sie uns kathartisch unsere Selbstwerdung aus dem undifferenzierten Ozean noch einmal durchleiden lässt, wodurch es, vielleicht, erträglicher wird, ein Selbst zu sein. Th. W. Adorno, hier sehr eines Sinnes mit Lacan, nennt diese Wirkung der Kunst in der *Ästhetischen Theorie* »Erschütterung«, »die Selbstnegation des Betrachtenden, der im Werk virtuell erlischt. [...] Der Schmerz im Angesicht des Schönen ist die Sehnsucht nach jenem vom subjektivem Block dem Subjekt Versperreten, von dem es doch weiß, daß es wahrer ist als es selbst. Erfahrung, die des subjektiven Blocks ledig wäre, wird eingeübt von der Ergebung des Subjekts ins ästhetische Formgesetz.« Adorno 1997, 396.

»Ding« für immer verwehrt ist. Wir sind bereit, um des »Dings« willen Kompromisse einzugehen, unsere ebenso natürlichen wie unnatürlichen Triebe zu hemmen, statt des Lustprinzips das Realitätsprinzip einzusetzen. Wir sind sogar bereit, Triebziele dauerhaft aufzugeben, damit wir in der so möglichen Zusammenarbeit mit anderen zuletzt zu unserem Glück finden. Und all dieser Verzicht oder doch Aufschub, obwohl wir, entsprechend unserer hungrigen Natur, eigentlich »auf nichts verzichten« können (Freud 1908, 172). »Kulturversagung«, Aufbau der Zivilisation auf Triebverzicht, »Unterdrückung, Verdrängung« sind nach Freud Ursache der »Feindseligkeit, gegen die alle Kulturen zu kämpfen haben« (Freud 1930, 227), Grund des Unbehagens in der Kultur. Alles, der Mikro- wie der Makrokosmos, scheint während dieser Suche nach dem Glück gegen uns zu sein (Freud 1930, 208): »Man möchte sagen, die Absicht, daß der Mensch ›glücklich‹ sei, ist im Plan der ›Schöpfung‹ nicht vorgesehen.« (Ebd.) Unser Körper ist gebrechlich, altert unaufhaltsam und vergeht zuletzt, Natur bleibt übermächtig, ihre Kontingenz wird niemals überwindbar sein. Der »Nebenmensch« schließlich ist nicht immer wohlwollend, sondern, womöglich überwiegend, feindselig bis zur Todfeindschaft, erweist sich als dritte und qualvollste Quelle des Leidens, am qualvollsten (vgl. Freud 1930, 209), weil wir durch uns selbst wissen: Der »Nebenmensch« hat, anders als unser Körper oder ein Gewitter, die Wahl: »Wir sind unsere eigenen Folterknechte« (Luther 1981, 93).

»Man findet es«, dieses »Ding«, fasst Lacan die unbehagliche Diagnose Freuds zusammen, daher »bestenfalls wieder als Leid.« (Lacan 1986, 67) Der Psychoanalyse nicht nur Lacanscher Ausprägung zufolge verbirgt sich im Innersten des Begehrens das »Begehren der Mutter«, das Lacan »den Ursprung von allem« (Lacan 1986, 339) nennt. Insofern die Ausbildung des Ichs gekoppelt ist an den Untergang des Ödipuskomplexes, in dessen Durcharbeitung die inzestuösen Objekte zum Ich-Ideal transformiert werden, dem Agenten jeder Sublimierung, kann der regressive Durchbruch zum »furchtbare[n] Saugzentrum des Begehrens« (Lacan 1986, 296) nur vollzogen werden um den Preis eines Zerfalls der Ich-Struktur. Das begehrende Ich steht angesichts des »Großtraumas« des Ödipuskomplexes vor einem Dilemma: Alle späteren Liebesobjekte sind unzureichend, Rückkehr zum Ursprung bedeutete den »psychischen Tod der Psychose« (Zagermann 1985, 43, 23).

Die Konfliktstruktur des Subjekts wird umschrieben durch die beiden Mythen der Psychoanalyse: den Ödipus-Mythos einerseits, den Mythos vom Urvater andererseits. Während der Ödipus-Konflikt das Subjekt zu ewig unbefriedigter, trauriger Wanderschaft verdammt, stellt der Urvater die Wanderschaft unter das Zeichen der Angst, der vollendeten Sündhaftigkeit, bestenfalls der Transgression – oder, nach vollbrachtem Vaternord, unter das Zeichen des toten Gottes und seiner Gesetze. »Die Religion«, meint Lacan folglich, ist die große Trösterin, sie »besteht in allen Weisen, dieser Leere aus dem Weg zu gehen« (Lacan 1986, 160). Religion verspricht Kompensation: »Weil die Seele auf ihrem Hunger sitzen bleibt, braucht sie ein Leben jenseits, damit dieser nicht vollendete Akkord irgendwo, man weiß nicht wo, seine Auflösung findet.« (Lacan 1986, 377) Religion verspricht, dass wir »wiedererlangen werden, was wir verloren haben, was wir opferten, was wir nie erhielten.« (Lacan 1986, 161)

Es ist möglich, dass Religion enttäuscht, dass Gott nicht nur schweigt, sondern sogar ungerecht zu handeln scheint. Es kann sein, dass wir, wie Luther, der die Stelle mit Vorzug zitiert, Hiob zustimmen (*Hiob*, 12. 6): »Die Hütten der Gottlosen haben die Fülle.« Die bittere Einsicht kann ins Herz der Dunkelheit führen. Wir gehen aus

brennender Ungeduld, Schmerz, Verzweiflung und Hass den Weg der Intoxikation, des Selbstmordes oder den Weg der Grausamkeit und des Verbrechenens, das Lacan als Verhalten definiert, »was die natürliche Ordnung nicht respektiert« (Lacan 1986, 313), also als die strikte Schattenseite der Zivilisation, die mit ihr entsteht. Das Verbrechen findet nicht einmal ein Ende beim Tod des Anderen, der als Toter nur noch Objekt ist, nicht mehr Träger des »Dings«, weshalb bereits der von Lacan verdrängte Sartre Hass als wesentlich ohnmächtiges und daher »schwarzes Gefühl« beschrieb (Sartre 1991, 718). Wir wollen in der möglichen Entfesselung des Hasses daher den Tod des Anderen noch nach dessen Tod, wollen wieder und wieder seinen Tod, den »zweiten Tod« (Lacan 1986, 313). Wir bereiten dem Anderen, da er uns den Zugang zum Glück zu verweigern scheint, die Hölle auf Erden oder, wenn uns das nicht gelingt, wünschen wir dem gehassten Anderen ewige Höllenqualen, einen zweiten Tod, erliegen dem »Phantasma eines ewigen Leidens« (Lacan 1986, 313). Psychoanalyse muss sich daher auf zwei Weisen zur Religion stellen: Sie klärt über die psychologische Genese der Religion auf, muss sich aber andererseits daran erinnern lassen, dass der konfliktuös strukturierte Mensch immer »kreationistisch« (Lacan 1986, 369) bleiben wird. In diesem doppelten Sinn erhellt Reflexion der Religion, Theologie, was der Mensch ist, etwa die Theologie Martin Luthers:

Wer, sagst Du, wird sich ernstlich bemühen, sein Leben zu bessern? Darauf antworte ich: Kein einziger Mensch. [...] Wer will glauben, sagst Du, daß er von Gott geliebt werde? Darauf antworte ich: kein einziger Mensch wird es glauben, und keiner wird auch dazu imstande sein. (Luther 1525, 181)

2.

Wir haben etwas verloren, etwas fehlt uns, um glücklich zu werden. Das, was verloren gegangen ist, kann auch ein Zitat sein, hier ein wichtiges Zitat Martin Luthers. Ich habe die Übersetzung von *De servo arbitrio* wieder und wieder gelesen und das Zitat nicht gefunden, so dass ich an meinen Fähigkeiten als Leser zweifelte, zuletzt an meinem Gedächtnis und an meinem Verstand. Alle rekurren auf dieses Zitat über den Vater, ich aber finde es nicht. Denn »um die Position Freuds bezüglich des Vaters zu begreifen, muss man schon dem Gedankengang eines Luther gefolgt sein.« (Lacan 1986, 120) Die Schrift über den Unfreien Willen, *De servo arbitrio*, von 1525 zeichnet das Bild eines Vaters, der seine Kinder abgrundtief hasst, sie hasst bereits vor Erschaffung der Welt. Was immer diese Kinder tun, es hilft nichts, auch das beste Werk nicht, den Vater gnädig zu stimmen. Die untadeligste Lebensführung kann Erlangung der Gnade nicht verbürgen, alle Werke sind wertlos. Für Kleinigkeiten haben wir Willensfreiheit, im Hinblick auf Dinge der Gnade ist unser Wille geknechtet, unfrei, nichtig. Die psychologische Lutherforschung, glanzvoll aufgearbeitet durch Dieter Groh, hat herausgestellt, dass Luther in *De servo arbitrio* einen schizophrenen Gott konzipiert, der seine Kinder, die Menschen, in eine grausame *double bind*-Situation bringt: Handle gottgefällig, was du aber nicht tun kannst. Der Mensch steht in einem Verhältnis zu einem streng fordernden Gott, dem er sich nicht entziehen kann – die Parallele zum hilflosen Kind –, dem er genügen muss und doch nicht genügen kann. Dem universalen Heilsversprechen steht die absolute, unbeeinflussbare Willkür gegenüber, dieses Heilsversprechen einzulösen oder nicht (vgl. Groh 2003, 563 ff.).

Die Passage, auf die sich Lacan, Erikson, Groh und andere beziehen, war in der deutschen Fassung von *De servo arbitrio* nicht auffindbar. Die Lösung: Die strenge Mutter, die Evangelische Verlagsanstalt, hat den Abschnitt zensiert, in dem der Sohn Martin Luther über die Grausamkeit Gottes verzweifelt. Klage führt. Es existiert eine Übersetzung des Passus aus dem Lateinischen ins Englische einerseits, ins Deutsche andererseits, beide jenseits des theologischen Zwangszusammenhangs. Um, wie Lacan rät, sich von Luther erläutern lassen zu können, was Freud unter einem Vater verstand, der einen hasst, weil man existiert, muss man Latein beherrschen, was insofern katholisch ist, als das Pathos Luthers bekanntlich darin bestand, die Lehren der Kirche dem Volk zugänglich zu machen. Oder man muss sich von der Bevormundung durch die protestantische Kirche lösen, die die Treue zur Schrift übt, indem sie unangenehme Passagen emendiert. Das, so lehrt die philologische Anekdote, was wir verloren haben, in diesem Fall ein Zitat, können wir nur jenseits wiederfinden, durch Aufklärung und Auflösung der zensierenden Autorität der Theologie. Der im Geheimnis der lateinischen Sprache belassene Text, um dessen Interpretation Lacan sich bemüht, lautet, in der Übersetzung Grohs:

Dies verletzt freilich jenen Gemeinsinn bzw. die natürliche Vernunft am meisten, dass Gott aus reiner Willkür Menschen im Stich lässt, verhärtet und verdammt, als wenn er von den Sünden und den so starken und ewigen Qualen der Elenden erfreut wäre, er, der einer so großen Barmherzigkeit und Güte usw. gepriesen wird. Dieses ungerechte, dieses grausame, dieses unerträgliche Bild ist von Gott wahrzunehmen, an dem auch so viele und so bedeutende Männer so vieler Generationen Anstoß genommen haben. Und wer würde nicht Anstoß daran nehmen? Ich selbst habe nicht nur einmal Anstoß daran genommen bis an den Abgrund und die Hölle der Verzweiflung, dass ich wünschte, niemals ein menschliches Geschöpf geworden zu sein, bis ich wusste, wie heilvoll jene Verzweiflung war und wie nahe sie der Gnade war. (Groh 2003, 564)

Die Nähe der Gnade ist nicht die Gewissheit der Gnade. Indem die Mutter den Schrei der Verzweiflung abwürgt, verschwindet aus der deutschen Ausgabe von *De servo arbitrio* nicht nur das hässliche Porträt eines sadistischen Gottes. Es entsteht ein von Grund auf anderes Bild Martin Luthers, der souverän und von jenen Anfechtungen frei zu sein scheint, die Menschen heimsuchen. Durch das Ausschneiden des menschlichen Bekenntnisses wird Luther selbst zur über- und unmenschlichen Vaterfigur, vor der sich die Gläubigen in Verzweiflung und in Scham winden. Doch wird nur in Kenntnis der kaum gebändigten Verzweiflung Luthers verständlich, warum er etwa, in Provokation der Ethik der katholischen Kirche nicht nur seiner Zeit, in den *Tischgesprächen*, dafür plädiert, den Tod eines Menschen durch Selbstmord nicht als Sünde zu verdammen, sondern zu begreifen in Analogie zum Raubmord. Wer sich aus Verzweiflung tötet, sündigt nicht, er wird zum Raub satanischer Verzweiflung (vgl. Luther 1981, 261).

Im Jahr 2006 kam der erste Band einer Neuausgabe der lateinischen Schriften Luthers auf den Markt, die als zweisprachige notwendig wurde, da heute offenbar selbst der theologische Nachwuchs nicht mehr über notwendige Sprachkenntnisse verfügt, wie die Einleitung moniert (Luther 2006, VI). In dieser Einleitung kommt es zu einer Wende, die die historische Wendigkeit der Theologie dokumentiert. Der in der alten Ausgabe diskret emendierte Passus aus *De servo arbitrio* wird nicht nur vollständig übersetzt, sondern obendrein als Schlüsselstelle für eine zeitgemäße Luther-Lektüre ausgezeichnet (vgl. Luther 2006, XXXV)!

3.

Was haben Jacques Lacan, der französische Psychoanalytiker, und Martin Luther, der deutsche Reformator, miteinander zu tun? Auf den ersten Blick nichts, bei näherer Betrachtung werden die Parallelen immer erstaunlicher. Luther erhob den Anspruch, als erster seit langer Zeit wieder die Bibel, die heilige Schrift des Vaters, wirklich genau zu lesen und zu deuten. Lacan erhob den Anspruch, die Schriften Sigmund Freuds, des Vaters der Psychoanalyse, als erster seit langem wirklich genau zu lesen und zu deuten. Beide, Luther wie Lacan, folgen kompromisslos dem Prinzip der *sola scriptura*, der möglichst genauen Lektüre der Signifikanten. Beide, Luther und Lacan, wurden zunächst zu Reformatoren, dann zu Renegaten, zuletzt zu Neugründern einer alternativen Gemeinschaft, die der Orthodoxie den Rücken kehrte. Beiden wurde von ihren Feinden vorgeworfen, sie hätten den Ehrgeiz besessen, neue Päpste zu werden. Der Ablasshandel war für Luther der Anlass, seit dem Thesen-Anschlag von 1517 den Weg als Protestant zu gehen. Ablass war das Versprechen, durch Erwerb von Briefen des Papstes den Aufenthalt im Fegefeuer zu verkürzen, im Grunde das Versprechen, Glück und Seligkeit seien käuflich und nicht gebunden an Glaube, Buße und Gnade. Die Reformation, die Lacan in der Psychoanalyse einleitet, bezieht ihr Pathos aus der Attacke auf das Glücksversprechen der revidierten Psychoanalyse: dass der Durchgang durch eine Kur den Patienten glücklich mache, zuletzt Zugriff auf eben jenes »Ding« ermögliche, von dem die Psychoanalyse doch weiß, dass es unzugänglich bleiben muss. Für Lacan sind Analytiker, die das Glück der Kur versprechen, die Ablasshändler des 20. Jahrhunderts, betreiben »eine Art Gaunerei« (Lacan 1986, 361). Lacan erinnert an den harten Satz Freuds, es sei der Sinn der Analyse, hysterisches Elend in gemeines Unglück zu verwandeln.

Luther wie Lacan lehnen die aristotelische Ethik ab. Lacan zeigt auf, dass die Lehre von Maß und Mitte eine Machtordnung verbirgt, die als »Herrenmoral« (Lacan 1986, 375) ihrerseits nicht befragt werden darf. Luther erkennt, dass der von Erasmus gepriesene aristotelische »Mittelweg« begangen werden kann vor allem von den Privilegierten. In einem wichtigen theologischen Aphorismus artikuliert sich die Sozialkritik am von weltlicher Macht geschützten Edel-Skeptizismus des Erasmus und schlägt in religiösen Fundamentalismus um: »Der heilige Geist ist kein Skeptiker« (Luther 1525, 156). Luthers Ablehnung des Aristoteles ist theologisch notwendig, weil dessen Ethik die moralische Qualität aus den Werken bestimmt. Das ist ein sozialer, kein theologischer Maßstab. Luther muss den Rang der Werke vernichten, nicht nur, um den Ablasshandel zu bekämpfen. Auf der Nichtigkeit der Werke zu bestehen und gemäß *Röm. 3.28* einzig auf den Glauben zu setzen, wird unvermeidlich, wenn die Theodizee-Problematik vermieden werden soll. Als guter Mensch zu leben, bedeutet in dieser Welt keineswegs, von Gottvater bevorzugt und verwöhnt zu werden. Luthers Schrift *Von den guten Werken* ist, wie noch deren implizite Rezeption durch den Kant der Anthropologie verdeutlicht, der Gegenentwurf zur Ethik Aristotelischer Provenienz.

Schließlich entspricht dem Insistieren Luthers auf einem Glauben, der höher als das Wissen zu schätzen sei, da das Wissen Faulheit, Wahnsinn und Tod durch zu viel Glück bedeute (vgl. Luther 1981, 238), bei Lacan die Lehre vom permanenten Aufschub des Begehrens, insofern die restituierte Jouissance als radikale Regression der Psychose gleichkommt. Was Luther der Glaube, das ist für Lacan der Aufschub des Glücks. Erneut, beide, Luther wie Lacan, halten sich strikt auf der Ebene des Signifikanten.

ten, der auch laut Lacan ein Sinnversprechen ist, das notwendig auf ein Jenseits verweist. Angesichts der Parallelen könnte man sagen, Jacques Lacan sei der Martin Luther der Psychoanalyse, und mit Blick auf den Papst eine Konvergenz zwischen den beiden entlaufenen Söhnen des Katholizismus formulieren: Der heilige Vater ist nicht heilig, weil er kein Vater ist. Oder anders gesagt: Der Zölibat ist das Begehren, die Ehe aber ist Sublimierung, denn sie erhebt ein Objekt auf die Ebene des »Dings«. Die frappierenden Korrespondenzen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass zwischen Luther und Lacan ein Abgrund zu klaffen scheint. Abgesehen von dem banalen Hinweis darauf, dass Lacan Nietzsches Einsicht repetiert, dass Gott tot sei, öffnet sich der Abgrund konkret, so scheint es, in der Frage nach dem Begehren: »Ich behaupte«, sagt Lacan am Ende des Seminars über die *Ethik*, »daß es nur eines gibt, dessen man schuldig sein kann, zumindest in analytischer Perspektive, und das ist, abgesehen zu haben von seinem Begehren.« (Lacan 1986, 380) Kaum ein größerer Gegensatz zu dieser These ist denkbar als das von Luther im Einklang mit dem Brief des Paulus an die Römer formulierte Gebot: »Du sollst nicht begehren.« (Luther 1520, 15) Während die mosaischen Gebote detailliert angeben, was der Mensch nicht begehren soll: seines Nachbarn Weib, Knecht, Magd, Rind, Esel noch alles, was dein Nächster hat, untersteht bei Paulus und Luther das Begehren überhaupt dem Verbot. Da der Mensch aber nicht anders kann als zu begehren, ist er immer und überall sündig. Der Widerspruch zwischen Luther und Lacan ist nur scheinbar, denn einen Vater zu haben, das heißt, immer und überall schuldig zu sein, unter einem Verbot zu stehen, das sich auf alles bezieht: ob es um das Essen geht, um Güter, um Frauen und Männer. Es ist alles immer entweder vom Vater verboten oder durch ihn gestattet. Präzise erweitert Lacan die Studien Freuds zur monotheistischen Religion um die Analyse des Protestantismus Luthers. Die prominentesten Elemente der Lutherschen Theologie werden erkennbar als Bestätigung der Theorie von der Genese des toten Gottes aus dem ermordeten Urvater: der Willkürgott, die Nichtigkeit der Werke, die vollendete Sündhaftigkeit, schließlich die notorische Drastik der Lutherschen Sprache. Luther erfindet, was Freud dreihundert Jahr später analysieren muss. Luthers skatologische Obsession erlaubt es Lacan zu sagen, dass Luther uns faktisch, das heißt über »die Macht der Bilder«, aus der Welt der Theologie in uns selbst zurückkehren lässt, »das heißt in unseren Körper und nirgendwo sonst hin«. (Lacan 1986, 115) Luthers Tischgespräche und Predigten sind

letzten Endes unendlich analytischer als alles das, was eine moderne Phänomenologie in verhältnismäßig zarten Formen des Verlusts der Mutterbrust auszudrücken weiß – was ist diese Vernachlässigung, die ihre Milch versiegen lässt. Luther sagt wörtlich – *Ihr seid der Abfall, der aus dem Hintern des Teufels auf die Erde fällt.* (Lacan 1986, 115)

Vermag es Lacan einerseits, aus der Sprache Luthers die analytische Dimension der Religion herauszulesen, die an den Himmel projizierte infantile Sexualforschung und anale Theorie der Geburt, so erscheint ihm Luthers Bild des hassenden Vaters, dem auch die besten Kinder nichts recht machen können, als theologische Variante des Mythos vom Urvater. Angesichts der nur fragil zur religiösen Tugend umzudenkenden Verzweiflung über diesen Vater bleibt Luther selbst am Ende nur Resignation, Hoffnung auf ein Jenseits. Damit ist das letzte Element der analytischen Theorie der Religion benannt, der Trost über eine heillose Welt:

Es gibt ein Leben nach diesem Leben, in dem alles, was hier nicht bestraft und belohnt ist, dort wird bestraft und belohnt werden, da dies Leben nichts ist als ein Vorläufer oder vielmehr Anfang des künftigen Lebens. (Luther 1525, 249)

4.

Was haben die Parallelen zwischen Luther und Lacan mit der Frage nach der Sublimierung, idealistisch formuliert: mit der Frage nach dem Geist der Natur zu tun? Freud entwickelt seine Theorie der Sublimierung, die eine Theorie der Naturbeherrschung impliziert – Beherrschung sowohl unserer Triebnatur als auch Beherrschung der Natur als Gegenstand der modernen Naturwissenschaft –, aus Anlass seiner Diskussion der Frage nach dem religiösen Bedürfnis. Die fragmentarische und widersprüchliche Theorie der Sublimierung wird von Lacan weitergeführt, wobei sich herausstellt, dass diese Weiterarbeit den Rekurs auf Elemente der religiösen Tradition notwendig macht. Die Ausarbeitung der psychoanalytischen Theorie der Zivilisation weitet sich zu einer Ontopsychologie. Lacan lässt sich durch Luther darüber belehren, was der Mensch ist, der darum kämpft, seiner Natur Geist einzuhauchen: zu sublimieren. Weite Teile des *Seminars VII*, das der Ethik der Psychoanalyse gewidmet ist, diskutieren den Begriff der ›Sublimierung‹. Schematisch ausgedrückt sind es laut Freud die Triebe, die unser innigstes Band zur Natur bedeuten. Der Glücksbegriff des Menschen ruht auf der Idee, uneingeschränkt dem Lustprinzip zu folgen. Freud erörtert angesichts der garantierten Frustration Modi der Leidabwehr: Ablenkung, Ersatzbefriedigung, Betäubung. Das sind Maßnahmen des Individuums, ohne die es für uns auf dem Planeten der Versagungen nicht auszuhalten wäre. Es gibt schließlich eine weitere Möglichkeit: dass sich Menschen zusammenschließen und »zum Angriff auf die Natur« übergehen (Freud 1930, 209). Freuds Naturbegriff ist der der modernen Naturwissenschaft seit dem 17. Jahrhundert, der magisch-animistische, teleologische, schließlich theologische Naturbegriffe verabschiedete und Natur als das Ganze des Beobachtbaren verstand, das einerseits übermächtig und unser aller Substanz ist, andererseits aber das mathematisch und physikalisch Berechenbare und daher Verlässliche wird (vgl. Spaemann 1994).

Für Freud, wie für viele Theoretiker seit dem 17. Jahrhundert, ist der Mensch von Natur aus ein Wesen, das aus der Natur heraustritt. Natur ist das, dem wir entstammen, ein *terminus a quo*. Durch die drei Elemente der Zivilisation: erstens Wissenschaft, zweitens Regelung des Sozialverkehrs zur Ermöglichung der Wissenschaft und des Überlebens, drittens die individuellen Techniken der Leidabwehr – von Intoxikation und Ablenkung bis zu Meditation und kompensatorisch wirkender Phantasieproduktion (Kunst) – wird es möglich, die Versagungen zu mindern. Der Weg »zu einer Wiedererlangung des Triebes [...] hängt mit einem kulturellen Verlust des Objekts zusammen.« (Lacan 1986, 123)

Strukturell wird die Einsetzung des Realitätsprinzips ermöglicht dadurch, dass es Sublimierung gibt, eine Veränderung am Objekt des Triebes (vgl. Freud 1915, 86). Nun ist auffällig, dass Freud die entscheidende Lehre von der Sublimierung nur in Ansätzen entwickelt, die sich zudem widersprechen. Die Kulturtheorie Freuds ruht auf einem Begriff, der dunkel blieb. Die Dunkelheit betrifft sowohl deren Struktur im Kontext von Trieblehre und Metapsychologie als auch ihre Bewertung. Im Innersten der nüchtern formulierten Zivilisationslehre steckt ein ungeklärtes »Ding«. Freud kennt drei

kategorial ihrerseits nicht miteinander verschaltete Formen von Sublimierung, eine Sublimierung A, die Produktion von Kunst, eine Sublimierung B, die Rezeption von Kunst (vgl. Freud 1908), die beide Spezialfälle der Begabung des Menschen zu einer Sublimierung C sein sollen, jenem umfassenden Triebverzicht, der Zivilisation ermöglicht (vgl. Freud 1930, 211). Warum hat Freud keine Theorie der Sublimierung formuliert, keine Schrift verfasst, die den Begriff eigens ausarbeitet? Das Problem liegt vor allem darin, dass es Freud nicht gelingt, einen Begriff von Sublimierung zu fassen, der frei wäre vom Beigeschmack des Ersatzes, des bitteren Verzichts auf das »Eigentliche« (vgl. Freud 1908, 172). Freud entdeckt später, dass Sublimierung immer gekoppelt ist an einen transitorischen, narzisstischen Zwischenschritt. Um den Übergang von einem zu einem neuen Objekt zu ermöglichen, ist eine narzisstische Rückwendung erforderlich, in der sich das Ich-Ideal bildet (vgl. Freud 1923, 297f.). Was geschieht indes mit dem Ich, das Züge des verlorenen Objektes in sich aufnimmt, um sich dem Es als Übergangsobjekt anzubieten, um es anschließend erneut als Ideal in die Welt zu projizieren? Es ist in Trauer, im schlimmsten Fall melancholisch. Trauer und Melancholie schreiben sich als schwarze Spur in den Zivilisationsprozess bereits auf der Ebene der *Konstitution* von Sublimierung ein. Damit wird Sublimierung, Zivilisation notwendig traurig. Zivilisation ist Trauerarbeit. Freud erkennt ferner, dass der Triebanspruch mit der Fähigkeit zur Idealbildung ansteigt. Je feiner die Fähigkeit zur Idealbildung ausgebildet ist, um so schärfer und qualvoller wird dem Subjekt bewusst, dass verzichtet werden muss. Freud sieht sich konfrontiert mit der Tatsache, dass der Differenzierte und nicht der Primitive ein Problem mit dem Sublimieren hat (vgl. Freud 1914, 61f.). Auf dem Höhepunkt der Zivilisation kehrt das Archaische ungebrochen, noch neurotisch intensiviert, wieder. Mit der *Einführung des Narzissmus* entdeckt Freud die Dialektik der Aufklärung. Es wäre daher die gewaltige Aufgabe, Wege zu zeigen, wie gegen Trauer und Unbehagen anzugehen wäre. Gelungene Sublimierung wäre gegeben, wenn der Akzent im Erleben des Subjekts vom egoistischen Wunsch nach Trieberfüllung auf das Objekt verlagert würde, also der Übergang möglich wäre vom *amour propre* zum *amour pur* oder zumindest eine Amalgamierung von Trieb und Objekt. Liebe als Liebe zum Objekt in seiner Freiheit und nicht Liebe zum eigenen Trieb, das wäre gelungene Sublimierung. Oder, romantisch formuliert: Sublimierung ist Liebe. Eine Ausarbeitung dieses Projektes hat Freud nicht mehr vorgenommen. Er hinterließ die offene Frage: ob es gelungene Sublimierung geben könne.

5.

Lacan stellt sich der Herausforderung, indem er die Schärfe der Problematik deutlich herausstellt. Freud zeigt, dass der Begriff des höchsten Gutes der Welt des Lustprinzips entstammt, »daß jenes Höchste Gut, das das *Ding* ist, das die Mutter, das Objekt des Inzests ist, ein verbotenes Gut ist und daß es kein anderes Gut gibt.« (Lacan 1986, 88) Die Suche nach »einer natürlichen Moral«, das optimistische Vorhaben der Zivilisierung, »das natürlich die Reifung der Instinkte« (Lacan 1986, 110) bewirken soll, die Hoffnung auf »eine meliorisierte Natur oder natürliche Melioration« (Lacan 1986, 111) ist immer schon gescheitert. Dass das höchste Gut ein schwarzes Übel ist, zeigt sich am von Freud entdeckten Phänomen, das nur jenseits der ödipalen Situation als paradox erscheint: dass nämlich »das Moralbewusstsein um so fordernder auftritt, je mehr es

geläutert ist – um so grausamer, je weniger wir es tatsächlich verletzen« (Lacan 1986, 111). Je mehr sich das Subjekt um das höchste Gut bemüht, um so stärker wird der »Parasit« des Schuldgefühle produzierenden Moralbewusstseins, »der sich aus den ihm zugestandenen Befriedigungen ernährt«. (Lacan 1986, 112) Und deshalb wird das Porträt Gottes, das Luther zeichnet, für Lacan so aufschlussreich:

Luther freilich, das ist meiner Meinung nach viel mehr. Der Haß, der sogar vor der Erschaffung der Welt da war, der korrelativ ist zu der Beziehung, die zwischen einer bestimmten Wirkung des Gesetzes als solchem und einer bestimmten Konzeption des Dings besteht, als radikalstes Problem und, um alles zu sagen, als das Problem des Bösen – ich denke es kann Ihnen nicht entgehen, daß das genau das ist, womit Freud es zu tun hat, wenn die Frage nach dem Vater, die er stellt, ihn dazu führt, in ihm uns den Tyrannen der Horde zu zeigen, als den, gegen den sich das Urverbrechen richtete, das eben damit die Ordnung, das Wesen und das Fundament des Bereiches des Gesetzes eingeführt hat. (Lacan 1986, 121)

Insofern sich die Sorge um das höchste Gut immer tiefer in den Stacheldraht der Schuld verstrickt, potenziert sich die Problematik nur, wenn zwei Subjekte liebend aufeinander treffen. Dem Weg zum Nächsten sind enge Grenzen gesteckt, denn man entdeckt,

daß der Nächste all die Bösartigkeit hat, von der Freud spricht, daß diese Bösartigkeit aber keine andere ist als die, vor der ich in mir selbst zurückweiche. Ihn zu lieben als ein Ichselbst, heißt gleichzeitig, mich notwendig auf irgendeine Grausamkeit zuzubewegen. (Lacan 1986, 240).

Verzichtet sei hier auf ausgreifende Zitate der extrem pessimistischen Anthropologie Luthers, dem auch die Welt der Natur eine verrottete und korrupte war: »je elter je kerger, jhe lenger je erger« (vgl. Groh 2003, 581), sondern hingewiesen nur auf den Rat für jenen, der sich verheiraten will: Beten, beten beten (vgl. Luther 1981, 285). Das ist weniger scherzhaft gemeint, als es klingt. Luther weiß, dass zwei Menschen, direkt miteinander konfrontiert, die Entdeckung der Grausamkeit machen: »Die Begierde kommt ohne besonderen Anlass, wie Flöhe und Läuse« (Luther 1981, 286). Es bedarf – wie noch Julia Kristeva lehrt – eines vermittelnden Dritten, einer übergeordneten Instanz, eines Ideals, eines Gottes, damit Zweisamkeit gelingen kann (vgl. Kristeva 1989, 11). Die Suche nach dem höchsten Gut gerät immer tiefer in die Falle der Schuld, Liebe ist Entdeckung der Grausamkeit, ist nicht natürlich. Selbst jenseits dieser Brennpunkte erweist sich die Suche nach dem Guten als Streben nach Macht. Gut ist etwas, über das ich verfügen kann: »Der Bereich des Guten ist die Entstehung der Macht«. (Lacan 1986, 276) Im Kern des Guten lauert nicht nur die psychotische Selbstauflösung, sondern zumal der Wille zur Ermächtigung:

Die wirkliche Natur des Guten, sein tiefer Doppelcharakter liegt darin, daß es nicht schlicht und einfach ein natürlich Gutes ist, die Antwort auf ein Bedürfnis, sondern mögliche Macht, Macht zu befriedigen. Deshalb organisiert sich jedes Verhältnis des Menschen zum Realen der Güter durch das Verhältnis zur Macht, die die Macht des anderen ist, der imaginären anderen, ihn derselben zu berauben. (Lacan 1986, 281)

Das Bild menschlichen Lebens, das Lacan im Einklang mit Luther zeichnet, ist eines in Selbsthass, wechselseitiger Zufügung von Grausamkeit und ein endloser Wettbewerb

um Macht. Er herrscht das unersättliche Begehren nach dem, was der andere hat, es ist ein Leben im Zeichen von Lebensneid. Der Lebensneid ist selbst tragisch, insofern er Begehren des anderen im doppelten Sinne ist: zu werden wie der andere, indem man raubt, was der andere hat. Auch hier erhält der Täter immer nur Objekte, niemals das ersehnte »Ding«.

6.

Angesichts dieser schonungslosen Phänomenologie muss eine Ethik der Psychoanalyse eine Ethik der Grenzen sein. Sie muss zunächst Grenzen bewusst machen, die den konflikthaft strukturierten Menschen gesetzt sind:

Nicht jede Sublimierung ist möglich für das Individuum. Beim Individuum [...] sehen wir uns an Grenzen. Es ist da etwas, das nicht sublimiert werden kann, es gibt eine libidinöse Forderung, die Forderung einer bestimmten Dosis, eines bestimmten Satzes an direkter Befriedigung, in dessen Ermangelung es in der Folge zu Schäden und schweren Störungen kommt. (Lacan 1986, 114)

Zivilisation muss daher Regressionsasyle bereit halten, Ablenkungen. Ferner muss sie fähig sein, das Missverständnis der Liebe aufzufangen. Denn:

Die allgemeinste Formel, die ich Ihnen von der Sublimierung geben kann, ist diese – sie erhebt ein Objekt – und hier wehre ich mich nicht gegen kalauerhafte Anklänge, die mit dem Gebrauch des Terms, den ich bringen möchte, verbunden sein mögen – zur Dignität des *Dings*. (Lacan 1986, 138)

In den Intimbezügen der Subjekte muss es möglich sein, die strukturell generierte Frustration zu verarbeiten, die sich einstellt, sobald das zum »Ding« sublimierte Objekt sich erweist als das, was es ist: als Mensch. Hier formuliert Lacan eine Lösung des Sublimierungsproblems von ausgesuchter Raffinesse. Er schlägt vor, nicht am Trieb zu arbeiten oder am Objekt, sondern den Wechsel der Objekte zu favorisieren. Permanenter Wechsel gestattet es, dem Zug des unersättlichen Triebes zu folgen, ohne in die tödliche Falle eines Begehrens nach dem »Ding« zu gehen. Promiskuität, Vermeidung heillosen Fixierung, schafft gesunde Distanz zu den Eltern und ihren Wiedergängern:

In der Definition der Sublimierung als einer Befriedigung ohne Verdrängung gibt es implizit oder explizit einen Übergang vom Wissen zum Nichtwissen, ein Anerkennen dessen, daß das Begehren nichts anderes ist als die Metonymie des Diskurses des Anspruchs. Es ist der Wechsel als solcher. Ich bestehe darauf – dieses im eigentlichen Sinne metonymische Verhältnis eines Signifikanten zum anderen, das wir Begehren nennen, ist nicht das neue Objekt, auch nicht das Objekt von früher, es ist der Wechsel des Objekts in sich selbst. (Lacan 1986, 350)

Vorgesehen werden muss dann eine Kompensation der Sublimierungsarbeit jenseits der Liebesbeziehungen:

Sublimieren Sie, was immer Sie wollen, Sie müssen es mit etwas bezahlen. [...] Was an Gut um des Begehrens willen geopfert wird – und Sie werden darauf achtgeben, daß das dasselbe heißt wie, was an Begehren um des Guten willen verloren geht –, dieses Pfund

Fleisch ist genau das, was wiederzuerlangen, die Religion als ihren Dienst und als ihre Verwendung ansieht. (Lacan 1986, 384)

Insgesamt besteht die Ethik der Psychoanalyse in einer doppelten Bewegung, das Begehren der Menschen als unvermeidlich anzuerkennen und freizugeben und ihm zugleich strenge Grenzen zu setzen: »Die Blumen des Begehrens sind in diesem Gefäß, dessen Umgrenzung wir festzuhalten versuchen.« (Lacan 1986, 355) In analytischer Perspektive, die die eschatologische Perspektive auf das in dieser Welt für immer verlorene »Ding« einnimmt, ist Angst vor dem Über-Ich und das entsprechende Schuldgefühl nur die Maske vor der einzigen Schuld, die es im Kontext der analytischen Triebtheorie gibt. Der womöglich zentrale Satz des *Seminars VII* lautet daher:

Letztlich besteht das, wessen sich das Subjekt wirklich schuldig fühlt, wenn es Schuld auf sich lädt, es mag dem Beichtvater gefallen oder nicht, im Grund darin, daß es von seinem Begehren abgelassen hat. (Lacan 1986, 381)

Insgesamt lehrt Lacan, dass nicht die Zivilisation die Verantwortung trägt für unser Unbehagen, sondern nur wir selbst, unsere konstitutionelle Unnatur, die uns zu Hungerleidern nach dem Unerreichlichen macht. Wir sind uns selbst unangenehm. Zivilisation setzt unserem Selbsthass Grenzen; und darin besteht Lacans Umwendung Freuds im Zeichen einer Reflexion auf Religion.

Bei der Inventarisierung der Stellungnahmen zum Problem der Sublimierung wurde ein additiv-administrativer Stil gewählt, um zu verdeutlichen, dass es nach Lacan offenbar eine mit großer Autorität ausgestattete Instanz geben muss, die die Verordnungen für das Sozial- wie das Intimleben formuliert, eine Instanz, die die schwankend bleibende Bewegung zwischen Begehren und Frustration ebenso flexibel wie straff organisiert und insgesamt die Explosion des Ganzen verhindert. Es muss Subjekte geben, wenn anders die Bombe nicht hochgehen soll (Lacan schreibt mit permanentem Seitenblick auf den Kalten Krieg), denen das sublimste Werk der Sublimierung gelingt: die Sehnsucht nach dem »Ding« umzuformulieren in die Verantwortung für den »Thing«, für den Sozialverband (vgl. Lacan 1986, 56 ff.). Im Einklang mit Freud unterstreicht Lacan, »wie kostbar jene männliche Identifizierung ist, die aus der Liebe zum Vater fließt«, der eben nicht nur die Aufgabe zukommt, die »Normalisierung des Begehrens« qua Kastration zu lancieren, die den Blick vom Ursprung und Nirvana wegdreht. (Lacan 1986, 219) Im sublimen Namen des Vaters zu agieren, bedeutet gelungene Sublimierung:

Anerkennung der Funktion des Vaters in der Menschheitsgeschichte [ist] eine Sublimierung, die wesentlich für das Entstehen einer Spiritualität ist, die als solche ein Neues darstellt, einen Schritt in der Erfassung der Wirklichkeit als solcher. (Lacan 1986, 219)

Von dieser Zumutung her, das Monstrum lieben zu sollen, das der Vater ist, und zwar in solchem Ausmaß, dass man nicht davor zurückweicht, selbst Vater zu werden, erklärt sich das Interesse Lacans an Luther. Im Vater verbirgt sich die andere Seite der Sehnsucht nach dem »Ding«:

das elementare Grauen vor einer solchen erneuten, das Bewusstsein auslöschenden Verschmelzung mit der Mutter, mit der primären Matrix, das seine Personifikation in der Imago des Vaters, seiner den Inzest untersagenden Funktion findet. (Zagermann 1985, 9)

Luther interessiert Lacan nur sekundär als Autor, der den ums Glück betrogenen Menschen ein kompensierendes Jenseits verspricht. Lacan interessiert sich für Luther primär als leidenden Sohn, der die Einsicht zum Ausgangspunkt seiner Theologie macht, dass wir als Söhne gehasst werden »dadurch, daß wir geboren werden.« (Luther 1525, 238) Die Theologie Luthers dokumentiert die schmerzhaften Stationen auf dem Weg eines Sohnes, der sich zur Vaterposition durchkämpft. Im Vergleich dazu sind, wie Luther schreibt, »das Papsttum, das Fegefeuer, der Ablass und ähnliches [...] mehr Lappalien als wirkliche Probleme.« (Luther 1525, 252) Der Papst ist kein Vater, nur eine im Begehren steckende Stellvertreterfigur. Der Weg zur Vaterposition führt den Sohn Luther durch drei Lichter hindurch, das schwache Licht der Natur, das flackernde Licht der Gnade und das gleißende Licht der Herrlichkeit:

Im Licht der Natur ist es unlösbar, daß das gerecht ist, daß das Gute heimgesucht wird und daß es dem Bösen wohl geht. Doch dies löst das Licht der Gnade. Im Licht der Gnade ist es unlösbar, wie Gott den verdammten kann, der aus seinen eigenen Kräften nichts anderes tun kann, als sündigen und schuldig werden. Hier sagen sowohl das Licht der Natur, wie das Licht der Gnade, daß die Schuld nicht des armen Menschen, sondern des ungerechten Gottes sei. Denn sie können nicht anders über Gott urteilen, der den gottlosen Menschen umsonst ohne Verdienste krönt, und einen anderen nicht krönt, sondern verdammt, der vielleicht weniger oder wenigstens nicht mehr gottlos ist. Aber das Licht der Herrlichkeit redet anders und wird alsdann zeigen, daß Gott, dessen Gericht bisher eine unbegreifliche Gerechtigkeit innewohnt, die gerechteste und offenkundigste Gerechtigkeit zugehört. (Luther 1525, 250)

In der Rede vom gleißenden Licht konvergieren die von Lacan akzentuierte Spiritualität und radikale Diesseitigkeit. Es liegt eine bewundernswerte Tiefe in Lacans Beobachtung, dass Spiritualität den Schritt zur Erfassung der Wirklichkeit als solcher geht. Im gleißenden Licht der Herrlichkeit, der Allegorie des Reifungsprozesses, verbrennen die kindlichen Klagen, die im Licht der Natur wie der Gnade geführt werden. Ins gleichgültige Licht der Herrlichkeit zu blicken bedeutet, sich für einen ebenso ekstatischen wie tödlichen Augenblick aus der Welt der Klage heraus zu schwingen, um nach der totalen Blendung die Wirklichkeit in ihrer Fülle zu entdecken. Das Licht der Herrlichkeit entbirgt die Fülle einer Welt, in der es sinnlos ist zu klagen, weil es keinen Vater mehr gibt: Theologie hebt sich auf ihrem Höhepunkt selbst auf. Es gibt keine Instanz, an die man sich wenden könnte außer denjenigen Instanzen, die die Menschen selbst schaffen. In der Sekunde der Einsicht hat der Sohn die Vaterposition eingenommen und den Glauben verloren. Unter dem Gesetz des Vaters war Leben der Zwang, »fortwährend im Ungewissen zu arbeiten und Lufthiebe zu machen« (Luther 1525, 246). Im Licht der Herrlichkeit vergeht das Gespenst des toten Vaters, dem die verzweifelten Lufthiebe und Klagen galten. Zurück bleiben die Söhne und Töchter und deren reale Konflikte. Lacan denkt Freuds Theorie der Sublimierung im gleißenden Licht Luthers zu Ende. Sublimierung ist nicht Abkehr von der Welt, sondern der Königsweg zu ihrer Entdeckung.

Bibliografie

- Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a.M. 1997.
- Baer, Ulrich: *Das Rilke-Alphabet*. Frankfurt a.M. 2006.
- Erikson, Erik H.: *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie* (1958). Nachdruck. Eschborn 2005.
- Freud, Sigmund: *Der Dichter und das Phantasieren*. Studienausgabe. Bd. 10. Frankfurt a.M. 1982. [Freud 1908]
- Freud, Sigmund: *Zur Einführung des Narzissmus*. Studienausgabe. Bd. 3. Frankfurt a.M. 1982. [Freud 1914]
- Freud, Sigmund: *Triebe und Triebchicksale*. Studienausgabe. Bd. 3. Frankfurt a.M. 1982. [Freud 1915]
- Freud, Sigmund: *Das Ich und das Es*. Studienausgabe. Bd. 3. Frankfurt a.M. 1982. [Freud 1923]
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. Studienausgabe. Bd. 9. Frankfurt a.M. 1982. [Freud 1930]
- Groh, Dieter: *Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation*. Frankfurt a.M. 2003.
- Heinrich, Klaus: *Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen*. 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1985.
- Kristeva, Julia: *Geschichten von der Liebe*. Frankfurt a.M. 1989.
- Lacan, Jacques: *Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar Buch VII*. Weinheim, Berlin 1986.
- Luther, Martin: *Tischgespräche*. Hg. v. Kurt Aland. Stuttgart 1981.
- Luther, Martin: *Traktat von der christlichen Freiheit*. In: *Die reformatorischen Grundschriften*. Bd. 4. München 1983.
- Luther, Martin: *Vom unfreien Willen (De servo arbitrio)*. In: *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers*. Hg. v. Kurt Aland. Bd. 3. Berlin 1949.
- Luther, Martin: *Der Mensch vor Gott*. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Bd. 1. Hg. v. Wilfried Härle. Leipzig 2006.
- Marquard, Odo: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1992.
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek b. Hamburg 1991.
- Spaemann, Robert: *Natur*. In: *Ders.: Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*. Stuttgart 1994, 19–40.
- Zagermann, Peter: *Ich-Ideal, Sublimierung, Narzissmus. Die Theorie des Schöpferischen in der Psychoanalyse*. Darmstadt 1985.