

I.

„Blickt man lange ins Dunkle ...“ (W.B. Yeats)

*Über Projektion, Inspiration und Offenbarung**

Es ist schwierig geworden, sich im Gespräch mit durchschnittlich Halb- oder Dreiviertelgebildeten als Theist zu outen. Ist Religion nicht vor allem Projektion? Sind nicht, wie etwa Friedrich Engels es formulierte, „die höheren Wesen, die unsere religiöse Phantasie erzielt, lediglich die phantastische Rückspiegelung unseres eigenen Wesens?“¹ Mit andern Worten: Redet der gläubige Mensch, wenn er von Gott spricht, nicht vor allem von sich selbst? Feuerbach, Nietzsche und Freud lassen grüßen, in jüngster Zeit erleben ihre Theorien eine Revitalisierung von seiten der Neuro- und Evolutionsbiologie – ihre Argumente sind längst bis in populäre Bildungsbestände hinein Allgemeingut geworden, weshalb auf sie hier zunächst nicht näher eingegangen wird.

Wie soll man mit solcher Kritik umgehen? Ist es sinnvoll, sie apologetisch zurückzuweisen, etwa indem man auf das geschichtliche Moment biblischer Religion verweist? Aber auch die Offenbarungs-urkunden von Juden- und Christentum speisen sich aus visionärer Einbildung und kreativer Imagination, auch sie gründen (sagen wir es gerade heraus) in grandiosen Projektionsvorgängen! Es scheint, daß sie darin mit der Kunst in Berührung kommen, die ja (nach einem bekannten Wort von Paul Klee) die Welt nicht einfach abbildet, sondern ungewohnte Zusammenhänge sichtbar macht.² Man gewinnt einen neuen Blick für die Dinge; man sieht, wofür man bislang kein Auge hatte – etwa, daß in einem Gekreuzigten die Wahrheit über die Welt an den Tag kommt (auf so eine Idee muß man erst einmal kommen, das denkt man sich nicht aus, wie schon Paulus wußte: Darauf wird man gebracht! [Vgl. 1Kor 1,18-31]). Religion wie Kunst sind darauf aus, ästhetische Evidenz im Wortsinn zu schaffen – d.h. die Welt aus sich selbst heraus leuchten zu machen. Bevor wir

* Vortrag auf dem Studententag „*Spuren. Essays zu Kultur und Glaube*“ anlässlich des 65. Geburtstages von P. Elmar Salmann OSB. Katholische Akademie Berlin, 11. Mai 2013.

¹ Friedrich ENGELS: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [1888], in: Karl-Marx-Friedrich-Engels-Studienausgabe Bd. I, Hg. Iring Fetcher, Frankfurt/M.: Fischer (1997) 179-218, hier 187.

² Andrea DE SANTIS: *Dalla Dialectica al Kairos. L'ontologia dell'evidenza in Heinrich Rombach* (StAns 136), Rom (2002) 26f.

uns diesen Zusammenhängen eingehender zuwenden und damit den religionskritischen Projektionsvorwurf in seiner reduktionistischen Lesart kreativ unterwandern, sei allerdings zunächst (1.) das berechtigte Moment dieses Vorwurfs stark gemacht. Denn es gibt in der Religion wie in der Kunst ja nicht nur *welterhellende* Imagination; es gibt in ihnen nicht selten ideologische, irregeleitete, wirklichkeitsverdunkelnde und -verblendende Einbildung, es gibt m.a.W. religiöse Projektionsgebilde, die, statt den Menschen auf Gott und seine Welt hin zu öffnen, ihn einschließen in das enge Gehäuse des kleinen Ich. Erst wenn hier Klarheit geschaffen ist, können wir (2.) die merkwürdigen Berührungen zwischen künstlerischen und religiösen Projektionsvorgängen näher in den Blick nehmen, um von dort aus (3.) dann zu fragen, was sich hieraus für die beiden sowohl in ästhetischer wie theologischer Hinsicht bedeutsamen Begriffe „Inspiration“ und „Offenbarung“ lernen lasse. Schauen wir also genauer her.

1. „Die Äthiopier sagen, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz...“
(*Xenophanes*) – *Kleine Geschichte des Projektionsarguments*

Der Projektionsvorwurf neuzeitlicher Religionskritik ist alles andere als neu. Wird der Begriff in der Regel auch auf Feuerbach zurückgeführt (obwohl er sich in dessen Werk an keiner einzigen Stelle findet³), so ist er der Sache nach wesentlich älter. Schon eine Generation vor Feuerbach findet sich bei Goethe die ins Sprichwörtliche verdichtete Bemerkung: „*Was der Mensch als Gott verehrt, / Ist sein eigenes Innere herausgekehrt*“⁴, und wenige Jahre vor der Niederschrift jenes Epigramms, im September 1787, hatte ein anderer Schriftsteller in Weimar, Johann Gottfried Herder, in einem Brief an Friedrich L.W. Meyer geklagt: „*Die Leute wollen keinen Gott, als in ihrer Uniform, ein menschliches Fabelthier*“⁵ – ein Stoßseufzer, dessen Anlaß (die

³ Vgl. Falko SCHMIEDER: *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus*, Berlin: Philo (2004); DERS.: *Zur Bedeutung des Projektionsbegriffs für Feuerbachs Religionskritik und materialistische Philosophie*, in: Ursula Reitemeyer u.a. (Hg.): *Ludwig Feuerbach 1804-1872. Identität und Pluralität in der globalen Gesellschaft (Internationale Feuerbachforschung Bd. 1)*, Münster: Waxmann (2006) 267-279.

⁴ *Zahme Xenien – Nachlese*, in: Weimarer- oder Sophienausgabe, I. Abtlg. Bd. 53 [Nachträge zur I. Abtlg.], 351-362, hier 353. 4. – In seinen kunsttheoretischen Schriften wendet Goethe diesen erkenntniskritischen Satz im Sinne der Stilfigur des *poeta creator* ins Ästhetische: „Eine alte Sage berichtet uns, daß die Elohim einst untereinander gesprochen: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, und der Mensch sagt daher mit vollem Recht: Lasset uns Götter machen, Bilder, die uns gleichen.“ (*Der Sammler und die Seinigen* [1799], in: Werke Bd. XII [Hamburger Ausgabe, Hg. Erich Trunz], München: Beck [1981] 83. 13-17.)

⁵ *Briefe. Gesamtausgabe 1763-1803* (Hg. Karl-Heinz Hahn), Bd. V, Weimar: Böhlau (1979) Nr. 226, S. 238. (Zitiert nach Klaus MÜLLER: *Streit um Gott. Politik, Poetik und*

selbstfrisierten Gottesvorstellungen) wiederum eine halbe Generation vor Herder und Goethe den Göttinger Physiker und Literaten Georg Christoph Lichtenberg zu folgender ironischen Sentenz inspirierte: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, das heißt vermutlich: der Mensch schuf Gott nach dem seinigen.“⁶ Aber auch Lichtenberg, der hier im Grunde nur die Parole der französischen Aufklärer wiederholt („L'homme crée dieu à son image“⁷), kann die geistige Vaterschaft der religionskritischen Projektionsthese nicht für sich beanspruchen. So findet sich bei einem, dem man es am wenigsten zugetraut hätte, bei Aristoteles (384-322 v.Chr.), die lakonische Feststellung, daß die Menschen die Gestalt der Götter wie auch deren Lebensweise nach

Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg: Pustet [2006] 105.) – Ähnlich auch die berühmte Formulierung SCHILLERS in seiner Antrittsvorlesung am 26./27. Mai 1789: „In seinen Göttern malt sich der Mensch.“ (*Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, in: *Sämtliche Werke* Bd. IV [Hg. Gerhard Fricke/ Herbert G. Göpfert], München: Carl Hanser [1980] 749-767, hier 755.)

⁶ *Sudelbücher* Frg. D 198 [1773-1775], in: *Schriften und Briefe* Bd. I, (Hg. Franz H. Mauthner), Frankfurt/M.: Insel Tb (1992) 203. – Feuerbach hat Lichtenberg außerordentlich geschätzt, weswegen er der zweiten Auflage seiner Frühschrift *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* [1830/1847] eine zwei Seiten lange Zusammenstellung von Lichtenberg-Aphorismen vorangestellt hat. (Vgl. SW I, XLVII, 261f.) – Als amüsantes Aperçu sei vermerkt, daß Johann Caspar LAVATER, der aufgrund seiner gefühlsbetonten Frömmigkeit von Lichtenberg mit Spott geradezu übergossen wurde, den selben religionskritischen Gedanken auf positive Weise religionspsychologisch erklären konnte: „Ein jeder Religiöse fingiert sich, denkt sich, ohne daß er's weiß, seine Gottheit nach seinem Charakter – der kältere kälter; wärmer der warme – daher sprach Petrus so ernstlich, Johannes so zärtlich von ihm [Christus].“ (*Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe*, Leipzig/ Winterthur [1775-1778], Nachdruck Hildesheim: Weidmann [2002], Bd. III, 246.) Auf die überraschenden Parallelen zwischen Feuerbach und Lavater macht Simon RAWIDOWICZ aufmerksam: *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, aaO. 171, 188, 211, 263.

⁷ Ob der Ausspruch in dieser Form von Helvétius oder Diderot stammt, läßt sich mit letzter Sicherheit nicht klären. erinnert sei deshalb an Sylvain MARÉCHAL (1750-1803), der seiner weitverbreiteten Lukrez-Übersetzung (*Le Lucrèce français. Fragments d'un poëme* [1798]) ein Motto voranstellte, das den Enzyklopädisten entlehnt ist, aber direkt aus der Feder Feuerbachs stammen könnte: „L'homme a dit: faisons Dieu; qu'il soit à notre image; / Dieu fut; et l'ouvrier adora son ouvrage.“ (Zitiert nach Fritz MAUTHNER: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd. III, Stuttgart/Berlin: DVA [1922] 440.) – Das aufklärerische Motiv der Herkunft Gottes aus dem Geist des Menschen findet sich in der französischen Literatur freilich schon früher. So formuliert 180 Jahre vor den Enzyklopädisten MONTAIGNE: „Les hommes ont fabriqué Dieu, sans se rendre compte que la religion n'était qu'une pièce de leur propre invention propre à lier leur société.“ (*Essais* II, 12) „L'homme est bien insensé: il ne saurait forger un ciron et forge des dieux à la douzaine.“ (Ebd.) Ähnlich die satirische Bemerkung von MONTESQUIEU: „Si les triangles faisaient un Dieu, il lui donneraient trois côtés.“ (*Lettres Persanes* [1721], 59. Brief.) – Vgl. zum Ganzen Georges MINOIS: *Geschichte des Atheismus. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Weimar: Hermann Böhlaus Nachf. (2000) 341-388, 426-450.

ihrem eigenen Bilde formen⁸ – ein Satz, der freilich nicht in einem neuzeitlichen Sinn »atheistisch« zu verstehen ist, sondern eher als nüchterne Beschreibung der diversen »Staatstheologien« der griechischen Stadtstaaten. Hingegen in einem dem Sophisten Kritias (460-403 v.Chr.) zugeschriebenen Fragment werden die Gesetze der Götter – und mit ihnen die Götter selbst – geradewegs auf gewisse ihnen entsprechende psychische Dispositionen des Menschen zurückgeführt⁹ (ein Argument, das in gewisser Weise die Religionskritik Nietzsches und Freuds vorwegnimmt), und wiederum zu Beginn der griechischen Aufklärung, zwei Generationen vor Sokrates, formuliert Xenophanes von Kolophon (570-470 v.Chr.) den berühmten Satz:

„Die Äthiopier sagen, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, und die Thraker behaupten, die ihren hätten hellblaue Augen und rote Haare. Aber wenn Rinder und Pferde und Löwen Hände hätten oder mit ihren Händen malen und Bildwerke vollenden könnten, wie das die Menschen tun, dann würden die Pferde die Göttergestalten den Pferden und die Rinder sie den Rindern ähnlich malen und sie würden die Statuen der Götter mit einem solchen Körper meißeln, wie sie ihn jeweils auch selbst haben“¹⁰ –

ein Gedanke, der sich bei Nikolaus von Kues auf die eindrückliche Formel gebracht findet, daß so wie die Menschen in ihrem Welt- und Gottesverhältnis „hominizant“ (d.h. Gott und Welt nach Menschenart erfassen würden), „omnes leones leonizare“ (alle Löwen dies nach Löwenart tun).¹¹

Einmal davon abgesehen, daß sich dieselbe Kritik an den anthropomorphen Gottesvorstellungen auch und gerade bei den alttestamentlichen Propheten, insbesondere bei Deuterocesaja und Jeremias¹² findet – jene Kritik also, biblisch gesehen, alles andere als neu

⁸ Politik I, 2 (1252b 24-27): καὶ τοὺς θεοὺς δὲ δια τοῦτο πάντες φασι βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο, ὡς περὶ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν.

⁹ Nach Sextus Empiricus, Adv. Math. IX, 54, zitiert bei DK 88B 25.

¹⁰ XENOPHANES VON KOLOPHON: Frg. 16 und 15 [DK 21B 16/15], in: G.S. Kirk/ J.E. Raven/ M. Schofield: Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler (1994) 184 (= Nr. 168f.).

¹¹ NIKOLAUS VON KUES: *Dialogus de Genesi / Dialog über die Genesis*, in: Philosophisch-Theologische Schriften, (Hg. Leo Gabriel), Wien: Herder (1982) Bd. II, 387-441, hier 436/437. (Zitiert nach Klaus MÜLLER: *Streit um Gott*, aaO. 105.)

¹² Jes 44,9-20; Jer 10,1-16; Bar 6,7-72; ähnlich eindringlich auch Weish 13,1 - 15,19. – Ob die alttestamentlichen Propheten mit ihrer sarkastischen Kritik an den paganen Kultpraktiken deren Sinngehalt treffen, steht freilich dahin; Jan ASSMANN spricht in diesem Zusammenhang von polemischer „Religions satire“ mit dem Ziel, um der Erhöhung des Eigenen willen den anderen von vorneherein zu diskreditieren: *Die*

ist (wenngleich sie, im Gegensatz zu Feuerbach und Lichtenberg, gerade nicht im Sinne einer reduktionistischen Rückführung des Gottesgedankens auf den Menschen gemeint ist, sondern auf dessen Reinigung abzielt¹³) –, stellt sich natürlich die Frage, wie man mit einer Religionskritik, die in den menschlichen Vorstellungen von Gott *nichts als* Projektionen ohne jedes substantiale Korrelat zu sehen vermag, umgehen soll.

Zunächst wird man kaum abstreiten können, daß die Kritik nicht selten den Nagel auf den Kopf trifft. Wieviel an schlechter Theologie, an mythologischem Dogmatismus, der Gnade, Wahrheit, Seele, Gott gleichsam als empirische Entitäten auffaßt, als vor- und zuhandene Objekte, über welche das theologische und kirchliche Systemdenken dann selbstherrlich verfügt, wird bei näherem kritischen Hinsehen nicht der schlechten Projektion und Illusion überführt! Nicht nur die neuzeitliche Philosophie mit ihrem Ethos humaner Selbstbehauptung, sondern auch die zeitgenössische Theologie (sowohl in ihrer liberalen und dialektischen als auch in ihrer transzendentaltheologischen Variante) lebt von diesem religionskritischen Erbe – und wird damit doch nur auf ihre eigenen Ursprünge zurückgeführt: sowohl auf die prophetische Religionskritik, die um der Rettung Gottes wie des Menschen willen immer wieder die Idole zerschlagen muß, als auch auf die schwierige, stets neu zu erlernende Kunst der Unterscheidung der Geister, wie sie in den verschiedenen Traditionen religiöser und philosophischer Mystik beheimat ist (man denke nur an die karmelitische oder ignatianische Praxis des »examen conscientiae« und parallel dazu an die feingliedrigen Methoden aufmerksamer Seelen- und Verstandesintrospektion bzw. -zergliederung bei Descartes¹⁴, Pascal¹⁵, Malebranche¹⁶ oder Wittgenstein¹⁷,

Mosaïsche Unterscheidung – oder Der Preis des Monotheismus, München u.a.: Hanser (2003) 38-47.

¹³ Sowenig wie die biblischen Propheten aus ihrer Kritik an den heidnischen Gottesvorstellungen eine Ablehnung des Gottesglaubens an sich folgern, gilt auch für Xenophanes trotz seiner Kritik am Anthropomorphismus unumstößlich: εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, / οὐτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα. – „Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder dem Aussehen noch der Einsicht nach in irgendeiner Weise den Sterblichen gleich.“ (Frg. 23 [DK 21B 23], in: G.S. Kirk / J.E. Raven / M. Schofield: *Die vorsokratischen Philosophen*, aaO. 185 [= Nr. 170].) „[Nicht] als Archeget der Skeptiker und Agnostiker“, als der er „sowohl im Altertum wie auch in neuerer Zeit [...] betrachtet worden [ist]“, hat Xenophanes zu gelten (Kurt VON FRITZ: Art. „Xenophanes“, in: PRE 2. Reihe, Suppl.-Bd. IX a, 1541-1562, hier 1557. 34ff.), sondern – im Gegenteil – als „der erste Metaphysiker“ der griechischen Philosophie. (Karl PRAECHTER [Hg.]: *Friedrich Ueberwegs Grundriß der Philosophie*, Tübingen: Mittler & Sohn [¹³1953] Bd. I, 74.)

¹⁴ Vgl. Heinrich ROMBACH: *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Freiburg/Br.: Alber (1965), Bd. I, 435-493, hier 442-455, 457f., 461ff., 466.

bei Simone Weil¹⁸, Martin Buber¹⁹ und Franz Rosenzweig²⁰). Eine selbstkritische Auseinandersetzung mit dem religionskritischen Projektionstheorem kann für die Theologie (im Sinne des berühmten Wortes von Simone Weil) durchaus die Qualität einer „Läuterung“ annehmen.²¹

Freilich – hier angelangt, wird man nun auch die Gegenfrage stellen müssen: Ist, was der jüdisch-christliche Glaube »Gott« nennt; ist, was in den verschiedenen Religionen als »das Göttliche« oder »die Götter« bezeichnet wird, eine Projektion, die in ihrer Genese ausschließlich auf den Menschen zurückzuführen ist und deshalb nichts Göttliches, sondern ausschließlich Menschliches, nicht selten Allzumenschliches an den Tag bringt? Man wird auf diese Frage wohl nur

¹⁵ Ebd., Bd. II, 99-297, hier 147-234.

¹⁶ Vgl. Fernando GIL: *Traité de l'évidence*, Millon: Édition Krisis (1992) 108f.

¹⁷ Schonungslose Strenge des Denkens, das keine Nachlässigkeit duldet, sondern allein nach der Wahrheit sucht, und schonungslose Strenge des Gebets, in welchem der Mensch, von sich selber so weit als möglich absehend, allein Gott sich aussetzt, liegen von der Natur der Sache her nahe beieinander, wie nicht zuletzt in Wittgensteins Vorwort zu seinen *Philosophischen Bemerkungen* deutlich wird: „Ich möchte sagen, ‚dieses Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben‘, aber das wäre heute eine Schurkerei, d.h. es würde nicht richtig verstanden werden. Es heißt, es ist in gutem Willen geschrieben und soweit es nicht mit gutem Willen, also aus Eitelkeit etc. geschrieben ist, soweit möchte der Verfasser es verurteilt wissen. Er kann es nicht weiter von diesen Ingredienzien reinigen, als er selbst davon rein ist.“ (WA II, Frankfurt/M.: stw [1984] 7.) Eine Lauterkeit des Denkens ist hier am Werk, die im Licht der Wahrheit, die sie verfolgt und unter deren Gericht sie sich stellt, an die Grenzen des Denkens vorstößt, wie insbesondere der sich selbst aporetisierende Argumentationsverlauf des *Tractatus* zeigt. – Dazu Matthias KROSS: *Klarheit als Selbstzweck. Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit*, Berlin: Akademie-Verlag (1993) 105f.; Robert SPAEMANN: *Mystik und Aufklärung*, in: Ders.: *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln: Johannes (1977) 36-50, hier 49.

¹⁸ Elisabeth OTT: *Die „Aufmerksamkeit“ als Grundvollzug der christlichen Meditation. Der geistliche Weg der Simone Weil*, in: GuL 47 (1974) 94-112; Walter BUDER: *Mystik - Ereignis radikaler Menschlichkeit? Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk*, Thaur: Österreichischer Kulturverlag (1990).

¹⁹ *Zwiesprache. Traktat vom dialogischen Leben* [1929], in: Martin BUBER: *Das dialogische Prinzip*, Darmstadt: WBG (71994) 137-196, hier bes. 177ff.

²⁰ Vgl. Bernhard CASPER: „Das Gebet stiftet die menschliche Weltordnung“. *Zum Verständnis der Erlösung im Werk Franz Rosenzweigs*, in: Gotthard Fuchs / Hans Hermann Henrix (Hg.): *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt/M.: Knecht (1987) 127-150.

²¹ *Schwerkraft und Gnade*, München: Kösel (31981) 156f. – Ähnlich auch Paul RICOEUR: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M.: stw (41993) 562: „Ich verhehle nicht, daß es die Lektüre Freuds war, die mir geholfen hat, die Kritik des Narzißmus [...] bis zu ihren äußersten Konsequenzen bezüglich des religiösen Trostbedürfnisses zu treiben; die Lektüre Freuds hat mir geholfen, den ‚Verzicht auf den Vater‘ ins Zentrum der Problematik des Glaubens zu tragen.“ Vgl. dazu näherhin auch DERS./Alasdair MCINTYRE: *Die religiöse Kraft des Atheismus*, Freiburg.Br./München: Alber (2002) 65-102.

dann eine befriedigende Antwort finden, wenn man genauer bedenkt, was der schwierige Begriff der »Projektion« eigentlich meint. Dazu möchte ich im folgenden ein paar kleine Ausflüge in die Gefilde von bildender Kunst und Musik, Psychoanalyse und Religion unternehmen, und zwar weniger aus einem apologetischen Interesse heraus als aus einem streng theologischen. Denn – wie zu Beginn schon angedeutet – ist ja der Einwurf, die religiösen Bildwelten speisten sich im wesentlichen aus dem Imaginationspotential des Menschen, gar nicht von der Hand zu weisen. Meinen Ausführungen liegt denn auch eine Vermutung zugrunde, die von grundsätzlicher Art ist. Sie lautet:

Alle kreativen Gedanken, in denen uns eine Neuheitserfahrung von Wirklichkeit aufgeht, zeichnen sich immer auch durch mehr oder weniger starke projektive Anteile seitens dessen aus, der sie denkt, ohne daß sie deswegen einlinig auf den, der sie denkt, rückgeführt werden können. Salopp formuliert: Meine besten Ideen stammen gar nicht von mir! Sie sind mir »eingefallen«, sie wollten mir »einleuchten«, sie sind mir »gekommen«, d.h. ich bin zwar ihr sie denkendes Subjekt, das sich im Gefolge dieser ihm »einleuchtenden« Gedanken und Ideen in seiner Tiefe bzw. Weite selbst neu entdeckt, aber daraus folgt nicht, daß ich sie ohne weiteres und restlos mir selbst als ihrem Urheber zuschreiben dürfte.

Nicht nur wird durch eine solche ansinnende Formulierung der häufig im Stil eines reduktionistischen »Nichts-als«-Arguments vorgetragene Projektionsvorwurf behutsam unterlaufen; sondern mir scheint auch, daß sich mit ihrer Hilfe eine Möglichkeit eröffnet, auf intelligente Weise mit dem religionskritischen Projektionsvorwurf umzugehen; man nimmt die Kritiker auf produktive Weise ernst, indem man ihr Argument weiterdenkt und dabei ihnen selbst wieder zu denken gibt. Dazu sei im folgenden gefragt, was man (zufolge dem Selbstzeugnis eines philosophisch interessierten Künstlers sowie eines künstlerisch interessierten Philosophen) unter Imagination, Inspiration und womöglich unter Offenbarung zu verstehen hätte.

2. *„Kunst kommt nicht von Können, sondern von Müssen“ (A. Schönborg) – Inspiration als sowohl ästhetisches wie religiöses Phänomen*

Zweifelsohne gilt zu allen Zeiten: Ohne kreative Imagination, ohne wirklichkeitserschaffende Projektion keine große Kunst! Man streiche die Einbildungen, in denen ein Michelangelo, van Gogh und Paul Klee, ein Mozart, Beethoven und Schubert lebten, aus ihren Werken und man hat eliminiert, was das Neue, Lebendige, Bestürzende in diesen Werken ist. Und doch würde die Vorstellung, der Künstler sei zu jeder Zeit Herr und Meister seiner künstlerischen

Projektionen, den hier in Frage stehenden Zusammenhängen wohl kaum gerecht. Es scheint vielmehr, daß sich die Projektionen in irgendeiner Weise immer auch seiner bemeistern, ohne daß man deswegen gleich einem quasi-mythischen bzw. romantischen Geniebegriff das Wort reden müßte. „Kunst kommt nicht von Können, sondern von Müssen“, bemerkte dazu einmal Arnold Schönberg.²² Entweder sie hat den Künstler gepackt, treibt ihn um und bricht aus ihm hervor, oder sie ist fad – keine Kunst (was nicht dagegen spricht, daß der Künstler an seinem Umtriebensein zu einem erheblichen Maße mitbeteiligt ist, ihm sowohl imaginierend Feuer macht als auch reflektierend ihm eine spezifisch ästhetische Gestalt verleiht).

„Hat Jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter *Inspiration* nannten?“ – so fragt einer, dem man es am wenigsten zugetraut hätte: Friedrich Nietzsche. „Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, Etwas *sich t b a r*, hörbar wird, Etwas, das Einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Thatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit in der Form ohne Zögern – ich habe nie eine Wahl gehabt.“²³ Hier wird einer

²² Ohne Stellenangabe zitiert bei Christoph TÜRCKE: *Religionswende. Eine Dogmatik in Bruchstücken*, Lüneburg: zu Klampen (1995) 66. – Hier zitiert nach Arnold SCHÖNBERG: *Probleme des Kunstunterrichts*, in: Musikalisches Taschenbuch, 2. Jg., Wien: Verlag der Universal-Edition A.-G. (1911) 22-27, hier 22. – Ähnlich die Aphorismen von Joseph MEDER: „Man sagt: ‚Nicht, was der Künstler kann, sondern, was er will, sei seine Kunst.‘ Aber man fragt nicht, was er muß.“ (*Gedachtes und Erlebtes*, in: FS für Max J. Friedländer zum 60. Geburtstag, Leipzig: E.A. Seemann [1927] 309-311, hier 310) und Marie VON EBNER-ESCHENBACH: „Künstler, was du nicht schaffen mußt, das darfst du nicht schaffen wollen.“ (In: *Meistererzählungen*, hrsgg. von Albert Bettex, Zürich: Manesse [o.J.] 392).

²³ Friedrich NIETZSCHE: *Ecce homo*, Abschnitt „Also sprach Zarathustra“ § 3, in: KSA (Colli/ Montinari) Bd. 6, 255-374, hier 399, 9-11. 15-21. (Hier zitiert nach Christoph TÜRCKE: *Religionswende. Eine Dogmatik in Bruchstücken*, aaO. 66.) – In seinen frühen Schriften konnte Nietzsche den „sogenannten Inspirationen“ noch eine dezidiert antimetaphysische, rein psychologische Deutung geben, indem er sie als durchaus natürlich zu erklärendes Ergebnis vorangegangener Reflexionen und intensiver geistiger Anstrengung deutete: „Die Künstler haben ein Interesse daran, daß man an die plötzlichen Eingebungen, an die sogenannten Inspirationen glaubt; als ob die Idee des Kunstwerks, der Dichtung, der Grundgedanke einer Philosophie wie ein Gnadenschein vom Himmel herableuchte.“ (*Menschliches, Allzumenschliches I*, Nr. 155f., in: KSA [Colli/ Montinari] Bd. 2, 146f., hier 146. 18-22.) Was für „die Dichter“ gilt, gilt für den späten Nietzsche natürlich nicht. So heißt es in einem Brief an Georg Brandes vom 10. April 1888 über die Abfassung des Zarathustra 1883-85: „jeder Theil in ungefähr zehn Tagen. Vollkommener Zustand eines ‚Inspirirten‘, Alles unterwegs, auf starken Märschen concipirt: absolute Gewißheit, als ob jeder Satz Einem zugerufen wäre. Gleichzeitig mit dem Gefühl größter körperlicher Elasticität und Fülle.“ (In: *Sämtliche Briefe*, KSA [Hg. Giorgio Colli/ Mazzino Montinari unter Mitarbeit von Helga Anania-Heß], Berlin: de Gruyter [2003] 287. 36-40.)

der schärfsten Religionskritiker geständig. Zwar weiß Nietzsche, daß *er* es ist, der im »Zarathustra« spricht. Aber diesem Sprechen liegen produktive Imaginationen zugrunde, die dem Sprecher sich *ein-bilden* und in die wiederum er *sich* ein-bildet – und wie soll man je säuberlich herausdestillieren, was da bloße, d.h. vom Subjekt produzierte Einbildung ist und was geniale, in der sich uns das Wirkliche als es selbst zeigt?!²⁴ Man sieht: Die Zusammenhänge, um die es hier geht, sind weder in einer Philosophie der Objektivität noch in einer solchen der Subjektivität adäquat zu fassen. Ihr *ursprünglicher Bezeugungssinn* erschließt sich nur einer Phänomenologie, die sich die Macht der Notwendigkeit eines innovativen Kunstwerks, einer neuen wissenschaftlichen Erkenntnis, einer grundstürzenden mystischen Erfahrung von ihnen selbst her begegnen läßt.

Wenn also alle große Kunst Einbildung ist, Imagination – oder sagen wir es gerade heraus: Projektion, so ist sie doch Projektion immerhin auf höchstem Niveau, in der sich uns neue, unabgeoltene, bislang nicht gesehene Dimensionen der Wirklichkeit zeigen. Entdecken und Offenbaren, Vernehmen und Einbilden, Finden und Erfinden gehen hier Hand in Hand. Es ist insofern wohl kaum ein Zufall, daß sowohl Feuerbach als auch Nietzsche und Freud zwar gegen alle Formen *religiöser* Projektion polemisieren, dagegen hinsichtlich des Kreativpotentials *künstlerischer* Projektion entweder eine bemerkenswerte Milde walten lassen oder sie gleich ganz mit Emphase feiern. (Bekannt sind die dithyrambischen Preisungen der Wagner'schen Tonkunst von seiten Nietzsches; unbedingt zu erwähnen sind

Erinnert sei an die erstaunliche Übereinstimmung in der Wortwahl, mit welcher Rainer Maria Rilke am 11. Februar 1922 der Fürstin Marie von Taxis die Fertigstellung der Duineser Elegien mitteilt: „Endlich, Fürstin, endlich der gesegnete, wie gesegnete Tag, da ich Ihnen den Abschluß – so weit ich sehe – der *Elegien* anzeigen kann: *Zehn!* Von der letzten, großen [...] von dieser letzten [...] zittert mir noch die Hand! Eben, Samstag, den *elften*, um sechs Uhr abends, ist sie fertig! – Alles in ein paar Tagen, es war ein namenloser Sturm, ein Orkan im Geist (wie *Damals* auf *Duino*), alles, was Faser in mir ist und Geweb, hat gekracht, – an Essen war nie zu denken, Gott weiß, wer mich genährt hat. Aber nun *i s t s . Ist. Ist. Amen.* [...]“ (Rainer Maria Rilke und Marie von Thurn und Taxis. Briefwechsel [Hg. Ernst Zinn], Bd. II, Zürich: Niehans & Rokitansky Verlag/ Insel [1951] 697f.)

²⁴ Theo MEYER (*Nietzsche und die Kunst*, Tübingen: UTB 1414 [1993] 43-58) weist auf die eigentümliche Dialektik von Nietzsches Kunstauffassung hin. Auf der einen Seite spricht sich in ihr ganz die „Idee des autonomen Subjekts“ (ebd. 43) aus: Der dionysische Künstlertyp läßt sich nichts vorgeben; in souveräner Verachtung aller überkommenen Ideale erschafft er aus eigener Machtvollkommenheit eine neue Welt – und darin sich selbst. Auf der anderen Seite spielt der dionysische Künstler sein Spiel auf selbstvergessene Weise einzig um des Spieles willen. „Aus dem Spiel erwächst immer ein kreativer Impetus, bewußt oder unbewußt“ (ebd. 58), und so spielt sich dem autonomen Künstler in seinem Schaffen eine ganze Welt und somit seine eigene Wirklichkeit zu. Beide Seiten aber sind nicht voneinander zu trennen. Zusammen erst ergeben sie das Ganze wirklicher Kunst.

aber auch die Analysen, die Freud den Dramenfiguren der Sophokleischen sowie der Shakespeare'schen Tragödie hat angedeihen lassen; die Schöpfungen Michelangelos haben ihn bis zuletzt nicht losgelassen, erblickte er in ihnen doch faszinierende Wege sowohl der Artikulation wie auch der Lösung psychischer Konfliktkonstellationen; aber auch an seine vielen brieflichen Kontakte zu Schriftstellern wie Arthur Schnitzler, Romain Rolland, Thomas Mann, Arnold und Stefan Zweig wäre zu erinnern sowie an die Einsichten, die er sowohl ihren²⁵ als auch den Werken zahlloser anderer Dichter entnahm (allen voran denjenigen Goethes, Heines, Strindbergs, Ibsens, Dostojewskis und E.T.A. Hoffmanns²⁶.)²⁷ Daraus wird man wohl schlußfolgern dürfen, daß der religionskritische Projektionsvorwurf bei Feuerbach, Nietzsche und Freud gar nicht so sehr auf das Faktum der Projektion als solches zielt, sondern auf den Gegenstand der Projektion. Und gegen den wenden sich die genannten Kritiker (so vermute ich) gar nicht so sehr deswegen, weil er die Menschen von ihren Aufgaben hier und jetzt abziehe, sondern weil sie mit dem Gegenstand nichts (mehr) anzufangen wissen. Sie sind entweder, um mit Tilman Moser zu sprechen, von der „Gottesvergiftung“ gezeichnet (so zweifelsohne Nietzsche²⁸), oder sie sind, um das berühmte Wort von Max Weber aufzunehmen, „religiös ‚unmusikalisch‘“²⁹ (so Freud³⁰) und lehnen deshalb jene Inspirationen, denen die Religion sich verdankt, ab.

²⁵ Als ein besonders sprechendes Beispiel sei aus einem Brief Freuds vom 8. Mai 1906 an Arthur Schnitzler zitiert: „Verehrter Herr Doktor, seit vielen Jahren bin ich mir der weitreichenden Übereinstimmung bewußt, die zwischen Ihren und meinen Auffassungen mancher psychologischer und erotischer Probleme besteht [...]. Ich habe mich oft verwundert gefragt, woher Sie diese oder jene geheime Kenntnis nehmen konnten, die ich mir durch mühselige Erforschung des Objektes erworben, und endlich kam ich dazu, den Dichter zu beneiden, den ich sonst bewundert.“ (Sigmund Freud. *Briefe 1873-1939*, Frankfurt/M.: Fischer [³1980] 266f.)

²⁶ Ludwig MARCUSE: *Die deutsche Literatur im Werke Freuds*, in: *The German Quarterly* 29 (1956) 85-96; Michael ROHRWASSER: *Freuds Lektüren. Von Arthur Canon Doyle bis zu Arthur Schnitzler*, Gießen: Psychosozial Verlag (2005).

²⁷ Dazu Paul RICOEUR: *Die Interpretation. Versuch über Freud*, Frankfurt/M.: stw (¹1993) 341: „Fest steht, daß Freuds Strenge gegenüber der Religion nur in seiner Sympathie für die Kunst ein Gegenstück hat.“

²⁸ Damit ist natürlich nicht behauptet, daß sich der Atheismus Nietzsches psychogenetisch auf eine ins Erwachsenenalter prolongierte spätpubertäre Trotzreaktion reduzieren ließe bzw. auf einen unglücklichen Familienroman, wemgleich offensichtlich bleibt, wie sehr bei Nietzsche philosophische und existentielle Problematik unauflöslich ineinander verquickt sind. Vgl. dazu Werner ROSS: *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, Stuttgart: DTV (1979), Lizenzausgabe München: Kastell (1997/98) 28-34, 63-66, 68, 71-75. Ferner den atemberaubenden Roman von Irvin D. YALOM: *Und Nietzsche weinte*, München-Zürich: Pieper (⁶2003).

²⁹ Max WEBER: *Wissenschaft als Beruf*, in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr Siebeck (⁷1988) 582-613, hier 610.

Man sieht an der frappierenden Analogie, die zwischen den Imaginationen- und Projektionsvorgängen der Kunst auf der einen Seite und denen der Religion auf der anderen herrscht, daß die moderne Rede von den religiösen Symbolwelten als »Projektionen« des Menschen keineswegs einen notwendig aufklärerischen, religionsfeindlichen Charakter haben muß. Es scheint vielmehr, daß überhaupt jeder kreative Gedanke von projektiven Anteilen durchsetzt ist, daß sein Imaginationenvermögen es ist, das den Menschen in den Stand versetzt, Neuheitserfahrungen von Wirklichkeit zu machen. Wo immer solche Neuheitserfahrungen als Evidenzerlebnis rezipiert werden, ist am Tag, was das Wort „Offenbarung“ meint: „*Wie richtig‘, scheint die Seele zu sich selbst zu sagen. ‚Und doch bin ich nicht darauf gekommen.*“³¹

Nun stellt sich freilich die Frage, welchen Wirklichkeitsgehalt man solchen Evidenzerlebnissen zusprechen darf: Wie kann man behaupten, in Einfällen künstlerischer oder religiöser Art zeige sich, was wirklich ist, zeige sich die Wahrheit von Welt und Gott? Laufen solche Behauptungen nicht auf Spiegelfechtereien hinaus, die, da sie weder verifizierbar noch falsifizierbar sind, im Grunde gar nichts aussagen? Es ist ja durchaus denkbar, daß William Butler Yeats, der große irische Dichter (1865-1939), Recht hatte, als er im Blick auf die Vielfalt religiöser Imagination trocken bemerkte: „*Blickt man lange ins Dunkle, so ist immer etwas darin.*“³² Mag dieses in den Tiefen unserer Imagination erspähte „etwas“ unsere Selbst- und Weltwahrnehmung dann auch noch so sehr ergreifen und auf neue Erfahrungsfähigkeit hin wandeln („*Wie richtig‘, scheint die Seele zu sich selbst zu sagen...*“) – wenn ihm kein Fundament in der Sache entspricht (wobei natürlich genauer zu fragen ist, was das sein soll: ein Fundament in der Sache), so beschränkt sich die wirklichkeitsverändernde Kraft ästhetischer bzw. religiöser Erfahrung im Grunde doch auf die eines noëtischen Placebo – und Feuerbach und Kollegen wären im Recht. Deshalb wird ein dritter, die bisherigen Überlegungen resümierender Angang nötig.

³⁰ Vgl. Peter GAY: „*Ein gottloser Jude.*“ *Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psychoanalyse*, Frankfurt/M.: Fischer (1988).

³¹ ARISTOTELES: Rhet. III, 1412a. 21f.: καὶ ἔοικεν λέγειν ἡ ψυχὴ ὡς ἀληθῶς δεῖ ἡμῶν. (Übersetzung Olof Gigon).

³² William Butler YEATS, zitiert nach Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung* Bd. III, Suhrkamp-Werkausgabe, Frankfurt/M. (1985) 1392.

3. „Blickt man lange ins Dunkle, so ist immer etwas darin“ (W.B. Yeats)
– Zur wirklichkeitsschaffenden Kraft religiöser Erfahrung

Der zuletzt geäußerte Einspruch erfordert eine metakritische Überlegung; ich formuliere sie in Anschluß an den Soziologen Peter L. Berger³³:

„Wenn es überhaupt etwas Geistiges gibt, das eine reine Projektion des menschlichen Bewußtseins zu sein scheint, so die Mathematik. Ein Mathematiker kann ohne jeden Kontakt mit der Natur mathematische Universen konstruieren, die als reine Produktionen des Verstandes seinem Denken entspringen. Die erstaunliche [...] Entdeckung der modernen Naturwissenschaften [...] ist nun aber, daß die Natur offenbar selbst letzten Endes ein Gewebe aus mathematischen Relationen ist.“ Einfacher formuliert: Der Mathematik, die dem menschlichen Denken entspringt, scheint auf irgendeine Weise „eine mathematisch erfaßbare Wirklichkeit [zu entsprechen], die für den Menschen zwar ein ‚Außen‘ ist, die sein Bewußtsein aber dennoch aufzunehmen und adäquat zu reflektieren scheint. Wie ist so etwas möglich? Es ist möglich, weil der Mensch selbst Teil ein und derselben umfassenden Wirklichkeit ist“, die er reflektiert, „so daß zwischen den Strukturen seines Bewußtseins und den Strukturen der empirischen Welt fundamentale Affinitäten bestehen. Projektion und Reflexion sind also Bewegungen, die innerhalb derselben umgreifenden Wirklichkeit vor sich gehen.“³⁴

³³ Peter L. BERGER: *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg/Br.: Herder Spektrum (21990) 76ff.

³⁴ Ebd. 77. Vgl. auch DERS.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt/M.: Fischer (1973) 79-98, 169-176. – Zum Ganzen Werner HEISENBERG: *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München: dtv (121991) 123f.: „Die Natur ist [...] so gemacht, daß sie verstanden werden kann. Oder vielleicht sollte ich richtiger umgekehrt sagen, unser Denkvormögen ist so gemacht, daß es die Natur verstehen kann. Die Begründung für diese Überzeugung [...] Es sind die gleichen ordnenden Kräfte, die die Natur in allen ihren Formen gebildet haben und die für die Struktur unserer Seele, also auch unseres Denkvormögens verantwortlich sind.“ Vgl. ebd. 14f., 77f., 120f. – Karl LÖWITZ: *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, in: *Sämtliche Schriften* Bd. 5: Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert, Stuttgart: Metzler (1988) 186-222, hier 212: „Zwingend, ohne Zwang, ist nur Evidenz, das unmittelbar Einleuchtende. Und weil die menschlichen Sinne denselben Ursprung haben wie das, was sich ihnen zeigt, ist anzunehmen, daß sie in jedem lebendigen Wesen auf die entsprechende Erscheinung abgestimmt sind.“ – Für NIKOLAUS VON KUES, der in christlich-neuplatonischer Tradition beheimatet ist, sind die hier in Frage stehenden erkenntnistheoretischen Zusammenhänge - anders als für Löwith (Heisenberg bleibt in dieser Frage eigentümlich unklar [vgl. *Der Teil und das Ganze*, aaO. 277-288]) - metaphysisch fundiert: „Notwendigerweise gehen die Mutmaßungen aus unserem Geist so hervor, wie die reale Welt aus dem unendlichen göttlichen Geist“ (De conject. I, 1, n. 5. 3f.), was bedeutet, daß „der menschliche Geist die Wesensform der mutmaßlichen Welt ist, wie der göttliche Geist die Wesens-

Dasselbe könnte nun in analoger Weise auch auf die religiösen Projektionswelten zutreffen. Wieso sollte sich in ihnen nicht etwas von der umfassenden Wirklichkeit widerspiegeln, der der Mensch selber angehört? Karl Rahners Neuentwurf der Theologie als Vorgang transzendentalen Denkens zielt ja auf solche Zusammenhänge ab: Der Mensch lauscht niemals in einer gleichsam neutralen Weise in den unendlichen Tiefenraum seiner Imagination, ob da nicht ein Gott sei, sondern immer schon als ein von der Gnade Ergriffener. Wie auch sonst wäre man je auf die Idee verfallen, von einem „desiderium naturale in Deum“ zu sprechen, von einer natürlichen Gottessehnsucht, die, obgleich elementarer Bestandteil der kreatürlichen Wesensverfaßtheit des Menschen, von einer übernatürlichen Wirklichkeit zeugt, auf die sich der Mensch immer schon als verwiesen, weil als von ihr ergriffen erlebt?! Goethes Gedichtvers: „*Wär nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken*“³⁵ deutet solche Zusammenhänge an – wie ja auch schon für Augustinus, Gregor von Nyssa und Anselm von Canterbury das Innere des Menschen, seine Seele, als empfängliche Struktur und sich projektiv auf Transzendenz hin entwerfender Vollzug die einzige »imago« und »similitudo« Gottes in dieser Welt ist³⁶ – ein Gedanke, der dann bei Meister Eckhart³⁷ und Nikolaus von Kues³⁸ (in Aufnahme neuplatonischer Ge-

form der realen Welt“ (I, 1, n. 5. 7f.); denn der menschliche Geist ist Abbild Gottes („alta dei similitudo“ [I, 1, n. 5. 5]) und partizipiert demzufolge an der schöpferischen Kraft Gottes. Deswegen auch stehen die vom Menschen ersonnenen mutmaßlichen Welten sowohl in gnoseo- als auch ontologischer Hinsicht in Beziehung zu der von Gott erschaffenen resp. aus ihm hervorgegangenen realen Welt.

³⁵ „*Wär nicht das Auge sonnenhaft, / Die Sonne könnt' es nie erblicken; / Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt' uns Göttliches entzücken?*“ (Alterswerke [Zahme Xenien III], in: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe, aaO. Bd. I, 367.) Das Gedicht findet sich erstmals im *Entwurf einer Farbenlehre* [1808] (in: ebd. Bd. XIII, 322-329, hier 324), und bezieht sich dort expressis verbis auf die neuplatonische Gedankenwelt des Proklos. (Vgl. dazu die Anm. des Hg., ebd. 642f.)

³⁶ Für Augustinus sei verwiesen auf die »Soliloquien«, für Gregor von Nyssa auf den Traktat »De anima et resurrectione«, für Anselm auf das »Monologion«. Als Spätfrucht dieses psycho-theologischen Denkens – jetzt freilich mit einem religionskritischen, auf Feuerbach vorverweisenden Unterton versehen – darf Goethes berühmtes Adagium gelten: „*Was der Mensch als Gott verehrt, / Ist sein eigenstes Innere herausgekehrt.*“ (*Zahme Xenien – Nachlese*, in: Weimarer oder Sophien-Ausgabe, I. Abtlg. Bd. 53 [Nachträge zur I. Abtlg.], 351-362, hier 353. 4.) Gegen eine solche reduktionistische Lesart des christlichen Neuplatonismus, die sich auf die Formel bringen ließe: „Bin ich ich selbst als *Gott* oder als *Mensch?*“ vgl. die philosophiegeschichtlichen Analysen von Alois M. HAAS: *Nimm dir selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Dokimion. Neue Schriftenreihe zur FZPhTh Bd. 3, Freiburg/Ue.: Universitätsverlag Freiburg Schweiz (1971) 1-14. (Zitat ebd. 3.)

³⁷ „*wa'rlich, du bist der verborgen got' in dem grund der sele, da gottes grund und der sele grund ain grund ist.*“ (MEISTER ECKHART: *Predigt 15*, in: Die Deutschen

danken) sowie in der spanischen Mystik des Johannes vom Kreuz³⁹ (in Reflexion auf die innertrinitarischen Liebesvollzüge der Gottheit) seine spekulative wie anthropologische Ausfaltung gefunden hat.

Verhält sich dies so, dann ist zu fragen, worin denn nun das wirklichkeitsbezeugende bzw. wirklichkeitsschaffende Moment religiöser Projektion besteht. Im Gegensatz zu der trockenen Bemerkung von

Werke, im Auftrag der Dt. Forschungsgemeinschaft hrsgg. von Josef Quint, Stuttgart: Kohlhammer [1958] Bd. I, 253. 5f.) – „[in des geistes innigste] ist gotes grund mîn grunt und mîn grunt gotes grunt. Hie lebe ich ûzer mînem eigen, als got lebet ûzer sînem eigen.“ (*Predigt 5b*, in: ebd. 85-96, hier 90. 7ff.) – „Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen.“ (*Predigt 12*, in: ebd. 190-206, hier 201. 5-8) – Zum neuplatonischen Hintergrund der Eckhart'schen Mystik, der von Eckhart jedoch immer schon überstiegen ist im Blick auf die radikale Alterität Gottes, vgl. Alois M. HAAS: *Nimm din selbes war*, aaO. 15-75, hier 73f.

³⁸ *De visione Dei/ Die Gottesschau*, in: NIKOLAUS VON KUES: Philosophisch-theologische Schriften, hrsgg. von Leo Gabriel, übers. von Dietlind und Wilhelm Dupré, Wien: Herder (²1989) Bd. III, 93-219, insbes. 109: „Was anderes ist Dein Sehen, Herr, wenn Du mich mit liebendem Auge betrachtest, als daß ich Dich sehe: indem Du mich ansiehst, läßt Du, der verborgene Gott, Dich von mir erblicken. Jeder vermag Dich nur soweit zu sehen, als Du es ihm gewährst. Nichts anderes ist es Dich zu sehen, als daß Du den Dich Sehenden ansiehst.“ – Dazu Alex STOCK: *Die Rolle der ‚icona Dei‘ in der Spekulation ‚De visione Dei‘*, in: Rudolf Haubst (Hg.): *Das Sehen Gottes nach Nicolaus von Kues* (MFCG 18), Trier: Paulinus (1989) 50-62. – Zum neuplatonischen Hintergrund der Cusanischen Mystik, der allerdings, ähnlich wie bei Eckhart, im Blick auf die durch die Menschwerdung des Logos konkretisierte Alterität Gottes immer schon überstiegen ist, vgl. Fritz HOFFMANN: *Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: ebd. 69-90; Gerda VON BREDOW: *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago)*, in: Martin Bodewig u.a. (Hg.): *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus* (MFCG 13), Mainz: Grünewald (1978) 58-67.

³⁹ *Cántico espiritual* [Geistlicher Gesang] I, I.1: „Gott ist ja in der Seele verborgen und da muß ihn der wahrhaft beschauliche Mensch in Liebe suchen und sagen: ‚Wo hast du dich verborgen?‘ Auf nun, o Seele, du schönstes aller Geschöpfe, die du so großes Verlangen trägst, den Ort zu wissen, wo dein Geliebter weilt, um ihn zu suchen und dich mit ihm zu vereinigen; höre die Antwort, daß du selbst seine Wohnstätte bist, wo er sich aufhält, das himmlische Gemach und das Versteck, wo er verborgen ist. [...] Nur eines darfst du nicht vergessen, daß er, obwohl in dir, doch verborgen ist.“ (JOHANNES VOM KREUZ: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Bd. IV: *Geistlicher Gesang*. Nach den neuesten kritischen Ausgaben aus dem Spanischen übersetzt von P. Aloysius ab Immac. Conceptione OCD, München: Kösel [¹1967] 28ff.) – Im Blick auf die Inkarnation des Logos „sine confusione“ in der Seele des Menschen Jesus von Nazareth, die im *Cántico espiritual* das Modell für das mystische Verhältnis »Seele - Gott« bereitstellt, vgl. ebd. I, XII. 3f. mit der Interpretation Gal 2, 20 (ebd. 97f.); III, XXII. 5 (ebd. 181f.); III, XXXI. 4f. (ebd. 246ff.). Vgl. dazu den Kommentar von Elmar SALMANN: „Bei Meister Eckhart wie bei Johannes vom Kreuz schlägt die trinitarische Ökonomie der Einheit-in-Verschiedenheit gleichsam ins seelische Erfahren“, ein Vorgang, der „sich im Grunde einem tiefen Bedenken des Selbstvollzugs von Liebe verdankt.“ (*Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* [StAns 96], Rom [1986] 372.)

Yeats in Bezug auf die Bilderwelt der Religion, im Gegensatz aber auch zu dem etwas abschätzigen Urteil Freuds, daß künstlerische Projektionsbildungen „fast immer harmlos und wohltätig“⁴⁰ seien, weshalb sie (anders als die religiöse Bilderwelt) von der psychoanalytischen Kulturkritik links liegen gelassen werden könne, erheben Projektionsvorgänge wie etwa die eingangs genannte paulinische Blickumkehr auf das Kreuz Christi den Anspruch, göttliche Wahrheit an den Tag zu bringen, der sich anzubequemen für den Menschen heilsbedeutsam und insofern heilsnotwendig sei. Aus genau diesem Anspruch erwächst dem Offenbarungsglauben nun allerdings scharfe Kontestation. Denn religiös-ästhetische Einbildungsvorgänge, aus denen lebenspraktische, womöglich gar ethische Konsequenzen zu ziehen wären – das ist des Guten zuviel. Wie soll man mit diesem Einspruch umgehen?

Nun, man hätte daran zu erinnern, daß Offenbarungsvorgänge grundsätzlich korrelativen Charakter haben: „Offenbarung geschieht durch den, der sie empfängt“, heißt es bei Levinas: „durch das inspirierte Subjekt.“⁴¹ Paul Tillich formuliert: „*Da es nur Offenbarung gibt, wenn jemand da ist, der sie als Offenbarung empfängt, so ist der Akt des Aufnehmens ein Teil des Offenbarungsgeschehens selbst.*“⁴² Im Grunde wird hier zunächst nur religionspezifisch beschrieben, was Grundstruktur jeder Erfahrung, d.h. jeder erkennenden, vernunftgeleiteten Perzeption von Wirklichkeit ist, egal worin ihr Inhalt besteht. Der Bochumer Religionsphilosoph Richard Schaeffler hat diese Zusammenhänge wie folgt beschrieben:

„Es gibt kein rein hinnehmendes Hinsehen und Hinhören, das nicht schon ein Moment der Antwort enthielte, die der Weise, wie das Wirkliche sich zeigt, seine für das Subjekt perzipierbare Gestalt verleiht. Erfahrung beruht darauf, daß der Anspruch des Wirklichen nicht abseits von der Antwort, die wir auf ihn geben, vernommen wird, sondern in dieser Antwort seine Gegenwartsgestalt findet.“⁴³

⁴⁰ Sigmund FREUD: *Über eine Weltanschauung*, in: StA I, 586-608, hier 588f.

⁴¹ Emmanuel LEVINAS: *Jenseits des Seins, oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/Br.-München: Alber (1992) 341. Vgl. auch ebd. 326: „[...] Möglichkeit der Inspiration: Urheber dessen sein, was mir, *ohne daß ich es wußte*, eingeflüstert worden ist – das empfangen haben, ohne zu wissen woher, dessen Urheber ich bin.“ Ebd. 328: „Die Transzendenz der Offenbarung rührt daher, daß die ‚Epiphanie‘ im Sagen desjenigen auftritt, der sie empfängt.“

⁴² Paul TILICH: *Systematische Theologie* Bd. I, 2., überarbeitete Aufl., Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk (1956) 45.

⁴³ Richard SCHAEFFLER: *Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. II: Philosophische Einübung in die Gotteslehre*, Freiburg/Br. – München: Alber (2004) 77.

Deutlicher noch formuliert: „*Der Anspruch des Wirklichen wird uns stets nur im Widerhall unserer Antwort vernehmbar.*“⁴⁴ Wir haben es hier mit einem Grundgesetz menschlicher Wirklichkeitserfahrung zu tun, von dem es auch in religiösen Dingen keine Ausnahme gibt. Insofern wäre im Blick auf die Frage, wie innerhalb dessen, was phänomenologisch als »Offenbarung« zu bezeichnen ist, menschliches und nicht-menschliches Tun ineinander greifen, nun auch eine erste Antwort gefunden. Sie lautet: *Gottes Wort wird uns immer nur im Medium unserer eigenen Antwort vernehmbar, die Anrede des Schöpfers immer nur im Widerhall seiner ihm respondierenden Geschöpfe.*⁴⁵

Aber damit ist natürlich längst noch nicht alles gesagt. Offenbarung ist ein Phänomen, das von zwei Seiten betrachtet werden muß: Einerseits gilt:

Offenbarung, so sehr an ihrem Zustandekommen die produktiven Imaginationskräfte des Menschen auch beteiligt sind, ist nichts einfachhin vom Menschen Produziertes, sondern zeichnet sich aus durch eine spezifische Alteritätsstruktur. „Was die Theologie ‚Offenbarung‘ nennt, ist von seiten des Empfängers stets eine spezifische Form der Erfahrung“⁴⁶: Eine Wirklichkeit drängt sich mir auf, die nicht nur mein Wollen und Handeln, sondern zunächst und vor allem mein Erkennen affiziert und mich dadurch zu einer spezifischen Antwort nötigt.

Andererseits gilt aber auch:

„Der Bezug auf das Ereignis, dem wir antworten, und diese unsere Antwort selbst, sind innere Momente eines Vorgangs, der uns nur in seinem Produkt, dem uns gegenüberstehenden Erfahrungsgegenstand, bewußt wird. Der Vorgang selbst hat immer schon stattgefunden, wenn uns etwas, als Gegenstand unserer Erfahrung, gegenübertritt.“⁴⁷

⁴⁴ DERS.: *Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. I: Zur Methode und theologischen Erkenntnislehre*, Freiburg/Br. – München: Alber (2004) 210.

⁴⁵ Meine Überlegungen zielen damit auf jene Zusammenhänge, die Hans Urs VON BALTHASAR auf die schöne Formel gebracht hat: „An der Antwort haben wir das Wort.“ (*Gott redet als Mensch*, in: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln: Johannes [1960] 73-99, hier 98.) – Jürgen Werbick hat mich freundlicherweise auf diese Stelle aufmerksam gemacht.

⁴⁶ Richard SCHAEFFLER: *Die religiöse Erfahrung und das Zeugnis von ihr. Erkundung eines Problemfeldes*, in: Bernd-Jochen Hilberath (Hg.): *Erfahrung des Absoluten – Absolute Erfahrung?* Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis (FS Josef Schmitz), Düsseldorf: Patmos (1990) 13-34, hier 15.

⁴⁷ Ebd. 20.

Beide Seiten, sowohl die passiv-widerfahrnishaft als auch die aktiv-hervorbringende, manifestieren sich als *einander vermittelt* in der Antwort, die der Mensch auf jenen »Ruf« gibt, der ihn da passiv-heteronom erteilt/ den er aktiv-imaginierend rezipierte. Gibt es ein Kriterium, an welchem sich ermesen läßt, ob die Antwort, die da gegeben wurde, jenem eigentümlichen »Ruf« angemessen ist? Schaeffler hat ein solches Kriterium benannt:

„Der religiöse Akt“, so schreibt er, „unterscheidet sich von einer bloßen ‚Externalisation‘ einer inneren Befindlichkeit des Subjekts, von einer bloßen ‚Projektion‘ seiner frommen Innerlichkeit an einen imaginierten ‚Himmel‘, von aller eigenen Hervorbringung subjektiver Vorstellungen oder Gedankenkonstruktionen nur dann, wenn der Erfahrende einem Anspruch begegnet, den er nicht aus eigener Kraft beantworten kann; statt dessen verdankt er die Kraft dazu eben jener Wirklichkeit, auf die er sich in einem veränderten Anschauen, Wahrnehmen und Denken bezieht. Die ‚Gegenstandsfähigkeit‘ des religiösen Aktes beruht so verstanden auf einer ‚Metamorphose‘, durch welche der Erfahrende durch das, was er erfährt, zu einer neuen Weise des Erfahrens befähigt wird.“⁴⁸

Das Kriterium, an welchem sich die menschliche Antwort auf das Offenbarungsereignis muß bemessen lassen, besteht also in der Wirklichkeitsverändernden Kraft dessen, was da - rezipierend - imaginiert wurde. Offenbarung, so können wir jetzt festhalten, stellt eine Neuheitserfahrung von Wirklichkeit dar – eine Erfahrung, die ich nicht eigenmächtig herbeizutieren kann, die mir widerfährt, an der ich aber insofern elementar beteiligt bin, als ich sie an mir geschehen lassen, d.h. aktiv ergreifen muß. Solche Neuheitserfahrung, in welcher das rezipierende Subjekt seine Erfahrungsfähigkeit als von Grund auf verwandelt erlebt, wird von Paulus als „Metamorphosis“ bezeichnet, als „Umgestaltung zur Neuheit des Denkens“ (vgl. Röm 12,2). Spätestens hier ist deutlich, daß Offenbarung kein einlinig-analytischer Prozeß ist, in welchem sich der mir offenbar werdende Gegenstand in empirischem Sinne als er selbst zeigt, sondern eine dialektische, besser noch: eine »konkreativ«-hebende, Erfahrung initierende Bewegung, in der Subjekt wie Objekt gleichermaßen in Frage stehen. In der Begegnung von Mensch und Welt, Subjekt und Objekt behält der Gegenstand der Offenbarung eben nicht seinen ursprünglichen Standort und ist auch nicht einfach der unveränderliche Maßstab eines Prozesses; Offenbarung prüft vielmehr beide,

⁴⁸ DERS.: *Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. I: Zur Methode und theologischen Erkenntnislehre*, aaO. 183. Zum Ganzen auch DERS.: *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott* (QD 94), Freiburg/Br.: Herder (1982).

Subjekt wie Objekt, in der Weise, daß dem reflektierenden Subjekt daraus der Gegenstand der Offenbarung „als neuer“ „entspringt“.⁴⁹ Der Gegenstand religiöser Erfahrung, »Gott«, »erwächst« und »entsteht« also im Prozeß der Prüfung dessen, was mir in der Begegnung mit der Wirklichkeit entgegenkommt – ein konkreativer, korreflexiv-dialektischer Vorgang, in welchen Prüfender und Geprüfter sowie der Maßstab des Prüfens gleichermaßen einbezogen sind.⁵⁰ Das aber bedeutet: Nicht nur ich gehe aus der Begegnung als ein Geprüfter und Veränderter hervor, sondern auch der Horizont bzw. Grund meiner Begegnung, »Gott«, hat sich in der Prüfung verändert, d.h. er hat sich als ganz anders erwiesen, als ich ihn mir bis dahin vorgestellt hatte – man denke nur an biblische Erzählungen wie die vom nächtlichen Kampf Jakobs am Jabbok (Gen 32,23-33), an die Begegnung der Emmausjünger mit dem auferstandenen Jesus (Lk 24,13-35) oder an die Bekehrung des Pharisäers Saulus vor den Toren von Damaskus (Apg 9,1-22). Gott, soviel wird hier deutlich, existiert nicht in faktischer Vorhandenheit, derer man nur noch sekundär gewahr werden müßte; das Absolute ist keine zusätzliche Information zum ohnehin Gewußten. Vielmehr in einem Widerfahrnis oder Ereignis (Objekt), das sich dem Menschen (Subjekt) in der reflektierenden Besinnung zu einem Erfahrungsgeschehen verdichtet, »entspringt« bzw. »entsteht« der Gegenstand der Religion (»Gott«) im Sinne einer Neuheitserfahrung von Wirklichkeit.

Damit ist nun aber auch das gesuchte Kriterium gefunden, an welchem sich entscheidet, ob man es bei religiösen Projektionsvorgängen mit bloßer Projektion zu tun hat, die ausschließlich auf den Menschen zurückzuführen ist, oder aber mit Erfahrungsvorgängen, in welchen die menschliche Welt- und Selbstwahrnehmung umkippt

⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp-Werkausgabe Bd. III, 78: Dies „eigentlich ist dasjenige, was Erfahrung genannt wird“: „jene dialektische Bewegung, welche das Bewußtseyn an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als auch an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue Gegenstand daraus entspringt.“

⁵⁰ Vgl. Martin HEIDEGGER: „In der Prüfung, als welche das Bewußtsein selbst ist, besteht weder das Geprüfte noch der Maßstab der Prüfung. Beide bestehen sie nicht vor dem, was im Prüfen inzwischen entstanden ist.“ (*Hegels Begriff der Erfahrung*, in: Holzwege, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann [1980] 111-204, hier 175.) – Es ist klar, daß die Gestalt einer solchen Prüfung (gnoseologisch gesprochen) nicht mehr die der scholastischen »Disputation« ist, in welcher die Grundlagen der Argumentation für alle Beteiligten gleichermaßen klar sind, sondern die des sokratischen »Gesprächs«, in welchem alles immer noch einmal grundsätzlich neu bedacht werden will. Daß auch die biblischen Epiphanien (erinnert sei nur an Gen 18, 16-33; 22, 1-19; 32, 23-33) solche »Orte« grundsätzlicher Klärung darstellen, in denen zwischen Gott und Mensch alles immer noch einmal neu zur Debatte steht – und damit auch Gott selbst sich noch einmal neu zur Debatte stellt –, liegt auf der Hand.

und Neues, bis dahin nie Gesehenes sich zu sehen gibt: etwa daß die ewige Gottheit sich auf dem Antlitz eines schmächtig Gekreuzigten versichtbart (1Kor 1,18-25); daß deswegen nun auch den Geschmähten und Geschundenen eine unverrechenbare Würde zukommt (Mt 25,31-46; Apg 10,34); und daß sich das Heil des Menschen nunmehr daran entscheidet, ob er gewillt ist, sich in diese rettende Bewegung Gottes »nach unten« mit hineinnehmen zu lassen oder nicht (vgl. Phil 2,5-11). Hier wird mit einem Mal deutlich, daß religiöse Projektionsvorgänge im Sinne ästhetischer Wahrnehmungsvorgänge (αἰσθησις) handlungsleitende Innovationserfahrungen sein können. Solche denkt man sich nicht aus; solche lassen sich auch nicht einfach rückführen ins Chiaroscuro des Halb-, Vor- oder Unterbewußten. Sondern aus handlungsleitenden Innovationserfahrungen wie den genannten geht eine neue Welt hervor, die als Schlagschatten des Unsichtbaren alles Gewohnte in einem neuen Licht erscheinen läßt. Und wäre mit einer solchen neuen Welt nicht auch ein neuer Gott geboren? Noch dazu einer, der es mir ermöglichte, den Aporien des Lebens nicht nur standzuhalten, sondern sie nachgerade ins Heilsame zu wenden? An dieser letzten Frage entscheidet sich, ob ein religiöses Projektionsgeschehen *bloße* Projektion ist (die dann mit Recht der Religionskritik anheimfällt) oder ob es nicht auf etwas verweist, das größer ist als menschliches Imaginationsvermögen. Die religionskritische Reduktion aller Gotteserfahrung auf den Menschen nimmt jedenfalls den Mund ähnlich voll wie jener theologische Überschwang, der von der diaphanen Ungreifbarkeit des auf dem Antlitz Christi erscheinenden Gottes spricht wie von einer riesengroßen empirischen Entität. Theologie wie Theologiekritik, soviel jedenfalls ist klar, hätten an dieser Stelle manches voneinander zu lernen. – Inwiefern, wird Gegenstand der folgenden Studien sein.