

FLORIAN ARNOLD

Göttergeburt – Geburtsgötter. Das Erhabene als Subjektivierungstechnik

Inhalt

I. Göttergeburten	1
II. Numinoses	3
III. Erhabenes	5
IV. Geburtsgötter	8
Literaturverzeichnis	11

I. Göttergeburten

Wie kommen eigentlich Götter in die Welt? – Eine klassische, wenn nicht die klassische Antwort findet sich bei Publius Statius auf die Formel gebracht: „Primos in orbe deos fecit timor.“ Wenn etwas als Erstes die Götter auf die oder in die Welt gebracht hat, dann sei es wohl die Furcht gewesen; eine Furcht, die gemäß dem Lateinischen von der Besorgnis über die Ehrfurcht bis zum Entsetzen reicht. Publius Statius war nicht der Letzte, der der Angst einen Platz im Adyton der Religionen eingeräumt hat, wie etwa Eric R. Dodds für das spätantike *Age of Anxiety* von Marc Aurel bis Konstantin gezeigt hat (Dodds 1965); aber auch nicht der Erste, wie schon Lukrez’ umfangreiches Lehrgedicht *De rerum natura* aus dem ersten Jahrhundert an vielen Stellen bezeugt; so an der folgenden:

Auch wenn sonstige Schrecken den zagenden Herzen der Menschen
Öfter am Himmel sowohl hienieden auf Erden erscheinen,
Da erfasst in der Tat ihr Gemüt die Angst vor den Göttern,
Die sie zu Boden drückt. Denn leider gebricht es an Einsicht
In die verborgenen Gründe. So sind sie gezwungen, den Göttern
Herrschaft über die Welt und Königsmacht zu verleihen.
(Lukrez 1993, VI, 50-55)

Die Geburt von Göttern geht wie jede andere Geburt nicht ganz ohne Furcht und Zittern vonstatten; zumal das urmenschliche Bedürfnis nach Kontrolle und Macht angesichts von Naturgewalten, denen man sich ausgeliefert sieht wie den Launen ignoranter Götter, hier nicht nur seine einschüchternden Grenzen erfährt, sondern einen Spiegel vorgehalten bekommt. Nennen wir diese Szenerie eine Theopoesie der Furcht, benennen wir damit zugleich einen Traditionsstrang, der auch in der Neuzeit nicht abreißen sollte. Vielmehr ist es gerade die radikale Entfesselung von titanischen Naturgewalten, die nicht allein tiefer in der Natur selbst hausen, sondern die nunmehr mit aller Gewalt in den Dienst des Menschen gezwungen werden. Jedenfalls scheint es nicht von

ungefähr dazu zu kommen, dass die Renaissance der Antike – immer wieder als Fanal einer prometheischen Neuzeit beschworen und verdammt – Lukrez wortwörtlich wiederentdeckte und auch Publius Statius gerne heranzog, um das Werden der Göttervorstellungen verständlich zu machen – freilich mit dem einzigen, aber entscheidenden Unterschied, dem einen Gott des Christentums einen Sonderplatz, und zwar abseits dieser Göttergeschichten einzuräumen.

Am deutlichsten in der Neuzeit und doch erst im Nachhinein am folgenreichsten für sie scheint die Theopoesie der Furcht als locus classicus erneut von Giambattista Vico ins Spiel gebracht worden zu sein, indem dieser mit seiner *Scienza nuova* (1725) in Absetzung vom cartesianischen Rationalismus überhaupt eine Geistes- und Göttergeschichte vorlegt. Darin macht er zugleich „Prinzipien der göttlichen Dichtung oder der poetischen Theologie“ (Vico 2009, 106) namhaft, die er in direkter Anlehnung wiederum an Publius Statius’ Formal und indirekt an Lukrez formuliert. Dabei lässt er an einer Stelle tief blicken:

Auf diese Weise schufen die ersten Menschen [...] aus ihrer Idee die Ding, aber mit einem unendlichen Unterschied zu dem Schaffen, das Gott eigen ist: denn Gott erkennt in seinem reinsten Begreifen die Dinge und schafft sie, indem er sie erkennt; sie hingegen taten es infolge ihrer starken Unwissenheit kraft einer ganz körperlichen Phantasie, und weil diese ganz körperlich war, taten sie es mit wunderbarer Erhabenheit, [...] daß sie sie selbst im Übermaß erschütterte, die sich durch ihre Einbildung jene Dinge schufen; daher wurden sie ‚Dichter‘ [ital. poeti] genannt, was auf Griechischen dasselbe bedeutet wie ‚Schöpfer‘. (Vico 2009, 172)

Was auf den ersten Blick wie eine Bescheidenheitsgeste gegenüber der göttlichen Allmacht im begreifenden Erschaffen erscheint, erweist sich auf den zweiten als eine ingeniose Einsicht in die Psychodynamik jener „göttlichen Dichtung“, „poetischen Theologie“ oder auch Theopoesie von Vicos Frühmenschen. Vico beschreibt an dieser Stelle ein Dichteramt von ganz besonderer Schöpferkraft (im Sinne der „poeti“ als „Schöpfer“): Was dieser „ganz körperlichen Phantasie“ an göttlicher Allwissenheit und Allmacht fehlen mag, macht sie jedoch wett mit der Suggestionskraft einer „wunderbaren Erhabenheit“. Im selben Kontext Tacitus zitierend: „fingunt simul creduntque [zugleich erfinden und daran glauben]“ (ebd.) geht Vico sogar noch einen Schritt weiter: „So ist die Furcht das gewesen, was in der Welt die Götter ersonnen hat, aber [...] nicht eine Furcht, die von einigen Menschen anderen, sondern von ihnen sich selbst eingeflößt wurde.“ (Ebd., 177) Aus der Suggestionskraft des Erhabenen wird eine *Autosuggestionskraft*, die derart überwältigend wirkt, dass sich die Schöpfer über ihre eigenen Geschöpfe selbst vergessen:

Auf diese Weise erdachten sich die ersten theologischen Dichter den ersten göttlichen Mythos [...], nämlich Jupiter, König und Vater der Götter und der Menschen, und zwar im Akt, Blitze zu schleudern; so, daß sie selbst, die sich ihn erdachten hatten, an ihn glaubten und mit furchteinflößenden Religionsbräuchen [...] sich vor ihm ängstigten, ihn verehrten und beobachteten. (Ebd., 174)

Aus der Suggestionskraft des Erhabenen, wie sie in den Naturgewalten über die ersten Menschen kam, scheint im Gewand des „ersten göttlichen Mythos“ von Zeus – „volksmäßig, erschütternd und lehrreich“ dargeboten – zugleich eine Art *Erhabenheit der Autosuggestion* selbst zu werden: Vergleichbar einem Umschlagpunkt scheint eine Übertragung vonstattenzugehen, bei der die anonyme Naturgewalt sich verwandelt sieht in eine anthropomorphe Gottheit, der die Menschen sich nicht nur bereitwilliger, sondern auch eigennütziger zu unterwerfen vermögen. Denn wie Vico im Anschluss an die obige Passage (vgl. ebd., 172) ausführt, geht es gleichermaßen um die Stiftung von Rollenmodellen, die den zunächst hilflosen Frühmenschen zumindest ein wenig Haltung in der eigene Ohnmacht verschaffen sollen: „Das sind die drei Arbeiten, die die große Dichtung zu leisten hat, nämlich **erhabene Mythen zu finden**, die dem Verständnis des Volkes zusagen, und **im Übermaß zu erschüttern**, damit sie das Ziel erreiche, das sie sich vorgesetzt hat, nämlich **das Volk zu lehren, wie man tugendhaft handelt**, so wie sie es sich selbst gelehrt hatten [...]“ (Ebd.) Diese drei Charakteristika lassen einen Wesenszug der Theopoesie zum Vorschein kommen, der traditionell dem *poeta vates* (von ihm selbst) angedichtet wurde: die seherische Gabe, Göttern eine Gestalt zu geben bzw. ihre wahrhaftige Gestalt wieder-

zugeben. Oder in den Worten Vicos: „So entstand Jupiter [...] in der Dichtung natürlicherweise als ein **göttlicher Charakter** oder **phantastischer Allgemeinbegriff** [...]“ (Ebd., 176)

Doch was ist nun ein „phantastischer Allgemeinbegriff“ alias „göttlicher Charakter“? Diese Frage ist mit Blick auf Vicos eigenes Verständnis schon nicht leicht zu beantworten, erst recht nicht im Allgemein; und doch lässt sich mit der feingliedrigeren Terminologie Kants in diesen Fragen zumindest annäherungsweise eine Vorstellung davon gewinnen, die zugleich weitere Perspektiven eröffnet: Bei einem phantastischen Allgemeinbegriff handelt es sich nicht um einen formellen, anschauungslosen Verstandesbegriff, auch scheint keine regulative Idee als Vernunftprinzip oder eine willkürliche Vorstellung der Phantasie gemeint; all diese Termini spielen gewissermaßen als Momente mit hinein. Doch kantisch gesprochen haben wir es wohl am ehesten mit einem *Schema* zu tun und zwar im Sinne einer ästhetischen Idee im Wechselspiel von Einbildungskraft und Urteilskraft. Allein, die entscheidende Frage ist damit noch nicht beantwortet: ein Schema, nun gut – doch wovon und wofür eigentlich?

II. Numinoses

Einer der berühmtesten, frühesten und umstrittensten Arbeiten innerhalb der Religionswissenschaft ist Rudolf Ottos phänomenologische Studie *Das Heilige* von 1917. Darin unternimmt er den Versuch, das *Wesen* des Heiligen zu begreifen; was nicht erst heute Kritiken (dieses Essentialismus) hervorgerufen hat. Zudem scheint Ottos Methodik dort schon an ihre Grenzen zu stoßen, wo sie eigentlich ansetzen sollte: beim Heiligen selbst. Otto bezeichnet es programmatisch als das „Numinose“ und spricht ihm seinem ‚Wesen‘ gemäß einer bestimmten Vagheit zu, die sich in ihren letzten, irrationalen Gründen nicht mehr analysieren, sondern gewissermaßen nur noch (herauf-)beschwören lässt. Im Hintergrund steht dabei offenkundig die lateinische Bedeutung von *numen* als „Wink“, „Geheiß“ oder auch „göttlicher Wille“, das auf eine ebenso diffuse wie ergreifende Weise die Anwesenheit eines absolut transzendenten, im Grunde *gestaltlos Göttlichen* bezeichnen soll.

Dass sich mit Ottos Überlegungen trotzdem oder gerade deswegen etwas anfangen lässt, insbesondere in unseren Belangen, wird im Folgenden deutlicher werden. Denn was Otto mehr oder weniger ausschließlich zu interessieren scheint, sind der Eindruck, die Schwingungen und Resonanzen, die das Phänomen des Numinosen bei seinen Betrachtern und Empfängern auslöst: jenes im Grunde dämonische, seinerzeit zum geflügelten Wort gewordene „*mysterium tremendum*“ (Otto 1987, 13). Entsprechend bildet den Hauptteil seiner Schrift vor allem eine durchkommentierte Auflistung von Charakteristika („Momente des Numinosen“). Ausgehend vom Numinosen selbst, das allgemeiner im Sinne des Heiligen, Spirituellen, Mystischen auslegt wird, fasst Otto das *mysterium tremendum* in der Tradition von Friedrich Schleiermacher zunächst als ein Gefühl ‚schlechthinniger Abhängigkeit‘, das er jedoch genauer als ein „sich selber bekenndes Abhängigkeitsgefühl“ verstanden wissen will – oder kürzer: als „Kreaturgefühl“ (ebd., 10; = „Momente des Numinosen I“). Dabei bleibt Otto nun nicht stehen, sondern benennt weitere Momente, unter denen das unmittelbar anschließende einen ganzen Block von Binnenmomenten bildet. So unterteilt sich das *mysterium tremendum* (= „Momente des Numinosen II“) ferner folgendermaßen:

Das „tremendum“ (vgl. ebd., 14ff.): heiliger Schauer, schlechthinnige Unnahbarkeit, Ehrfurcht (→ Angst)

Die „majestas“ (vgl. ebd., 22ff.): Übermacht und Demütigung (→ Unterwerfung)

Das „Energische“ (vgl. ebd., 27f.): Voluntarismus und Vitalismus (→ Fanatismus)

Das „Mysterium“/„Ganz andere“ (vgl. ebd., 28ff.): hen, Nichts, coincidentia oppositorum etc. (→ Absolute)

Die hier ergänzten Klammerzusätze mögen deutlicher werden lassen, welche eher geläufigen Sachverhalte Otto zugleich in den Blick nimmt, ohne sie als solche ausführlicher zu thematisie-

ren. Die drei ersten Binnenmomente arbeiten gewissermaßen die Eigenschaften des vierten Binnenmoments, des Mysteriums bzw. des Ganz-anderen, als der eigentlichen Substanz des Phänomens heraus. Ihr jeweiliger Eindruck, etwa der der Übermacht und Demütigung (*majestas*), provoziert zugleich subjektive Reaktionen, wie die der Unterwerfungsbereitschaft in diesem Fall. Das Mysterium selbst, im Sinne eines Absoluten, hat in der Ideengeschichte bereits zahlreiche Gestalten gekannt, die sich jedoch allesamt darin gleichkommen, nicht hinzureichen, wo es um das für den menschlichen Verstand Unbegreifliche, für die menschliche Sprache Unsagbare und überhaupt um ein von allen positiven Relationen ‚Losgelöstes‘ geht. Dennoch weist die menschliche Bezugnahme auf dieses Mysterium nun drei weitere Momente auf, die Otto als solche kennzeichnet:

„Fascinans“ (vgl. ebd., 42ff.): Ambivalenz von Anziehung und Abstoßung (= Momente des Numinosen IV)

„Ungeheuer“ (vgl. ebd., 53ff.): Unfassbarkeit (= Momente des Numinosen V)

Das „augustum“ (vgl. ebd., 66ff.): sakral statt profan, das Würdigste und Wertigste, das Achtbarste (= Momente des Numinosen VI)¹

Grundsätzlich ist an dieser Stelle zu betonen, dass Otto eine methodisch fundierte Phänomenologie des Numinosen vorlegen möchte. Das zeigt sich an einer sowohl *transzendentalen* Perspektive auf das Phänomen des Heiligen, wenn er den Geschehnissen quasi bis auf dem „Seelengrund“ nachforscht, um ihr „a priori“ zu eruieren (vgl. ebd., 138f.), als auch an einer *historischen* Perspektive auf dessen Entfaltung (ebd., 135f.). Dabei richten sich beide Perspektiven letztendlich auf *ein* Göttliches in seinem *Gestaltwandel*. Gleichwohl überwiegt die Struktur die Genese, wie von Ottos quasi-kantischem Ansatz nicht anders zu erwarten. Insbesondere die drei letztgenannten Momente zeigen so Strukturanalogien zum kantischen Erhabenen, das Otto selbst ins Spiel bringt (vgl. ebd., 56ff.).

Wie aber gehören das Numinose, der Gestaltwandel des Göttlichen und seine Erhabenheit nun bei Otto genauer zusammen? – Diese Frage führt uns auf die eigentliche Fährte zurück, auf die Frage nach Jupiters „göttlichem Charakter“ bzw. seinem „phantastischen Allgemeinbegriff“ bei Vico, den wir als kantisches Schema identifiziert hatten. Wir hatten ihn jedoch als ein Schema identifiziert, dessen Wovon und Wofür noch im Dunklen lag. Was wir jetzt zumindest besser sehen, ist dieses Dunkel selbst, das Numinose: „Auch wo der Dämonen-glaube sich längst zum Götter-glauben erhöht hat behalten die ‚Götter‘ als numina für das Gefühl immer etwas ‚Gespenstisches‘ an sich, nämlich den eigentümlichen Charakter des ‚Unheimlich-furchtbaren‘ der geradezu mit ihre ‚Erhabenheit‘ ausmacht oder durch sie sich schematisiert.“ (Ebd., 19) – Und an späterer Stelle ergänzt Otto: „Echte Schematisierung unterscheidet sich von bloßen Zufalls-Verbindungen dadurch daß sich nicht bei steigender und fortgehender Entwicklung des religiösen Wahrheitsgefühles wieder zerfällt und ausgeschieden wird, sondern immer fester und bestimmter anerkannt wird. [...]. Die innige Dauerverbindung der beiden in allen höheren Religionen weist darauf hin daß auch das Erhabene ein echtes ‚Schema‘ des Heiligen selber ist.“ (Ebd., 61)

Durch die ästhetische Erfahrung der Erhabenheit (etwa der Göttergestalten) „schematisiert“ sich also das Numinose; das Numinose gewinnt Gestalt, ja wird gestaltet. Mit anderen Worten dient die Ästhetik hier als eine Art von Mäeutik des Numinosen: Sie arbeitet nicht nur an einem historischen Gestaltwandel, sondern bewirkt transzendental allererst deren *Gestaltwerdung*; sie gestaltet also einen *Götterkult* aus Furcht und Zittern. Wie bei Vico wirkt die Erhabenheit der „phantastischen Allgemeinbegriffe“ oder der mythischen Göttergestalten nicht nur suggestiv,

¹ Wer zählen kann, sollte bemerkt haben, dass das dritte Moment des Numinosen fehlt; was den einfachen Grund besitzt, dass Otto damit ein Kapitel zu „Numinosen Hymnen“ subsumiert, das eher illustrativen Charakter besitzt und darum hier ausgelassen wurde.

sondern als „echtes ‚Schema‘ des Heiligen“, d.h. aber als Schematismus des Numinosen selbst, als etablierte „Dauerverbindung“ oder als *channeling* des „religiösen Wahrheitsgefühls“ selbst:

Während das Fürchterliche allmählich überwunden wird, wird die Verbindung und Schematisierung mit dem Erhabenen stehend und erhält sich als rechtmäßige bis in die höchsten Formen des religiösen Gefühls hinein: ein Hinweis darauf daß zwischen dem Numinosen und dem Erhabenen eine verborgene Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit besteht die mehr ist als eine bloße Zufalls-ähnlichkeit. Noch Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘ gibt davon ein entferntes Zeugnis.“ (Ebd., 82)

Das Numinose und das Erhabene verbindet eine „verborgene Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit“, die wohl darum mehr als eine „Zufalls-Verbindung“ und „Zufallsähnlichkeit“ sein soll, weil sie sich nicht nur im *historischen* Gestaltwandel (der Gottheiten) *bewährt*, sondern in der Überwindung des bloß fürchterlichen Affekts zugleich *transzendental bewahrheitet* haben soll.

Dennoch schwankt die Formulierung bei Otto etwas: Ist die Erhabenheit der Kern dieser religiösen Furcht, der nunmehr freigelegt wird, oder greift hier so etwas wie die Macht der Konditionierung (im pawlowschen Sinne), sodass die Erhabenheit mehr und mehr zur religiösen Gewohnheit geworden ist und zwar aus einer vormaligen Furcht heraus? Wie an dieser Stelle zumindest unverkennbar zum Vorschein kommt, argumentiert Otto auf einer (neu-)kantianischen-phänomenologischen Linie und bezieht seinen Begriff der Erhabenheit explizit auf – wenn nicht sogar *aus* – Kants *Kritik der Urteilskraft*. Schauen wir also noch einmal genauer nach, was sich dort zuträgt.

III. Erhabenes

Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern *Unbegrenztheit* an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird: so daß das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene aber eines dergleichen Vernunftbegriffs genommen zu werden scheint. [...]ndem dieses (das Schöne) directe ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich führt, und daher mit Reizen und einer spielenden Einbildungskraft vereinbar ist; jenes aber (das Gefühl des Erhabenen) eine Lust ist, welche nur indirecte entspringt, nämlich so, daß sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto starkem Ergießung derselben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu sein scheint. Daher es auch mit Reizen unvereinbar ist; und, indem das Gemüt von dem Gegenstande nicht bloß angezogen, sondern wechselweise auch immer wieder abgestoßen wird, das Wohlgefallen am Erhabenen nicht sowohl positive Lust als vielmehr Bewunderung oder Achtung enthält, d.i. negative Lust genannt zu werden verdient. (Kant 1968, 165)

Gleicht man die Charakteristika des Erhabenen, die Kant an dieser Stelle quasi resümiert, mit den drei oben erwähnten Momenten des Numinosen bei Otto ab, ergeben sich deutliche Übereinstimmungen. Das „Ungeheur“, von Otto begriffen als Unfassbarkeit, ist bei Kant eine „Unbegrenztheit“, die jedoch zugleich eine ideelle Totalität der Vernunft durch die Vernunft zu denken fordert, und dadurch unsere Vorstellungskraft an ihre Belastungsgrenze bringt.² Diese Formlosigkeit, die jedoch nicht bloßes Chaos ist, sondern mit einem Gegenstand – man könnte auch sagen: Widerstand – identifizierbar ist, transzendiert die Endlichkeit sowohl unserer Anschauung als auch der herkömmlichen Schemata in unserer Wahrnehmung. Wir werden nicht mehr von etwas Reizendem umfassen, auf das wir uns einlassen, sondern mit einem Ungeheuerlichen konfrontiert. Diese Ungeheure hat jedoch etwas von jener Unheimlichkeit, die, wie Freud wusste, nicht einfach nur fremdartig ist, sondern abgründig vertraut (vgl. Freud 1970) – womit wir bereits zum zweiten Moment des Numinosen übergegangen wären.

² Vgl. Kant 1968, 175: „Ungeheuer ist ein Gegenstand, wenn er durch seine Größe den Zweck, der den Begriff desselben ausmacht, vernichtet.“

Das „Fascinans“ als Ambivalenz von Anziehung und Abstoßung zeigt sich in einer ‚indirekten Lust‘, die statt eines reizend-harmonischen Dahinfließens der Lebenskräfte vielmehr ein abruptes Wechselspiel von Anspannung und Entspannung, Hemmung und Entladung darstellen soll. Man kennt es: Sei es *la (petite) mort*, die (quasi-)tödliche Erfahrung selbst oder ihr Gegenstück, die Geburt, die wohl im geschilderten Sinne als die erhabenen Lebensmomente *par excellence* begriffen werden können, lässt man sich hier einmal auf Kants latenten Vitalismus ein. Unmittelbar verbunden ist damit jedoch das dritte Moment des Numinosen, das „augustum“, das als das Würdigste und Wertigste, nach Otto auch das Achtbarste bezeichnet. Die ‚indirekte Lust‘ meint zugleich eine „negative Lust“, die nach Kant in der „Bewunderung oder Achtung“ zum Ausdruck kommt. Worauf bezieht sich aber die „Achtung“? Überhaupt was wird hier eigentlich erhaben genannt?

Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, *die für uns Gesetz ist*, ist *Achtung*. [...] Unsere Einbildungskraft aber beweiset, selbst in ihrer größten Anstrengung, in Ansehung der von ihr verlangten Zusammenfassung eines gegebenen Gegenstandes in ein Ganzes der Anschauung (mithin zur Darstellung der Idee der Vernunft) ihre Schranken und Unangemessenheit, doch aber zugleich ihre Bestimmung zur Bewirkung der Angemessenheit mit derselben als einem Gesetze. Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechslung einer Achtung für das Objekt statt der für die Idee der Menschheit in unserm Subjekte) beweisen [...].“ (Ebd., 180)

Die berühmte „Subreption“ als ein Unterschieben oder Verwechseln beschreibt psychoanalytisch gesprochen eine Projektion oder Übertragung. In der vorliegenden Situation erfolgt die Projektion quasi behelfsmäßig angesichts eines Unfasslichen, eines über unsere eigenen Vermögen Erhabenen. Der Witz in Kants Argumentation besteht nun jedoch darin, dass dieses Unfassliche an sich eigentlich keine weitergehende Bedeutung hat als diejenige, in seiner erhabenen Größe lediglich Anlass zur Darstellung einer Vernunftidee zu sein, will sagen: ein Anlass quasi zur Selbst-Reflexion des Subjekts im Spiegel seiner Erfahrungswelt, ein Anlass zur Selbst-Achtung eingedenk seines eigenen, noch unfasslicheren, mächtigeren, kurzum: eigentlich erhabenen intelligiblen Charakters. Denn was das Subjekt erfährt, ist nicht sein bloßes Unvermögen *in toto*, sondern lediglich das Unvermögen seiner endlichen Vermögen und zwar jenem unendlichen Vermögen der Vernunft in ihm selbst Genüge zu tun (indem die Vernunftidee tatsächlich positiv zur Anschauung gebracht würde statt nur negativ, durch das Scheitern der Einbildungskraft an ihrer Darstellung): „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung“.

Doch was ist „unsere eigene Bestimmung“ eigentlich? Und welches Selbst kommt in diesem erhabenen Moment der Achtung qua Selbst-Achtung überhaupt zum Vorschein? – Man darf eine gewisse Doppeldeutigkeit in Kants Verwendungsweise von „Bestimmung“ nicht überhören, um vernehmen zu können, worum es geht. Es geht um unsere „Bestimmung“ gemäß dem Sittengesetz, also zugleich um eine Art Auftrag, um einen Appell oder eine Aufforderung, die wir paradoxerweise zugleich an uns selbst richten: Es geht um unsere *Selbst-Bestimmung* gemäß unserer Vernunftnatur:³

Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserm Gemüte enthalten, sofern wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur [...] außer uns, überlegen zu sein uns bewußt werden können. [...]ur unter der Voraussetzung dieser Idee in uns, und in Beziehung auf sie, sind wir fähig, zur Idee der Erhabenheit desjenigen Wesens zu gelangen, welches nicht bloß durch seine Macht, die es in der Natur beweiset, innige Achtung in uns wirkt, sondern noch mehr durch das Vermögen, welches in uns gelegt ist, jene ohne Furcht zu beurteilen, und unsere Bestimmung als über dieselbe erhaben zu denken. (Ebd. 189)

³ ... an Stelle einer Fremd-Bestimmung durch unsere Triebe – auch wenn beides gerade zu uns selbst gehört und uns eben doch auch fremd ist, wo es die Alleinherrschaft über uns gewinnt; vgl. hierzu ausführlich Arnold i.Ersch.

Diese Passage nun ist bemerkenswert, weil Kant hier stillschweigend eine weitere Verwechslung vornimmt oder vielmehr umgekehrt eine weitere Subreption zurücknimmt. Hatte er der Natur an sich bereits ihre Erhabenheit abgesprochen und sie stattdessen im Subjekt selbst, in seiner Vernunftnatur aufzufinden gemeint, so geschieht jetzt, wenn auch etwas verschleiert, dasselbe mit Gott. Zunächst dürfte offensichtlich und auch unstrittig sein, dass Kant den intelligiblen Charakter des Menschen für erhaben über Gottes ‚natürliche‘ Macht hält und zwar aufgrund der Vernunft als desjenigen Vermögens, „welches in uns gelegt“ ist. Sodann aber wird beim genaueren Hinschauen der Zusammenhang von Vernunft und Gott schillernd: Denn es ist lediglich „diese Idee in uns“ *der Vernunft* (als unsere Bestimmung zur Selbst-Bestimmung), die uns „zur Idee der Erhabenheit“ Gottes führt. Heißt das aber, dass die ästhetische Erfahrung der Erhabenheit eine Heuristik der göttlichen Erhabenheit ist – quasi dem Grundsatz folgend: Gleiches erkennt Gleiches? Oder handelt es sich es sich vielleicht in dem Sinne um dasselbe, dass die Erhabenheit Gottes lediglich eine Projektion der im Grunde von ihm ununterschiedenen Vernunft selbst ist? Eine ähnliche Unschlüssigkeit, hatten wir schon bei Otto beobachtet; sie blieb latent. Kant jedoch gibt an anderer Stelle weiteren Aufschluss:

[Dagegen] scheint zu streiten: daß wir Gott im Ungewitter, im Sturm, im Erdbeben u.d.gl. als im Zorn, zugleich aber auch in seiner Erhabenheit sich darstellend vorstellig zu machen pflegen, wobei doch die Einbildung einer Überlegenheit unseres Gemüts über die Wirkungen, und [...] gar über die Absichten einer solchen Macht, Torheit und Frevel zugleich sein würde. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern vielmehr Unterwerfung [...] die Gemütsstimmung zu sein [...]. Allein diese Gemütsstimmung ist auch bei weitem nicht mit der Idee der *Erhabenheit* einer Religion und ihres Gegenstandes an sich und notwendig verbunden. [...] Nur alsdann, wenn e[ine]r sich seiner aufrichtigen gottgefälligen Gesinnung bewußt ist, dienen jene Wirkungen der Macht, in ihm die Idee der Erhabenheit dieses Wesens zu erwecken, sofern er eine dessen Willen gemäße Erhabenheit der Gesinnung bei sich selbst erkennt, und dadurch über die Furcht vor solchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche seines Zorns ansieht, erhoben wird. [...] Auf solche Weise allein unterscheidet sich innerlich Religion von Superstition; welche letztere nicht Ehrfurcht für das Erhabene, sondern Furcht und Angst vor dem übermächtigen Wesen [...] im Gemüte gründet [...]. (Ebd., 187f.)

Was sich in der vorherigen Passage nur andeutete, tritt hier ans Licht: Erhabenheit ist von Unterwerfung unterschieden in dem speziellen Sinne, dass Gott nicht erhaben sein kann *für uns*, ohne uns zugleich moralisch über die Natur zu erheben. Ein bloß zürnender und donnernder Gott vermöchte uns zwar Furcht einzujagen und zur Unterwerfung zu zwingen, jedoch vermag er streng genommen damit noch nicht, *Ehrfurcht* in uns zu erregen, wie wenn wir Gottes eigene Erhabenheit (auch über diese seine eigenen Kraftposen hinaus) in der Natur wiederzuerkennen meinen. Liest man genauer, was Kant hier schreibt, erhärtet sich sogar der Verdacht, dass es im Grunde das *Bewusstsein* der menschlichen Erhabenheit über die Natur ist, das allererst die Erhabenheit Gottes wieder- *wie* anzuerkennen gestattet, anstatt nur ein dumpfes Wüten (Gottes in) der Natur zu gewahren.

Kant stellt also bewusst eine „innerliche Religion der Vernunft“ als Ehrfurcht der Erhabenheit einer „Superstition“ oder einem Aberglauben aus Angst und Schrecken gegenüber, der – wie zu ergänzen wäre – letztendlich der Einbildungskraft entspringt: Das Gute selbst ist das Göttliche und Gott nur Gott, weil er gänzlich gut ist, sodass auch sein Wüten in der Natur noch einem guten Endzweck dienen muss, wie etwa dem, die menschlich-göttlichen Erhabenheit über die endliche Natur *darzustellen*, andernfalls wir ihn nicht mehr als Gott ernst nehmen könnten. Mit anderen Worten zeigt Kants moralische Weltordnung, die seiner Auffassung nach einzig und allein vernünftige Gottheit, gleichsam Kante gegen die herkömmlichen Mythenbildungen und Götterfigurationen, wie wir sie zuvor auch bei Vico samt seinen phantastischen Allgemeinbegriffen als Schemata des Erhabenen kennengelernt haben.

So beschreibt Kant gewissermaßen eine Emanzipationsgeschichte, die sich aus dem Angsttunnel blinder Verehrung und sklavischer Unterwerfung zum Licht der Aufklärung, der Selbst-Bestimmung und Selbst-Achtung emporarbeitet. Denn einmal so aufgefasst kann man im Kon-

zept der Erhabenheit zugleich ein *ästhetisches Selbst-Bewusstsein* erblicken, das zugleich die Funktion einer Subjektivierungstechnik erfüllt. Das Subjekt ist auch hier ein ‚Unterworfenenes‘, jedoch im Sinne einer Selbst-Unterwerfung unter die Vernunft als gleichzeitige Selbst-Erhebung durch die Vernunft über die Natur. Im Zuge dessen kommt es zu einer Entkopplung von Erhabenheit und Gottesfurcht, indem die „Superstition“ als Furcht und Zittern vor dem „übermächtigen Wesen“ sich mehr und mehr in eine „Religion“ als Ehrfurcht vor der *gottgleichen* Erhabenheit der (eigenen) Vernunft verwandelt.

Die Ästhetik der Erhabenheit in ihrer kantischen Auffassungsweise erfüllt also im erheblichen Maße die Funktion einer psychotechnischen Kunst. Sie ist eine aufgeklärte Theopoesie, die Vicos Götterfiguren als phantasmatische Schemata wortwörtlich zur Vernunft bringt und doch die volle Autosuggestions-, Selbst-Eingebungs- oder Selbst-Bestimmungskraft der erhabenen Einbildungen beibehält; ja in der Idee der Vernunft sogar bis zur Erhabenheit dieser Autosuggestion weit über die Natur hinaus steigert, nämlich bis zum Selbst-Bewusstsein der Autonomie, der Freiheit als Selbst-Gesetzgebung gemäß der göttlichen Weltordnung.

Doch ist eine derart aufgeklärte Theopoesie eigentlich noch glaubwürdig? Verbirgt sich hinter diesen kantischen Überlegungen nicht zugleich das Ende der Götter(er)dichtungen und damit auch das ‚Ende der Kunst‘ der Theopoesie, wie man mit Hegel sagen oder fragen könnte? Wäre damit also ein Ende von Furcht und Zittern erreicht, ein Ende des Göttertraumas?

IV. Geburtsgötter

Kommen wir nochmals auf die Anfänge der Göttergeburt zurück; diesmal jedoch auf eine oder vielmehr *die* tatsächliche Geburt in Furcht und Zittern, von der auch die Unsterblichen, erst recht wir Sterblichen, nicht unberührt geblieben sein dürften: Widmen wir uns abschließend dem sogenannten Geburtstrauma in der Psychoanalyse, das gewissermaßen das *Zur-Welt-kommen der Angst* selbst in den Blick zu nehmen erlaubt. Dieses Thema hat eine kontroverse Tradition, die vor allem von Otto Ranks wegweisender Studie: *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse* (1924) geprägt wurde. Aber schon Freud, der in dieser Schrift seines geistigen Ziehsohns zugleich einen Vätermord erblickte, der zum Bruch führte, hatte sich früh der Sache angenommen, um später in seinem zentralen Text: *Hemmung, Symptom, Angst* von 1926 nochmals darauf zurückzukommen.

In dieser Schrift bezieht Freud nicht nur Stellung zu Rank (vgl. Freud 1971, 276f.) und revidiert seine bisherige Angsttheorie,⁴ sondern ergänzt sie um eine nicht unwesentliche Einsicht zum Geburtstrauma: Der Mensch ist nicht zuletzt deswegen im Besonderen angstanfällig, weil er eine konstitutive Frühgeburt ist, deren körperliche wie psychische Adaptionsfunktionen beim Austritt aus dem Geburtskanal und Eintritt in die Welt nicht die Reife animalischer Instinkte erreicht haben.

Vor diesem Hintergrund betrachtet, kommt der Mensch eigentlich fortwährend zur Welt, ohne in ihr ein für alle Mal anzukommen. Dieses anhaltende Geborenwerden kann bisweilen zur konkreten, fürchterlichen Erfahrung der Welt werden. Wenn Freud mit Rank im „Geburtsvorgang“ das „Vorbild“ der „Angst beim Menschen“ (Freud 1971, 275) zu erblicken meint, fasst er das reale Geburtstrauma *gleichsam* als Ursprungsszenario oder als präödpale Urszene von analogen Gefahrensituationen, denen allesamt gemeinsam zu sein scheint, dass sich in ihnen *gleichsam* der Austritt aus dem Mutterleib, die Aufgabe der intrauterinen Symbiose, also der erste gravierende, noch nicht kognitiv realisierbare Objektverlust *wiederholt* (vgl. ebd., 277). Das ‚natürliche‘ Aufdie-Welt-kommen präfiguriert dergestalt unser ‚kulturelles‘ Zur-Welt-kommen durch imaginäre

⁴ Freud war bis dato davon ausgegangen, dass Angst im Grunde nichts anders als unvermittelt freigewordene Sexualenergie sei. In *Hemmung, Symptom, Angst* billigt Freud der „Realangst“, d.h. der aufkommenden Angst angesichts drohender Vernichtung, einen höheren Stellenwert zu und neigt dazu, „im Angstzustand eine Reproduktion des Geburtstraumas zu sehen“ (Freud 1971, 274; vgl. auch 239f.).

Ein- und Überbildungen und symbolische Kommunikations- und Mediensysteme, die uns seit der ersten Sekunde begleiten oder gar bekleiden; es konstituiert dadurch jedoch auch eine prekäre Disposition zwischen fatalem Risiko und kreativer Chance, die bspw. als „Angst“ des „In-der-Welt-seins“ etwa zur selben Zeit auch in der Philosophie für Furore gesorgt hat (vgl. Heidegger 1927).

Was dieses Urangstszenario nun mit der Göttergeburt zu tun hat, wird sogleich deutlicher, wenn Freud ausführt:

Was ist der Kern, die Bedeutung der Gefahrensituation? Offenbar die Einschätzung unserer Stärke im Vergleich zu ihrer Größe, das Zugeständnis unserer Hilfslosigkeit gegen sie [...]. Es ist ein wichtiger Fortschritt in unserer Selbstbewahrung, wenn eine solche traumatische Situation von Hilflosigkeit nicht abgewartet, sondern vorhergesehen, erwartet wird. [...] Daher antizipiere ich dieses Trauma, will mich benehmen, als ob es schon da wäre, solange noch Zeit ist, es abzuwenden. Die Angst ist also einerseits Erwartung des Traumas, andererseits eine gemilderte Wiederholung desselben. (Ebd., 303)

Nach den bisherigen Ausführungen dürften es nicht mehr allzu schwer fallen, diesen „Kern, die Bedeutung der Gefahrensituation“ zugleich als Keim der Erfahrung des Erhabenen und der „innerlichen Religion“ im kantischen Sinne wiederzuerkennen: Die „Einschätzung unserer Stärke im Vergleich zu ihrer Größe, das Zugeständnis unserer Hilfslosigkeit gegen sie“ ist zunächst noch Ausdruck von schierer Angst gegenüber einer Übermacht, die uns höchstens zum Aberglauben an eine zornigen Gott anhält; hier herrscht weniger Erhabenheit und Ehrfurcht als Gewalt und Unterwerfung. Der erwähnte „wichtige Fortschritt in der Selbstbewahrung“ wird nun insoweit jedoch auch zu einem in der Religionsbildung, als das Angsttrauma innerlich auf Abstand gebracht wird. Das geschieht durch die Copingstrategie einer vorwegnehmenden Wiederholung, eines Re- wie Pre-Enactment der Gefahrensituation selbst und zwar in einer Art *Spiel*:

Die Gefahrensituation ist die erkannte, erinnerte, erwartete Situation der Hilfslosigkeit. [...] Das Ich, welches das Trauma passiv erlebt hat, wiederholt nun aktiv eine abgeschwächte Reproduktion desselben in der Hoffnung, deren Ablauf selbsttätig leiten zu können. Wir wissen, das Kind benimmt sich ebenso gegen alle ihm peinlichen Eindrücke, indem es sie im Spiel reproduziert [...]. (Ebd. 304)

Es ist dieser spielerische Umgang mit der Realangst, der die ästhetische Erfahrung des Erhabenen im Kern ausmacht und erst aufkeimen lässt. Umgekehrt meint man darum im *spielerischen Ernst* des Erhabenen noch immer ein Trauma durchscheinen zu sehen, dessen Nähe, so fern sie auch sein mag, gerade die beängstigende Aura von Erhabenheitserfahrungen kennzeichnet. Dieses Trauma aber – egal welche Gefahrensituation es auch triggern mag – ist präfiguriert von jenem initialen Geburtstrauma, das erstmals unsere prekäre Disposition (zwischen fatalem Risiko und kreativer Chance) des Zur-Welt-Kommens geschaffen hat und unser In-der-Welt-sein allererst einrichtet als intensional-offene Ausrichtung statt instinktiv-geschlossener Abrichtung. Es ist dieser liminale Weltverlust als gleichzeitiger Weltgewinn, die menschliche Schwellenexistenz zwischen den andauernden Weltenübergängen, der uns immer wieder auf's Neue nach Halt greifen lässt, beginnend bei der intrauterinen Nabelschnur, über die Mutterbrust bis zu den ersten (und letzten) „transitional objects“ (Winnicott 1953), um nicht im *Geburtstunnel der Weltangst* stecken zu bleiben.

„So wird die Mutter, die den Hunger befriedigt, zum ersten Liebesobjekt und gewiss auch zum Schutz gegen alle die unbestimmten, in der Außenwelt drohenden Gefahren, zum ersten Angstschutz [...].“ (Freud 2002, 127) – Als bald aber kommt mit den „Noms-du-père“ (Lacan 2013) eine Instanz ins Spiel, deren lacanianische Doppeldeutigkeit – zwischen einer symbolischen Ablösung von der imaginären Muttersymbiose (durch das väterliche Kappen der Nabelschnur) und der beängstigenden Negativität (eines väterlichen „Non“ als Kastrationsdrohung) – sich zu einer regelrechten Ambivalenz auswächst:

Das Verhältnis zum Vater ist aber mit einer eigentümlichen Ambivalenz behaftet. Er war selbst eine Gefahr, vielleicht von dem früheren Verhältnis zur Mutter her. So fürchtet man sich nicht minder als man sich nach ihm sehnt und ihn bewundert. [...] Wenn nun der Heranwachsende merkt, daß es ihm bestimmt ist, immer

ein Kind zu bleiben, daß er es des Schutzes gegen fremde Übermächte nie entbehren kann, verleiht er diesen die Züge der Vatergestalt, er schafft sich die Götter, vor denen er sich fürchtet, die er zu gewinnen sucht und denen er doch seinen Schutz überträgt. (Freud 2002, 127)

Mit anderen Worten ist die Frage der Göttergeburt im psychoanalytischen Setting zugleich eine der *Geburtsgötter*; die Göttergeburt also eine Art Schutzbeschwörung, die im wortwörtlichen Sinne als *illusionäre*⁵ *Reproduktion des Geburtstraumas* praktiziert wird und zwar in der dreifachen Hinsicht:

- (1.) einer *ästhetischen Subjektivierungstechnik*, die das traumatische ‚Geworfensein‘ spielerisch umzuentwerfen sucht;
- (2.) der bereits benannten *Ambivalenz* von Gefahr (Trauma der Ohnmacht) und Schutz (spielerische Elternidentifikation) und
- (3.) im Sinne einer *ur-sprünglichen Theopoesie*, die Götter als erhabene Überspielungen der Angst erdichtet.

Nimmt man diese Theogonie zunächst wertungslos hin, lässt sich an der damit beschriebenen *Heiligung* des Geburtstraumas zugleich der erste Schritt einer therapeutischen Heilung von falschen Versessenheiten oder – traditioneller gesprochen: von Dämonenbesessenheit und Götzenverehrung ausmachen. Soll es nicht um Superstition oder unterwürfigen Aberglauben aus Angst und Schrecken gehen, muss es letztlich bzw. anfänglich um ‚Religion‘ (und zwar nicht nur im etymologisch fraglichen Sinne) als *Bindungsform* gehen. Freud macht dabei eigentlich zwei aus, scheint aber die chronologisch spätere gegenüber der früheren (aus patriarchalischen Gründen?) zu privilegieren (oder gar zu verabsolutieren): „Die Religion wäre die allgemein menschliche Zwangsneurose, wie die des Kindes stammt sie aus dem Ödipuskomplex, der Vaterbeziehung. [...] Bringt sie einerseits Zwangseinschränkungen [...], so enthält sie andererseits ein System von Wunschvorstellungen, wie wir es isoliert nur bei der Amentia, einer glückseligen halluzinatorischen Verworrenheit, finden.“ (Ebd., 146)

Diese Vater-Bindung bzw. -Religion entspricht gemeinhin der kirchlichen Orthodoxie in ihren neurotischen Ritualen (vgl. Freud 1973) und fetischistischen Kulturen; sie zieht ihre Lust und Pein aus einem „System von Wunschvorstellungen“, das um ein phallisches Begehren kreist. Demgegenüber lässt sich auch in dem Zitat bereits jene andere Religion einer Mutter-Bindung zumindest ansatzweise erahnen, die dem Ödipuskomplex noch vorausliegt und in der „Amentia“ als „einer glückseligen halluzinatorischen Verworrenheit“ durchscheint: die Mystik als unorthodoxe bis ketzerische Religionsausübung im Zeichen eines weiblichen Genießens (vgl. Lacan 1986).

Eingedenk einer solchen Begriffshysterie dürfte man sich durchaus fragen, ob Gott nun männlich oder weiblich veranlagt oder eher keines von beiden sei. Wie es scheint, gibt es hierauf keine derart eindeutige Antwort, wie es manch einer gerne (sich selbst) suggerieren wollte. Vor allem aber scheint der eigentliche Ursprung dieser Frage nicht mehr so einfach zu verdrängen oder zu verleugnen: Selbst wenn Gott männlich sein sollte, scheint es doch nicht ganz unerheblich, von wem und insbesondere unter welchen Umständen er geboren wurde... Doch das ist eine andere Geschichte. Wie dem auch sei, zumindest auf unsere Eingangsfrage dürfen wir jetzt eine Antwort wagen: Götter kommen *in die Welt*, indem sie *mit uns zur Welt* kommen. Die Angst gebiert sie, unsere Angst – und unsere Erhabenheit überwindet sie, ihre Erhabenheit.

⁵ Von lat. *illudere*: „mit, auf etw. spielen, sein Spiel treiben“ (vgl. *lūdus*: „Spiel“).

Literaturverzeichnis

- Arnold, Florian (i.Ersch): Autonomie und Heautonomie – Zwischen Ent- und Verkunstung, in: *Kunstautonomie. Positionen einer Kontroverse*, hg. von Daniel M. Feige und Michael Lüthy, transcript, Bielefeld.
- Dodd, Eric. R. (1965): *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Freud, Sigmund (1970): Das Unheimliche, in: *Studienausgabe*, Bd. IV, Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 241–274.
- Freud, Sigmund (1971): Hemmung, Symptom und Angst, in: *Studienausgabe*, Bd. VI, Fischer, Frankfurt a.M., 227–308
- Freud, Sigmund (1973): Zwangshandlungen und Religionsausübungen, in: *Studienausgabe*, Bd. VII, Fischer, Frankfurt a.M., 11–21.
- Freud, Sigmund (2002): *Massenpsychologie und Ich-Analyse/Die Zukunft einer Illusion*, Fischer, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel (1974): *Kritik der Urteilskraft*, in: *Werkausgabe*, Bd. X, hg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Lacan, Jacques (1986): *Encore. Das Seminar, Buch XX*, Quadriga, Weinheim/Berlin.
- Lacan, Jacques (2013): *Namen-des-Vaters*, Turia + Kant, Wien/Berlin.
- Lukrez (1993): *Von der Natur/De rerum natura*, lat.-dt., hg. u. übers. v. Hermann Diels, mit einer Einf. u. Erläut. v. Christian Schmidt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Otto, Rudolf (1987): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C.H. Beck, München.
- Rank, Otto (1988): *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Fischer, Frankfurt a.M.
- Vico, Giambattista (2009): *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Meiner, Hamburg.
- Winnicott, Donald W. (1953): Transitional Objects and Transitional Phenomena – a Study of the First Not-Me Possession, in: *International Journal of Psycho-Analysis* 34/2, 89–97.