

Wie wirklich sind Träume?

Überlegungen aus Philosophie und Theologie

Im Folgenden soll es darum gehen, sich charakteristische zeitgenössische Vorbehalte der Philosophie und Theologie vor Augen zu führen, um dann philosophisch und theologisch aktuellere Einsichten für einen konstruktiveren Umgang mit Träumen zu realisieren. Dies erlaubt ein Fazit, das eine relative Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit von Träumen darstellt.¹

1 Vorbehalte: Philosophie und Theologie gegen den Traum

Es sollen zunächst schlaglichtartig (1) Vorbehalte der neuzeitlichen Philosophie und dann (2) der modernen Theologie dargestellt werden.

(1) Die Vorbehalte der Philosophie gegenüber dem Traum haben ein spezifisch neuzeitliches Profil. Zwar wirft schon Platon im „Theaitetos“ die Frage auf, in-

¹ Dieses Vorgehen ist in drei Hinsichten eingeschränkt. Erstens ist es tentativ und verweist auf eine diagnostische Rationalität, die – jenseits von arbiträrer Praxisgläubigkeit und zwanghaftem Beweisen – grenzdialektisch an einer relativen Binnenstimmigkeit und relativen Anschlussfähigkeit von Positionen orientiert ist (vgl. M.D. Krüger, *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen 2008, 300–312). Zweitens werden zwar auch Einsichten aus der (Geschichte der) Psychologie berücksichtigt. Doch sie stammen aus der psychoanalytischen Tradition, während die experimentelle Neuropsychologie ausgespart wird. Letztere richtet ihr Interesse auf die physiologische Dimension des Traumes und klammert inhaltliche Aspekte des Traumes tendenziell eher aus (vgl. P. Muckel, Art. Traum II, in: *HWPh* 10 [1998], 1465–1471: 1465). Vorausgesetzt wird neuropsychologisch, dass es Träume gibt (und sie nicht nur Konstrukte aus der Phase des Aufwachens sind) sowie ihr bildlicher Charakter (vgl. zur Sache und Diskussion: ebd., 1468–1470; N. Birbaumer, Art. Traum/Traumdeutung I, in: *GGG* 8 [2005], 563f.; P. Gehring, *Traum und Wirklichkeit. Zur Geschichte einer Unterscheidung*, Frankfurt a.M./New York 2008, 200–237; K. Gloy, *Was ist die Wirklichkeit?* Paderborn 2015, 25–40). Drittens werden Vision und Tagtraum, soweit sie berücksichtigt werden können, eher vom Akt des Nachtraumes in den Blick kommen. Ist es nicht anders vermerkt, ist im Folgenden unter dem Traum der im Nachtschlaf stattfindende Traum gemeint.

wiefern Träume täuschen können,² und auch Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin stehen die Ambivalenzen von Träumen deutlich vor Augen, um herausragende Denker der Antike und des Mittelalters zu nennen.³ Es ist jedoch René Descartes, der als Begründer der neuzeitlichen Philosophie gilt,⁴ der die Frage nach der Realität des Traumes in die Mitte des erkenntnistheoretischen Interesses rückt.⁵ Denn Descartes verbindet in seinen „*Meditationes de Prima Philosophia*“ (1641) die entschiedene Kritik an jeder überkommenen Autorität und die Verankerung der Freiheit im menschlichen Ich mit einer Deutung des Traumes. So wird der Traum zur verworrenen und nichtigen Kontrastfolie von Wirklichkeit.⁶ Descartes verortet die Vergewisserung der Wirklichkeit im menschlichen Ich, das an größtmöglicher Klarheit und Unterscheidung orientiert ist und Gott zu beweisen vermag.⁷ Gott und Ich erscheinen hier im natürlichen Licht der Vernunft, dessen Licht-Metaphorik auf das Tageslicht des Wachbewusstseins verweist.⁸ Dabei ist der Ausgangspunkt für Descartes der Zweifel. Letzterer untergräbt das Vertrauen in die Wahrnehmung und auch das Gedächtnis: Könnte nicht alles, was ich mit den Sinnen wahrnehme und woran ich mich zu erinnern glaube, eine Täuschung, ein bloßer Traum sein?⁹ Und könnte dahinter nicht – auch dies eine Gestalt aus der Traum-Tradition, wenn auch von Descartes nicht ausdrücklich traumtheoretisch formuliert¹⁰ – ein böser Geist stehen, der uns eine falsche Wirklichkeit vortäuscht?¹¹ Die bekannte Antwort des Descartes liegt in dem für das Subjekt unhintergehbaren Selbstbewusstsein, das substantiell in jedem Zweifel voraus-

2 Vgl. Platon, *Theaitetos* 158a–e. Vgl. zu Platons Überlegungen zum Traum im Kontext der Antike: Gehring, Traum und Wirklichkeit (s. Anm. 1), 17–40, bes. 18–22.

3 Vgl. Gehring, Traum und Wirklichkeit (s. Anm. 1), 41–58.

4 Vgl. z.B. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie II: Neuzeit und Gegenwart* (Sonderausgabe), Freiburg¹³1997, 88f.

5 Vgl. R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie. Lateinisch – Deutsch*, neu hg. von L. Gäbe, Hamburg³1992.

6 Vgl. Gehring, Traum und Wirklichkeit (s. Anm. 1), 60–68.81–83; Gloy, *Wirklichkeit* (s. Anm. 1), 25–29; Ralf Grötter, Art. Traum I, in: *HWPh* 10 (1998), 1461–1465, bes. 1462. Vgl. zu dem cartesianischen Traumargument auch: D. von Uslar, *Der Traum als Welt. Untersuchungen zur Ontologie und Phänomenologie des Traums*, Stuttgart³1990; A. Schmitt, *Denken und Sein bei Platon und Descartes. Kritische Anmerkungen zur „Überwindung“ der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts*, Heidelberg 2011, 1–90.

7 Vgl. Gehring, Traum und Wirklichkeit (s. Anm. 1), 60–68.81–83; Gloy, *Wirklichkeit* (s. Anm. 1), 25–29.

8 Vgl. Gehring, Traum und Wirklichkeit (s. Anm. 1), 66.

9 Vgl. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia I*, Nr. 4–8 (s. Anm. 5), 32–37.

10 Vgl. Gehring, Traum und Wirklichkeit (s. Anm. 1), 65.

11 Vgl. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia III*, Nr. 4 (s. Anm. 5), 62–65.

gesetzt werden muss: Wenn ich an allem zweifeln kann, was es gibt, vermag ich dennoch nicht daran zu zweifeln, dass ich es bin, der dies tut, so dass das Unzweifelhafte die Selbstgegebenheit des Selbstbewusstseins ist. Von diesem substantiellen Ich unterscheidet Descartes streng die körperaffine Einbildungskraft mit ihrer Ambivalenz.¹² Das rationale Ich versichert sich sodann über den Gottesbeweis der Realität der Außenwelt; denn zur Wirklichkeit Gottes gehört die Wahrhaftigkeit. Sie garantiert, dass die Außenwelt kein trügerischer Traum ist.¹³ Dem Träumen hingegen mangelt es grundsätzlich, so beschließt Descartes sein berühmtes Werk, an der zusammenhängenden Stimmigkeit, wie wir sie im Wachsein realisieren.¹⁴

Ähnlich und zugleich anders urteilt Immanuel Kant, dessen „Kritik der reinen Vernunft“ (1781; 21787) als Gründungsdokument der modernen Philosophie gilt.¹⁵ Auch für Kant ist die Wirklichkeit ein Zusammenhang, der letztlich im – freilich nicht substantiell aufgefassten – transzendentalen Ich verbürgt ist.¹⁶ Weil dabei Raum und Zeit als transzendente Anschauungsformen der sinnlichen Wahrnehmung zugrunde liegen,¹⁷ kann man sich fragen, ob und wie der Bezug auf die Erscheinungswelt tatsächlich stattfindet. Kants Antwort fällt der Sache nach dreistufig aus.¹⁸ Erstens ist nur wirklich, was materiell mit den Empfindungen zusammenhängt.¹⁹ Zweitens muss das, was wirklich erscheint, daher auch den für die Empfindungen geltenden Naturgesetzen unterstehen, die der Verstand freilich in die Natur hineinlegt; dabei sind insbesondere die Analogien wesentlich, welche für die Erfahrung gelten. Demzufolge stehen alle Erscheinungen ihrem Dasein nach untereinander in einem zeitlichen Verhältnis, das nach Beharrlichkeit, Kausalität und Gemeinschaft geordnet werden kann.²⁰ Und drittens muss das Wirkliche in einem einheitlichen Erfahrungszusammenhang stehen. Wie Kant an dieser, aber auch an anderer Stelle herausstreichen kann, ist es diese stimmige Einheit, welche die wirkliche Erscheinungswelt von bloßen Träumen

12 Vgl. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* II, Nr. 2–10 (s. Anm. 5), 42–53.

13 Vgl. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* V, Nr. 1–16 (s. Anm. 5), 114–129.

14 Vgl. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* VI, Nr. 24 (s. Anm. 5), 158–161.

15 Vgl. O. Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 42004, 14–24. Vgl. grundsätzlich zu Kants Philosophie des Traumes: Gehring, *Traum und Wirklichkeit* (s. Anm. 1), 92–104; Gloy, *Wirklichkeit* (s. Anm. 1), 41–45; Grötter, *Traum* (s. Anm. 6), 1461–1465, bes. 1463; Muckel, *Traum* (s. Anm. 1), 1465.

16 Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, neu hg. von R. Schmidt, Hamburg 1956, B131–136.

17 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (s. Anm. 16), B33–73.

18 Vgl. Gloy, *Wirklichkeit* (s. Anm. 1), 41f.

19 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (s. Anm. 16), B266.

20 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (s. Anm. 16), B169–349, bes. B218–266.

unterscheidet.²¹ In der „Kritik der Urteilskraft“ (1790) tritt neben dieser Relativierung des Traumes zugunsten der Einheit der Wirklichkeit noch ein weiterer Zug des Traumes hervor. Danach ist der Traum zwar an sich sinnlos, sorgt aber mithilfe der Einbildungskraft dafür, dass im Schlaf das Lebewesen nicht stirbt, d.h. der Traum hat einen eigenen, indirekt zweckmäßigen Charakter.²² In seiner „Anthropologie in pragmatischer Absicht“ (1798; 21800) entfaltet Kant diesen Gedanken weiter: Der Traum ist einerseits der Ort, in dem sich die bilderproduzierende Einbildungskraft als Phantasie zweckfrei, spielerisch und willkürlich entfalten kann; und andererseits ist es die Aufgabe des Traumes, den Schlaf so einzugrenzen und zu behüten, dass er nicht ins Sterben hinübergleitet.²³ Damit ist der Traum im Sinn der Philosophie Kants zwar nicht direkt zweckmäßig, aber immerhin hat die zweckfreie Phantasie des Traumes indirekt eine lebensdienliche Funktion.²⁴

(2) Auch die Vorbehalte der Theologie gegenüber dem Traum haben eine zeit-spezifische Signatur. Letztere gehört allerdings weniger der „klassischen“ Neuzeit, als vielmehr der Moderne und den theologischen Reaktionen auf sie an.

Zwar kennen die Bibel wie grundsätzlich zuvor schon der alte Orient und dann die Kirchengeschichte Träume, die zeitgenössisch oft nur unter dem Schema „natürlich-übernatürlich“ wahrgenommen werden:²⁵ Man braucht nur an die alttestamentliche Josephsgeschichte oder das von Konstantin dem Großen im Traum angeblich gesehene Kreuzeszeichen mit der Botschaft *In hoc signo vinces* zu denken.²⁶ Und bekanntlich gibt es seit der Aufklärung eine große Skepsis gegen-

21 Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft (s. Anm. 16), B520f. Vgl. an anderer Stelle: ders., Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, hg. von R. Malter, Stuttgart 1989, §13, Anm. III, 49–54, bes. 50f. Schon in der gegen Emanuel Swedenborg gerichteten Streitschrift „Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ (1766) ist für Kant das Träumen das Vergleichsbild, um die aus seiner Sicht unhaltbare Schwärmerei der Theosophie zu kritisieren, vgl. Gehring, Traum und Wirklichkeit (s. Anm. 1), 94f.

22 Vgl. I. Kant, Kritik der Urteilskraft, hg. von K. Vorländer, Hamburg⁶ 1924/74, B302. Vgl. zur Sache: Gehring, Traum und Wirklichkeit (s. Anm. 1), 95f.

23 Vgl. I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hg. von W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1977, B79–81, 104f.

24 Vgl. Gehring, Traum und Wirklichkeit (s. Anm. 1), 95f.

25 Vgl. zur Sache und zu weiterführenden Literaturangaben: J. Lanckau, Art. Traum/Traumerzählung, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, 2012, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/39597/>; M. Albani/M. Rösel, Art. Traum III, in: RGG⁴ 8 (2005), 566f.; B. Heiningen, Art. Traum VI, in: RGG⁴ 8 (2005), 569f.; V. Leppin, Art. Traum VII, in: RGG⁴ 8 (2005), 570f.

26 Vgl. dazu: J. Lanckau, Der Herr der Träume. Eine Studie zur Funktion des Traumes in der Josephsgeschichte der Hebräischen Bibel, Zürich 2006; N. Staubach, *In hoc signo vinces*. Wundererklärung und Wunderkritik im vormodernen Wissensdiskurs, FMSt 43 (2009), 1–52; K. Ehling/G. Weber (Hg.), Konstantin der Große. Zwischen Sol und Christus, Darmstadt 2011.

über vermeintlich übernatürlichen Träumen.²⁷ Doch dass die natürliche Einbildungskraft, die nach der skizzierten neuzeitlichen Philosophie auch im Schlaf aktiv ist, grundsätzlich zu der neuzeitlichen Fassung des evangelischen Religionsverständnisses passt, ist eine wesentliche Einsicht des gern als Vater des modernen Protestantismus begriffenen Theologen Friedrich Schleiermacher.²⁸ In seiner Schrift „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799) ist die Phantasie nicht nur das Medium, in dem die Welt erschlossen wird. Vielmehr hängt von der Art der Phantasie auch der religiöse Gottesglaube ab; denn Gott muss man nicht persönlich symbolisieren.²⁹ Der mit dieser imaginationstheoretischen Verankerung angedeutete projektive Charakter des Gottesbildes wird schließlich in den Ansätzen der neuzeitlichen Religionskritik und entstehenden Psychoanalyse kritisch gegen die Religion gewendet.³⁰ Als klassische Dokumente dafür können die Studie „Das Wesen des Christentums“ (1841) von Ludwig Feuerbach, wonach die (christliche) Religion auf der haltlosen und schädlichen Projektion und Überhöhung menschlicher Bedürfnisse zu religiösen Symbolen beruht,³¹ und die Abhandlung „Die Zukunft einer Illusion“ (1927) von Sigmund Freud gelten. Nach letzterer ist Religion eine kollektive Zwangsneurose, hinter der menschliche (Schutz-)Wünsche stehen, die wiederum mit dem ödipalen Vaterverhältnis zu tun haben. Diese Zwangsneurose wird nach Freud durch die Erziehung zur Realität überwindbar.³² Zu dieser Überzeugung gelangt Freud auf dem Weg

27 Vgl. Leppin, Traum (s. Anm. 25), 571.

28 Vgl. zu dieser Bewertung Schleiermachers z. B.: W. Pannenberg, Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte, Göttingen 1996, 282.

29 Vgl. F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. von Günter Meckenstock, Berlin/New York 2001, 113 (= KGA I/2, 245). U. Frost, Einigung des geistigen Lebens. Zur Theorie religiöser und allgemeiner Bildung bei Friedrich Schleiermacher, Paderborn/München/Wien/Zürich 1991, bes. 161–251; J. Kunstmann, Religion und Bildung. Zur ästhetischen Signatur religiöser Bildungsprozesse, Gütersloh 2002, bes. 178–198. 229–344.

30 Vgl. so auch: W. H. Ritter, Kindliche Religion und Phantasie – dargestellt an einem exemplarischen Kapitel der Religionspädagogik, in: ders. (Hg.), Religion und Phantasie. Von der Imaginationskraft des Glaubens, Göttingen 2000, 151–180, bes. 155–158.

31 Vgl. L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: ders., Werke in sechs Bänden, hg. von E. Thies, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1976, bes. 13f. 30–32. Vgl. zur Diskussion der Sache und auch der Bezeichnung „Projektionsverdacht“: H.-M. Barth, Glaube als Projektion. Zur Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach, NZStH 12 (1970), 363–382; T. Holzmüller, Projektion – ein fragwürdiger Begriff in der Feuerbachrezeption?, NZStH 28 (1986), 77–100; U. Kern, Der andere Feuerbach. Sinnlichkeit, Konkretetheit und Praxis als Qualität der „neuen Religion“ Ludwigs Feuerbachs, Münster 1998, bes. 63–91. 156–168.

32 Vgl. S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, in: ders., Studienausgabe IX, Frankfurt a. M. 1974, 135–189. Auch in seinen Untersuchungen „Totem und Tabu“ (1913) und „Der Mann Moses und die

der von ihm begründeten Psychoanalyse, wie sie beispielhaft in seiner „Traumdeutung“ (1900) vorliegt. Danach erschließt sich das Unbewusste in Träumen. In ihnen bearbeiten Menschen, ohne dies bewusst steuern zu können, vor allem in bildlicher Weise die Erlebnisse ihres Tages und ihrer Kindheit. Dabei geht es im Traum basal um verdrängte Wünsche, die in der Regel sexueller Natur sind. Diese Wünsche werden durch „Verdichtung“ und „Verschiebung“ verhüllt und können im Medium der Sprache therapiert werden.³³ So ist nicht nur mit der Religionskritik Feuerbachs, sondern auch mit derjenigen Freuds die evangelische Theologie auf die (un-)heimlichen Kräfte der menschlichen Einbildungskraft und ihre Bedeutung für die Religion verwiesen.³⁴

Vermutlich aufgrund des Schocks dieser auch gesellschaftlich um sich greifenden Projektionsvorwürfe reagiert im beginnenden 20. Jahrhundert der tonangebende Teil der evangelischen Theologie darauf mit Abgrenzung.³⁵ Man rekurriert nicht (mehr) auf die konstruktiven Potentiale der Theologie Schleiermachers und seiner Nachfolger, sondern erkennt schon bei diesen den Fehler, zu sehr den Menschen mit seinen Kräften zum (theologischen) Ausgangspunkt gemacht zu haben.³⁶ Stattdessen soll Gott nach der – bis ungefähr in die Mitte des 20. Jahrhunderts vorherrschenden³⁷ – Kerygmatheologie von Karl Barth und Rudolf Bultmann in der Sprachlichkeit der biblischen Offenbarung begegnen. Zwar erscheint aus dem Nachlass Bultmanns ein Band mit Märchen unter dem Titel „Wachen

monotheistische Religion“ (1939) hat Freud die Vatersehnsucht mit der Religionsentstehung zusammengebracht (vgl. dazu und zur Thematik: M.D. Krüger, „Godfather“? Das religiöse Vaterbild aus systematisch-theologischer Sicht, in: A. Käfer/J. Frey/J. Herzer [Hg.], *Die Reden von Gott Vater und Gott Heiligem Geist als Glaubensaussagen* [im Erscheinen]).

- 33 Vgl. S. Freud, *Die Traumdeutung*, Studienausgabe, Bd. 2, Frankfurt a.M. 61989. Vgl. zu Freuds Theorie: C. Türcke, *Philosophie des Traums* (Sonderausgabe), München 2011, 15–24.30–37.41–59.90–107.127–137.147–152.160–164; Gehring, *Traum und Wirklichkeit* (s. Anm. 1), bes. 144–171.
- 34 Vgl. Ritter, *Kindliche Religion* (s. Anm. 30), 157f.; H.-G. Heimbrock, *Phantasie und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse*, München 1977, bes. 27–93.
- 35 Vgl. zur Sache etwa: F. Wagner, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999, bes. 141–149.52–69. Dieser Sachverhalt spiegelt sich in der Debatte um die Ablehnung jeder „natürlichen“ Theologie durch Karl Barth wider – mit dem Ergebnis, dass die barthianische Position im ausgehenden 20. Jahrhundert kaum noch bzw. nur sehr modifiziert Anklang findet (vgl. C. Kock, *Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff*, Neukirchen-Vluyn 2001).
- 36 Vgl. Ritter, *Kindliche Religion* (s. Anm. 30), 157f.
- 37 Mit der Rezeption Paul Tillichs, der in den 1960er Jahren einsetzenden Schleiermacher-Renaissance und schulbildenden Theologie Wolfhart Pannenberg wird die Kerygmatheologie im deutschsprachigen Raum immer mehr zurückgedrängt, bis sie heute in ihrer klassischen Gestalt eine regelbestätigende Ausnahme sein dürfte.

und Träumen“ (2011)³⁸ und es werden Barths in Briefwechseln geäußerte Träume untersucht,³⁹ doch beide Theologen selbst sind gegenüber der Einbildungskraft der menschlichen Subjektivität reserviert: Wenn Gottes souveräne Offenbarung in seinem Wort dem Bewusstsein des neuzeitlichen Subjekts entgegentritt, dann rückt die Predigt und der Gehorsam ihr gegenüber in den Mittelpunkt.⁴⁰ Die Einbildungskraft bzw. Phantasie menschlicher Subjektivität erscheinen dagegen eher suspekt.

2 Philosophische Einsichten: Traum und Wirklichkeit

Für eine Philosophie des Traumes gibt es (spät-)moderne und zeitgenössische Ansätze. Sie verweisen (1) auf die Relativität von Wachwelt und Traumwelt mit einer gewissen Auszeichnung der Wachwelt sowie (2) auf die kulturbildende Rolle der menschlichen Einbildungskraft in Nachträumen. Auch (3) Tagträume können thematisch werden.

(1) Die vermeintlich klare Trennung zwischen Traum und Wirklichkeit muss für die zeitgenössische Philosophie weder historisch noch systematisch überzeugend sein. So zeigt die Darmstädter Philosophin Petra Gehring – inspiriert von Michael Foucault und Hans Blumenberg – in ihrer Studie „Traum und Wirklichkeit“ (2008), dass sich die Unterscheidung zwischen Traumwelt und Wachwirklichkeit nicht von selbst versteht.⁴¹ Vielmehr verändert sich historisch das Verständnis dieser Unterscheidung. Während für die Antike der Traum in einer umfassenden Ordnung tendenziell gleichberechtigt zur „Wirklichkeit“ gehört, wird im Mittelalter die Frage laut, ob Träume diabolischen Ursprungs sein können. Auch hier sind Träume in die Wirklichkeit integriert, die Scheidelinie verläuft eher zwischen Gott und Teufel. Mit der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes erfolgt die Aus-

38 Vgl. R. Bultmann, *Wachen und Träumen*, hg. von W. Zager, Berlin 2011.

39 Vgl. W. Schildmann, *Karl Barths Träume. Zur verborgenen Psychodynamik seines Werks* (aktualisierte Neuauflage), Zürich 2006.

40 Vgl. zur Deutung von Barths und Bultmanns Theologie: J. Dierken, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Schleiermacher und Hegel*, Tübingen 1996, 16–202. Vgl. zum „ikonoklastischen“ Zug von Bultmanns Entmythologisierungsprogramm und Barths Wort-Gottes-Theologie: C. Bachmann, *Vom unsichtbaren zum gekreuzigten Gott. Die Karriere des biblischen Bilderverbots im Protestantismus*, NZStH 47 (2005), 1–34. Im Registerband zu Barths „Kirchlicher Dogmatik“ fehlt bezeichnenderweise ein Eintrag zum Stichwort „Traum“ (vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Registerband, hg. von H. Krause, Zürich 1970, 276).

41 Vgl. Gehring, *Traum und Wirklichkeit* (s. Anm. 1), 16.240.

grenzung des Traumes aus der Wirklichkeit. Dies relativiert sich wieder mit der Romantik, die – wie später auch das utopische Denken „linker“ Systemkritiker – nach dem abgründigen Potential der Übergänge von Wirklichkeit und Traum fragt.⁴² So wird mit Gehring's Untersuchung deutlich: Es wäre einseitig, von der wachen Alltagswelt unserer Gegenwartskultur die Traumerfahrung als bloß nichtige Erfahrung herabzustufen.

Dies ist auch in systematischer Hinsicht die These der sachlogisch angelegten Studie „Was ist die Wirklichkeit?“ (2015) der Luzerner Philosophin Karen Gloy.⁴³ Gloy beklagt die fachphilosophische Verengung der Realismus-Debatte in der Analytischen Philosophie auf die Wachwirklichkeit und setzt sich explizit mit den cartesischen und kantischen Vorbehalten gegenüber dem Traum auseinander.⁴⁴ Auf der Grundlage einer Annahme verschiedener Rationalitätstypen kritisiert Gloy die einseitige Verdrängung des Anderen der Vernunft im neuzeitlichen Rationalismus. So ergibt Gloy's Prüfung der These, im Traum habe man es lediglich mit onto- und phylogenetisch unterkomplexen Bewusstseinszuständen zu tun: Formal und inhaltlich lassen sich keine klaren und sicheren Unterscheidungskriterien zwischen Wachen und Träumen feststellen. Vielmehr gibt es lediglich phänomenologisch und symboltheoretisch beschreibbare Abstufungen. Auch das von Descartes und Kant angeführte Kohärenzkriterium zieht nicht. Denn es kann theoretisch mehrere Systeme kohärenter Überzeugungen geben, wofür Gloy sich auf Einsichten von Moritz Schlick und Bertrand Russell beruft.⁴⁵

Werden Wachen und Träumen als eine Wirklichkeit mit graduellen Verschiebungen erfasst,⁴⁶ kann man umso dringlicher fragen, wie ihr Unterschied zu beschreiben ist. In diesem Zusammenhang ist ein – schon etwas älterer– Ansatz interessant. So hat der Schweizer Psychiater Medard Boss, der wesentlich die Philosophie Martin Heideggers in die Psychoanalyse miteinbezieht, schon in seiner

42 Vgl. Gehring, Traum und Wirklichkeit (s. Anm. 1), 10–254, bes. 10–16.173–251.

43 Vgl. Gloy, Wirklichkeit (s. Anm. 1), 11–71.

44 Vgl. Gloy, Wirklichkeit (s. Anm. 1), 11–23, bes. 21 mit Anm. 17.

45 Vgl. Gloy, Wirklichkeit (s. Anm. 1), 25–71, bes. 41–45.54.68–71.

46 Auch der französische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty hat in seinem enigmatischen Spätwerk, allerdings eher beiläufig (vgl. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Paris 1964, Nr. 316, 330), und vor dem Hintergrund seines Ansatzes, dass uns in Bildern der ursprüngliche Zustand aufgehen kann, in dem unser leibliches Bewusstsein wach wurde, den Traum von der Leiblichkeit aus begriffen. In letzterer sind das Reale und Imaginäre immer schon verschränkt, wie sich auch das Imaginäre nicht in das Innerliche des Menschen beschränken lässt. Unsere Welt ist eine Welt der verschiebbaren Übergänge. Auch das Wahrgenommene ist vom Möglichkeitssinn des Imaginären betroffen. Vgl. zu Maurice Merleau-Ponty: Gehring, Traum und Wirklichkeit (s. Anm. 1), 210f.

Studie „Der Traum und seine Auslegung“ (1953) für eine nicht pragmatische Neuinterpretation des Kohärenzkriteriums plädiert.⁴⁷ Für Boss unterscheidet sich der Traum vom Wachzustand dadurch, dass der Mensch mit dem Erwachen immer wieder in dieselbe Welt zurückkehrt, während das Wiederanschließen und Eintauchen in dieselbe Traumwelt, wie sie beim vorherigen Schlaf sich ergeben hatte, so nicht möglich ist. Diese Asymmetrie zwischen Wachen und Träumen, die beide eine intensive und lebhaft Weise menschlichen Daseins sind, zeigt sich auch darin, dass sie nur im Wachen realisiert wird. In der Traumwelt hingegen bezweifeln wir das Wachbewusstsein nicht und denken auch nicht eigens darüber nach.⁴⁸

(2) Sind Wachen und Träumen nur relativ zu trennen, so gewinnt diese Erkenntnis noch zusätzliche Brisanz, wenn man realisiert, dass auch Tiere träumen.⁴⁹ Denn lässt sich der reflexive Wachzustand nicht mehr als kategoriale Differenz gegenüber nichtmenschlichen Lebewesen begreifen, kann man fragen: Was zeichnet das menschliche Träumen aus? Warum entwickelt sich ausgerechnet beim Menschen eine wache Welt der (reflexiven) Kultur? Darauf antwortet der Leipziger Philosoph Christoph Türcke in seiner auch über Fachkreise hinaus beachteten Studie „Philosophie des Traumes“ (2008).⁵⁰ In konstruktiv-kritischer Auseinandersetzung mit Sigmund Freud entwickelt Türcke seine eigene Theorie der Menschwerdung und Kulturentstehung.⁵¹ Dabei geht Türcke mit Absicht spekulativ und idealtypisch vor, weil seines Erachtens eine Archäologie des Mentalen anders als durch detektivische Auskundschaftung nicht möglich ist.⁵² Wesentliches Medium dieser Auskundschaftung ist der Traum; in ihm öffnet sich ein Fenster in die Vor- und Frühzeit des Menschen. Im Traum ist der Unter- bzw. Abgrund des menschlichen

47 Vgl. M. Boss, *Der Traum und seine Auslegung*, Bern/Stuttgart 1953. Vgl. zu Medard Boss: Gehring, *Traum und Wirklichkeit* (s. Anm. 1), 205–207.

48 Vgl. Boss, *Der Traum* (s. Anm. 47), 232–236. Schon in der Vorsokratik findet sich bei Heraklit die Einsicht, dass die Wachenden eine einzige und gemeinsame Welt haben, während sich die Schlafenden in einer je eigenen Welt befinden (vgl. H. Diels/W. Kranz [Hg.], *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Hildesheim ¹⁸1989, B89).

49 Vgl. Türcke, *Philosophie des Traums* (s. Anm. 33), 19–21.

50 Türckes Buch erschien im Jahr 2008 in zwei Auflagen und im Jahr 2009 in dritter Auflage, bevor 2011 die Sonderausgabe folgte. Neben den positiven Besprechungen im Feuilleton – in der „Süddeutschen Zeitung“, „Zeit“, „Welt“, „Neuen Zürcher Zeitung“, im „Falter“ und „Deutschlandradio“ sowie in „Cicero“ – ist auf die fachspezifischen Rezensionen hinzuweisen (vgl. F.A. Kurbacher, *Vom Traum [in] der Philosophie und der Wirklichkeit des Träumens*, *PhR* 57 [2010], 342–352; U. Wieschebrink, *Buchbesprechung, Widerspruch*. *Münchener Zeitschrift für Philosophie* 28 [2009], 152–154).

51 Vgl. Türcke, *Philosophie des Traums* (s. Anm. 33), 18.

52 Vgl. Türcke, *Philosophie des Traums* (s. Anm. 33), 17f.

Denkens zu finden, nämlich die basale Umwälzung des reizverankerten Triebhaushaltes, die den Menschen zum Menschen gemacht hat.⁵³ Was meint Türcke damit? Das nachmalige Lebewesen „Mensch“ reagiert in der Vorzeit – vermutlich aufgrund seiner hohen Anzahl an Nerven – sehr reizsensibel auf die lebensfeindlichen Bedrohungen seiner Umwelt.⁵⁴ Insofern ist für es die erlebte Wirklichkeit traumatisch und führt zur Ausbildung einer menschheitsspezifischen Einbildungskraft. Letztere besteht darin, die unmittelbare Gegenwart und ihre Reizüberflutung zu distanzieren.⁵⁵ Die erste, noch handgreiflich äußere Form dieser Einbildungskraft ist das Opfer, und zwar nach Türcke das Menschenopfer.⁵⁶ Mit dem Opfer wird der Schrecken der lebensfeindlichen Umwelt der Vorzeit von Menschen selbst wiederholt und so – zunächst auf grausame Weise, dann geschichtlich immer sublimer in der Opferung von Tieren und Naturstoffen⁵⁷ – relativiert und letztlich kontrafaktisch in das Gegenteil umgebogen: Kultur entspringt aus der Umkehrung einer lebensbedrohlichen Umwelt, der man hilflos ausgeliefert ist, in einen Ort eigenen Handelns, und zwar mithilfe der einen imaginären Schutzraum schaffenden Einbildungskraft.⁵⁸ Diese Einbildungskraft kommt von diesem grausamen Opfer los, indem sie durch Verdichtung, Verschiebung und Umkehrung diesen äußeren Raum der Imagination ins Innere verlegt; das Mentale unserer Zivilisation ist letztlich eine Verinnerlichung des Opfers.⁵⁹ Ist schon im Äußerlichen durch die Wiederholung der traumatischen Wirklichkeit eine Relativierung der unmittelbaren Präsenz und eine Form des Gedenkens gegeben, so wird dies in der Innerlichkeit noch stärker relativiert. Hier ist Abwesendes nunmehr bildlich anwesend. Denn der Urszene des äußeren Opferrituals, das für die Einbildungskraft als die Darstellung von etwas Unfassbarem das Urbild aller Bilder ist, entnimmt die Einbildungskraft die Bildlichkeit und schafft mit ihr den Raum der inneren Einbildung und ihrer Idealbildung.⁶⁰ Aus dem damit verbundenen halluzinieren-

53 Vgl. Türcke, *Philosophie des Traums* (s. Anm. 33), 7–18.

54 Vgl. Türcke, *Philosophie des Traums* (s. Anm. 33), 24f.60f.67.123.

55 Vgl. Türcke, *Philosophie des Traums* (s. Anm. 33), 29–79, bes. 29–31.68–79.

56 Vgl. Türcke, *Philosophie des Traums* (s. Anm. 33), 60–62. Das Begräbnis deutet Türcke als realisierte Betroffenheit angesichts des Opfers, vgl. Türcke, *Philosophie des Traums* (s. Anm. 33), 66f.

57 Vgl. Türcke, *Philosophie des Traums* (s. Anm. 33), 134.

58 Vgl. Türcke, *Philosophie des Traums* (s. Anm. 33), 52–79.

59 Vgl. Türcke, *Philosophie des Traums* (s. Anm. 33), 60–79. Die Gedankenfigur „Zivilisation als Introversion des Opfers“ entnimmt Türcke dem Essay der „Dialektik der Aufklärung“ (1944) von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, vgl. Türcke, *Philosophie des Traums* (s. Anm. 33), 63f.

60 Vgl. Türcke, *Philosophie des Traums* (s. Anm. 33), 48–52.68–79. Aus der Verstetigung des mentalen Raumes entsteht eine relative Gegenwelt, in der sich auch Strukturen zu Profilen und Gestalten

den Zwischenzustand ergibt sich für Türcke durch weitere Sublimierungen eine Trennung zwischen zwei relativen Sphären. Die eine Sphäre ist der Wachzustand des Denkens und Sprechens, während alles andere, was nicht weiter sublimiert werden kann, gleichsam wie in einem Prozess der Sedimentierung in den Untergrund des bildlichen Träumens von Menschen (ein-)geht.⁶¹ Dies verbindet Türcke mit einer Gegenwarts kritik: Das hochtechnologische Regime der in der Bilderflut gleichsam nach außen gestülpten Einbildungskraft revidiert gegenwärtig die kulturelle Entwicklung so, dass Traum und Wirklichkeit auf eine problematische Weise wieder ineinander übergehen. Anstelle der relativen Trennung des wachen Verhaltens und intensiven Träumens wird die Erregung der Altsteinzeit heraufbeschworen, so dass die konzentrierte Aufmerksamkeit (in) der Kultur verloren zu gehen droht.⁶²

(3) Klingt dasjenige, was man als Vision oder auch als Tagtraum verstehen könnte, bei Türcke in der Behandlung der Halluzination eher beiläufig an,⁶³ schenkt der Philosoph Ernst Bloch dem Tagtraum mehr Aufmerksamkeit. Sein im sprachlichen Duktus gewissermaßen selbst schwebendes bzw. tagträumerisches Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung“ (1954–59) geht aus der Sicht eines der Utopie und Zukunft verpflichteten und messianischen Marxismus dem gärenden Noch-Nicht nach.⁶⁴ Diese begehrende Antizipation entdeckt Bloch grundlegend in Tagträumen.⁶⁵ Ihre utopischen Bilderwelten verraten dem Menschen von Kindheit an vordiskursiv, dass die Gegenwart unter Mängeln leidet. Tagträume sind so etwas

verdichten können, die gleichsam zur Geburt von Göttern führen, vgl. Türcke, Philosophie des Traums (s. Anm. 33), 77–79.

61 Vgl. Türcke, Philosophie des Traums (s. Anm. 33), 51f.79–88.99f.119–127.133–136. Vgl. zur Differenz zu tierischen Träumen: Türcke, Philosophie des Traums (s. Anm. 33), 79 Anm. 61. Türcke kritisiert daher an Freud, die „Umkehrung“ zu wenig beachtet und Träume zu sehr auf sexuelle Wunscherfüllung festgelegt zu haben. Die Sexualität verdankt nach Türcke ihre Karriere in der Kulturgene se dem komplexen Wechselspiel von Begrenzung und Entgrenzung in der orgiastischen Opferfeier und einer damit einhergehenden Bedeutungsaufladung zur Erotik, vgl. Türcke, Philosophie des Traums (s. Anm. 33), 52–60.137–150.

62 Vgl. Türcke, Philosophie des Traums (s. Anm. 33), 234–249.

63 Vgl. zur Utopie: Türcke, Philosophie des Traums (s. Anm. 33), 91 f. mit Anm. 75: Politische Utopien sind für Türcke ein in die Zukunft halluzinierendes Gedächtnis.

64 Kann Bloch zentral Tagträume und ihr utopisches Potential thematisieren, ist dieser Sprachduktus offenbar (selbst-)performativ (vgl. zur Sache auch: U. Müller-Schöll/F. Vidal, Ernst Blochs „neue Philosophie“ des „Neuen“, in: R.E. Zimmermann [Hg.], Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Berlin/Boston 2017, 9–34, bes. 30–33).

65 Vgl. dazu und zum Folgenden: E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1–3, Frankfurt a.M. 1985, 1–223.288–391. Die folgende Zusammenfassung hält sich an die übergreifenden Einsichten der Interpretationen: R. Schütz, Immanenz und Latenz der kleinen Tagträume, in: Zimmermann,

wie Fenster in die Zukunft, während Nachtträume, so Bloch mit Sigmund Freud, vor allem den Resten des alten Tages und der Vergangenheit verhaftet sind.⁶⁶ Tagträume sind – wie auch Kunst und Religion – der Vor-Schein einer gelungenen Zukunft, wie Bloch gegen Freud sagen kann: Der Tagtraum ist keine Vorstufe zum Nachttraum, der verhüllt daherkommt, sondern der Tagtraum ist offen, emanzipatorisch, dient der Weltverbesserung und will radikal zu Ende geführt sein.⁶⁷ Damit ist für Bloch auch gesagt: Der Tagtraum muss als gelehrte Hoffnung auch begriffen werden, und zwar im Sinn eines utopischen Marxismus von den Erwartungen her, die mit der dynamisch-schöpferischen Materie verbunden sind; so ist das Ziel der Geschichte der versöhnte Mensch, der etwas gewinnt, was bisher noch niemandem vergönnt war, nämlich Heimat.⁶⁸ Ihr Ursprung liegt freilich anthropologisch in den kleinen Tagträumen des Menschen begründet. Sie sind das Gegengift gegen eine instrumentalisierende Vernunft der Welt, welche die Hoffnung zu ersticken und die menschliche Innerlichkeit zu beschädigen droht.⁶⁹

3 Theologische Einsichten: Religion und Einbildungskraft

Eine evangelische Theologie der verkörperten Einbildungskraft kann (1) einen konfessionsspezifischen Ansatz mit anthropologischen Implikationen darstellen, der (2) Grundüberlegungen zur Relevanz der Vision einbezieht.⁷⁰

Ernst Bloch (s. Anm. 64), 35–49; S. Werschinin, Zur Grundlegung der Tagträume, in: Zimmermann, Ernst Bloch (s. Anm. 64), 51–63.

66 Vgl. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (s. Anm. 64), 1–3, 86–128.

67 Vgl. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (s. Anm. 64), 86–128, 929–981, 1243–1550.

68 Vgl. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (s. Anm. 64), 11–18, 1551–1628.

69 Vgl. zur Sache auch: Schütz, *Immanenz und Latenz* (s. Anm. 65), bes. 37f, 39, 47f.; Werschinin, *Grundlegung der Tagträume* (s. Anm. 65), bes. 56–59, 62. Aus einer psychotherapeutisch beeinflussten Sicht plädiert die Studie „Die erschöpfte Gesellschaft. Warum Deutschland neu träumen muss“ (2013) des deutschen Psychologen Stephan Grünewald für (Tag-)Träume als kreativitätsstimulierende Momente in der spätmodernen Beschäftigungswelt (vgl. S. Grünewald, *Die erschöpfte Gesellschaft. Warum Deutschland neu träumen muss*, Frankfurt a.M./New York 2013, bes. 7–11, 157–178; vgl. diese Diagnose miteinbeziehend: M.D. Krüger, *Work-Life-Balance? Protestantische Arbeitsethik heute*, in: J. Dierken/D. Evers [Hg.], *Religion und Politik. Historische und aktuelle Konstellationen eines spannungsvollen Geflechts*, Frankfurt a.M. 2016, 309–327).

70 Dieser dritte Abschnitt des Beitrags fasst Grundlinien meiner Habilitationsschrift (vgl. M.D. Krüger, *Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion*, Tübingen 2017) und ihrer Weiterführung (vgl. M.D. Krüger/M. Gabriel, *Was ist Wirklichkeit? Neuer Realismus und Hermeneutische Theologie*, Tübingen 2018) für die hier zu verhandelnde Thematik zusammen. Andere, auch anders akzentuierende bzw. alternative Theorien der religiösen

(1) Ausgehend von der Beobachtung, dass evangelischer Glaube sich insbesondere aufgrund der Grundsignaturen von Schrift- und Rechtfertigungslehre verstehen kann, lässt sich eine bildtheoretische Zuspitzung des Protestantismus diagnostizieren.⁷¹ Sie führt zur (religiösen) Einbildungskraft, die auf äußere und innere Weise in der (christlichen) Bibel und im (evangelischen) Glauben verkörpert ist. So wird in der Schriftlehre nach dem Zusammenbruch der vormodernen Lehre der Verbalinspiration entdeckt, dass im Zentrum der christlichen Bibel der medial in ihr eingespeicherte und bei ihrer Rezeption abgerufene Eindruck Jesu steht, d. h. sein Bild bzw. seine Wirkung. Diese Einsicht scheint über die drei klassischen Einschnitte der nachkritischen Bibelauslegung in der liberalen Theologie (besonders des 19. Jahrhunderts), der kerygmatischen Theologie (besonders des 20. Jahrhunderts) und der um anthropologische Anschlussfähigkeit bemühten Theologie (besonders seit Mitte des 20. Jahrhunderts) relativ vermittelbar zu sein. Meines Erachtens kann man so die nachkritische Bibelauslegung im Protestantismus akzentuieren und verstehen, wenn man die Studie „Prinzip und Methode“ (2004) des Münchener Systematikers Jörg Lauster zugrunde legt.⁷²

Auch in der Gestalt des Rechtfertigungsglaubens zeigt sich diese religiös produktive Einbildungskraft. Hier kann sie – insbesondere im Anschluss an Einsichten der „Systematischen Theologie II“ (1957) und des Beitrags „Rechtfertigung und Zweifel“ (1924) des Kulturtheologen Paul Tillich – über die konstruktive Verarbeitung des neuzeitlichen Projektionsverdachts als kontrafaktischer Wirklichkeitsdeutung zu der Erkenntnis führen: Glaube ist eine Einbildung, nämlich die menschliche Aneignung der Zueignung Gottes, die sich nicht mehr durch eine vormoderne Schriftlehre oder gottbeweisende Substanzontologie absichern lässt.⁷³ Dies schließt performativ intellektuelle Werkgerechtigkeit aus und basal kulturhermeneutische Rechenschaft ein: Evangelischer Glaube als Einbildung ist weder eine jenseitige Tat noch eine pure Illusion, sondern eine rechenschaftsfähige

Einbildungskraft und des Traumes könnten sich auf sehr zahlreiche Veröffentlichungen beziehen, die in Datenbanken schnell auffindbar sind.

- 71 Vgl. dazu und zum folgenden Absatz (mit wesentlichen Differenzierungen und weiterer Forschungsliteratur): Krüger, *Das andere Bild* (s. Anm. 70), 3–55.471–541, bes. 25–55.489–537.
- 72 Vgl. J. Lauster, *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen 2004. Vgl. dazu und zu dem Absatz (mit wesentlichen Differenzierungen und weiterer Forschungsliteratur): Krüger, *Das andere Bild* (s. Anm. 70), 25–40.489–537.
- 73 Vgl. P. Tillich, *Systematische Theologie I/II*, Berlin/New York ⁸1987, 107–129; ders., *Rechtfertigung und Zweifel*, in: ders., *Gesammelte Werke VIII*, Stuttgart 1970, 85–100. Vgl. dazu und zum folgenden Absatz (mit wesentlichen Differenzierungen und weiterer Forschungsliteratur): Krüger, *Das andere Bild* (s. Anm. 70), 41–55.489–537.

ge Projektion bzw. Idealbildung der Dimension des Unbedingten, die sich in dieser Projektion bzw. Idealbildung manifestiert. Anders gesagt: Gott ist nie an sich zu haben, sondern in unserem Gottesbild immer nur nach der Maßgabe unserer Einbildungskraft realisiert. Interessanterweise scheinen dafür die hermeneutische Vertiefung der Kerygmatheologie zu einer Theologie der Metapher und die kulturtheoretische Vertiefung der liberalen Theologie zu einer Theologie des Symbols anschlussfähig zu sein: Metaphorologie und Symboltheorie lassen sich bildhermeneutisch vermitteln.⁷⁴

Was aber ist eigentlich die Einbildungskraft?⁷⁵ Sie ist das innere Bildvermögen. Als solches bleibt es grundsätzlich an das äußere Bildvermögen des Menschen gebunden, also an die Fähigkeit, mit äußeren Bildern umgehen zu können. Dieses spezifisch anthropologische Vermögen tritt im gegenwärtigen Zeitalter der Bilderflut in den Vordergrund. Die kulturwissenschaftliche Rede vom „iconic turn“ reflektiert dies mediengenealogisch. Wichtig ist es, dennoch das Bildvermögen nicht gegen Sprache und Vernunft auszuspielen. Wie besonders die Studien „Symbolischer Pragmatismus“ (1991) des Münsteraner Philosophen Ferdinand Fellmann, „Können Tiere denken?“ (2009) des Marburger Philosophen Reinhard Brandt und „Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation“ (2009) des US-amerikanischen Anthropologen Michael Tomasello zeigen, bildet sich aus dem im Sehvermögen verankerten Zeigegesten der spezifisch menschliche Gebrauch von Bildern und der Einbildungskraft aus.⁷⁶ Bilder zeigen, was sie selbst nicht sind, und weisen somit eine Anwesenheit des Dargestellten auf, das selbst abwesend ist. Diese anschauliche Negation der anwesenden Abwesenheit ermöglicht in diskursiver Verflüssigung die Ausbildung einer arbiträren (zunächst: Laut-) Sprachlichkeit, die sich als Vernunftvermögen grenzdialektisch selbst thematisieren und relativieren kann; damit sind auf komplexen Wegen die Ausbildung von bewusster Subjektivität und Intersubjektivität verknüpft. Die Pointe ist, dass keines dieser Vermögen ohne die anderen funktioniert. Das Bildvermögen bleibt

74 Vgl. dazu und zu dem Absatz (mit wesentlichen Differenzierungen und weiterer Forschungsliteratur): Krüger, *Das andere Bild* (s. Anm. 70), 471–537; ders./Gabriel, *Was ist Wirklichkeit?* (s. Anm. 70), 17–62, bes. 44, und zu sieben Argumenten, die Hermeneutische Theologie bildhermeneutisch zu transformieren, 44–49.

75 Vgl. dazu und zum folgenden Absatz (mit wesentlichen Differenzierungen und weiterer Forschungsliteratur): Krüger, *Das andere Bild* (s. Anm. 70), 151–468.

76 Vgl. dazu und zum Folgenden: F. Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbek bei Hamburg 1991; R. Brandt, *Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie*, Frankfurt a.M. 2009; M. Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt a.M. 2009; Krüger, *Das andere Bild Christi* (s. Anm. 70), 151–194.

die Grundlage von Sprache und Vernunft und scheint in deren Bildlichkeit durch, wie umgekehrt das Bildvermögen in der Sprache und Vernunft seine Modifikation erfährt. Dabei ist die Sprache flexibler und die Vernunft reflexiver als das anschauliche Bildvermögen, das wiederum auf dem mit den Tieren geteiltem Gefühl beruht. Letzteres wird als der Wahrnehmungsstrom unseres Lebens in inneren Bildern der menschlichen Einbildungskraft immer schon kontrafaktisch umgeformt. Dies erklärt nicht nur den affektiven Zug von Bildern im Vergleich zur Sprache und Vernunft, sondern verweist auch auf die Kontrafaktizität des äußeren Bildes.⁷⁷ Letzteres ist etwas, was man als ein anschauliches Zeichen beschreiben kann, das in der menschlichen Einbildungskraft negiert wird: Bildlichkeit ist an die negationstheoretische Realisierung gebunden, dass das Bild zeigt, was es selbst nicht ist; insofern muss realisierte Bildlichkeit die Bilder zumindest soweit durchschauen, dass sie etwas als etwas präsentieren, was sie selbst nicht sind.

Was hat das mit Religion zu tun? Sie kann man – im Anschluss an einschlägige Diskurse der modernen Religionstheorie – als menschliche Erfahrung begreifen, im Horizont des Unbedingten zu stehen.⁷⁸ Damit sind „Ganzheit und Kontrafaktizität“ (2014) verbunden, um einen Titel des Hallenser Systematikers Jörg Dierken aufzunehmen.⁷⁹ Diese aus der kantischen Tradition bekannten Charakteristika Gottes sind nicht erst auf der Ebene der Sprache oder der Vernunft, sondern schon des Bildvermögens verankert. Wenn das Bildvermögen das Sehen ist, das sich in Bildern selbst ansieht, kann man Gott indirekt schon auf der Ebene der Wahrnehmung antreffen: Ganzheit erfährt man elementar, wenn der Sehhorizont nicht endet, und Kontrafaktizität erfährt man, wenn man fragt, was nach diesem Horizont kommt. In Bildern wird dies, wie oben dargestellt, negationstheoretisch erfasst und in der Einbildungskraft realisiert. Geschieht dies so, dass Ganzheit und Kontrafaktizität als unbedingt erfahren werden, hat man es meines Erachtens mit Religion zu tun, die darum als Bildvermögen im Horizont des Unbedingten einer gewissen Anschaulichkeit nie entbehren kann. Im Christentum zeigt sich dies in der direkten Ausrichtung des Glaubens auf seine Stiftergestalt, wenn Jesus zum Bild Gottes wird. Es ist an die systematische Rekonstruktion des Osterereignisses gebunden, wenn aus demjenigen, der über Gott in (Sprach-)Bildern (von Gleich-

77 Vgl. zu der intrikaten Diskussion (mit wesentlichen Differenzierungen und weiterer Forschungsliteratur): Krüger, *Das andere Bild* (s. Anm. 70), 85–141.151–194.313–468.

78 Vgl. dazu und zum folgenden Absatz (mit wesentlichen Differenzierungen und weiterer Forschungsliteratur): Krüger, *Das andere Bild* (s. Anm. 70), 471–541; ders./Gabriel, *Was ist Wirklichkeit?* (s. Anm. 70), 17–62, bes. 54.

79 Vgl. J. Dierken, *Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen*, Tübingen 2014.

nissen) redet, mit der Auferstehung derjenige wird, durch den man christlich Gott zu erkennen vermag. Grundsätzlich lässt sich der Unterschied zwischen fiktionalen und nichtfiktionalen Projektionen bzw. Idealbildungen des Unbedingten – vor dem Hintergrund einschlägiger Diskurse – an den drei Kriterien der Referenz, Kommunikation und Anerkennung festmachen: Was als glaubhaft gelten möchte, muss relativ gut bezeugt sein; im Christentum ist das die Gestalt Jesu. Es muss weitererzählt werden, da man ansonsten keine Kenntnis davon hätte; im Christentum ist dies die Verkündigung Jesu in Wort und Sakrament. Und was nicht als bloße Illusion gelten will, muss einer kritischen Prüfung standhalten, ob es sich vermutlich so zugetragen hat; im Christentum ist dies das Amt der mit anderen Wissenschaften verbundenen Theologie.

(2) Ostern ist an das ältere monotheistische Deutungsschema gekoppelt, eine irdische Niederlage als himmlischen Sieg wahrzunehmen.⁸⁰ Dieses theologische Schema kristallisiert sich vermutlich im nachmals sogenannten Israel im Exil heraus und besagt: Jahwe hat nicht gegen die Babylonier verloren, sondern er hat – nunmehr gleichsam in den universalen Schöpfungshimmel befördert – die Babylonier benutzt, um „Israel“ zu bestrafen. Zu dieser Transzendenz des monotheistischen Gottes passt als Kehrseite sein Bilderverbot, insbesondere dann, wenn zuvor dagegen verstoßen sein sollte. Die so entdeckte Kategorie der Kontrafaktizität einer „counter-religion“ kommt Ostern zum Tragen, wenn *sub contrario* in einem gekreuzigten Menschen sich Gottes wahre Macht erweist. So kann dieser Mensch zum Bild Gottes werden, und zwar zu einem Bild, dessen negationstheoretische Selbstdurchstreichung im Bekenntnis der Gottesverlassenheit (Mk 15,34) seinen prägnanten Ausdruck findet. Vermögenstheoretisch formuliert: Menschen sind Menschen, weil sie mit Bildern umgehen können und darauf aufbauend Sprache und Vernunft entwickeln. Über das negationstheoretisch im Bildvermögen sublimierte Sehvermögen sind Menschen mit den religiös deutbaren Kategorien der Ganzheit und Kontrafaktizität vertraut. Letztere können durch den bildlichen Grundzug der Sprache hindurch besonders in bewusster Sprachbildlichkeit stimuliert werden. Genau dies geschieht in den Gleichnissen Jesu, der mit Ostern selbst zum Bild seines Gottes wird und in den – offenbar auch sichtbaren – Erscheinungen so wahrgenommen wird. Aus dieser visionären Wirksamkeit ergeben sich die bildaffine Kultpraxis (in den Sakramenten) und eine sich schriftlich (im Kanon der christlichen Bibel) kodifizierende Verkündigung, die szenisch auf die Stifter-

80 Vgl. dazu und zum folgenden Absatz (mit wesentlichen Differenzierungen und weiterer Forschungsliteratur): Krüger, *Das andere Bild* (s. Anm. 70), 471–541; ders./Gabriel, *Was ist Wirklichkeit?* (s. Anm. 70), 17–62, bes. 50–56.

gestalt verweist. Der christliche Gottesdienst ist dann die Fortsetzung dieses religiösen Grundimpulses, der aus dem Bildvermögen kommt und in es zurückführt, wenn angesichts des Bildes Jesu das Leben an Ganzheit und Kontrafaktizität (neu) ausgerichtet wird. Dabei sind die Ostererscheinungen des Auferstandenen der Dreh- und Angelpunkt der christlichen Religion und als Visionen von bildlicher Natur: Sie sind wahrnehmungsnahе Zeichen, die über die Negation der Einbildungskraft eine kontrafaktische Sicht vermitteln, in der eine bzw. die Dimension des Unbedingten bzw. Gottes erfahrbar wird.

4 Fazit

Im Folgenden werden (1) die Einsichten des Bisherigen gebündelt und (2) daran sich anschließende Weiterführungen erwogen.

(1) Wie René Descartes und Immanuel Kant als ihre Gründergestalten zeigen, ist für die neuzeitliche Philosophie der Traum ein Zustand, der gegenüber dem natürlichen Licht der wachen Vernunft im menschlichen Ich und dessen Kohärenz dunkel, verworren und unwirklich erscheint. Insofern ist der Traum allenfalls eine unwirkliche Wirklichkeit, die dem vernunfttheoretischen Kohärenzkriterium der wachen Wirklichkeit nicht gerecht wird. Auch die moderne Kerygmatheologie verhält sich gegenüber dem Traum distanziert. Grundsätzlich besteht theologisch schon gegenüber der Einbildungskraft im Wachzustand, von ihrer Aktivität im Traum ganz zu schweigen, eine Skepsis. Offenbar steht dahinter die Befürchtung, dass eine zu starke Würdigung der Einbildungskraft und dann auch des Traumes zur menschlichen Verfehlung Gottes führt. Denn der in seinem Wort offenbare Gott muss sich in seiner Wirklichkeit von religiösen Projektionen des Menschen unterscheiden lassen können, so eine theologisch weit verbreitete Überzeugung. Andernfalls droht offenbar der Projektionsverdacht der neuzeitlichen Religionskritik bzw. Illusionsverdacht der religionskritischen Psychoanalyse.

Letztere werden von der (spät-)modernen bzw. zeitgenössischen Philosophie des Traumes nicht als Gefahr wahrgenommen. Wenn überhaupt die Religion im Zusammenhang des Träumens in den Blick kommt, so erscheint sie als die projektive Vorwegnahme einer in menschlichen Tagträumen irdisch erhofften Zukunft. In diesem Sinn kann Ernst Bloch die seines Erachtens gegenüber Nachtträumen produktivere Kraft von Tagträumen sehen. Denn während Nachtträume sich der Vergangenheit des Lebens zuwenden, können Tagträume visionär in die Zukunft – und dabei offen, emanzipatorisch, weltverändernd und zielstrebig – weisen. Freilich dürfen Nacht- und Tagtraum nicht völlig getrennt werden, wie

auch das Wachen und Träumen sich, anders als Descartes und Kant meinen, nicht wirklich klar voneinander separieren lassen. Letzteres machen Petra Gehring historisch und Karen Gloy systematisch plausibel. Zur Beantwortung der umso wichtigeren Frage, wie überhaupt eine Differenz markiert werden kann, bietet sich mit Medard Boss eine pragmatische Lesart des von Descartes und Kant vernunfttheoretisch verstandenen Kohärenzkriteriums an: Das Wachen unterscheidet sich vom Schlafen dadurch, dass der aufwachende Mensch unmittelbar an dieselbe (Wach-)Welt anknüpfen kann, wie sie im Zustand vor dem Einschlafen war; dagegen kann der Schlafende nicht in dieser Form an bisherige Traumwelten anknüpfen. Auch Christoph Türcke unterstreicht die Relativität der Trennung von Traum und Wirklichkeit, wenn sich aus der halluzinierenden Ausdifferenzierung der Einbildungskraft erst allmählich die spezifisch menschliche Traumwelt und die wache Welt des Begreifens gelöst haben. Türcke nimmt so eine menschheitsspezifische Art des Träumens an. Sie ist letztlich in der Einbildungskraft verankert, die sich beim Menschen aufgrund des traumatischen Wiederholungszwangs als kontrafaktische Wirklichkeitsbewältigung ausbildet, und zwar zunächst im äußeren Raum des Opferrituals und dann im inneren Raum von Vorstellungen. Angesichts dieser Deutung, wonach die Kultur auf einer Zivilisierung der besonders bildlich verfahrenen Einbildungskraft beruht, sieht Türcke das heutige Zeitalter der technologisch erzeugten Bilderflut als bedrohlich an. Denn damit wird unverantwortlich der Zivilisationsprozess gewissermaßen revidiert.

Weniger am Traum, aber umso mehr an der Einbildungskraft – auch und erst recht im Zeitalter der Bilderflut – kann eine bildhermeneutische Theologie bisher interessiert sein. Dieser Ansatz stellt die medial erschlossene Verkörperung der Einbildungskraft in religiöser und konfessionsbewusster Hinsicht in den Mittelpunkt. Religion und Gott werden so – in Entsprechung zu einer bildhermeneutischen Deutung von Bibel und Glaube – als etwas begriffen, das sich in der menschlichen Einbildung und nachschaffenden Phantasie einstellt, ohne deswegen darin aufzugehen oder eine bloße Illusion zu sein. Vielmehr gibt es die relativen Kriterien der geschichtlichen Referenz, der gelungenen Kommunikation und kritischen Rückfrage, um hier das bloß Fiktionale vom dem zu unterscheiden, was nicht nur fiktiv ist. Inhaltlich steht für eine bildhermeneutische Theologie das Bild Christi im Fokus, dessen sich selbst einklammernde Bildlichkeit auf ein entsprechendes Gottesbild verweist, dessen Gegenständlichkeit zwar unerlässlich, aber in seinem verweisenden Bildcharakter ungegenständlich ist. So wird auch Jesus, der christlich zum Bild dieses Gottes wird, aufgrund von Ostern als eine nicht-fixierbare Erscheinung vorstellig, die zur Gründung der Kirche führt. Die Vision des Auferstandenen und die Einbildung des Glaubens gehen hier Hand in Hand. Insofern

gehen der neuzeitliche Projektionsverdacht und psychoanalytische Illusionsvorwurf nicht ins Leere, sondern treffen den Punkt, dass Religion eine Angelegenheit des Menschen ist. Doch diese Vorwürfe scheitern auch daran. Denn sie verweisen letztlich auf das menschlich konstitutive Bildvermögen, dem der Möglichkeit nach die religiöse Anlage als Ausrichtung auf das Unbedingte – kategorial in Ganzheit und Kontrafaktizität – eingeschrieben ist.

(2) Möchte man aus der Sicht bildhermeneutischer Theologie wesentliche Einsichten aktueller Traumphilosophie integrieren, kann man meines Erachtens drei Überlegungen anstellen.⁸¹

Erstens kann man feststellen, dass die Bildlichkeit des Träumens die Dimension der bewussten Diskursivität ursprünglich ebenso unterläuft, wie es die Religion tut. Sowohl das Träumen im Nachtschlaf als auch das Glauben an Gott sind im Kern ursprünglich kein Sprechen oder Denken, ohne deswegen sprachlos oder gedankenlos zu sein. Träumen und Glauben bezeugen mit dem Bildvermögen bzw. der Einbildungskraft vielmehr gleichsam eine Sprache unterhalb der Sprache bzw. ein Denken unterhalb des Denkens⁸² – oder genauer gefasst: ein menschliches Vermögen, aus dem Sprache und Denken mit ihren religiösen Möglichkeiten emporsteigen. Insofern diese Einbildungskraft kulturbildend ist, haben es Träumen und Glauben mit einem basalen Prozess menschlicher Selbstverständigung zu tun, der sich diskursiv nie restlos aufklären lassen wird und den man als blinden Fleck unserer Kultur bezeichnen kann.

Zweitens unterscheidet sich die Einbildungskraft im Träumen und im Glauben. Dass wir sein werden wie Träumende (vgl. Ps 126,1), muss für Glaubende keine differenzlose Gleichsetzung mit Träumenden sein. Der Glaube gehört insoweit zur wachen Welt, als seine Bildlichkeit bewusst realisierte Bildlichkeit ist. Letztere ist nicht an sich entzogen, weil sie wie im Traum schlechthin verkannt wird, sondern weil sie als erkannte Bildlichkeit entzogen ist: Der Glaube realisiert die bildliche Medialität seiner Vorstellungswelten, in der er Gott immer noch seinem Glauben unterschieden weiß. Dabei ist der Glaube so beschaffen, dass er an die Selbigkeit der wachen Welt anknüpft, indem er Gott immer auch wesentlich intersubjektiv auf Sprache und Reflexion bezogen weiß.⁸³ Dafür stehen nicht zu-

81 Natürlich kann man eine Reihe von Fragen an die genannten Theorien stellen – etwa an Blochs Theorie, inwiefern der Tagtraum auf die Zukunft oder an Türckes Theorie, inwiefern die Kultur an das Opfer gebunden ist.

82 Vgl. dazu auch die dargestellte Position Türckes.

83 Dahinter steht die genannte Struktur der kulturbildenden Negation, dass das Bildvermögen auf Sprache und Vernunft verweist, wie umgekehrte letztere an das Bildvermögen gebunden bleiben.

letzt die Kriterien der geschichtlichen Referenz, gelungenen Kommunikation und kritischen Rückfrage.

Drittens lässt sich in dieser Fluchtlinie zumindest erwägen, ob der (evangelische) Glaube, wenn er schon kein Nachttraum ist, nicht dem Tagtraum ähnelt. Richten sich Nachtträume in der Regel der erlebten Vergangenheit zu, so wendet sich die christliche Religion auch der Zukunft zu. Insofern der Glaube hierbei offen, emanzipatorisch, weltverändernd und zielstrebig verfährt, gleicht er dem Tagtraum, in dem auch die Bildlichkeit als solche erkannt wird. Ebenso wäre zu überlegen, ob die Ostererscheinungen in dieser Hinsicht verständlicher werden: Könnte man sie als Erscheinungen beschreiben, in denen das Bildvermögen im Horizont des in Jesus vermittelten Unbedingten faktisch reflexiv geworden ist, und zwar im Übergang von Wahrnehmung und Imagination?

Zusammenfassung

Die Frage, ob und inwieweit Träume wirklich sind, lässt sich unterschiedlich beantworten. Waren die neuzeitliche Philosophie und moderne Theologie skeptisch, bahnt sich in aktuelleren Entwürfen von Philosophie und Theologie eine Neubewertung an: Träumen und Glauben hängen beide, wenn auch unterschiedlich, mit der menschheitsspezifischen Einbildungskraft zusammen.

Whether dreams are real can be answered in various ways. While modern philosophers and theologians were skeptical, contemporary approaches re-evaluate the question: Dreaming and believing are both, although differently, connected to human imagination.