

## »Godfather«?

Das religiöse Vaterbild aus systematisch-theologischer Sicht

*Malte Dominik Krüger*

New York. Im Jahr 1945. Eine fröhliche Hochzeitsgesellschaft. Nur der Vater der Braut hält sich abseits. Sein Ort ist ein dunkles Büro. Von dort aus beobachtet er das Treiben, das er in Wahrheit steuert. Die Welt ist seine. Es ist Don Vito Corleone, »Godfather«. Es ist der »Pate«, wie die deutsche Übersetzung und auch der bekannte Filmtitel von Francis Ford Coppola im Deutschen lauten. In der Eingangsszene, die manche für die beste Szene halten, wird Don Vito von einem Bittsteller, der vor ihm steht, um Vergeltung an einem Dritten gebeten. Don Vito weist das ab, während er selbst hinter seinem Schreibtisch sitzend eine Katze kraut, von der man nicht weiß, ob er ihr im nächsten Moment das Genick bricht. Der Bittsteller hätte zuvor, so sagt Don Vito, nie seine Freundschaft gewollt. Und vor allem: Er würde ihn, Don Vito, nie »Godfather« nennen. Der Bittsteller bietet an, jeden Betrag zu bezahlen, wenn Don Vito ihm Gerechtigkeit verschaffen würde. Dieser antwortet: Dies sei eine Forderung ohne Respekt. Und man versteht: Aufgrund dieser Respektlosigkeit wäre es wohl besser gewesen, wenn der Mann nie aufgetaucht wäre. Don Vito tritt dem Bittsteller entgegen. In dem Augenblick bricht der Bittsteller zusammen: »Be my friend, Godfather?« und senkt den Kopf. Don Vito hält ihm Hand und Ring entgegen. Der Mann darf sie küssen. Danach richtet ihn Don Vito auf. Der Bund ist besiegelt. Don Vito wird aus reiner Gnade die erbetene Vergeltung üben. Dafür wird der Bittsteller im Machtbereich Don Vitos zu agieren haben. Da der Bittsteller ein Bestatter ist, wird Don Vito für ihn Verwendung finden.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. zur Bedeutung des dreiteiligen Epos in der Filmgeschichte und seiner Wirkung auf das kulturgeschichtliche Gedächtnis: N. Grob/B. Kiefer/I. Ritzer (Hg.), *Mythos »Der Pate«*. Francis Ford Coppolas Godfather-Trilogie und der Gangsterfilm, Berlin 2011. Grundsätzlich gilt für diesen Beitrag: Ist eine Aussage oder ein Beleg nicht unmittelbar am Ende durch eine Fußnote nachgewiesen, ist die Angabe der im Text nachfolgenden Fußnote darauf zu beziehen. Referenztexte werden mit dem Erscheinungsjahr der Erstauflage genannt; in den Anmerkungen findet sich der Hinweis auf die zitierte Ausgabe.

Die Szene zeigt die Ambivalenz der religiösen Vatersymbolik wie unter dem Brennglas, auch wenn allen etymologischen (Dis-)Kontinuitäten zum Trotz semantisch ein Unterschied zwischen Gott-Vater und einem Mafia-Anführer hervorsteht. Da ist die Sehnsucht des Menschen nach einem bestimmenden Über-Ich, das auf persönliche Bitte die Welt zum persönlich Gerechten regelt. Da ist »Godfather«, der in seiner Souveränität nicht mit sich handeln lässt, insbesondere nicht auf der respektlosen Ebene der Augenhöhe. Da ist der Zusammenbruch des Bittenden, der sich demütig in sein Schicksal fügt, und genau dadurch – man denke an den lutherisch-paradoxen Übergang von dem Gesetz in das Evangelium – den heilvollen Umschwung realisiert. Und da ist der nunmehr anerkannte »Godfather«, der sich als gnädiger Vater erweist und mit dem Bittsteller asymmetrisch einen Bund schließt, der den Bittsteller nicht aus dem Machtraum des Bundes entlässt. Oder um es mit Formeln barthianisch inspirierter Bundeshermeneutik zu sagen: Der Zuspruch schließt den Anspruch ein. Zusammenfassend und provokativ kann man fragen: Ist das religiöse Vatersymbol wirklich kategorial von der Figur des paternalistischen Patriarchen einer Untergrundkultur zu unterscheiden?

Der folgende Beitrag möchte dem nachgehen, indem erstens die Krise des religiösen Vaterbildes thematisiert wird, zweitens für einen programmatischen Neuansatz plädiert wird und drittens daraus die Folgen für das religiöse Vaterbild gezogen werden.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Vgl. zum religiösen Vatersymbol systematisch-theologisch auch: H. JASCHKE, *Gott Vater? Wiederentdeckung eines zerstörten Symbols*, Mainz 1997; R. MUGERAUER, *Symboltheorie und Religionskritik. Paul Tillich und die symbolische Rede von Gott aus theologischer, religionsphilosophischer und psychoanalytischer Perspektive, konkretisiert am Symbol »Vater« für Gott*, Marburg 2003; H. Prader (Hg.), *Gott-Vater. Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 2015« des Linzer Priesterkreises*, Kisslegg-Immenried 2016. Vgl. zum religiösen Vatersymbol exegetisch: J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966; R. HAMMERTON-KELLY, *God the Father. Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Philadelphia 1979; A. BÖCKLER, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2002; F. Albrecht/R. Feldmeier (Hg.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, Leiden 2014; F. BACK, *Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium (WUNT 2/336)*, Tübingen 2012; C. ZIMMERMANN, *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont (AJEC 69)*, Leiden 2007; E. ZINGG, *Das Reden von Gott als »Vater« im Johannesevangelium*, Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York 2006;

## 1. Die Krise des religiösen Vaterbildes

Meines Erachtens sind vier Argumente einschlägig, was die Krise des religiösen Vaterbildes angeht.

*Das erste Argument ist religionskritisch und verweist auf den Projektionsverdacht.* Gemeint ist in diesem Fall nicht so sehr Ludwig Feuerbach mit seiner Studie »Das Wesen des Christentums« (1841),<sup>3</sup> die man gern mit dem Projektionsverdacht neuzeitlicher Religionskritik verbindet,<sup>4</sup> oder Karl Marx mit seiner wiederum daran anknüpfenden Untersuchung »Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie« (1844),<sup>5</sup> sondern Sigmund Freud. Letzterer hat in seinen Untersuchungen »Totem und Tabu« (1913),<sup>6</sup> »Die Zukunft einer Illusion« (1927)<sup>7</sup> und »Der Mann Moses und die monotheistische Religion« (1939)<sup>8</sup> die Vatersehnsucht mit der Religionsentstehung

---

H. SPIECKERMANN, Gottvater. Religionsgeschichte und Altes Testament, in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 2007, Berlin 2008, 401–406; R. FELDMIEIER, Gottvater. Religionsgeschichte und Neues Testament, in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 2007, Berlin 2008, 407–412; C. GERBER, Das Gottesbild Jesu und die Bedeutung der Vatermetaphorik, in: J. Schröter/C. Jacobi (Hg.), Jesus Handbuch, Tübingen 2017, 361–368.

<sup>3</sup> Vgl. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1994.

<sup>4</sup> Vgl. zur Sache, Diskussion und Problematisierung: K. BARTH, Ludwig Feuerbach, in: ZZ 5 (1927), 11–40; H.-M. BARTH, Glaube als Projektion. Zur Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach, in: NZStH 12 (1970), 363–382; T. HOLZMÜLLER, Projektion – ein fragwürdiger Begriff in der Feuerbachrezeption? Die Projektionstheorie Hans-Martin Barths als Erklärungsmodell für Ludwig Feuerbachs Religionskritik, in: NZStH 28 (1986), 77–100; U. KERN, Der andere Feuerbach. Sinnlichkeit, Konkretetheit und Praxis als Qualität der »neuen Religion« Ludwig Feuerbachs, Münster 1998, 1–168 (63–91.156–168); F. WAGNER, Metamorphosen des modernen Protestantismus, Tübingen 1999, 120–166; M. WEINRICH, Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch, Göttingen <sup>2</sup>2012, 114–120; K. HUIZING, Scham und Ehre. Eine theologische Ethik, Gütersloh 2016, 248–254.

<sup>5</sup> Vgl. K. MARX, Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie, in: DERS./F. ENGELS – Gesamtausgabe (MEGA) I 2, Berlin 1982, 170–183. Vgl. zur Diskussion: H. GOLLWITZER, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, Hamburg <sup>5</sup>1974.

<sup>6</sup> Vgl. S. FREUD, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker, Frankfurt a. M. 1995.

<sup>7</sup> Vgl. DERS., Die Zukunft einer Illusion, in: DERS., Studienausgabe IX. Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion, Frankfurt a. M. 1974, 135–189.

<sup>8</sup> Vgl. DERS., Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion, Frankfurt a. M. 1999.

zusammengebracht.<sup>9</sup> Demnach gibt es die dem Menschen von Kindheit innewohnende Sehnsucht nach dem gütigen Vater, der mit dem real erlebten und immer auch ambivalenten Vater nur bedingt zu tun hat. Dieser gütige Vater soll aufgrund seiner ihm eigenen Potenz das Menschenkind vor Ohnmacht schützen und Gerechtigkeit herstellen. Diese Vatersehnsucht führt nach Freud zur Religion, wie sie im jüdisch-christlichen Gottesbild zur Gestalt wird. Diese Projektion, so Freud, ist schädlich. Sie verhindert ein reifes Erwachsenwerden. Entsprechend ist die Kritik der religiösen Projektion der göttlichen Vatergestalt die Voraussetzung dafür, als erwachsener Mensch psychisch gesund leben zu können.<sup>10</sup> Doch nicht erst Freud, sondern schon Jean Pauls »Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei« in dessen Roman »Siebenkäs« (1796/97) kennt den Verdacht: Bei Gottvater handelt es sich um eine bloße Einbildung.<sup>11</sup> So berichtet Christus in dieser Rede, den Vater in den unendlichen Weiten des Weltalls gesucht und nicht gefunden zu haben. Auf die Frage nach seinem himmlischen Vater antwortete ihm nur der endlose Sturm.<sup>12</sup> In der Vision des Schriftstellers fragen daraufhin die Toten die Jesus-Gestalt: »Jesus! Haben wir keinen Vater? – Und er antwortete mit strömenden Tränen: Wir sind alle Waisen, ich und ihr, wir sind ohne Vater.«<sup>13</sup> Im Roman stellt sich dann diese Vorstellung als nächtlicher Alptraum heraus.<sup>14</sup> Allerdings hilft diese träumerische

---

<sup>9</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden: J. SCHARFENBERG, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 21970, bes. 135–154. Vgl. zur Diskussion: E. Wiesenhütter (Hg.), Freud und seine Kritiker, Darmstadt 1974; H. WILL, Freuds Atheismus im Widerspruch. Freud, Weber und Wittgenstein im Konflikt zwischen säkularem Denken und Religion, Stuttgart 2014; E. Frick/A. Hamburger (Hg.), Freuds Religionskritik und der »Spiritual Turn«. Ein Dialog zwischen Philosophie und Psychoanalyse, Stuttgart 2014.

<sup>10</sup> Vgl. ebd.

<sup>11</sup> Vgl. J. Paul, Siebenkäs, Stuttgart 1986.

<sup>12</sup> Vgl. a. a. O., 298–301.

<sup>13</sup> A. a. O., 299.

<sup>14</sup> Vgl. a. a. O., 301 f. Vgl. zur Sache und Diskussion: A. RING, Jenseits von Kuhschnappel. Individualität und Religion in Jean Pauls *Siebenkäs*. Eine systemtheoretische Analyse, Würzburg 2005. Johann Wolfgang von Goethe spricht angesichts des Erdbebens in Lissabon im Jahr 1755 davon, dass im Himmel nicht ein »väterlicher« Gott (J. W. von Goethe, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, in: Goethes Werke, hg. v. G. v. Loeper, Weimar 1899, Bd. I/26, 43), sondern ein »Dämon des Schreckens« (ebd.) sein müsse. Und schon von Immanuel Kants »Kritik der reinen Vernunft« (1781) sagt Heinrich Heine, dass sie Gottvater gleichsam geköpft habe. So habe Kant »den Him-

Auflösung nur bedingt angesichts des modernen Lebensgefühls vom Tod Gottes. Man braucht nicht nur an die im Gegenzug buchstäblich taghelle Diagnose in Friedrich Nietzsches Schrift »Die fröhliche Wissenschaft« (1882)<sup>15</sup> zu denken, sondern kann ebenso auf die Gott-ist-tot-Theologie des 20. Jahrhunderts verweisen.<sup>16</sup> Auch wenn man nicht ihrer Ansicht ist, bedarf es an diesem Punkt mehr als eines Hinweises, dass ihre Thematik ein unwirklicher Alptraum sein mag: Der religionskritische Projektionsverdacht muss m. E. theologisch eingeholt werden.

*Das zweite Argument ist feministisch-theologisch und verweist auf die Patriarchatskritik.* Die feministische Theologie macht deutlich, dass viele Bibeltexte im Sinn eines unterdrückenden Patriarchats verfasst wurden.<sup>17</sup> Entsprechend konnten Gottesbilder bestehende Gesellschaftsstrukturen befestigen, in denen männliche Führung weiblicher Dienstbarkeit entsprach, wie umgekehrt diese Gesellschaftsstrukturen wiederum den patriarchalen Gottesbildern eine hohe Plausibilität verliehen.<sup>18</sup> Hierbei kann das religiöse Vatersymbol in den Mittelpunkt rücken, insofern es mit historischen Erfahrungen von infantilisierender Unfreiheit, psychischem Leid und physischer Ausbeutung einherging bzw. einhergeht.<sup>19</sup> Dies würde sich erst ändern, wenn man Gott – und gemeint ist nicht Jesus, dessen integrative und befreiende Männlichkeit man feministisch würdigen kann – nicht mehr als Mann verstehen müsste, so die US-amerikanische Theologin Mary Daly in ihrem für die feministische Theologie wegweisenden Buch »Beyond God the Father« (1973).<sup>20</sup> Auch die deutsche Theologin Do-

---

mel gestürmt, er hat die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blute, es gibt jetzt keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vatergüte« (H. HEINE, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: DERS., Schriften über Deutschland, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1968, 132; vgl. auch: a. a. O., 122).

<sup>15</sup> Vgl. F. NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, in: Nietzsche Werke (KGA V/2), Berlin 1973, 13–335 (158–160).

<sup>16</sup> Vgl. P. DAVID, Der Tod Gottes als Lebensgefühl der Moderne, Tübingen 2019 (im Erscheinen).

<sup>17</sup> Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie, Münster 2004, 41–166.

<sup>18</sup> Vgl. K. LÜTHI, Gottes neue Eva. Wandlungen des Weiblichen, Stuttgart 1978, 199.

<sup>19</sup> Vgl. M. DALY, Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation, Boston 1973, bes. 1–97.

<sup>20</sup> Vgl. ebd.

rothee Sölle distanzierte sich in ihrer Studie »Stellvertretung« (1965)<sup>21</sup> von der traditionellen Allmachtvorstellung Gottes, sodass Bischöfin Margot Käßmann von der Theologie Sölles als Verabschiedung einer »Papa-wird's-schon-richten-Theologie«<sup>22</sup> sprach.<sup>23</sup> Noch deutlicher haben dann die feministische Theologin Christa Mulack in ihrer Studie »Die Weiblichkeit Gottes« (1983)<sup>24</sup> und die deutsche Psychologin Gerda Weiler »Ich brauche die Göttin« (1990)<sup>25</sup> votiert. Zwar ist deren starken Thesen, dass sich hinter den Bibeltexten wesentlich Spuren weiblicher Kultgottheiten finden, teilweise auch deutlich widersprochen worden.<sup>26</sup> Doch in moderater Form ist inzwischen auch auf der Ebene sonntäglicher Gemeindeftheologie die Weiblichkeit des Heiligen Geistes und die Mütterlichkeit Gottes etabliert. Angesichts der m. W. beiden Standardargumente, von Gott als Vater sprechen zu müssen, ist das nicht ganz abwegig. Das erste Argument findet sich in Wolfhart Pannenberg's »Systematischer Theologie I« (1988) und besagt: Zwar sind die sozialgeschichtlich-patriarchalen Parameter des alten Israel zeitbedingt und Gott darf darauf nicht begrenzt werden. Doch das Vatersymbol ist kein austauschbares Gottesbild, weil es unaufhebbar mit der Jesus-Tradition zusammenhängt, und zwar für Pannenberg mit der Erwählung Israels.<sup>27</sup> Anders würde es aussehen,

<sup>21</sup> Vgl. D. SÖLLE, *Stellvertretung*. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«, Stuttgart 1965, bes. 135–204.

<sup>22</sup> M. KÄSSMANN, Dorothee Sölle hat mit ihren Provokationen die Kirche vorangebracht, NDR am 28.04. 2003 (zitiert nach [gaebler.info/oekumene/soelle.htm#nдр-1](http://gaebler.info/oekumene/soelle.htm#nдр-1), zuletzt abgerufen am 02.03.2018).

<sup>23</sup> Vgl. auch R. R. RUETHER, *The Feminist Liberation Theology of Dorothee Soelle*, in: S. K. Pinnock (Hg.), *The Theology of Dorothee Soelle*, Harrisburg 2003, 205–220.

<sup>24</sup> Vgl. C. MULACK, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart 1983.

<sup>25</sup> Vgl. G. WEILER, *Ich brauche die Göttin. Zur Kulturgeschichte eines Symbols*, Königstein 1997. Auf Diskussionen angesichts der Äußerungen der damaligen deutschen Familienministerin Kristina Schröder um Weihnachten 2012, wonach Gott kein Mann ist, und der lutherischen Kirche in Schweden im Jahr 2017, wonach für Gott am besten geschlechtsneutrale Ausdrücke zu gebrauchen sind, sei nur verwiesen (vgl. T. HUMMEL, *Welches Geschlecht hat Gott?* *Süddeutsche Zeitung* am 25.11.2017, zitiert nach [www.sueddeutsche.de/leben/kirche-welches-geschlecht-hat-gott-1.3765728](http://www.sueddeutsche.de/leben/kirche-welches-geschlecht-hat-gott-1.3765728), zuletzt abgerufen am 08.03.2018).

<sup>26</sup> Vgl. S. HEINE, *Wiederbelebung der Göttinnen. Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1987.

<sup>27</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 283–286.

so Pannenberg, wenn das Vaterbild Gottes sich unserer Projektion verdanken würde. Pannenberg lehnt dies ab. Was wahrhaft Vater genannt zu werden verdient, zeigt sich in und an Gott – gerade angesichts des Verfalls patriarchaler Muster.<sup>28</sup> Das klingt gut. Doch erstens darf sich das Vatersein Gottes nicht nur kontrastiv zum menschlichen Vatersein verhalten, wenn Anschlussplausibilitäten für dieses Bild greifen sollen. Und zweitens ist das Abtun der Projektionstheorie selbst problematisch, wie wir sahen.<sup>29</sup> Das zweite Argument findet sich in Wilfried Härles »Dogmatik« (1995) und besagt: Zwar wird in der Bibel das Vaterbild über patriarchale Züge hinaus auf Züge weiblich konnotierten Zuwendung geöffnet. Doch das Vaterbild steht für eine Differenz zwischen Gott und Mensch ein, wie es das Mutterbild so nicht kann.<sup>30</sup> In letzterem Fall wird Gott, so offenbar Härles Ansicht, zu stark im Modus der Vertrautheit und Immanenz gedacht. Dieses Argument ist zeitgebunden. Denn Härles Argument wird dann problematisch, wenn das normative Vaterbild einer Gesellschaft auch den fürsorglichen und gleichrangigen Partner im Blick hat.

*Das dritte Argument ist subjektivitätstheoretisch und verweist auf das Erfahrungsdefizit.* Ausschlaggebend für diese Kritik ist die Beobachtung, dass trinitarischer Glaube und menschliche Erfahrung nur mittelbar miteinander zu tun haben. Damit ist nicht nur an Immanuel Kants Votum aus dem »Streit der Fakultäten« (1798) gedacht, wonach sich aus der Trinitätslehre nichts Praktisches ergibt.<sup>31</sup> Es ist auch nicht nur Friedrich Schleiermachers »Glaubenslehre« (1830/31) und ihre distanzierende Verortung der Trinitätslehre gemeint, weil letztere nach Schleiermacher lediglich sekundär verknüpft, was als Erfahrung

<sup>28</sup> Vgl. ebd. Das ist auch der Weg des »Katechismus der Katholischen Kirche« (vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, München/Wien/Leipzig/Freiburg/Linz 1993, [§ 239] 94 f.). Man könnte das sogar noch zuspitzen: Erst der kontrastive Verlust der gesellschaftlich codierten Genderrolle des normativen Vaters – es sei nur auf das Buch »Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft« (1963) des Psychoanalytikers Alexander Mitscherlich (vgl. A. MITSCHERLICH, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie, München 1963) verwiesen – öffnet die Augen für die wahre Väterlichkeit Gottes.

<sup>29</sup> Vgl. die Erörterung des ersten, religionskritischen Arguments in diesem Abschnitt.

<sup>30</sup> Vgl. W. HÄRLE, Dogmatik, Berlin/New York 2000, 399 f.

<sup>31</sup> Vgl. I. Kant, Der Streit der Facultäten, A 50, in: Werke in 10 Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. 9, Darmstadt 1975, 303.

anderweitig schon feststeht.<sup>32</sup> Vielmehr ist damit auch eine positionelle Zuspitzung angezeigt. Denn wird in der liberalen Theologie die Trinitätslehre im Anschluss an Kant und Schleiermacher zunehmend als triftige Einsicht verabschiedet, so entdeckt sie Karl Barth gegen diese liberale Theologie wieder.<sup>33</sup> Das belebt die Rede von Gottvater. Sicher: Auch der liberale Theologe Adolf von Harnack konnte in seinen Vorlesungen »Das Wesen des Christentums« (1899/1900) das religiöse Vatersymbol für Gott gebrauchen.<sup>34</sup> Doch dass die Rede von Gottvater insgesamt zum Zeichen des theologischen Liberalismus avanciert, wird man wohl kaum behaupten wollen. Anders steht es mit Barths Kerygmatheologie, die in der »Kirchlichen Dogmatik« I/1 (1932) die Rede von Vater, Sohn und Geist so akzentuiert, dass sie als Ausdruck von Gottes souveräner Offenbarung »*Gott offenbart sich als der Herr*«<sup>35</sup> dem Erfahrungsbewusstsein des neuzeitlichen Subjekts entgegentritt.<sup>36</sup> Die auf Barth reagierende liberale Theologie hat die kantische Einsicht in die Unumgänglichkeit der menschlichen Subjektivität gegen die barthianisch inspirierte Renaissance der Trinitätslehre ins Feld geführt. Exemplarisch kann man die Kritik des Hallenser Systematikers Ulrich Barth in seinem Beitrag »Zur Barth-Deutung Eberhard Jüngels« (1984)<sup>37</sup> nennen. Nach dieser Lesart führt Jüngels hermeneutisch-barthianische Trinitätskonzeption zu einem verheerenden »Metaphernrausch«<sup>38</sup>. Allenfalls haben Stimmen der liberalen Theologie – besonders der schon im Titel provokative Beitrag »Theologische Gleichschaltung« (1975) des Wiener Systematikers Falk Wagner<sup>39</sup> – die barthianische Gottes- und Vaterrede

<sup>32</sup> Vgl. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31), hg. v. R. Schäfer, Berlin/New York 2008, §§ 170–172, 514–532.

<sup>33</sup> Vgl. R. KANY, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu »De trinitate«*, Tübingen 2007, 371–373; R. DVORAK, *Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel*, Würzburg 1999, 11–15.

<sup>34</sup> Vgl. A. v. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf v. Harnack, hg. v. C. D. Osthöver, Tübingen 2012, bes. 37–47.72–83.

<sup>35</sup> K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich 81964, 323.

<sup>36</sup> Vgl. a. a. O., 311–514.

<sup>37</sup> Vgl. U. BARTH, *Zur Barth-Deutung Eberhard Jüngels*, in: *ThZ* 40 (1984), 296–320.394–415.

<sup>38</sup> A. a. O., 414.

<sup>39</sup> Vgl. F. WAGNER, *Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei*



als eine Projektion der menschlichen Subjektivität diagnostiziert, die sich selbst nicht durchschaut.<sup>40</sup>

Das vierte Argument ist trinitätstheologisch und verweist auf einen Beziehungsmangel. Der Sache nach ist damit die Reaktion der Trinitätstheologie auf soeben genannte Probleme gemeint. Den Kern der Gedankenfigur findet man beispielhaft in Eberhard Jüngels »Gott als Geheimnis der Welt« (1977).<sup>41</sup> Danach ist zwar von Gott-Vater zu reden, der – ganz traditionell – den grundlosen Grund in Gott bezeichnet: »Gott kommt von Gott«.<sup>42</sup> Doch dieser Gott-Vater kann seinen dadurch zum Ausdruck kommenden Vorrang als erste Person in der Trinität nicht halten. Denn durch die Abhängigkeit der wechselseitigen Anerkennung von Sohn und Geist im Sinn des reziproken Gemeinschaftsmodells der Trinität hat der Vater keinen Vorrang mehr.<sup>43</sup> Gern wird diese Wechselseitigkeit der innertrinitarischen Beziehungen als Liebe und Wesenseinheit Gottes gedeutet, deren Vorzug in einer relationalen, pneumatologischen Ontologie liegen soll.<sup>44</sup> Letztere setzt man gern gegenüber einer statischeren Substanzontologie ab. Und: In der Regel wird dies als Lösung des Problems von Einheit und Dreiheit in Gott wahrgenommen – und gegen die ostkirchliche Lesart von der Wesenseinheit Gottes im Vater gewendet.<sup>45</sup> Hinter diesem Modell, das den konfessionsübergreifenden Mainstream der westkirchlichen Trinitätslehre in der Spätmoderne darstellt, steht sachlich die Einsicht des Herr-Knecht-Kapitels aus Hegels »Phänomenologie des Geistes« (1807).<sup>46</sup> Danach tendieren wesentliche Beziehungen aufgrund ihrer Wechselseitigkeit zur Symmetrie. Diese liebetheologische Entkernung von Gott-Vater hat freilich schon Kritik in Schellings später »Ur-

---

Karl Barth, in: DERS., *Christentum in der Moderne. Ausgewählte Aufsätze*, hg. v. J. Dierken/C. Polke, Tübingen 2014, 193–227.

<sup>40</sup> Auch wenn Wagner hauptsächlich die Christologie im Blick hat, so trifft seine Kritik der Sache nach auch die Konstruktion der ersten Person Gottes in BARTH'S »Kirchlicher Dogmatik« (vgl. dazu WAGNER, a. a. O., 200–206).

<sup>41</sup> Vgl. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1982.

<sup>42</sup> A. a. O., 522.

<sup>43</sup> Vgl. a. a. O., 505–543, z. B. bes. deutlich 508 f., Anm. 9.

<sup>44</sup> Vgl. ebd.

<sup>45</sup> Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2001, 60–70.179–216.

<sup>46</sup> Vgl. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. H.-F. Wesels/H. Clairmont, Hamburg 1988, 127–136.

fassung der Philosophie der Offenbarung« (1831/1832) gefunden.<sup>47</sup> Nicht nur ist – verankert in der Heilsgeschichte und in der Verbindung von Wesens- und Offenbarungstrinität – mit Asymmetrien in Gott zu rechnen, wie auch dogmengeschichtlich die Trinitätslehre nicht immer die Keimzelle der Demokratie war.<sup>48</sup> Vielmehr ist, so der späte Schelling, die Vorstellung eines in der völligen Transparenz wechselseitiger Beziehungen aufgehenden Gottes selbstwidersprüchlich. Denn hier ist kein Potential Gottes mehr denkbar, welches für die Kreativität und Zukunft steht. Das heißt bei Schelling nicht, dass die Alternative zur reinen Symmetrie balancierten Stillstands die reine Asymmetrie ungebremster Dynamiken ist. Vielmehr ist mit einem Spiel unterschiedlicher, tendenziell stärker asymmetrischer und tendenziell stärker symmetrischer Wechselseitigkeit zu rechnen. Sicher: Der Vater ist nur dadurch Vater, dass er einen Sohn hat; doch der Vater wird dadurch nicht unter der Hand zum Sohn seines daher vermeintlich völlig gleichgestellten Sohnes. Schelling nimmt daher in Gott selbst eine nie aufgehende Kreativität an, die er in der Freiheit des Vaters verortet und der sich auch Sohn und Geist verdanken sollen.<sup>49</sup>

## 2. Plädoyer für einen programmatischen Neuansatz

Wie andernorts dargelegt<sup>50</sup> plädiere ich für einen programmatischen Neuansatz evangelischer Theologie, für den ich – jenseits von konventioneller Praxisgläubigkeit und triumphalem Theorieanspruch – eine

<sup>47</sup> Vgl. M. D. KRÜGER, *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen 2008, 140–146.200–218.287–312.

<sup>48</sup> Vgl. a. a. O., 101–312 (287–312).

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

<sup>50</sup> Vgl. DERS., *Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion*, Tübingen 2017; M. GABRIEL/M. D. KRÜGER, *Was ist Wirklichkeit? Neuer Realismus und Hermeneutische Theologie*, Tübingen 2018; M. D. KRÜGER, *Theologische Bildhermeneutik als konsequenter Protestantismus. Ein aktueller Deutungsvorschlag*, in: M. Moxter (Hg.), *Konstellationen und Transformationen reformatorischer Theologie*, Leipzig 2018. Der hier oben im Text folgende, zweite Abschnitt (»Plädoyer für Neuansatz«) ist eine Überarbeitung, Kürzung und Erweiterung des Abschnitts »Entdeckungszusammenhang« meines Beitrags »Ist der Protestantismus eine denkende Religion?« in dem von Ernst-Joachim Waschke herausgegebenen Leucon-Kongressband: E.-J. Waschke/K. Fitschen/M. Schröter/C. Spehr (Hg.), *Kulturelle Wirkungen der Reformation / Cultural Impact of the Reformation*. Kongressdokumentation Lutherstadt Wittenberg August 2017, Leipzig 2019.

diagnostische Rationalität beanspruche. Ihr geltungstheoretischer Ort ist das Exemplarische im Sinn dessen, was aufgrund seiner relativen Anschlussfähigkeit und Binnenstimmigkeit plausibel ist. Inhaltlich lautet meine These, die im Sinn der soeben genannten diagnostischen Rationalität nicht als exklusive Definition, sondern als anschlussfähige Beschreibung zu verstehen ist:<sup>51</sup> Die Religion, auch die evangelische Religion, ist im menschlichen Bildvermögen und seiner Einbildungskraft fundiert. Letztere ist immer auch verkörpert, sozial vermittelt und zeigt sich in der menschheitsspezifischen Fähigkeit, mit äußeren und inneren Bildern umgehen zu können. Imagination und Phantasie, nachschaffende und poetische Einbildungskraft werden so als Mittel wahrgenommen, ein anschauliches Gottes-Bild – und nicht bloß einen abstrakten Gottesgedanken – zu realisieren. Insofern spreche ich von einer bildhermeneutischen Theologie. Dieser Ansatz versucht, neueste Entdeckungen der Anthropologie und Kulturwissenschaften aufzunehmen und konstruktiv-kritisch auf den Projektionsverdacht der neuzeitlichen Religionskritik zu reagieren. Religion ist dann letztlich Ambivalenzmanagement, ein Umgang mit den Mehrdeutigkeiten unseres Lebens. Vor allem wird es aber meines Erachtens so möglich, den zeitgenössischen Gegensatz zwischen liberaler Subjektivitätstheologie, die gern mit Paul Tillich sinntheoretisch auf den Symbolbegriff abzielt, und kerygmatischer Offenbarungstheologie, die gern mit Eberhard Jüngel sprachtheoretisch auf den Metaphernbegriff abzielt, in einem Bildbegriff zu vermitteln.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Daher ist die Meinung der »Response«, mein Beitrag würde von einer »sehr grundsätzlichen Definition von Religion aus[gehen]« (J. QUENSTEDT, in diesem Band, 145), zumindest problematisch. Um basale Missverständnisse auszuschließen, seien nur zwei kurze Anmerkungen angebracht. Erstens geht es in meinem Beitrag um eine Beschreibung von Religion. Eine Beschreibung ist – schon logisch – gerade keine Definition im eigentlichen Sinn (vgl. z. B. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft [PhB 37a], Hamburg 1956, B 755–766). Zweitens wird diese Beschreibung formal nicht als Ausgangspunkt vorausgesetzt. Vielmehr wird sie hier eingangs vorgestellt, um sie dann im folgenden Abschnitt oben (»Plädoyer für einen programmatischen Neuansatz«) in ihrer anschlussfähigen Plausibilität zu erläutern. Folglich geht es, und das ist eine Pointe, um keine Voraussetzung einer gleichsam essentialistischen und dogmatisch gesetzten Religionsbeschreibung. Es liegt übrigens auch dann eine – freilich: im performativen Selbstwiderspruch befindliche – Beschreibung von Religion vor, wenn man meint, Religion überhaupt nicht beschreiben zu dürfen, zu können oder zu müssen: Auch die Beschreibung, dass Religion nicht beschrieben werden kann, ist eine Beschreibung.

<sup>52</sup> Dieser vermittlungstheologische Versuch möchte eine ursprüngliche, gemeinsame Einsicht des Gegenwartsprotestantismus herausstellen,

Danach ist das (äußere) Bild ein wahrnehmungsnahes Zeichen, das wesentlich auf die Einbildungskraft angewiesen ist, die sich dabei selbst durchstreicht und die religionsstiftenden Kategorien der Ganzheit und Kontrafaktizität aufweist. Freilich handelt es sich bei diesem vermittlungstheologischen Vorschlag formal um eine deutlich näher an der liberalen Theologie gelagerte Theorieoption. Material wird hingegen insbesondere die Tradition der von Rudolf Bultmann ausgehenden Hermeneutischen Theologie von Ernst Fuchs und Eberhard Jüngel aufgenommen, die eine christologische Gleichnishermentik im Blick hat. Im Folgenden sollen sieben Springpunkte hervorgehoben werden, die mir wesentlich erscheinen.<sup>53</sup>

Der *erste Springpunkt* betrifft die Anthropologie und kann sich konstruktiv-kritisch insbesondere auf die Studie »Origins of Human Communications« (2008) des US-amerikanischen Anthropologen Michael Tomasello beziehen:<sup>54</sup> Der Mensch als Sprachwesen ist auf ein grundlegendes Bildverstehen angewiesen, das äußere Bilder, Symbole und Zeichen einschließt und eine öffentliche Kommunikation wie innere Einbildungskraft erfordert. Freilich darf letztere nicht gegen die Fähigkeit, mit äußeren Bildern umzugehen, ausgespielt werden, sondern ist vielmehr darin verankert. Diese Einsichten sind nicht als harter Speziesismus zu verstehen. Vielmehr lassen gerade die

---

die in der mitunter notwendigen *rabies theologorum* verdeckt zu werden droht. Vgl. zu Symbol- und Metaphernbegriff: KRÜGER, Bild (s. Anm. 50), 23–25.94–141.538–541 (zur Situierung), 329–361 (zum Symbol- bzw. Zeichenbegriff), 455–468 (zum Bildbegriff inklusive seiner Verbindung zum Sprachvermögen bzw. zur Metaphorizität), 542–562 (Zusammenfassung). Vgl. grundsätzlich zur Orientierung über den Symbol- und Metaphernbegriff auch: M. BUNTFUSS, Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache, Berlin/New York 1997; M. TOMBERG, Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs. Platon, Aristoteles, Kant, Schelling, Cassirer, Mead, Ricœur (Epistemata 300), Würzburg 2001; G. KURZ, Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen 2004; E. ROLF, Metapherntheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie, Berlin/New York 2005; F. Berndt/H. J. Drügh (Hg.), Symbol. Grundlagentexte aus Ästhetik, Poetik und Kulturwissenschaft, Frankfurt a.M. 2009; D. MENDE, Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg, München 2013.

<sup>53</sup> Aus sprachpragmatischen Gründen werden im Folgenden die Begriffe »Bildvermögen« und »Symbolvermögen« bzw. »Bild« und »Symbol« nicht streng voneinander abgesetzt (vgl. zur Unterscheidung zwischen Bild und Symbol bzw. Zeichen sowie zur Zugehörigkeit des Symbolischen bzw. Zeichenhaften zum Bildlichen KRÜGER, Bild [s. Anm. 50], 313–468).

<sup>54</sup> Vgl. M. TOMASELLO, Origins of Human Communication, Cambridge Mass./London 2008.

Gesten von Affen erkennen, woraus sich das menschliche Bild- und Symbolvermögen und schließlich die menschliche Sprache entwickelt haben. Wichtig ist dabei: Öffentlichkeit und Wort- wie Symbol- bzw. Bildvermögen sind hier verbunden und können nicht gegeneinander ausgespielt werden.<sup>55</sup> Nicht ohne Grund trägt die zustimmende Rezension von Jürgen Habermas zu Tomasellos Studie den schönen Titel »Es beginnt mit dem Zeigefinger«<sup>56</sup>.

Der *zweite Springpunkt* betrifft die Zeitdiagnostik und kann sich konstruktiv-kritisch insbesondere auf den Beitrag »Die Wiederkehr der Bilder« (1994) des Baseler Kunsthistorikers Gottfried Boehm beziehen:<sup>57</sup> Zwar gab es in den frühesten Zeiten der Menschheit schon Bilder. Doch heute sind fast alle Bereiche des Lebens von Bildern geprägt. Dies sind Bilder *im* Kopf und *außerhalb* des Kopfes. Virtualität und Einbildungskraft drängen in einem bisher unbekanntem Maß nach vorn; und der sich wie eine zweite Membran um den Erdball legende Datenstrom der digitalen Medien hält ständig Bilder bereit. Inszenierung, Spektakel und Überwachung werden in diesem Zusammenhang häufig beklagt. Argumente werden durch Bilder ersetzt, Informationen visualisiert und vielfach dirigieren Bildschirme, die nicht zufällig so heißen, den öffentlichen und privaten Raum. Die auch so genannte »Bilderflut« lässt Sein und Schein ineinander übergehen. So gibt es insgesamt eine Wende zum Bild, einen »iconic turn« (Gottfried Boehm).<sup>58</sup>

Der *dritte Springpunkt* betrifft die Bildfrage und kann sich insbesondere konstruktiv-kritisch auf die einschlägige Studie »Symbolischer Pragmatismus« (1991) des Münsteraner Philosophen Ferdinand Fellmann beziehen:<sup>59</sup> Äußere Bilder sind wahrnehmungsaffine Zeichen, die nicht nur auf die innere Einbildungskraft angewiesen sind, sondern auch auf deren Negationsvermögen. Damit ist eine Unterbrechung des animalischen Reiz-Reaktionsschemas verbunden, also der Kern von Freiheit. Wenn Menschen innere Wahrnehmungs-

<sup>55</sup> Vgl. zur Sache, teilweise auch wörtlich KRÜGER, Bild (s. Anm. 50), 151–194.

<sup>56</sup> Vgl. J. HABERMAS, Es beginnt mit dem Zeigefinger, in: Die Zeit 51 (2009), 45.

<sup>57</sup> Vgl. G. BOEHM, Die Wiederkehr der Bilder, in: ders. (Hg.), Was ist ein Bild?, München 2006, 11–38.

<sup>58</sup> Vgl. zur Sache und teilweise auch wörtlich KRÜGER, Bild (s. Anm. 50), 195–298.

<sup>59</sup> Vgl. F. FELLMANN, Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey, Reinbek bei Hamburg 1991.

bilder in sich erzeugen, dann unterbrechen und vergegenständlichen sie den Strom ihres Wahrnehmungsgefühls. So bringen sie die Welt und ihre Faktizität auf Abstand, mit der sie dann ganz anders umgehen können. Mit inneren Bildern wird die Wirklichkeit gleichsam im Negativ festgehalten, nämlich im Inneren als etwas realisiert, was als Abwesendes da ist. Insofern ist auch das Bildvermögen nicht einfach das – wiederum komplex mit anderen Sinnen und Vermögen verknüpfte – Sehvermögen, sondern dessen negationstheoretische Realisierung im Gefühl. Entscheidend ist dabei: Die menschliche Einbildungskraft kann über diese inneren Bilder auch verfügen.<sup>60</sup> Dabei darf man mit Edmund Husserls Göttinger Vorlesungen »Phantasie und Bildbewusstsein« (1904/05) grundsätzlich einen dreistelligen Bildbegriff in Rechnung stellen.<sup>61</sup> Das ist dann m. E. folgendermaßen zu verstehen: Auf dem Bildträger – z. B. einer Leinwand – ist ein repräsentierendes Bildobjekt – z. B. das »Bild« bzw. der Eindruck des Prinzipalmarktes in Münster – gegeben, der auf das Bildsujet verweist, nämlich den realen Prinzipalmarkt. Wichtig ist es hierbei, dass Verhältnis von Bildträger und Bildobjekt als eine unbestimmte Negation zu verstehen, während das Verhältnis von Bildobjekt und Bildsujet im Sinn einer bestimmten Negation zu fassen ist. Der Prinzipalmarkt kann also auf einer Leinwand, aber auch auf anderem Material abgebildet werden. Doch seine Formen und Farben müssen erkennbar am realen Prinzipalmarkt teilhaben.<sup>62</sup>

Der *vierte Springpunkt* betrifft die Vermögenspsychologie und kann sich insbesondere konstruktiv-kritisch auf die anthropologische Studie »Können Tiere denken?« (2009) des Marburger Philosophen Reinhard Brandt beziehen.<sup>63</sup> Anders als die unterscheidbaren, diskursiven Zeichen – wie die Buchstaben oder Ziffern – sind bildliche Elemente nicht relativ klar unterschieden, sondern verschwimmen ineinander. Sinn und Sinnlichkeit gehen hier fließend ineinander über. Das gilt von inneren Bildern und von äußeren Bildern, in denen sich unser Bildvermögen selbst anschaulich wird. Und das ist für den Aufbau der weiteren Vermögen wesentlich. Denn so sehr das kreative

<sup>60</sup> Vgl. zur Sache, teilweise auch wörtlich KRÜGER, *Bild* (s. Anm. 50), 151–194.455–468.

<sup>61</sup> Vgl. E. HUSSERL, *Phantasie und Bildbewußtsein*, Hamburg 2006, 21 f.

<sup>62</sup> Vgl. zur Sache, teilweise auch wörtlich KRÜGER, *Bild* (s. Anm. 50), 455–468.

<sup>63</sup> Vgl. R. BRANDT, *Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie*, Frankfurt a. M. 2009.

Bildvermögen den Menschen von anderen Primaten unterscheiden mag, so wenig ruht es in sich. Vielmehr führt die bildtheoretische Einsicht der negationstheoretischen Einklammerung – im Sinn einer Präsenz des Abwesenden – über weitere Sublimierungen zur Ausbildung der menschlichen Sprache, wie sie sich im negationsfähigen Urteil »X ist Y« ausspricht. Diese sprachliche Diskursivität kann sich selbst in der Vernunft reflexiv werden. Dabei bleiben Sprach- und Vernunftvermögen immer auf das Bildvermögen angewiesen, das in ihnen durchscheint, wie umgekehrt das Bildvermögen auf dieselben angewiesen ist, wenn es über sich hinausdrängt. Insofern können diese drei Vermögen nicht gegeneinander ausgespielt werden.<sup>64</sup>

Der *fünfte Springpunkt* betrifft die Religionstheorie und kann sich insbesondere konstruktiv-kritisch auf die Studie »Ganzheit und Kontrafaktizität« (2014) des Hallenser Systematikers Jörg Dierken beziehen:<sup>65</sup> Der Mensch kann nicht anders, als Grund und Grenze seines Lebens auch zu symbolisieren. Religion ist schon der Möglichkeit nach in demjenigen Sehvermögen angelegt, das sich in Bildern, Symbolen und Zeichen selbst sichtbar wird. Dies geschieht m. E. bei der Wahrnehmung des alltäglichen Horizontes.<sup>66</sup> Er repräsentiert

<sup>64</sup> Vgl. KRÜGER, Bild (s. Anm. 50), 151–194. Anders gesagt: Die Faktizität der Welt wird im Wahrnehmungsgefühl erschlossen, das im Bildvermögen kontrafaktisch und negationstheoretisch sublimiert wird, sodass daraus letztlich das Sprach- und das Vernunftvermögen (als Selbstreflexion des Sprachvermögens) entstehen können. Insofern sind menschliche Deutungs- und Handlungsmuster immer auch kontrafaktisch geprägt, d. h. sie weichen vom animalischen Reiz-Reaktionsschema ab. Dies bedeutet nun wiederum nicht, dass alles gleichermaßen plausibel ist, *Fakenews* zu tolerieren sind und es keine Unterschiede zwischen fiktionalen und nichtfiktionalen Texten gibt. Denn hier kommen die aus dem Bildvermögen und ihrem Umgang mit der Geschichte folgenden Kriterien der Referenz (relativer Einspruch der Quellen), Kommunikation (mögliche Weitergabe der Sachverhalte) und Normativität (Anerkennung der Gesprächspartner bzw. -quellen) ins Spiel. Dies führt nicht zur Beliebigkeit, sondern macht über den Bezug der Einbildungskraft auf die Person und das Geschick Jesu von Nazareth den spätmodernen Protestantismus als kritische Bildreligion plausibel, vgl. KRÜGER, Bild (s. Anm. 50), 471–537; DERS., Pannenberg als Gedächtnistheoretiker. Ein Interpretationsvorschlag (auch) zu seiner Ekklesiologie, in: G. Wenz (Hg.), Kirche und Reich Gottes. Zur Ekklesiologie Wolfhart Pannenburgs, Göttingen 2017, 181–202 (189 f.).

<sup>65</sup> Vgl. H. JONAS, Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt a. M./Leipzig 1992.

<sup>66</sup> Vgl. auch Friedrich Schleiermachers Rede vom »Universum«, das sich nicht nur in der Geschichte, sondern auch in der Anschauung der Natur erfahren lässt und hier für eine sich erschließende Ganzheit steht. So kann religiös das Bild einer allwirksamen und allgegenwärtigen Natur entstehen,

in der normalen Wahrnehmung eine aktuelle Ganzheit, die zugleich sich selbst einklammert und übersteigt, wenn sie zur Frage führt: Und was kommt dann? So ist es nicht erst – wie bei Immanuel Kant – die Vernunft, die den Gottesgedanken benötigt, weil sie ihr theoretisches Bedürfnis weiter zu fragen, nicht abbrechen kann (Ganzheit), und dies praktisch mit einer Freiheitserfahrung zusammenbringt (Kontrafaktizität). Es ist vielmehr schon die im Bildvermögen sich zeigende Wahrnehmung des Horizontes, der eine Dimension des Und-so-weiter einschließlich ihres kontrafaktischen Selbstüberstieges eingeschrieben ist. Wenn man hierbei die Kategorien der Ganzheit und Kontrafaktizität bildtheoretisch näher betrachtet, sind sie m. E. im Sinn einer stufenden Sequenzierung über die Kategorien der Unterbrechung und der Distanzierung vermittelt.<sup>67</sup>

Der *sechste Springpunkt* betrifft die christliche Theologie und kann sich insbesondere auf Friedrich Schleiermachers »Reden« (1799)<sup>68</sup> und auf Einsichten der Hermeneutischen Theologie beziehen: Wenn die Religion das menschliche Bildvermögen im Horizont des Unbedingten ist, dann wird dies im Christentum an und in sich selbst religiös realisiert, wenn die Stiftergestalt – definitiv mit Ostern, und zwar den Ostererscheinungen – zum sich selbst durchstreichenden Bild Gottes wird.<sup>69</sup> Damit wird nicht nur das Bilderverbot aufge-

---

vgl. F. D. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), in: Kritische Gesamtausgabe (KGA) I/2, Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, hg. v. G. Meckenstock, Berlin/New York 1984, 185–326 (223–227).

<sup>67</sup> Vgl. zur Sache, teilweise auch wörtlich, KRÜGER, Bild (s. Anm. 50), 455–488.

<sup>68</sup> Vgl. Schleiermacher, Über die Religion (s. Anm. 66), bes. 293–326 (5. Rede).

<sup>69</sup> Daher ist die Meinung der »Response«, in meinem Beitrag würde das neutestamentliche Zeugnis am entscheidenden Punkt übergangen (vgl. die erste Frage: QUENSTEDT, Reflexionen [s. Anm. 51], 145–147), zumindest problematisch. Gerade die schon genannte Hermeneutische Theologie von Ernst Fuchs und Eberhard Jüngel sieht sich mit der Einsicht, dass mit der Auferstehung aus demjenigen, der in Gleichnissen bzw. Bildern über Gott redet, selbst das Bild Gottes wird, dem Neuen Testament verpflichtet (vgl. zur basalen Orientierung über das Selbstverständnis der Hermeneutischen Theologie und ihr Schriftverständnis U. H. J. KÖRTNER, Hermeneutische Theologie. Zugänge zur Interpretation des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis, Neukirchen-Vluyn 2008, bes. 97–185; I. U. Dalferth/P. Bühler/A. Hunziker [Hg.], Hermeneutische Theologie – heute?, Tübingen 2013). Dass dieses Verständnis – wie fast jedes andere (auch: exegetische) Verständnis – in der Forschung in Frage gestellt werden kann, spricht im Sinn einer diagnostischen



nommen. Vielmehr verweisen auch die Sprachbilder (»Gleichnisse«) des vorösterlichen Jesus (im Einklang mit seinem entsprechenden Verhalten) und die (schriftlich-kanonischen wie sakramentalen) Erinnerungen des nachösterlichen Jesus darauf. Letztere sind aufgrund ihres szenischen Charakters als bildhaft anzusprechen. Die Schriftlehre wird so zu einem Umgang mit äußerer Bildlichkeit, wie die Rechtfertigungslehre zu einem Umgang mit innerer Bildlichkeit wird. Diese Deutung steht im Einklang mit einer bildtheoretischen Zuspitzung der protestantischen Grundsignaturen in der Moderne: So kann in der nachaufklärerischen Schriftlehre der Bildbegriff im Sinn des von Jesus hinterlassenen Eindrucks, dessen Wirksamkeit sich in der Rezeption der christlichen Bibel entfaltet, begriffen werden, wie in der nachaufklärerischen Rechtfertigungslehre die Einsicht in dessen kontrafaktisches Wirklichkeitsvertrauen einen hintergründigen Umgang mit dem Projektionsverdacht erlaubt.<sup>70</sup> Dass es inzwischen arrivierte bildhermeneutische Deutungen der beiden Leitgestalten des

---

Rationalität dafür, dass es diskutabel ist. Solange, und sei es nur retrospektiv, theologisch legitim die Gleichnis- und Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zusammengebracht werden können (vgl. R. ZIMMERMANN, Gleichnisse und Parabeln, in: Jesus Handbuch, hg. v. J. Schröter/C. Jacobi, Tübingen 2017, 378–387), lässt sich diese Deutung der Hermeneutischen Theologie m. E. nicht *en passant* abtun. Ohnehin gilt: Dass Jesus mit Ostern aus christlicher Sicht definitiv zum menschlichen Gesicht Gottes wird, kann nicht nur die Hermeneutische Theologie herausstellen, wenn man die Ostererscheinungen im Sinn des genannten kulturwissenschaftlichen Bildbegriffes, der keineswegs einfach mit dem neutestamentlichen Bildbegriff gleichgesetzt werden darf und muss (!), negationstheoretisch entschlüsselt. Wie dargelegt unterläuft der oben dargestellte Bildbegriff den Dualismus von sichtbarer Wirklichkeit und bloßer Einbildung. Ebenso gilt: Als negationstheoretisches Bild Gottes ist der Gekreuzigte und Auferstandene nicht der himmlische Vater selbst, der nur indirekt (nämlich als Vater im Sohn) erscheint. Gerade dafür steht der Bildbegriff ein, wie auch die damit verbundene Gedankenfigur der Selbstunterscheidung Jesu vom Vater eine trinitätstheologisch geläufige Gedankenfigur ist (vgl. z. B. PANNENBERG, Theologie I [s. Anm. 27], 326–355). Diesen Reflexionen kann und muss man nicht exegetisch mit einer (vorkritischen) *Dicta probantia*-Methode gerecht werden. So konkurriert auch nicht der Bildbegriff mit der Gottessohnschaft, sondern der Bildbegriff artikuliert letztere, und zwar reflexiv im Horizont der Gegenwart, vgl. zu dem komplexen Kontext und zur exegetischen Literatur auch: KRÜGER, Bild (s. Anm. 50), 489–514 (499 f., Anm. 25); vgl. auch die exegetische Einsicht: »Gott ist nicht in Bildern abbildbar, aber offenbar« (GERBER, Gottesbild [s. Anm. 2], 363).

<sup>70</sup> Vgl. KRÜGER, Bild (s. Anm. 50), 3–55.489–541.

Protestantismus, nämlich von Martin Luther und Friedrich Schleiermacher gibt, sei zumindest am Rand notiert.<sup>71</sup>

Der *siebte Springpunkt* betrifft die Selbstverortung dieses (in den vorangegangenen sechs Thesen skizzierten) Programms: Das Konzept einer Theologie der verkörperten Einbildungskraft im Anschluss an die Rede vom *iconic turn* hat keineswegs nur das Bild an der Wand – und dann womöglich auch nur das der europäischen »Hochkunst« – im Blick. Vielmehr zielt sein zeitdiagnostisch motivierter Bildbegriff auf das ab, was sich aufgrund seiner Verschränkung von Sinn und Sinnlichkeit dem bloß Begrifflichen entzieht. Es geht um einen sich paradigmatisch selbst einklammernden Begriff, eine fassbare Unfassbarkeit. Nicht zufällig rückte der Bildbegriff schon in das Zentrum von Fichtes Spätphilosophie.<sup>72</sup> Traditionell geredet: Es geht in Sachen der Bildtheorie um eine *docta ignorantia*, allerdings in der unumgänglichen Medialität unseres Weltumgangs. Gott ist dann der ungegenständliche Fluchtpunkt unseres Lebens, der in dessen Wahrnehmung und Führung immer nur indirekt, gebrochen und aposteriorisch erscheint, wie der spätmoderne Protestantismus als kritische (!) Bildreligion verstanden werden kann, die eine Anwältin des Sprachvermögens im religiösen Horizont ist.<sup>73</sup> Dass man hierbei das Bildvermögen auch – unter dem Stichwort »Bildung« – auf die

<sup>71</sup> Vgl. zu Luther: U. BARTH, Hermeneutik der Evangelien als Prolegomena zur Christologie, in: C. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hg.), Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert, Tübingen 2011, 275–305; J. A. STEIGER, Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers, in: NZStH 38 (1996), 1–28; F. Hartenstein/M. Moxter (Hg.), Hermeneutik des Bilderverbots. Exegetische und systematisch-theologische Annäherungen, Leipzig 2016, 251–260. 287–292. 309–315; vgl. zu Schleiermacher: U. FROST, Einigung des geistigen Lebens. Zur Theorie religiöser und allgemeiner Bildung bei Friedrich Schleiermacher, Paderborn/München/Wien/Zürich 1991 (161–251); J. KUNSTMANZ, Religion und Bildung. Zur ästhetischen Signatur religiöser Bildungsprozesse, Gütersloh 2002 (178–198. 229–344).

<sup>72</sup> Vgl. klassisch J. DRECHSLER, Fichtes Lehre vom Bild, Stuttgart 1955.

<sup>73</sup> Vgl. KRÜGER, Bild (s. Anm. 50), 429–541. Das widerspricht nicht der Beobachtung, dass der Protestantismus eine sich stark über das Singen identifizierende Religion ist: Bildtheoretisch kann das Singen als eine affektive Vertiefung (Gefühlsdimension des Gesangs) und zugleich kognitive Überbietung (Sprachlichkeit des Gesangs) des Bildvermögens bzw. der Einbildungskraft erscheinen. Darum bewegt nachvollziehbar der Gesang in der Regel ungleich stärker als die äußere Bildlichkeit den Protestantismus, vgl. DERS., Musikalisch religiös. Der Hymnus als komplexe Verkörperung des Bildvermögens, in: T. Wabel/F. Höhne/T. Stamer (Hg.), Öffentliche Theologie zwischen Klang

Individualität und – unter dem Stichwort »Augen-Blick« – auf das Zeitbewusstsein beziehen kann, sei nur erwähnt.<sup>74</sup>

### 3. Folgen des Neuansatzes für das religiöse Vaterbild

*Das erste Argument gegen das religiöse Vatersymbol war religionskritisch und verwies auf den Projektionsverdacht. Aus der Sicht einer bildhermeneutischen Theologie kann man sagen: Dieses Argument ist im Recht – und widerlegt sich dadurch selbst. Religion ist eine Projektion des Menschen.<sup>75</sup> Jedes auch so genannte Gottesbild – auch das*

und Sprache. Hymnen als eine Verkörperungsform von Religion, Leipzig 2017, 69–87.

<sup>74</sup> Vgl. KRÜGER, Bild (s. Anm. 50), 465.476.482 f.557–559. Aufgrund des siebten Springpunktes ist die Meinung der »Response«, die bildhermeneutische Theologie sei als negative Theologie kaum lebensweltlich vermittelbar (vgl. die fünfte Frage von QUENSTEDT, Reflexionen [s. Anm. 51], 149 f.), m. E. schwer nachvollziehbar. In jeder Kommunikation muss man zwischen der thematisierten Wirklichkeit und der Thematisierung von Wirklichkeit unterscheiden, ohne diese Differenz je sprachlich ganz fixieren zu können. Genau um diese Unbestimmtheit geht es einer bildhermeneutischen Theologie, die diesen blinden Fleck unseres Lebens in der Einbildungskraft verankert. Insofern ist unser (auch: religiöses) Leben immer auch von Ambivalenzen bestimmt, die aber nicht lebensfeindlich sind, sondern zum Leben unaufhebbar dazugehören. Dies ist m. E. gerade nicht lebensfremd. Dass die vertretene Position dem vorkritischen Bedürfnis widerstreitet, welches die religiöse Sicherheit (als Werkgerechtigkeit, ob nun praktisch oder intellektuell) mit der Gewissheit (als Ambivalenz- bzw. Ambiguitätsmanagement, nämlich als Erfahrung bzw. Deutung von Erfahrungen) verwechselt, ist aus meiner Sicht kein Tadel. Und die Frage der »Response«, ob sich am lutherischen Verständnis von Bibel und Bekenntnis etwas ändern würde in einer bildhermeneutischen Theologie (vgl. die vierte Frage: QUENSTEDT, Reflexionen [s. Anm. 51], 148 f.), kann die Antwort finden: Nein, warum auch? Dass man bildhermeneutisch im Anschluss an den Titel eines theologischen Klassikers die Bibel als sprachliches Bilderbuch Gottes bezeichnen könnte (gemeint ist H. THIELICKE, Das Bilderbuch Gottes. Reden über die Gleichnisse Jesu, Stuttgart 1957), ist so durchaus nachvollziehbar – und keine *reductio ad absurdum* (vgl. zur Problematisierung der Rede von der Bibel als einer »Bilderfibel«: QUENSTEDT, Reflexionen [s. Anm. 51], 149).

<sup>75</sup> Vgl. KRÜGER, Bild (s. Anm. 50), 41–55.471–488.523–537. Vgl. dazu auch schon die Positionen Paul Tillichs, Hans-Martin Barths und Falk Wagners: P. TILlich, Rechtfertigung und Zweifel (1924), in: DERS., Gesammelte Werke VIII, Stuttgart 1970, 85–100; H.-M. BARTH, Glaube als Projektion. Zur Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach, in: NZStH 12 (1970), 363–382; R. DAHNELT, Funktion und Gottesbegriff. Der Einfluss der Religionssoziologie

des Vaters – ist ein Erzeugnis des Menschen. Doch dieses beruht auf dem Bildvermögen des Menschen. Der Mensch kann nicht anders, als Grund und Grenze seines Lebens immer wieder zu vergegenständlichen und sich zumindest in der Einbildungskraft vor Augen zu bringen. Diese Verbildlichung muss nicht ausdrücklich religiös werden. So sehr nur der Mensch die Möglichkeit zur Religion zu haben scheint, so wenig ist er offenkundig auf deren religiöse Verwirklichung verpflichtet. Doch diese Verwirklichung ist naheliegend<sup>76</sup>: Das Bildvermögen verrät aufgrund seiner Tendenz zur Ganzheit und Kontrafaktizität das Bedürfnis nach weiterer Orientierung. Genau dies erfolgt in der Symbolisierung von Religionen so, dass Sinn und Sinnlichkeit ursprünglich beieinander sind. Anders gesagt: Der Mensch produziert zwar sein Gottesbild selbst, aber darin zeigt sich eine unbedingte Dimension (»Gott«), die dem Menschen entzogen ist. Die Frage, die sich allerdings stellt, lautet: Muss der Mensch als Zwitterwesen von Natur und Kultur die Gottheit als Vater projizieren?

---

auf die Theologie am Beispiel von Niklas Luhmann und Falk Wagner, Leipzig 2009, 161–236.

<sup>76</sup> Der Mensch muss die seinem Bildvermögen eingeschriebene Anlage zur Religion nicht explizit religiös realisieren. So kann der Mensch die Unbedingtheitsdimension auch, mitunter unerkannt, in den Vermögen der Sprache oder Vernunft, die komplexer als das Bildvermögen sind, verorten – oder sogar in den Kulturgestalten wie Gesellschaft, Politik, Ökonomie etc. finden, die wiederum auf dem menschlichen Miteinander aufbauen. Dann ist »Gott« nicht ungegenständlicher Fluchtpunkt des menschlichen Bildvermögens, das sich in den Horizont des Unbedingten eingestellt sieht, sondern erscheint eher als Wort, als Vernunft (oder diese beide verbindend: als Logos), als Sozialität bzw. Liebe, als Macht von partizipatorischen Möglichkeiten oder zur Umgestaltung inhumaner Lebensverhältnisse; damit können sich u. U. auch instrumentalisierende Auffassungen verbinden. Diese sublimeren Gestalten sind vor dem Hintergrund einer bildtheoretischen Deutung, die das Bild-, Sprach- und Vernunftvermögen nicht prinzipiell scheidet, verständlich – und insofern gut nachvollziehbar, allerdings gerade darin immer auch an das Bildvermögen im Horizont des Unbedingten zurückgebunden. Das Besondere des bildtheoretischen Religionsverständnisses besteht offenbar darin, religiöse Selbsteutungen immer wieder relativ direkt in den Horizont des Unbedingten kritisch einweisen zu können. Letzteres ist, wenn die Religion in sublimeren Vermögen oder Kulturgestalten erscheint, aufgrund der damit einhergehenden feineren und verschlungeneren Manifestationsverhältnisse offenbar schwieriger möglich. Entscheidend ist aus der Sicht eines bildtheoretischen Religionsverständnisses: Das Unbedingte erscheint immer indirekt und integral für das Bewusstsein als Grund und Grenze desselben, sodass sich unmittelbare Gleichsetzungen von Endlichem und Unbedingtem verbieten (vgl. dazu, teilweise auch wörtlich: KRÜGER, Bild [s. Anm. 50], 483–488).

Das zweite Argument gegen das religiöse Vatersymbol war feministisch-theologisch und verwies auf die Patriarchatskritik. Aus der Sicht einer bildhermeneutischen Theologie kann man sagen: Dieses Argument ist nachvollziehbar; es kann zu einer theologischen Weiterarbeit am religiösen Vaterbild führen. Man mag das religiöse Vaterbild in seiner traditionellen Gestalt retten wollen, indem man sagt, dass keiner so sehr Vater ist wie Gott, weil sich in ihm zeigt, was wahrhaft Vaterschaft genannt zu werden verdient. Doch letztlich lässt sich das Bild vom himmlischen Vater nicht bloß kontrastiv von der gesellschaftlichen Wirklichkeit trennen. Zumindest eine innere Grenzdiagnostik der Umformung muss existieren, wenn die Rede vom Vater nachvollziehbar sein soll.<sup>77</sup> Gerade in der Jesus-Tradition scheint ein Vaterbild Gottes gängig, das zwar die patriarchale Eigenheit Gottes unterläuft, aber darin nicht ganz den Anschluss an die Metapher des »normalen«, menschlichen Vaters verliert.<sup>78</sup> Aufgrund dieser Überlegungen kann man meines Erachtens sagen: Gott ist als ungegenständlicher Fluchtpunkt unseres Lebens weder männlich noch weiblich im geschlechtlichen Sinn, sondern vereint Ganzheit und Kontrafaktizität. Entscheidend ist die Einsicht in den negationstheoretischen Charakter von Bildern. Auch wenn der Gott des Menschen nicht jenseits personaler Projektionen von Männern und Frauen ausgesagt werden kann, so geht er als ungegenständlicher Fluchtpunkt gerade darin nicht auf. So kommt nicht nur das Bilderverbot, Gott nicht zum Teil der Welt zu machen, zu seinem Recht. Vielmehr spricht unsere Problemgeschichte meines Erachtens auch dafür, das kulturgeschichtlich vorhandene Vaterbild der christlichen Religion nicht vorschnell – aus Gründen der *political correctness* oder *dogmatical correctness* – abzuschaffen, sondern weiter an ihm bildtheologisch zu arbeiten. Denn weder sollte man die Tatsache kulturgeschichtlich wirksamer Normativität unterschätzen noch die Faktizität abstrakt widersprechender Normativität überschätzen. Vielmehr ist es m. E. sinnvoll, an interne Dynamiken des vorhandenen Gottesbildes anzuknüpfen, um alternative Spielräume zu eröffnen. Material heißt dies: Im Fokus sollte die Betonung der Kontrafaktizität und Ganzheit stehen, also die Verbindung des persönlichen und überpersönlichen Charakters Gottes.<sup>79</sup> Konkret bie-

<sup>77</sup> Vgl. dazu im ersten Teil des Beitrags auch die Position Pannenbergs und deren Kritik.

<sup>78</sup> Vgl. FELDMIEIER, Gottvater (s. Anm. 50), 407–410.

<sup>79</sup> Vgl. dazu am Ende dieses Beitrags den Hinweis auf den »Himmel« als Ort dessen, der im Bild des »Vaters« formuliert wird. Der »Vater«, also das

tet sich dafür die Vorstellung von dem »Vater im Himmel« an, insofern hier die persönliche (»Vater«) und überpersönliche (»Himmel«) Eigenart Gottes zusammenkommen.<sup>80</sup>

personale bzw. kontrafaktische Bild (Gottes), und der »Himmel«, also das ganzheitliche und überpersönliche Bild (Gottes), gehören dabei zusammen. So wird die Alternative zwischen einem gegenständlichen, vorkritischen Theismus und einem missverständlichen, diffusen Pantheismus unterlaufen.

<sup>80</sup> Vgl. dazu auch alttestamentlich die relativ spät errungene Einsicht von der monotheistischen, bildlosen Transzendenz Jhwhs in der Verborgenheit des Himmels, die direkte Identifikation des jüdischen Gottes mit dem Himmel und das dadurch aufgenommene Präsenzkonzept des vorexilischen Jerusalemer Tempels mit seiner Verbindung von mentaler Hintergründigkeit und visuell-lichthafte Aspekte: Hartenstein/Moxter, Hermeneutik des Bildverbots (s. Anm. 71), 73–182 (73–81.105.117–128). Vgl. dazu neutestamentlich die Vorstellung von dem »Vater in den Himmeln«, welche die monotheistisch inspirierte Identifikation von Jhwh und Himmel aufnimmt und die Distanz Gottvaters gegenüber der Welt hervorhebt. Insofern würde es m. E. dem reflexiven Niveau des biblischen Zeugnisses nicht gerecht, wenn man Gott-Vater einseitig als »notorische[s] Gesetzesbrecher« hervorhebt – und dieses »autoritär-paternalistische[s]« Gottesbild auch noch positiv würdigt (vgl. so QUENSTEDT, Reflexionen [s. Anm. 51], 148). Dass umgekehrt solche Vorstellungen biblisch teilweise angelegt sind, ist damit nicht bestritten und keineswegs verwunderlich: Eine Religion ist selten schon in ihren Anfängen einfach vollendet da, sondern in ihrer Problemgeschichte kann sich ihr Eigenprofil immer feiner herauskristallisieren. Außerdem wird man an dieses – nochmals: m. E. auch nicht zwingend aus der Bibel herauszulesende – Gottesbild vom patriarchalen »Gesetzesbrecher« zumindest drei fundamentale Fragen richten müssen. Was schützt erstens einen solchen, despotisch anmutenden »Gott« vor der Verwechslung mit seiner diabolischen Karikatur? Wie will man zweitens die theologische Basiseinsicht aufnehmen, dass man die Gottheit aufgrund einseitiger Vergegenständlichung in ihrer uneinholbaren Dynamik immer schon verfehlt hat? (vgl. zu dieser bekannten Überlegung und intrikateren Einsichten z. B. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt [s. Anm. 41], 55–137). Und was bedeutet drittens dieses Gottesbild, wenn man es gendertheoretisch reflektiert? Dass Quenstedt das autoritär-paternalistische »Gottes«-Bild vom Willkürherrscher als »sofakissentaugliche Definition von Liebe« (vgl. QUENSTEDT, Reflexionen [s. Anm. 51], 150) bestimmt, ist bemerkenswert. Um hier basale Missverständnisse auszuschließen, die den Ernst und die Kontrafaktizität von (gelebter!) Religion berühren, bedürfte es der (weiteren) Reflexion. Auch die faktische Tabuisierung des Projektionsverdacht und der Ausfall der Auseinandersetzung mit diesem sind für die gelebte Religion m. E. nicht hilfreich. Vielleicht ist die beste, auf jeden Fall tatsächlich »sofakissentaugliche« Entgegnung auf die von Quenstedt empfohlene Frömmigkeit anthropomorphen und willkürhaften Zuschnitts die hinreißend ironische Erzählung von Robert Gernhardt »Das Buch Ewald« (vgl. R. GERNHARDT, Kippfigur. Erzählungen, Frankfurt a. M. 2008, 9–25).

*Das dritte Argument gegen das religiöse Vatersymbol war subjektivitätstheoretisch und verwies auf das Erfahrungsdefizit. Aus der Sicht einer bildhermeneutischen Theologie kann man sagen: Dieses Argument ist nachvollziehbar; es kann zu einer Reformulierung des religiösen Vaterbildes führen.* Wenn die Rede von Gott-Vater nicht abstrakt im Sinn einer autoritären Offenbarungstheologie gegen das neuzeitliche Subjekt in Stellung gebracht werden soll, so legt sich eine vermögenspsychologische – und aufgrund der Verkörperung der Einbildungskraft immer auch sozial vermittelte – Lesart der Trinität nahe, wie es eine bildhermeneutische Theologie vorschlägt: Gott ist deswegen dreieinig, weil unser menschheitsspezifisches Bildbewusstsein in seiner negationstheoretischen Verfassung dreistellig ist. Bildträger des Gottesbildes, also der Heilige Geist, ist dann die Kirche bzw. deren Einbildungskraft. Und Bildobjekt ist Jesus Christus, der für das Bildsubjekt des Vaters steht, der nur durch Jesus Christus erkennbar ist, ohne in ihm aufzugehen.<sup>81</sup> Wichtig ist hierbei die schon erwähnte Stufung im Negationsverhältnis<sup>82</sup>: Während das Negations- und Teilhabeverhältnis von Vater und Sohn so präzise ist, dass Unbestimmtheit ausgeschlossen ist, trifft dies auf das Negations- und Teilhabeverhältnis von Sohn und Geist so nicht zu. Hier greift eine Unbestimmtheit, die zur Selbstrelativierung der Kirche als Trägermedium des Gottesbildes führt.

*Das vierte Argument gegen das religiöse Vatersymbol war trinitätstheologisch und verwies auf den Beziehungsmangel. Aus der Sicht einer bildhermeneutischen Theologie kann man sagen: Dieses Argument ist teilweise berechtigt, aber gerade darin annehmbar.* Wenn der dreieinige Gott die Projektion des menschlichen Bildbewusstseins im skizzierten Sinn von Bildträger (Geist), Bildobjekt (Sohn) und Bildsubjekt (Vater) ist, dann handelt es sich nicht um eine – wie oben skizziert – Trinitätslehre im Gefolge Hegels, die in der wechselseitigen Anerkennung gleich-gültiger und insofern »entkernter« Personen das Wesen Gottes als Liebe bestimmt. Vielmehr ist das negationsbestimmte Verhältnis von Bildträger bzw. Kirche und Bildobjekt bzw. Christus unbestimmter als das präzise negationsbestimmte Teilhabeverhältnis zwischen Bildobjekt bzw. Christus und Bildsubjekt bzw. Vater. Damit wird nicht nur im Anschluss an Schelling eine eher orthodoxe Lesart der Trinität »Der Vater durch den Sohn im Geist« bevorzugt, sondern es werden

<sup>81</sup> Vgl. KRÜGER, Bild (s. Anm. 50), 526 f.

<sup>82</sup> Vgl. dazu den dritten Springpunkt im zweiten Teil.

auch menschliches Bewusstsein, philosophischer Bildbegriff und theologische Trinität verklammert. Dass man dies grundsätzlich auch im lateinischen Bereich verstehen kann, darauf verweist schon Augustins »De trinitate« (400–417/28).<sup>83</sup> Der Vater steht dann nach dem hier Dargelegten für die Perspektive von Ganzheit und Kontrafaktizität, die durch das Bild Jesu gebrochen in der Kraft des Geistes bzw. im Leben der Kirche erscheint. Der Vater selbst ist dann das bildlose Bild für eine geheimnisvolle Gegenständlichkeit, die für das schlechthin Ungegenständliche steht, für eine unfassbare Positivität, die schöpferisch ihre Negativität einschließt, für eine ins unaufhebbare Dunkel bzw. Licht gehüllte Dimension, die sich indirekt in der Perspektivität der Einbildungskraft als der blinde Fleck unseres Lebens zeigt.

Das ist auch die Differenz zum anfangs genannten Film »Godfather«. Unsere Frage lautete: Ist das religiöse Vaterbild wirklich kategorial von der Figur des paternalistischen Patriarchen einer Untergrundkultur zu unterscheiden? Ich meine: Ja. Und theologisch scheint mir das ein Gewinn zu sein. Auch wenn das Christentum selbst einst eine Untergrundkultur war und teilweise immer noch *counter-religion* ist, so steht doch das Bild von Gott-Vater nicht für eine reale, gegenständliche Person, die in autoritär-paternalistischer Weise die Welt beherrscht und nach Gutdünken ihre Gesetze durchbrechen und Gnade schenken kann. Vielmehr bringt das religiöse Vaterbild des Christentums eine ungegenständliche Hintergründigkeit zur Sprache, aus der und von der wir stets leben, ohne ihrer habhaft werden zu können.<sup>84</sup> Nicht ohne Grund, nämlich aus dem im Bilderverbot zum Ausdruck kommenden Motiv, ist die Horizontwahrnehmung des Himmels zum Ort dessen geworden, den wir im Bild des Vaters symbolisieren.

---

<sup>83</sup> Vgl. Aurelius Augustinus, De trinitate. Lateinisch/Deutsch. Neu übers. und hg. v. J. Kreuzer (PhB 523), Hamburg 2001.

<sup>84</sup> Darin zeigt sich das bleibende Wahrheitsmoment der lutherischen Rechtfertigungslehre.