

Malte Dominik Krüger / Marburg  
**Religion und Religionen**

**Bildtheoretischer Zugang und Schleiermachers Erbe**

Im „Summer of Love“ des Jahres 1967 veröffentlichte Richard Rorty, Dozent für Philosophie an der Princeton University, einen Sammelband im Hippie-Design. Er trug den Titel *The Linguistic turn*. Schon zwei Jahre vor dem *Happening* in Woodstock rief darin Rorty eine „Revolution“ aus.<sup>1</sup> Seine umstürzende Diagnose lautete: Von der Antike bis zur Barockzeit meinte man, die Welt in ihrem Sein zu erkennen. Das änderte sich mit Immanuel Kants Einsicht: Alles, was wir erkennen, nehmen wir durch unser Bewusstsein wahr. Und im 20. Jahrhundert, so Rorty, verstehen wir: Letzter Anker unserer Wirklichkeit ist die menschliche Sprache, die Kommunikation. Nicht das Sein an sich oder ein transzendentes Bewusstsein kann für uns ein unerschütterliches Fundament sein. Vielmehr sind uns diese vermeintlichen Fundamente durch unsere Sprache erschlossen, die öffentlich zugänglich und unumgänglich ist. Insofern löst die Sprache das Sein und das Bewusstsein ab, so Rorty. Doch es bleiben in dem neuen Paradigma die alten Fragen in gewisser Weise erhalten. Noch in der analytischen Sprachphilosophie schlummern mithin das Erbe und auch die Probleme der vorkritischen Ontologie und der traditionellen Transzendentalphilosophie.<sup>2</sup>

Angesichts dieser Selbstrelativierung auch des sprachphilosophischen Paradigmas überrascht dessen Fortschreibung nicht wirklich. Denn: Existiert letztlich alles sprachlich? Oder gibt es nicht auch etwas jenseits des Sagbaren, auch wenn es in der Sprache indirekt ausgedrückt werden kann? Ist Sprache als Bedingung, etwas (verbal) zu kommunizieren, zugleich auch immer der Grund, warum etwas erscheint? Die Folge dieser Fragen ist offenbar: In einer Zeit knapper werdender Ressourcen von Finanzen und Aufmerksamkeit kann man die Ausrufung scheinbar unzähliger *turns* beobachten, deren Plausibilität sich selbst zu dementieren scheint.<sup>3</sup> Doch es gibt aus der Logik der *turns* kein Entkommen, wenn selbst ein entschleunigender Ausstieg als

---

1 Vgl. dazu auch: Karlheinz Lüdeking, „Was unterscheidet den *pictorial turn* vom *linguistic turn*?“, in: *Bildwissenschaft zwischen Reflexion und Anwendung*, hg.v. Klaus Sachs-Hombach, Köln 2005, 122–131. Vgl. zu diesem Vorspann und den ersten beiden Teilen dieses dreiteiligen Beitrags – teilweise auch wörtlich – meine Habilitationsschrift: *Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion*, Tübingen 2017, 56–84.151–328.471–562. 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. Vgl. zu diesem Vorspann auch wörtlich: Malte Dominik Krüger, „Musikalisch religiös. Der Hymnus als komplexe Verkörperung des Bildvermögens“, in: *Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache. Hymnen als Verkörperungsform von Religion*, hg. v. Thomas Wabel u.a., Leipzig 2017, 66–87, hier 74–75.

2 Vgl. Richard Rorty, „Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy“, in: *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, hg.v. Richard Rorty, Chicago 1967, 1–39.

3 Vgl. Krüger 2017, 244–298 (Anm. 2).

*U-Turn* erscheint. Die Gießener Kulturwissenschaftlerin Doris Bachmann-Medick hat die Abfolge der *turns* in ihrer Studie *Cultural turns* aus dem Jahr 2006, inzwischen selbst fast ein mehrfach aufgelegter Klassiker, eingehend untersucht. Ihr Ergebnis lautet: Es gibt nur eine bestimmte Anzahl von *turns*, die sich durchsetzen. Der letzte *turn* ist der von dem Baseler Kunsthistoriker und Philosophen Gottfried Boehm in dem ebenfalls inzwischen mehrfach aufgelegten Sammelband *Was ist ein Bild?* aus dem Jahr 1994 ausgerufenen *iconic turn*, der selbstverständlich – wie alle *turns* – nicht das Ende der menschlichen Theoriegeschichte darstellt. Doch gegenwärtig leben wir, so jedenfalls der Deutungsvorschlag, in einem Zeitalter der „Bilderflut“, der Inszenierung und des Spektakels, der Überwachung und Medialität. Zwar gab es in den frühesten Zeiten der Menschheit schon Bilder. Doch heute sind alle Bereiche des Lebens von Bildern geprägt. Das 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. Argumente werden durch Bilder ersetzt, Informationen visualisiert und vielfach dirigieren Bildschirme, die nicht zufällig so heißen, den öffentlichen und privaten Raum.<sup>4</sup>

Daran anschließend möchte ich unter dem Titel *Religion und Religionen. Ein bildtheoretischer Zugang und Schleiermachers Erbe* – über die einleitend skizzierte Zeitdiagnostik hinaus – fragen: Was macht *erstens* einen bildtheoretischen Zugang aus? Wie kann man bildtheoretisch *zweitens* Religion und Religionen begreifen? Und *drittens*: Ergibt sich daraus wiederum eine neue Sicht auf Schleiermacher?

## 1 Was macht einen bildtheoretischen Zugang aus?

Was man als Bildtheorie bezeichnen kann, ist eine Disziplin, die sich im Raum der deutschsprachigen Kulturwissenschaften zu etablieren beginnt, nachdem sie das im angelsächsischen und frankophonen Bereich schon getan hat. Das Feld ist einigermaßen weit und teilweise auch recht unübersichtlich. Doch Wegmarken, Bereiche und Perspektiven lassen sich auch ausmachen.<sup>5</sup> Neben der schon angeschnittenen gegenwartsdiagnostischen Eigenart sind es m. E. drei Dimensionen, nämlich eine mediengeschichtliche, eine kulturanthropologische und eine begriffstheoretische.

1.1 Zur mediengeschichtlichen Dimension: Wenn man exemplarisch die medientheoretischen Klassiker *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* aus dem Jahr 1939 des deutschen Philosophen Walter Benjamin, die 1962 erschienene *Gutenberg Galaxy* des kanadischen Kulturtheoretikers Marshall McLuhan

<sup>4</sup> Vgl. Doris Bachmann-Medick, *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinkub bei Hamburg <sup>4</sup>2010, 7–58. 329–380; Gottfried Boehm, „Die Wiederkehr der Bilder“, in: *Was ist ein Bild?*, hg.v. Gottfried Boehm, München <sup>4</sup>2006, 11–38, bes. 13. Vgl. für die bzw. zu den Details: Krüger 2017, 244–256 (Anm. 2).

<sup>5</sup> Vgl. Krüger 2017, 94–98 (Anm. 2).

und die Studie *Bild und Kult* aus dem Jahr 1990 des deutschen Kunstwissenschaftlers Hans Belting heranzieht<sup>6</sup>, dann kann man m. E. sagen: Der Bildgebrauch ist in eine Genealogie von Medienumbrüchen einzuzeichnen, welche die menschliche Kultur formieren. So folgt auf den ersten Übergang vom Gedächtnis des Körpers zu dem der Schrift und auf den zweiten Übergang von der Kultur der Handschriften zur Kultur der Druckschriften der dritte Übergang vom Buchdruck zum Bildschirm. Und diese medialen Umformungen sind immer auch religiös prägend und geprägt. Wichtig ist dabei die Einsicht: Die Rede von der Wende zum Bild darf – gegen bestimmte Tendenzen bei manchem ihrer Vertreter – nicht im Sinn einer schlichten Ablösung begriffen werden, wonach das Bild die Sprache als kulturelle Leitvorstellung ersetzen würde. Denn die Relativierung der Sprache auf das Bild ist auch eine Relativierung des Bildes auf die Sprache. Das Bild liegt dabei der Sprache zugrunde, die als Erkenntnismittel komplexer und universaler als das Bild ist.<sup>7</sup>

1.2 Zur kulturanthropologischen Dimension: Sie kann unmittelbar an das soeben Gesagte anknüpfen und sich insbesondere auf Michael Tomasello berufen, den (Ko-)Direktor des Max-Planck-Instituts in Leipzig für evolutionäre Anthropologie, und seine Studie *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation* aus dem Jahr 2009.<sup>8</sup> Kein Geringerer als Jürgen Habermas hat sie in einer zustimmenden Rezension auf die Überschrift gebracht *Es beginnt mit dem Zeigefinger*.<sup>9</sup> Der Sache nach hat das der Marburger Philosoph Reinhard Brandt in seiner Studie aus dem Jahr 2009 aufgenommen, die den Titel trägt *Können Tiere denken?*<sup>10</sup> Insgesamt kann man dann zu folgender Einschätzung kommen: Unsere ganze menschliche Kultur beginnt mit dem Zeigefinger, also dem sichtbaren, öffentlichen Zeigen, das von sich selbst auf etwas Anderes verweist. Das Besondere der menschlichen Kommunikation liegt darin, auf etwas Abwesendes zu verweisen und es darin – gleichsam im Negativ – festzuhalten. Und dies ist in einem besonderen Umgang von Menschen mit Sichtbarkeit, Gesten und Symbolen vorgeprägt. Der Clou ist: Es ist die ins Lautsprachliche übertragene und konstruktive Kraft der Negation der ikonischen Geste, etwas zeitlich und räumlich Abwesendes anwesend zu machen, welche die menschliche Sprache und das menschliche Ich- und Wir-Bewusstsein hervorbringt. Diese menschheitsspezifische Fähigkeit, etwas verneinen und darin festhalten zu können, wird im Bildvermögen des Menschen anschaulich, und so zur Grundlage des menschlichen Aussagesatzes, der die raumzeitliche Situation des Hier und Jetzt überschreitet und im Wechselspiel mit intersubjektiven Rückfragen zur Ausbildung bewusster Subjektivität führt. Anders

---

6 Vgl. Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit und weitere Dokumente*. Kommentar von Detlev Schöttker, Frankfurt a.M. 2007; Marshall McLuhan, *Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters*, Bonn u. a. 1995; Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 2004.

7 Vgl. Krüger 2017, 195 – 243 (Anm. 2).

8 Vgl. Michael Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt a.M. 2009.

9 Vgl. Jürgen Habermas, „Es beginnt mit dem Zeigefinger“, *Die Zeit* 51 (2009), 45.

10 Vgl. Reinhard Brandt, *Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie*, Frankfurt a.M. 2009.

gesagt: Die hochkomplexen Fähigkeiten, dass wir sprechen, lesen und denken können, bleiben auf unser Bildvermögen angewiesen. In der Sprache merkt man das an ihrer Bildlichkeit. Schon bei F.W.J. Schelling findet man die Einsicht angedeutet: Unsere ganze Sprache ist grundsätzlich verblasste Bildsprache, also Metaphorik. Über Martin Heidegger, Hans Blumenberg und andere ist, wie m.E. die philosophische Studie von Dirk Mende *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie* aus dem Jahr 2013 zeigt<sup>11</sup>, diese Einsicht gängig geworden. Und auch in der Vernunft scheint das Bildvermögen durch. So sprechen wir etwa von „Weltbildern“ oder „Weltanschauungen“, die sich nicht allein vernünftig erklären lassen.<sup>12</sup>

1.3 Zur begriffstheoretischen Dimension: Der Begriff „Bild“ lässt sich – als das, was sich der diskursiven Begrifflichkeit entzieht – nur bedingt in einer Begriffsbestimmung erfassen. Dennoch kann man versuchen, ihn möglichst präzise in einer begrifflichen Annäherung zu beschreiben, die gerade diese Einschränkung berücksichtigt. Darum ringen typologisiert vier Richtungen, nämlich die sprachanalytische, die phänomenologische, die imaginationstheoretische und die negations- bzw. transzendentalphilosophische Richtung. Die sprachanalytische Richtung beschreibt das Bild in der Regel als besonderes Zeichen, die phänomenologische als spezielle Sichtbarkeitserfahrung, die imaginationstheoretische als sinnesaffine Einbildung und die negationstheoretische als konkrete Negation. Ich meine, man kann zeigen, ohne dass ich dies hier vorführen kann, dass man diesen Streit im Sinn einer aufstufenden Sequenzierung relativ schlichten kann, so dass ein Bild ein wahrnehmungsnahes Zeichen ist, das auf eine sich selbst einklammernde Einbildungskraft angewiesen ist.<sup>13</sup> Das trifft sich z.B. mit dem Bildverständnis des Berliner Philosophen Christoph Asmuth in dessen Studie *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder* aus dem Jahr 2011, die programmatisch auch an Johann Gottlieb Fichtes Spätphilosophie und die Bildtheorie Platons anknüpfen kann.<sup>14</sup>

## 2 Wie kann man bildtheoretisch die Religion und Religionen begreifen?

Der Selbstverständlichkeitsverlust der Religion in der Moderne führt religionstheoretisch und fundamentaltheologisch häufig dazu, im Anschluss an Immanuel Kants theoretische Philosophie zu sagen: Der Mensch kann nur gewaltsam sein Bedürfnis abbrechen, immer weiter fragen und verstehen zu wollen. Und das ist dann der Anker

<sup>11</sup> Vgl. Dirk Mende, *Metapher. Zwischen Metaphysik und Archäologie*. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg, München 2013.

<sup>12</sup> Vgl. ausführlich dazu mit weitreichenden Kontextualisierungen: Krüger 2017, 151–194 (Anm. 2).

<sup>13</sup> Vgl. dazu und zu dem Vorhergehenden ausführlich mit weitreichenden Kontextualisierungen: Krüger 2017, 313–468 (Anm. 2).

<sup>14</sup> Vgl. Christoph Asmuth, *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder. Eine neue Theorie der Bildlichkeit*, Darmstadt 2011.

für die Frage nach Gott. Kant selbst hat das unter dem Stichwort „transzendentes Ideal“ abgehandelt und dann in seiner praktischen Philosophie mit dem Gedanken annäherungsweise gelingender Kontrafaktizität verbunden.<sup>15</sup>

Ich meine, die philosophische Bildtheorie erlaubt es, diesen Ansatz wahrnehmungstheoretisch noch weiter zu erden. Religion ist danach, so meine These, das Bildvermögen im Horizont des Unbedingten.<sup>16</sup> M. E. kann man hierbei an die Studien *Organismus und Freiheit* aus dem Jahr 1973 des jüdischen Philosophen Hans Jonas, *Philosophy in a New Key* aus dem Jahr 1942 der US-amerikanischen Philosophin Susanne K. Langer und *Vom Heiligen in der Kunst*, im Original im Jahr 1932 erschienen, des niederländischen Religionswissenschaftlers Gerardus van der Leeuw anknüpfen.<sup>17</sup>

Der Sache nach ergibt sich dann das Folgende: In der Distanzierung der im Gefühl erschlossenen Wirklichkeit durch das Bildvermögen stellt sich ein Überschritt ein, der über das Reiz-Reaktions-Schema hinausführt und Freiheit eröffnet. Dieses Vermögen wird in der Religion eingeschränkt, nämlich in den Horizont des Unbedingten gestellt. Religion ist demnach nicht, so mein Vorschlag, exklusiv auf die hochstufige Erfahrung der Vernunft angewiesen, dass der Mensch nur gewaltsam sein Bedürfnis abrechnen kann, immer weiter fragen und kontrafaktisch verstehen zu wollen. Religion ist vielmehr eine Projektion des Menschen, die nicht nur aufgrund ihrer Fundierung im Bildvermögen erklärbar, sondern aufgrund der internen Struktur des Bildvermögens nachvollziehbar ist. Anders gesagt: Der Mensch als das Tier, das Bilder macht, symbolisiert auch Grund und Grenze seines freiheitseröffnenden Lebens in Gottesbildern, und zwar gleichgültig, ob diese nun direkt einen Gott darstellen oder das Unbedingte in politischen, ökonomischen oder anderen Mustern symbolisieren. Wird diese Struktur ausdrücklich religiös praktiziert und nicht mit etwas Endlichem identifiziert, dann wird sich der Mensch des ungegenständlichen Fluchtpunktes, auf den er in seinem Leben bezogen ist, so inne, dass er keinem falschen Bewusstsein aufsitzt. Insofern scheidet der Projektionsverdacht der Religionskritik an seiner eigenen Berechtigung.<sup>18</sup>

Was Religion allgemein ausmacht, wird im Christentum besonders wirklich, wenn Jesus von Nazareth in der Sprache des Glaubens als Bild Gottes erscheint. Im Christentum wird die Religion so in gewisser Weise an und in ihr selbst ansichtig. In dem

---

<sup>15</sup> Vgl. zu Kants Gottesbegriff exemplarisch: Ottfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2003, 256–267.

<sup>16</sup> Vgl. Krüger 2017, 471–488 (Anm. 2).

<sup>17</sup> Vgl. Hans Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt a.M / Leipzig 1994 (Titel bei Neuauflage geändert); Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt a.M. 1965; Gerard van der Leeuw, *Vom Heiligen in der Kunst*, Gütersloh 1957. Die Nennung der Titel im obigen Text erfolgt nicht chronologisch, sondern nach sachlicher Nähe zum Dargestellten.

<sup>18</sup> Vgl. wörtlich und ausführlich dazu mit weitreichenden Kontextualisierungen: Krüger 2017, 471–488 (Anm. 2).

Nazarener wird das Unbedingte verbildlicht, und zwar grundsätzlich untrennbar von seinem sprachlichen Ausdruck. Dies geschieht nicht zufällig, sondern ist in hermeneutischer und sachlicher Hinsicht motiviert. Die hermeneutische Hinsicht besteht darin, dass sich das Christentum mit dem Bezug auf Jesus von Nazareth auf eine historische Person richtet. Geschichtsdarstellungen sind nur dann dasjenige, was sie versprechen zu sein, wenn sie ein einigermaßen kohärentes Gesamtbild dessen entwerfen, wovon sie berichten. Da dies sich nicht vollständig aus den Quellen erheben lässt, ist historische Arbeit auch kreative Rekonstruktion im Sinn einer historisch an die Wahrscheinlichkeit grenzenden Imagination, welche die Bruchstücke der Vergangenheit zu einer sinnvollen Erzählung zusammenführt. Insbesondere tritt diese Bedeutung der Einbildungskraft im Blick auf Personen der Vergangenheit hervor, deren biographischen Züge erfasst werden sollen. Hier muss die historische Arbeit imaginativ werden, um sich das Gesamtbild eines Individuums machen zu können, das nicht in seinen – dann nochmals durch die Zufälle der Überlieferung reduzierten – Objektivationen aufgeht. Diese bildtheoretische Pointe in hermeneutischer Hinsicht ist freilich nicht spezifisch religiös. Das ändert sich erst mit dem, was man als sachliche Hinsicht für eine bildtheoretische Auslegung des Christentums bezeichnen kann, und zwar in einer dreifachen Hinsicht. So hat der Nazarener erstens in den sprachlichen Bildern seiner Gleichnisse so überzeugend von der Gottesherrschaft gesprochen und sich selbst entsprechend in kontrastiver Anschaulichkeit verhalten, dass Menschen ihr Leben änderten. Zweitens erlosch nach dem irdischen Tod Jesu seine Wirkkraft nicht, sondern seinen Anhängern wurde er in den auch sogenannten Ostererscheinungen bildlich vorstellig, so dass davon ausgehend eine der wirkmächtigsten Religionen der Welt entstand. Diese christliche Religion gab drittens ihr Bild von Jesus von Nazareth zwar schriftlich weiter („Neues Testament“), aber die weitergegebenen Erinnerungen an den Ursprungsimpuls der eigenen Religion kann man als sprachliche Wiedergabe szenischer, bildlicher Erinnerungen verstehen, die im Gottesdienst am Feiertag nach einer Inszenierung verlangen, die im Gottesdienst im Alltag freiheitstheoretisch wirken sollen. So kommt die im Bildvermögen fundierte Freiheitserfahrung religiös an ihr Ziel.<sup>19</sup>

Dies hat Folgen für das interreligiöse Selbstverständnis eines sich bildtheoretisch begreifenden Christentums. Es vermag auf diese Weise interreligiös selbst ein doppeltes Verständnis zu entwickeln. Einerseits hat das Christentum mit anderen Religionen wie dem Judentum, Buddhismus oder Islam den Bezug auf eine geschichtliche Stiftergestalt gemeinsam. Das Christentum unterscheidet sich allerdings von den genannten Religionen dadurch, dass die Stiftergestalt Jesus anders als Mose, Buddha oder Mohammed als Gottes Bild zum unmittelbaren Bezugspunkt der religiösen Ausrichtung bzw. Anschauung wird. Andererseits teilt das Christentum wieder mit anderen Religionen wie ägyptischen, hinduistischen oder germanischen Religions-

---

<sup>19</sup> Vgl. wörtlich und ausführlich dazu mit weitreichenden Kontextualisierungen: Krüger 2017, 489–522 (Anm. 2).

formen den Bezug auf anschauliche Gottesbilder, unterscheidet sich jedoch von ihnen dadurch, dass Jesus ein Gottes-Bild darstellt, das auf einer nachweisbar historischen Person beruht und daher auch notwendig anthropomorph ist, was etwa in der ägyptischen Religion auch anders sein kann. Daher kann man m. E. sagen: Aus der eigenen Perspektive ist das Christentum *die* Religion der Religionen, weil sie mit der materialen Vorstellung von Jesus als dem Bild Gottes die formale Eigenart von Religion als Selbstdeutung des Bildvermögens im Horizont des Unbedingten realisiert. Aus einer fremden Perspektive ist das Christentum bildtheoretisch genau auch deswegen *eine* Religion der Religionen. Dies muss nicht ausschließen, dass sich andere Religionen ihrerseits in ihrer Binnenperspektive als Religion der Religionen betrachten können.<sup>20</sup>

### 3 Begreift Schleiermacher die Religion und Religionen bildtheoretisch?

Die bisherige Bildtheorie – auch im theologischen Horizont – hat mit Schleiermacher wenig zu tun.<sup>21</sup> Warum sollte man dies ändern wollen? M. E. es gibt nur zwei gute Motivationen an diesem Punkt. Die erste Motivation – vom Standpunkt der Gegenwart aus betrachtet – wäre gegeben, wenn die Beschäftigung mit Schleiermacher bestimmte Einseitigkeiten der theologischen Rezeption der zeitgenössischen Bildtheorie korrigieren helfen würde. Und die zweite Motivation wäre gegeben, wenn die Beschäftigung mit der aktuellen Bildtheorie sich aus den internen Einsichten der Schleiermacher-Forschung gleichsam von selbst aufdrängen würde. Beides ist m. E. – im Sinn des relativen Rechtes der Einseitigkeit – der Fall.

3.1 Zur ersten Motivation aus der Diskussion der Bildtheorie: Angesichts der Tendenz, dass mancherorts die Bildtheorie als postmoderner Freischein für vorkritische Theologiekonzepte missverstanden wird, wonach es plausibel sein soll, den Menschen passivitätstheoretisch den autoritativen Vorgaben der Religion unterzuordnen, wird – übrigens: auch innerhalb der christlichen Bildtheologie selbst – vor einem Missbrauch des Bildes bzw. Bildvermögens gewarnt.<sup>22</sup> Der hier bisher fehlende Bezug auf Schleiermacher könnte für eine theologische Bildtheorie hilfreich sein, auch wenn dieser Bezug vermutlich nicht unersetzlich ist. Schließlich hat nicht nur

<sup>20</sup> Vgl. wörtlich und ausführlich dazu mit weitreichenden Kontextualisierungen: Krüger 2017, 510 – 514 (Anm. 2).

<sup>21</sup> Vgl. zu bildtheoretischen Entwürfen im Horizont der (Systematischen) Theologie: Krüger 2017, 85 – 141 (Anm. 2).

<sup>22</sup> Vgl. Dirk van de Loo, „Sie grüssen sich von Ferne...“. Bildtheologie, Poetische Dogmatik und eine Philosophie der Frömmigkeit“, in: *Icon + Ikone. Wege zu Theorie und Theologie des Bildes*, hg.v. Peter Hofmann / Andreas Matena, Paderborn u. a. 2010, 31 – 45, bes. 32 – 34; Daniel Hornuff, *Bildwissenschaft im Widerstreit. Belting, Boehm, Bredekamp, Burda*, München 2012, 9 – 16.111 – 124.

Schleiermacher eine moderne Religionskonzeption vorgelegt.<sup>23</sup> Doch der „Kirchenvater der Moderne“<sup>24</sup> steht besonders prominent für ein theologisch reflektiertes Religionsverständnis, das den Glaubenden zwar im Blick auf das zentrale Glaubenssymbol „Gott“ sich selbst entzogen weiß, dies aber unumgänglich an den Selbstvollzug des Menschen bindet.<sup>25</sup>

Damit wandelt Schleiermacher nicht nur auf den Spuren von Luthers Zusammenschau von Glaubensvollzug und Gottesbild<sup>26</sup>, sondern verhindert auch eine einseitige Vergegenständlichung Gottes, die letztlich nicht zu dessen subjektunabhängiger Existenz, sondern zu seinem Verlust als Glaubensgegenstand führt. Denn wenn Gott religiös bzw. religionstheoretisch so vom Menschen getrennt wird, dass er im strikten Sinn unabhängig vom Menschen existieren soll, ist das in zweierlei Hinsichten problematisch. Erstens ist die Behauptung, dass Gott unabhängig vom Menschen existieren soll, auf der formalen Ebene lediglich eine Aussage von endlichen Menschen, so dass sofort der Verdacht des performativen Selbstwiderspruches (zwischen dem Inhalt der Aussage und ihrer vollzogenen Form) im Raum steht. Darauf kann man freilich mit der Unterscheidung von Seinsordnung (*ratio essendi*) und Erkenntnisordnung (*ratio cognoscendi*) reagieren und darauf beharren, dass die menschliche Endlichkeit sehr wohl das Medium wahrer Unendlichkeit sein kann. Das erscheint durchaus nachvollziehbar. Damit ist man jedoch bei der zweiten Hinsicht der materialen Ebene angelangt, die zur Einsicht führt: Gerade die inhaltliche Behauptung, dass es Gott strikt unabhängig vom Menschen gibt, führt – zwar ungewollt, aber unausweichlich – zu dessen Verlust als Glaubensgegenstand. Denn wenn man zwischen Gott und Mensch eine derartige Grenze errichtet, dann muss selbst der – dogmatisch gern als (Selbst-) Offenbarung bestimmte – Bezug von Gott auf den Menschen für letzteren ungewiss bleiben: Wenn Gott vollständig unabhängig vom Menschen ist, dann kann auch die beste Offenbarung falsch sein. Der vermeintliche Gewinn, die Gottheit im Jenseits eines An-sich-seins gesichert zu haben, läuft auf deren faktischen Verlust hinaus. Weder religiös noch religionstheoretisch ist dieser Verlust ein Gewinn.<sup>27</sup>

---

23 Vgl. nur die ebenfalls maßgeblichen Entwürfe von G.W.F. Hegel und F.W.J. Schelling: Jörg 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, 203–307; Malte Dominik Krüger, *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen 2008.

24 Vgl. dazu mit weiterführenden Literaturhinweisen: Dierken, 1996, 309 (Anm. 23).

25 Vgl. dazu die folgende Schleiermacher-Deutung.

26 Vgl. Martin Luther, „Großer Katechismus“, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1956, 560, 21–24: „Die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott“.

27 Das alles ist nicht neu, sondern aus der Realismus-Antirealismus-Debatte der Gegenwart und insbesondere des Deutschen Idealismus bekannt, da hier ein sog. „metaphysischer Realismus“ scheitert (vgl. Malte Dominik Krüger, *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen 2008, 296–299). Der Springpunkt an unserer Stelle ist: Ein solcher metaphysischer Realis-



3.2 Zur zweiten Motivation aus der Schleiermacher-Forschung: Eine Reihe jüngerer Beiträge und Qualifikationsarbeiten verraten eine bildtheoretische Stoßrichtung, die meines Wissens in dieser Weise in der Schleiermacher-Forschung zuvor noch nicht hervorgetreten ist.<sup>28</sup> So ist systematisch-theologisch in einer Arbeit davon die Rede, dass der frühe Schleiermacher explizit mit dem Anschauungsbegriff auf ein

---

mus ist weder die Position Schleiermachers noch ist er sachlich überzeugend. Entsprechend kann ich die Kritik an meinem Entwurf einer theologischen Bildhermeneutik (vgl. Krüger 2017 [Anm. 2]), ich hätte die bei Schleiermacher angeblich vorrangige Passivität von Religion verfehlt (vgl. Horst Schwebel, „Ein anderes Bild Christi. Eine Rezension“, in: *tà katoptrizómena 10* (2017), online unter: <https://www.theomag.de/109/hs23.htm>, zuletzt aufgerufen am 14.11.17), sowohl doxographisch (im Blick auf Schleiermacher) als auch systematisch (im Blick auf die Sache) leider nicht nachvollziehen. Dasselbe gilt im Blick auf den Vorschlag, wieder zu der Rede von einer (starken) externen Realität (Gottes) zurückzukehren, die zudem ein zu optimistisches Menschenbild zu korrigieren helfe (vgl. Petr Gallus, Rezension von „Das andere Bild Christi“, *Communio Viatorum 59* (2017), 120 – 123). Diese Sichtweise ist zeichentheoretisch nicht gedeckt (vgl. gegen: a.a.O.), denn sprachanalytischer Konstruktivismus und offenbarungstheologisch gewendeter metaphysischer Realismus passen – spätestens in der Gottesfrage – nicht zusammen. Außerdem entkommt man theologisch dem neuzeitlichen Projektionsverdacht nicht, wenn man ihn zu ignorieren sucht. Der Projektionsverdacht wird dann nicht mehr an seiner Berechtigung scheitern können (vgl. so: Krüger, 2017, 483–488 [Anm. 2]), sondern vielmehr durch seine Tabuisierung zum (un-) heimlichen Dauerthema einer dadurch fixierten Theologie. In der Tat ist m. E. – in gut lutherischer Tradition – Gott nicht ohne den Glauben und damit dessen Imagination zu haben (vgl. gegen die Identifikation, eine solche Position sei lediglich Sigmund Freud verpflichtet Gallus 2017 [Anm. 27]). Das bedeutet wiederum nicht, dass in Zeiten von *Fakenews* alle (religiösen) Projektionen beliebig werden müssen (vgl. so: Schwebel 2017 [Anm. 27]). Vielmehr greifen hier die aus dem Bildvermögen und ihrem Umgang mit der Geschichte folgenden Kriterien von Referenz (relativer Einspruch der Quellen), Kommunikation (mögliche Weitergabe der Sachverhalte) und Normativität (Anerkennung der Gesprächspartner bzw. -quellen). 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. dazu auch: Krüger 2017, 471–537 [Anm. 2]; Malte D. Krüger, „Pannenberg als Gedächtnistheoretiker. Ein Interpretationsvorschlag (auch) zu seiner Ekklesiologie“, in: *Kirche und Reich Gottes. Zur Ekklesiologie Wolfhart Pannenburgs*, hg.v. Gunther Wenz, Göttingen 2017, 181–202, bes. 189–189). Genau diese Bestimmung bringt mit ihrem negationstheoretischen Bewusstsein das alte Erbe des Sündenbewusstseins neu zur Geltung (vgl. so gegen: Gallus 2017 [Anm. 27]). Die Frage, ob und warum man das Absolute bzw. Unbedingte (in der Tradition des Deutschen Idealismus) als – kategorial mit Ganzheit und Kontrafaktizität verbundener – Horizont der Einbildungskraft bzw. des inneren Bildvermögens überhaupt als Gott bezeichnet werden könne (vgl. Schwebel 2017 [Anm. 27]; etwas abgeschwächt: Gallus 2017 [Anm. 27]), kann m. E. letztlich nur mit einer Gegenfrage beantwortet werden: Was bzw. wer sollte denn göttlich sein, wenn nicht eine für den Menschen unhintergehbare Struktur, deren Ganzheit und Kontrafaktizität in allen anderen Akten von Menschen vorausgesetzt wird und dieselben bestimmt?

**28** Allerdings ist auf zwei grundlegende Studien an dieser Stelle zu verweisen, die schon zuvor die basale Bedeutung des Bildbegriffs für Schleiermachers Gesamttheorie hervorgehoben haben und dies insbesondere bildungstheoretisch gewendet haben: Ursula Frost, *Einigung des geistigen Lebens. Zur Theorie religiöser und allgemeiner Bildung bei Friedrich Schleiermacher*, Paderborn u. a. 1991, bes. 161–251; Joachim Kunstmann, *Religion und Bildung. Zur ästhetischen Signatur religiöser Bildungsprozesse*, Gütersloh 2002, bes. 178 – 198.229 – 344.

„deutungsoffenes Bildbewusstsein“<sup>29</sup> und einen religionstheologischen Inklusivismus abstelle.<sup>30</sup> Der frühe Schleiermacher biete mithin eine bildtheoretische Subjektivitätsthese im Horizont des Religiösen.<sup>31</sup> In einer anderen Studie wird Schleiermachers Bildverständnis – eingebettet in seinen Bezug auf Vernunft und Phantasie sowie Anschauung und Darstellung – offenkundig als ein Schlüsselbegriff des Gesamtwerkes erwogen.<sup>32</sup> Und in einer wiederum eher doxographisch orientierten Arbeit wird – vor dem Hintergrund älterer, verzweigter Diskussionen – dafür plädiert, Schleiermachers Anschauungsbegriff an Spinozas *scientia intuitiva* heranzurücken. So sei die religiöse Anschauung bei Schleiermacher eine sinnlich vermittelte Vorstellung und darin die Darstellung des Universums; die Pointe liege in der auf die sinnliche Passivität bezogenen Deutungsaktivität des Menschen, welche die Passivität realisiere.<sup>33</sup> Immerhin kann auch in einer arrivierten Lesart der Bildbegriff im Gesamtwerk Schleiermachers in den Blick rücken. Dabei wird freilich auch betont, dass Schleiermachers recht weiter und auf die menschliche Einbildungskraft bezogener Begriff der Anschauung im Laufe der Zeit immer stärker in den Hintergrund trete. Die Ästhetik und das Konzept der „Kunstreligion“ würden gewissermaßen distanziert. Schließlich sei am Ende der Islam – und nicht das Christentum – die ästhetische und darin auch defizitäre Religion. Dies bedeute aber nicht, dass kunstgerechte Darstellung und evangelische Religion einander ausschließen würden.<sup>34</sup> Was an diesem Befund auffällt, ist die Tatsache, dass die aktuelle Bildtheorie in der Schleiermacher-Forschung kaum eine Rolle spielt.<sup>35</sup> Dagegen hat man etwa in der Fichte-Forschung keine Probleme, den Streit zwischen Fichte und Jacobi um Gott und Einbildungskraft im Horizont des *iconic turn* zu deuten.<sup>36</sup> Als Clou kann sich hier ergeben, dass ein folgerichtig durchdachter *iconic turn* zu den Einsichten und Problemen von Fichtes Spätphilosophie führen müsste.<sup>37</sup>

3.3 Lassen wir das Letztere hier einmal auf sich beruhen<sup>38</sup>, so ergibt sich doch mit diesen beiden Motivationen ein Anlass, im Horizont der aktuellen Bildtheorie einen

---

29 Christian König, *Unendlich gebildet. Schleiermachers kritischer Religionsbegriff und seine inklusivistische Religionstheologie anhand der Erstauflage der Reden*, Tübingen 2016, 254.

30 Vgl. König 2016, 119 – 253.327–465 (Anm. 29).

31 Vgl. König 2016, 296 (Anm. 29).

32 Vgl. Markus Firchow, *Das freie Spiel der Bilder. Vernunft und Fantasie in Schleiermachers Konzeption lebendiger Anschauung und Darstellung* (bisher noch nicht erschienene Dissertation).

33 Vgl. Christof Ellsiepen, *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva. Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie*, Berlin/New York 2006, 375 – 376.

34 Vgl. Gunter Scholtz, „Das Bild im Denken Schleiermachers“, in: *Handbuch der Bildtheologie I. Bild-Konflikte*, hg.v. Reinhard Hoeps, Paderborn u. a. 2007, 286 – 299.

35 Über die bisher unveröffentlichte Arbeit von Firchow lässt sich noch nichts sagen.

36 Vgl. Birgit Sandkaulen, „Bilder sind“. Zur Ontologie des Bildes im Diskurs um 1800“, in: *Denken mit dem Bild*, hg.v. Johannes Grave/Arno Schubbach, München 2010, 131–151.

37 Vgl. Sandkaulen 2010, 148 f (Anm. 36).

38 Vgl. zu einer Positionierung: Krüger 2017 (Anm. 2).

ersten Blick auf Schleiermachers Denkfiguren zu werfen.<sup>39</sup> Meines Erachtens sind es drei kategorial entscheidende Einsichten, die Schleiermacher und die Bildtheorie verbinden können, wenn man sich nicht auf einen Abgleich des Wortes „Bild“ bei Schleiermacher und in der aktuellen Debatte konzentrieren möchte<sup>40</sup>, sondern gewissermaßen systemarchitektonisch die Situation zu betrachten versucht.<sup>41</sup> Daran anschließend ergibt sich auch eine kritische Rückfrage an Schleiermacher.

3.3.1 Die erste Einsicht – Kulturelle Anschlussfähigkeit von Religion: Wenn es eine Pointe des bildtheoretischen und darin sprach- wie vernunftfundierenden Zugangs zur Religion ist, deren Geltung genetisch im Ensemble menschlicher Kulturkräfte zu plausibilisieren, so lässt sich dies auch bei Schleiermacher aufweisen. Auch er ist religionstheoretisch und religiös an dem interessiert, was man – eher umgangssprachlich formuliert – als den blinden Fleck menschlicher Diskursivität bezeichnen könnte.<sup>42</sup> Zwar vermag man Schleiermacher auch prinzipiell als einen Denker für das Konzept des Absoluten und die Notwendigkeit von Religion anzuführen. Doch zweifelsohne ist bei ihm mindestens genauso stark die Tendenz greifbar, Religion als Faktor der Selbstverständigung einer humanen Kultur herauszustreichen. Genauer gesagt: Beide Momente – absolutheitstheoretisches Konzept und kulturtheoretische Plausibilisierung – gehören bei Schleiermacher zusammen, wenn die Geltung positiver Religion als vermögentheoretische Genese – gleichsam im positiv-geschichtlichen Nachweis auch: performativ – dargetan wird. Bei dieser Genese von Geltung ist schon immer eine intersubjektive und geschichtliche Dynamik berücksichtigt.

---

**39** Das Folgende schließt eine werkgenetische, detaillierte Erarbeitung von Schleiermachers Gesamtwerk im Horizont der aktuellen Bildtheorie (und selbstverständlich umgekehrt) nicht aus, sondern ist als erster Fingerzeig zu einem solchen Unternehmen zu verstehen.

**40** Auch dies wäre vielleicht gewinnbringend, wenn man sich Schleiermachers *Urbild*-Christologie und seinen ausdrucksorientierten, bildtheologisch affinen Neuansatz in der Schriftlehre vor Augen führt (vgl. Jörg Lauster, *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen 2004, 49–65), der dann bei Richard Rothe – Schlagwort: Bibel als Bild Jesu – explizit bildtheologisch wird (vgl. 149–163). Ebenso ist der Bildbegriff in Schleiermachers Dialektik-Konzeption wesentlich, wenn er das Bild die Wahrnehmung und Begriffsbildung vermittelt (vgl. Wolfgang H. Pleger, *Schleiermachers Philosophie*, Berlin/New York 1988, 163–167). Ebenso gilt es zu beachten, dass der Begriff der *Einbildung* und der Begriff der *Divination* mitunter zusammenfallen (vgl. so: Andreas Arndt, „Hermeneutik und Einbildungskraft“, in: *Friedrich Schleiermachers Hermeneutik*, hg.v. Andreas Arndt / Jörg Dierken, Berlin / Boston, 2016, 119–128, hier 119).

**41** Die folgende Bezugnahme weiß sich im Einklang mit der Schleiermacher-Deutung, wie sie sich maßgeblich bei Jörg Dierken, Jan Rohls und Arnulf von Scheliha findet (vgl. Dierken 1996, 308–416 [Anm. 23]; Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit I. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, Tübingen 1997, 327–337.394–409; Arnulf von Scheliha, „Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“, in: *Kanon der Theologie. 45 Schlüsseltexte im Porträt*, hg.v. Christian Danz, Darmstadt 2009, 245–254).

**42** Vgl. dazu und zum Folgenden (der ersten Einsicht) mit einschlägigen Belegen und weiterführenden Literaturhinweisen: Dierken 1996, 308–370 (Anm. 23); Rohls 1997, 327–328.394–397 (Anm. 41); von Scheliha 2009, 245–254 (Anm. 41).

Was ist gemeint? Wenn Schleiermacher die Religion ebenso von der Metaphysik und der Moral abgrenzt, wie er Religion von der theologischen Lehrbildungen und deren Begründungen distanziert, dann kann dies *prima facie* als religionskultureller Relativismus erscheinen. Denn weder offenbarungsmäßige Selbstbeteuerungen noch intellektuelle Begründungen noch moralische Appelle erreichen dasjenige, womit es Religion letztlich zu tun hat. Doch dieser Verdacht des Relativismus wäre – trotz des Wahrheitsmomentes der bei Schleiermacher nie aus dem Auge verlorenen Endlichkeitsbindung des Menschen – zu kurz gegriffen, und zwar gerade wegen dieser Endlichkeitsbindung. Sie zeigt sich in Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Fokussierung der Religion im Begriff des schlechthinnigen Gefühls der Abhängigkeit, wie es für seine späte Konzeption charakteristisch ist. Damit nimmt Schleiermacher produktiv das Problem der Selbstvoraussetzung der Subjektivität auf, indem er mit dem Gefühlsbegriff die faktische Einsetzung der Subjektivität in ihren Deutungsvollzug namhaft macht.<sup>43</sup> So steht dieses Gefühl für den subjektiven und ungegenständlichen Fluchtpunkt des menschlichen Lebens im Sinn des unmittelbaren Selbstbewusstseins, in dessen Vollzug (und: nicht Reflexion!) die basale Einheit aufscheint. Letztere ist in dieser nicht-diskursiven Ungreifbarkeit die Weise, in der das Absolute als Koinzidenz von Realem und Idealem, Sein und Denken, Natur und Geist erscheint. Diskursiv kann man sich dann über diese nicht-diskursive Erscheinungsform des Absoluten im Gefühl verständigen, freilich nur indirekt bzw. abgeleitet. Dem entspricht der Aufbau eines christlichen Geltungsanspruches über die Genese desselben, die wiederum von der in Jesus von Nazareth vollbrachten Erlösung ausgeht. Mit dieser Fokussierung des Gefühlsbegriffs geht insofern eine Selbstkorrektur einher, als Schleiermacher – anders als in seiner romantischen Frühzeit – den Gefühls- vom Anschauungsbegriff ablöst. Damit vermeidet der nachromantische Schleiermacher das Problem, dass die Partikularität der einzelnen Anschauung als Manifestation von Ganzheit letztlich erst im Gefühl realisiert wird – und dies nicht zur religiösen Anschauung als Darstellung von Ganzheit („Universum“) passt. Der Gefühlsbegriff wird so beim späten Schleiermacher komplex angereichert. Denn das Gefühl meint nicht nur ein menschliches Vermögen (im Zusammenhang mit den anderen Vermögen von Wissen und Tun), sondern steht auch explizit und eigenständig für die Ganzheit (des Menschen mit diesen Vermögen) ein. Das Gefühl bezeichnet – vergleichbar dem Geistbegriff in Hegels Trinitätslehre – ein Moment des Ganzen und die Ganzheit des Ganzen. Anders gesagt: Schleiermachers gefühlstheoretischer Zugang zur Religion

---

**43** Das Problem der Selbstvoraussetzung von Subjektivität besteht darin, dass Subjektivität, um sich als solche zu identifizieren, schon immer mit sich vertraut sein muss, also gleichsam im Vollzug schon immer am Werk ist. Insofern kann sie sich nur unter Rückgriff auf sich selbst erklären. Sie ist schon immer da. Gerade diese Faktizität, dieses Eingesetztsein in den eigenen Vollzug, wird als Passivität, die nur in der Aktivität erschlossen ist, von Schleiermachers Gefühlsbegriff berücksichtigt. Darum verfehlen auch Ansichten, Schleiermachers Gefühlsbegriff würde die in der religiösen Tradition altbekannte Passivität – ggf. auch noch im Sinn eines vorauszusetzenden transzendenten Objekts – ontologisch fassen, die Matrix von Schleiermachers Denken.

beruht auf der Analyse der sich selbst voraussetzenden und insofern entzogenen Subjektivität des Menschen in seiner kulturellen Verfasstheit.<sup>44</sup>

3.3.2 Die zweite Einsicht – Vermögenstheoretische Binnenverfassung von Religion: Wenn es eine Pointe eines bildtheoretischen Religionsverständnisses ist, das Bildvermögen als sich selbst einklammernde Einbildungskraft in ihrem sinnesaffinen Vermögen zu fokussieren und entsprechend konstruktiv mit dem Projektionsverdacht neuzeitlicher Religionskritik umzugehen, dann ist Schleiermacher dem programmatisch zuvorgekommen.<sup>45</sup> So betont der romantische Schleiermacher die Rolle der Phantasie für die in Anschauung und Gefühl verankerte Religion, wenn „Gott“ nur eine mögliche Projektion derselben ist – und die konkrete Ausgestaltung seines Bildes an der Frage einer natürlichen oder geschichtlichen Einbettung der religiösen Anlage hängt. Genauer gesagt: Die Personalität des Gottesbildes hängt bei Schleiermacher davon ab, ob die unpersönlich fassbare Natur oder die persönlich fassbare Menschheitsgeschichte den Ausgangspunkt religiöser Erfahrung bilden. Insofern ist die religiöse Phantasie jedoch auch nicht beliebig. Der nachromantische Schleiermacher wird in seinem Verständnis des Gottesbildes zwar nachhaltiger, redet aber weiterhin keiner Verdopplung religiöser Erfahrungen in einer jenseitigen Hintergrundwelt das Wort: Das Gottesbild hängt vom Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit ab und verkörpert es. Diese Verkörperung im Gottesbild ist die religiöse Selbstdeutung der menschlichen Subjektivität, die freilich in dieser Verkörperung bzw. Projektion nicht nur ihrer religiösen Anlage gerecht wird. Vielmehr begegnet die Subjektivität einer Plastizität ihres Gottesbewusstseins, das weder in einer rein funktionalen Gottesvorstellung noch einem supranaturalen An-sich-sein Gottes aufgeht. Die Subjektivität in ihrem Gottesbewusstsein wird so gleichsam in der Schwebelage gehalten.

Das mag man einerseits kritisieren, weil man so Schleiermacher vorwerfen kann, den christlichen Glauben dem religionskritischen Projektionsverdacht praktisch

---

<sup>44</sup> Der Unterschied zu dem skizzierten bildtheoretischen Zugang besteht darin, dass letzterer noch stärker (als Schleiermachers Betonung der nicht-diskursiven Voraussetzung der Subjektivität mit ihren diskursiven Kompetenzen) wahrnehmungstheoretisch ansetzt, nämlich durch die Verankerung im Bildvermögen. Diese „Erdung“ im Vergleich zur klassischen Subjektivitätstheorie ist jedoch vielleicht mit Schleiermacher auch noch vermittelbar, wenn bei ihm das Bild im Prozess von der organischen Affektion zum Begriff eine Vermittlerstellung einnimmt (vgl. Pleger 1988, 163–167 [Anm. 40]). Gleichwohl ist als Differenz zu notieren: Bildtheoretisch ist die Religion nicht (wie bei Schleiermachers Fokussierung des Gefühlsbegriffs) im genuinen Sinn eigenständig, sondern verdankt sich dem Bildvermögen. Ob Schleiermacher diese Eigenständigkeit des religiösen Gefühls nur behauptet oder auch tatsächlich plausibel machen kann, sei hier noch offen gelassen. Doch mindestens die Möglichkeit der Vermittlung des Anderen seiner selbst müsste vermögenstheoretisch im Gefühl angelegt sein, wenn es die Funktion wahrnehmen soll, die Schleiermacher ihm zuschreibt. Dass dies wiederum nicht zur Behauptung ihrer spezifischen Eigenständigkeit passt, zeigt die Problematik der Denkfigur an, die Moment und Ganzheit zugleich zu sein beansprucht.

<sup>45</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden (der zweiten Einsicht) mit einschlägigen Belegen und weiterführenden Literaturhinweisen: Dierken 1996, 357–378 (Anm. 23); Rohls 1997, 327–328.394–402 (Anm. 41); von Scheliha 2009, 245–254 (Anm. 41).

preisgegeben zu haben.<sup>46</sup> Andererseits kann man den Sachverhalt in sachlicher Übereinstimmung mit dieser Kritik und in gänzlich umgekehrter Bewertung m. E. auch ganz anders fassen: Nur ein Gottesbild, das sich gleichsam in der Selbstdurchstreichung dem fixierenden Zugriff des Menschen entzieht, kann seine Funktion wahrnehmen, etwas menschlich Grundlegendes darzustellen, das wiederum nicht unter der Hand zum an-sich-seienden Doppelgänger des Menschen wird. Insofern scheint im religionskritischen Projektionsverdacht wider Willen diejenige Einsicht durch, die man mitunter gern mit den Worten Dietrich Bonhoeffers „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht“<sup>47</sup> weitergibt: Nur ein Gott, dessen Dasein nicht präzise fixiert werden kann, kann überhaupt als Gott da sein.<sup>48</sup> Der Springpunkt mit Schleiermacher ist: Die religiöse Symbolisierung bleibt in ihrem Hang zur Vergegenständlichung an einen ungegenständlichen Fluchtpunkt gebunden, nämlich das im Gefühl sich selbst zugängliche Bewusstsein. Die aktuelle theologische Bildhermeneutik würde diese Verankerung gar nicht leugnen, aber betonen, dass es die Fähigkeit zum Symbolisieren ist, also das Bildvermögen, in dem sich der Mensch seine transanimalische Emotivität spezifisch human erschließt. Außerdem wäre über Schleiermacher hinaus darauf zu insistieren, dass das Gottesbild nicht nur eine einfache Struktur (nämlich des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls), sondern eine komplexe Struktur (nämlich des negationstheoretischen Bildvermögens) darstellt.<sup>49</sup>

3.3.3 Die dritte Einsicht – Interreligiöse Verwandtschaft von Religion: Wenn bildtheoretisch der Mensch als *animal symbolicum* und *homo pictor* das Lebewesen ist, das Religion praktiziert und das Christentum (in seiner Selbstwahrnehmung) wiederum nur insofern besonders ist, als es die allgemeine religiöse Anlage in und an sich im Christusbild symbolisiert weiß, so hat auch diese Denkfigur eine hohe Affinität

---

<sup>46</sup> Vgl. etwa die wichtige Kritik in Falk Wagners Schleiermacher-Studien: Vgl. Falk Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986, 59–73.153–163; *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh 1989, 8–28.47–125; „Subjektivität und Religion“, in: *Jugend in der Kirche zur Sprache bringen. Anstöße zur Theorie und Praxis kirchlicher Jugendarbeit*, hg.v. R. Hanusch/G. Lämmermann, München 1987, 323–334; „Funktionalität der Theologie und Positivität der Frömmigkeit“, in: *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, hg.v. Günter Meckenstock, Berlin / New York 1991, 291–309; *Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation*, Gütersloh 1974, 137–214.

<sup>47</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein, Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, München 1956, 94.

<sup>48</sup> Ob dies im Sinn Bonhoeffers ist und Bonhoeffer selbst seine Aussage im Rahmen einer rechnungsfähigen Theologie mit systematischen Profil einholen kann, sei an dieser Stelle offengelassen.

<sup>49</sup> Dass diese Verbildlichung des Gottesbildes wiederum nur relativ auf das Bildvermögen zurückgeführt werden kann, auch wenn sich das Gottesbild dem Bildvermögen verdankt, wäre ggf. noch mit Schleiermachers Gottesvorstellung vereinbar, die zwischen reiner Funktion und gegenständlicher Deutungskraft schwankt. Was bei dem Gottesbild der theologischen Bildhermeneutik allerdings schon immer im Spiel ist, und das ist ein Unterschied zur Gegenüberstellung von Gott (als der Sphäre der reinen Indifferenz) und Welt (als der Sphäre der relativen Gegensätzlichkeit) bei Schleiermacher, ist das Weltverhältnis.

zu Schleiermacher.<sup>50</sup> So bestimmt Schleiermacher sowohl in seiner romantischen Frühzeit als auch in seiner nachromantischen Spätzeit das Christentum als besondere Vertiefung einer allgemeinen Religiosität. Wenn die Religion als die Vermittlung des Unendlichen mit dem Endlichen, und zwar in der geschichtlichen Positivität der christlichen Religion an sich realisiert sein soll, dann ist die skizzierte Einsicht zur Geltung gekommen. Dies wird von Schleiermacher allerdings in einer religionstheologisch differenzierten Kontextualisierung mit Stufungsmodell eingeholt, deren Leitvorstellung bis in seine romantische Frühphase zurückreicht. Demnach kann die religiös erfahrbare Ganzheit („Universum“) in verworrener Einheit, sodann in bestimmter Vielheit und schließlich in strukturierter Allheit angeschaut werden. In der nachromantischen Spätphase unterscheidet Schleiermacher, ob sich das Abhängigkeitsgefühl an sinnliche Einzelobjekte („Fetischismus“) haftet, schon einen Hang zur Einheit kennt („Polytheismus“) oder sich schließlich zur Einsicht in die Unterschiedenheit von Endlichem und Unendlichem aufschwingt („Monotheismus“). Dass Schleiermacher innerhalb der höchsten Religionsform das Christentum von anderen Religionen wie dem Judentum und Islam – auf eine interreligiös heute teilweise unannehmbare Weise – absetzt, ist ein bekannter Kritikpunkt.

In der Tat wird man sich in der Spätmoderne m. E. anders positionieren müssen. Ob dies freilich ohne einen Begriff von Religion geht, dem immer etwas Normatives eignet, wird man bezweifeln dürfen. Denn ohne einen allgemein zumutbaren Begriff von Religion könnte man deren Gestalten nicht aufeinander beziehen und so auch in ihrer jeweiligen Eigenheit wahrnehmen. Anstelle eines wohlverstandenen Pluralismus wäre daher ein grober Partikularismus die Folge des Verzichts auf einen normativ gefärbten Religionsbegriffs. Dies muss nicht zu einer andere Religionen abwertenden Hierarchisierung führen. Doch die eigene Religion als Realisierung von Religion wahrzunehmen, sollte möglich sein, so dass in der Selbstwahrnehmung die eigene Religion *die* Realisierung von Religion und in der Fremdwahrnehmung *eine* Realisierung von Religion ist. Die theologische Bildhermeneutik versucht genau dem gerecht zu werden.

3.3.4 Eine kritische und in sich differenzierte Rückfrage an Schleiermacher: Wenn die theologische Bildhermeneutik sowohl den negationstheoretischen als auch medialen Charakter von Bildlichkeit herausarbeitet, wird dies dann bei Schleiermachers Einsicht in das menschlichen Symbolisieren und Darstellen in religiöser Hinsicht deutlich genug herausgestrichen? Anders gefragt: Kommt bei Schleiermacher erstens die dialektische Selbstbezüglichkeit des Negationsoperators zum Zug, wie es bildtheoretisch insbesondere in der Spätphilosophie Fichte erscheint?<sup>51</sup> Oder kommt bei Schleiermacher mit dem, was wir als Selbstdurchstreichung des Gottesbildes be-

---

<sup>50</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden (der dritten Einsicht) mit einschlägigen Belegen und weiterführenden Literaturhinweisen: Dierken 1996, 357–416 (Anm. 23); Rohls 1997, 330–331.398–401 (Anm. 41); von Scheliha 2009, 245–254 (Anm. 41).

<sup>51</sup> Vgl. dazu auch in reflexionstheoretischer Lesart im Blick auf das Absolute auch: Dierken 1996, 413–416 (Anm. 23).

schrieben haben, vielleicht etwas zur Geltung, das er im Kern seines Denkens nicht mehr ausweist? Und wird zweitens von Schleiermacher – nicht immer ganz frei vom Bann des Pathos religiöser Unmittelbarkeit – nicht die Dimension der medialen Vermittlung von Religion unterschätzt, die in unserer Zeit noch mehr in den Vordergrund getreten ist? Oder sollte man hier Schleiermacher wohlwollender und nachsichtiger gegenüber treten?

Schließlich könnte man entschärfend auf die von Schleiermacher – vielleicht oder vermutlich gekannte – Bildkunst von Caspar David Friedrich verweisen.<sup>52</sup> Denn Friedrich hat, so legt es m. E. die Studie des Kunsthistorikers Johannes Grave *Caspar David Friedrich. Glaubensbild und Bildkritik* (2011) nahe, bildintern die protestantische Bildkritik aufgenommen, wenn der Betrachter von Friedrich-Bildern sich seiner kontrafaktischen Einbildungskraft gewahr wird.<sup>53</sup> Dann wäre das Gegenbild zum anfänglich mit dem Woodstock-Happening vor Augen gestellten *linguistic turn* für einen im Licht des *iconic turn* verstandenen Schleiermacher vielleicht das bekannte Friedrich-Bild vom *Wanderer über dem Nebelmeer* (1818). Es zeigt schließlich offenbar die sich ihrer selbst in einem sinnlich-gegenständlichen Horizont gewahr werdende Individualität, wie sie in Wahrheit den jeweiligen Betrachter auszeichnet, der sich so selbst anschaulich wird.

---

<sup>52</sup> Vgl. zu einer aktuellen Bestandsaufnahme der Forschung an diesem strittigen Punkt: Christian Neddens, „Ästhetik des Kreuzes. Zur Theologie des Bildes bei Caspar David Friedrich – auch im Blick auf Schleiermachers *Reden*“, in: *Der Mensch und seine Seele. Bildung – Frömmigkeit – Ästhetik*, hg.v. Arnulf v. Scheliha / Jörg Dierken, Berlin / Boston 2017, 673–703, bes. 702–703.

<sup>53</sup> Vgl. Johannes Grave, *Caspar David Friedrich. Glaubensbild und Bildkritik*, Zürich 2011.