

MALTE DOMINIK KRÜGER

# Das andere Bild Christi

*Dogmatik in der Moderne*

18

---

**Mohr Siebeck**

# Dogmatik in der Moderne

herausgegeben von

Christian Danz, Jörg Dierken, Hans-Peter Großhans  
und Friederike Nüssel

18





Malte Dominik Krüger

# Das andere Bild Christi

Spätmoderner Protestantismus  
als kritische Bildreligion

Mohr Siebeck

MALTE DOMINIK KRÜGER, geboren 1974; Studium der Ev. Theologie und Philosophie in Tübingen, Wien und Göttingen; 2002 Erstes Theologisches Examen; 2003 M.A. in Philosophie; 2007 theologische Promotion; 2005–09 Vikariat und Pfarrdienst in der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers; 2009–10 Wiss. Mitarbeiter an der Universität Münster; 2010–2016 Wiss. Mitarbeiter an der Universität Halle-Wittenberg; 2014 Habilitation; seit 2016 Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Marburg und Direktor des Rudolf-Bultmann-Instituts für Hermeneutik.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

IISBN 978-3-16-154584-9 / eISBN 978-3-16-167344-3 unveränderte eBook-Ausgabe 2025  
ISSN 1869-3962 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

## Vorwort

*... wir [können] nichts ohne Bilder denken und verstehen.*

*Martin Luther*

*Wir kennen die göttliche Wirklichkeit nur als ...Wirklichkeit des Bildes ...,  
in der und durch die der Mensch Gott begegnen kann.*

*Gerardus van der Leeuw*

Bildlichkeit ist seit jeher eine Signatur des Menschen. Dafür stehen in unterschiedlicher Ausprägung vorgeschichtliche Höhlenmalereien, kultische Artefakte und traditionelle Tafelbilder. Doch gegenwärtig gewinnt die Thematik des Bildlichen für das menschliche Leben – vor allem aufgrund der Entwicklung digitaler Techniken – eine bisher nicht gekannte Dynamik. Das betrifft die Orientierung und Kommunikation im Alltag über interaktive Bildschirme, die Macht von Bildern in politischen Auseinandersetzungen sowie die Innovationschübe in Wissenschaft und Technik durch bildgebende Verfahren. Der neuen Vorherrschaft des Bildmediums gegenüber der Schrift und der Sprache entsprechen lebenswissenschaftliche Entdeckungen, welche die zentrale Bedeutung des Bildvermögens für die menschliche Sprache und Vernunft herausstellen. In den Kulturwissenschaften hat dies zu einer maßgeblichen Wende zum Bild geführt. Sie ist insbesondere unter dem Schlagwort des *iconic turn* bekannt und auch theologisch von großer Bedeutung.

Im Erstellen und Deuten von Bildern überschreitet der Mensch die vorfindliche Wirklichkeit – sei es, dass er sie im Bild neu erstehen lässt, sei es, dass er ihr eine andere Gegenwelt entgegenstellt. Zugleich lernt der Mensch etwas über sich selbst und seine Kreativität, wenn er das Bild als Bild sieht und von der bloßen Realität unterscheidet. Mit dem Bildvermögen ist ein religiöser Zug zum Unbedingten verbunden. Er gründet in den freiheitseröffnenden und ganzheitsorientierten sowie kontemplationsaffinen und alteritätssensiblen Eigenarten des Bildvermögens, die unmittelbare Wirklichkeit distanzieren und ausschnitthaft in einen schlüssigen Zusammenhang bringen zu können. Dieser Zug zum Unbedingten schlug und schlägt sich in der religiösen Bildsprache zwischen „heiligen“ Kultbildern, künstlerischen Darstellungen und inneren Vorstellungsbildern nieder; auch Symbole und Metaphern gehören dazu. Das vielfältige Spektrum religiöser Bildlichkeit reicht von der Darstellung von Fiktivem bis zur Imagination einer erlösenden Gegenwelt. Zugleich zeigt das in der jüdisch-christlichen Tradition prominente Bilderverbot, dass und wie mit der Macht der Bilder auch ein Potential ihrer Kritik gesetzt ist. Dabei sind und

bleiben Bildvermögen, Sprachvermögen und Vernunftvermögen grundsätzlich miteinander verschränkt. Letzteres ist auch gegen bestimmte Tendenzen des *iconic turn* zu betonen. Diese Einsichten kann eine protestantische Deutung in der europäischen Spätmoderne, in der sich der christliche Glauben im Zeichen eines kritischen Umbruchs wahrnimmt, so ausbuchstabieren, dass das Religiöse vor einer falschen Vergegenständlichung bewahrt bleibt. So wird Mensch in seiner kontrafaktischen Freiheitserfahrung gestärkt. Diese bildtheoretische Deutung des Protestantismus kann nicht nur grundsätzlich auf die anderen beiden großen Gestalten des Christlichen, also auf die Orthodoxie und den Katholizismus, differenziert bezogen werden. Vielmehr profiliert sie letztlich auch den spätmodernen Protestantismus als kritische Bildreligion. Damit wird der Protestantismus für die unübersehbare und darin gerade leicht zu übersehende Bildlichkeit unserer (Lebens-) Welt und deren Reflexion in der Ausrufung des *iconic turn* konstruktiv wie kritisch anschlussfähig – und umgekehrt.

Davon handelt diese systematisch-theologische Habilitationsschrift. Sie wurde im Jahr 2014 von der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg angenommen und von der Martin-Luther-Universität mit dem fächer- und fakultätsübergreifenden Christian-Wolff-Preis 2015 für die beste Habilitationsarbeit ausgezeichnet. Für den Druck wurde der Text geringfügig überarbeitet. Bis zum Frühjahr 2016 erschienene Literatur konnte berücksichtigt werden.<sup>1</sup> Die Begutachtung haben Herr Prof. Dr. Jörg Dierken, Herr Prof. Dr. Dirk Evers und Herr Prof. Dr. Jan Rohls (München) übernommen, denen ich dafür an dieser Stelle gern danke. Jörg Dierken bin ich darüber hinaus dafür dankbar, dass er – in der ihm eigenen Verbindung von Reflexivität und Sozialität – mir als seinem Mitarbeiter am Lehrstuhl kreative Spielräume gewährte, um diese Untersuchung in großer Eigenständigkeit durchzuführen. Sein Hallenser Forschungskolloquium, das teilweise auch noch von Studierenden aus dem Umkreis von Herrn Prof. Dr. Ulrich Barth geprägt war, bot eine attraktive Möglichkeit zur Diskussion. Frau Prof. Dr. Anne M. Steinmeier danke ich für ein praktisch-theologisches Interesse an dieser Studie und aufschlussreiche Gespräche zur Thematik. Ebenso danke ich gern den ehemaligen Kollegen in der Systematischen Theologie in Halle für das gute Miteinander, stellvertretend seien Herr Prof. Dr. Roderich Barth (jetzt Leipzig), Herr Dr. Hartmut Ruddies und Herr Constantin Plaul genannt. Erste Vorarbeiten dieser Untersuchung reichen noch in die Zeit, als ich übergangsweise Mitarbeiter von Herrn Prof. Dr. Hans-Peter Großhans in Münster war, dem ich für die Zusam-

---

<sup>1</sup> (Teil-)Ergebnisse und Einsichten der vorliegenden Studie sind in meine folgenden beiden (Sammel-)Beiträge eingeflossen, deren Veröffentlichung ansteht: „Bild und Bildung. Protestantische Perspektiven“ (in: „Der Mensch und seine Seele: Bildung – Frömmigkeit – Ästhetik“, hg. v. Arnulf v. Scheliha/Jörg Dierken) und „Musikalisch religiös. Der Hymnus als komplexe Verkörperung des Bildvermögens“ (in: „Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache“, hg. v. Thomas Wabel).

menarbeit dankbar bin, wie ich mich auch gern an Vortragseinladungen zu Forschungssymposien von Herrn Prof. Dr. Dr. Klaus Müller und eine bildtheologische Veranstaltung von Herrn Prof. Dr. Reinhard Hoeps in Münster erinnere. Das Thema dieser Untersuchung ist in unterschiedlicher Form auch von meinem Tübinger Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Eberhard Jüngel D.D., und den Lehrern meiner Göttinger Studienzeit, Herrn Prof. Dr. Joachim Ringleben und Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Konrad Cramer, angeregt: Sowohl hermeneutische Überlegungen zur (Sprach-) Bildlichkeit als auch religions-theoretische Grundlegungsfragen sind mir schon früh begegnet. Hilfreich war es, seit dem Jahr 2009 jährlich im Rahmen von DAAD-Gastdozenturen am *Inter-University-Centre* in Dubrovnik/Kroatien im Kurs *Religionsphilosophie heute* zur Bildtheorie referieren zu können; die entsprechenden Rückmeldungen von Frau Prof. Dr. Elisabeth Gräß-Schmidt und Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. mult. In-golf U. Dalferth habe ich in guter Erinnerung. Bildtheoretisch motivierend waren auch die bei anderen Gelegenheiten geäußerten Anregungen von Herrn Prof. Dr. Michael Moxter, Herrn Prof. Dr. Dr. Klaas Huizing und dem Maler Bruno Griesel, einem Vertreter der Neuen Leipziger Schule. Mein Dank gilt ferner den Herausgebern der Reihe *Dogmatik in der Moderne*, namentlich – über die schon zuvor in anderem Zusammenhang genannten Personen hinaus – Frau Prof. Dr. Friedrike Nüssel und Herrn Prof. Dr. Christian Danz. Eine aufmerksame Betreuung seitens des Verlages habe ich durch Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Frau Susanne Mang erfahren. Herrn Superintendenten (i.R.) Karl Günter Arnold danke ich für theologisch aufschlussreiche Gespräche und sorgfältige Korrekturarbeiten sowie den Marburger Hilfskräften – Frau Charlotte Heise und Herrn Kristian Geßner – für die Anfertigung der Register. Wie schon bei meiner Dissertationsschrift hat Herr Regierungsschuldirektor (i.R.) Bernd May mit strengem Blick und theologischem Geist alles durchgesehen. Dafür bin ich sehr dankbar.

Widmen möchte ich diese Arbeit meiner Frau, Dr. Dorothee Arnold-Krüger, und unserem Sohn, Julian Immanuel Krüger: Sie sind für mich das „Bild“ für ein starkes Stück Leben.

Marburg, am Martinstag 2016

Malte Dominik Krüger



## Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	V
Einleitung . . . . .	XIII

### Teil I:

#### Protestantismus als Bildreligion?

I.	Theologische Diagnose des Protestantismus . . . . .	3
	1. Protestantische Grundsignaturen . . . . .	3
	2. Bildtheoretische Zuspitzung der protestantischen Schriftlehre . . . . .	25
	3. Bildtheoretische Zuspitzung der protestantischen Rechtfertigungslehre . . . . .	41
II.	Bildthematik in der Gegenwartskultur . . . . .	56
	1. Lebensweltliche Aktualität der Bildthematik . . . . .	56
	2. Wissenschaftliche Aktualität der Bildthematik . . . . .	62
	3. Sachliche Mehrdeutigkeit des Bildbegriffs . . . . .	73
III.	Bildtheoretisches Verständnis der Systematischen Theologie . . . . .	85
	1. Prinzipieller Zugang der Systematischen Theologie . . . . .	85
	2. Bildtheoretische Ausrichtung der Systematischen Theologie . . . . .	94
IV.	Fazit und Ausblick . . . . .	142
	1. Krise und Chance des gegenwärtigen Protestantismus . . . . .	142
	2. Protestantische Annäherungen an die Bildthematik . . . . .	146

### Teil II:

#### Bedeutung der Bildthematik

V.	Anthropologische Funktion der Bildthematik . . . . .	151
	1. Sprachvermögen als Kriterium des Menschen . . . . .	151
	2. Bildvermögen als Voraussetzung der Schriftsprache . . . . .	155
	3. Sehvermögen als Voraussetzung der Lautsprache . . . . .	162
	4. Bildvermögen als Kriterium des Menschen . . . . .	176
VI.	Kulturhistorische Relevanz der Bildthematik . . . . .	195
	1. Kulturhistorische Rekonstruktionsperspektive der Bildthematik . . . . .	195
	2. Erlösende Dimension spätmoderner Bilderflut nach Walter Benjamin . . . . .	197

3.	Mediengenealogische Bedeutung des Bildes nach Marshall McLuhan . . . . .	213
4.	Kultgeschichtliche Prägung des Bildes nach Hans Belting . . . . .	231
VII.	Gegenwartsdiagnostischer Charakter der Bildthematik . . . . .	244
1.	Relative Berechtigung der Wende zum Bild . . . . .	244
2.	Programm des <i>imagic turn</i> bei Ferdinand Fellmann . . . . .	256
3.	Programm des <i>pictorial turn</i> bei William J. T. Mitchell . . . . .	270
4.	Programm des <i>iconic turn</i> bei Gottfried Boehm . . . . .	282
5.	Programm des <i>visualistic turn</i> bei Klaus Sachs-Hombach . . . . .	291
VIII.	Fazit und Ausblick . . . . .	299
1.	Fundamentale Bedeutung der Bildthematik . . . . .	299
2.	Theologische Bedeutung der Bildthematik . . . . .	306

## Teil III:

## Präzisierung des Bildbegriffs

IX.	Aufgabe bildtheoretischer Typologie . . . . .	313
1.	Motivation bildtheoretischer Typologie . . . . .	313
2.	Auffächerung bildtheoretischer Typologie . . . . .	316
3.	Rekonstruktionsperspektive bildtheoretischer Typologie . . . . .	318
X.	Zeichentheoretischer Bildbegriff . . . . .	329
1.	Bild als konventionelles Symbol bei Nelson Goodman . . . . .	329
2.	Bild als spezifische Gebrauchshandlung bei Oliver R. Scholz . . . . .	339
3.	Bild als wahrnehmungsnahes Zeichen bei Klaus Sachs-Hombach . . . . .	346
4.	Diskussion des zeichentheoretischen Bildbegriffs . . . . .	354
XI.	Wahrnehmungstheoretischer Bildbegriff . . . . .	362
1.	Bild als reflektierte Ursprünglichkeit bei Maurice Merleau-Ponty . . . . .	362
2.	Bild als reine Sichtbarkeit bei Lambert Wiesing . . . . .	374
3.	Bild als ikonische Unterscheidung bei Gottfried Boehm . . . . .	383
4.	Diskussion des wahrnehmungstheoretischen Bildbegriffs . . . . .	390
XII.	Imaginationstheoretischer Bildbegriff . . . . .	398
1.	Bild als transanimalisches Phänomen bei Hans Jonas . . . . .	398
2.	Bild als menschliche Darstellung bei Hans Belting . . . . .	410
3.	Bild als deutendes Zeigen bei Ferdinand Fellmann . . . . .	417
4.	Diskussion des imaginationstheoretischen Bildbegriffs . . . . .	422
XIII.	Negationstheoretischer Bildbegriff . . . . .	429
1.	Bild als absolutheitstheoretisches Konzept bei Peter Reisinger . . . . .	429
2.	Bild als anschauliche Selbstverneinung bei Reinhard Brandt . . . . .	434
3.	Bild als konkrete Negation bei Christoph Asmuth . . . . .	443
4.	Diskussion des negationstheoretischen Bildbegriffs . . . . .	449

XIV.	Fazit und Ausblick . . . . .	455
	1. Objektive Dimension des Bildbegriffs . . . . .	455
	2. Subjektive Dimension des Bildbegriffs . . . . .	461
	3. Intersubjektive Dimension des Bildbegriffs . . . . .	467

## Teil IV:

## Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion

XV.	Bildtheoretisches Verständnis von Religion . . . . .	471
	1. Religion als Bildvermögen im Horizont des Unbedingten . . . . .	471
	2. Religionskritische Pointe des bildtheoretischen Religionsbegriffs . . . . .	483
XVI.	Bildtheoretisches Verständnis der christlichen Religion . . . . .	489
	1. Christliche Religion als Verbildlichung des Unbedingten . . . . .	489
	2. Bildtheoretische Eigenart des Protestantismus im Christentum . . . . .	514
XVII.	Bildtheoretisches Verständnis des Protestantismus . . . . .	523
	1. Rechtfertigungslehre als Deutung innerer Bildlichkeit . . . . .	523
	2. Schriftlehre als Deutung äußerer Bildlichkeit . . . . .	530
XVIII.	Fazit und Ausblick . . . . .	538
	1. Fokus einer bildtheoretischen Protestantismus-Deutung . . . . .	538
	2. Wert einer bildtheoretischen Protestantismus-Deutung . . . . .	540
	Zusammenfassende Betrachtung . . . . .	542
	Literaturverzeichnis . . . . .	563
	Pesonenregister . . . . .	615
	Sachregister . . . . .	617



## Einleitung

Warum Menschen religiös sind und warum unter ihnen wiederum Menschen von dem evangelischen Glauben überzeugt sind, lässt sich kaum mit Argumenten beantworten. Nicht nur Alltagserfahrungen, sondern auch wissenschaftliche Debatten legen die Ansicht nahe: Menschen kommen in der Regel selten durch bessere Argumente oder gar als zwingende Folgerungen auftretende Gottesbeweise zu einer religiösen Gewissheit. Diese lässt sich offenbar nur eingeschränkt in, mit und unter argumentativer Diskursivität erzeugen, auch wenn diese Diskursivität für eine rechenschaftsfähige Selbstvergewisserung in wissenschaftlicher Hinsicht unverzichtbar ist.<sup>1</sup>

Doch was ist es, das Menschen dazu führt, sich als religiös und evangelisch zu begreifen? Dass sich die gesuchte „Größe“ der argumentativen Diskursivität immer wieder entzieht und grundlegend den Menschen betrifft, ist in gewisser, elementarer Weise die Antwort dieser Untersuchung: Was das Religiöse letztlich im menschlichen Leben verankert, das ist die Fähigkeit des Menschen, sich vom tierischen Reiz-Reaktions-Schema und vom unmittelbaren Hier und Jetzt distanzieren zu können („Kontrafaktizität“, „Freiheit“). Und diese Fähigkeit zum Überschreiten des unmittelbaren (Welt-) Kontextes („Transzendieren“, „Horizontbildung“, „Ganzheit“) zeigt sich komplex beziehungsweise hochkomplex in der Sprache beziehungsweise in der Vernunft. Doch grundlegend erscheint diese Fähigkeit im Bildvermögen, und zwar in anschaulicher Form. Dabei liegt das Bildvermögen der Sprache und der Vernunft zugrunde und wird von ihnen weit übertroffen, ohne aber entbehrlich zu werden: Das Bildvermögen scheint sowohl in der Sprache (etwa in „Sprachbildern“ und „Gleichnis-

---

<sup>1</sup> Eine *Selbstbescheidung* des Theoretischen ist (selbst) unaufhebbar theoretisch. Doch diese Selbstbescheidung muss in ihrer reflexiven Performanz unter der Hand weder zu einem (un-)heimlichen Triumph des Theoretischen noch zu einer arbiträren Praxisgläubigkeit führen. Vielmehr erscheint an diesem Punkt der systematische Ansatz einer diagnostischen Rationalität plausibel (vgl. dazu als Ausdruck eines negativ-theologischen Konzepts christlicher Trinitätslehre: M.D. KRÜGER 2008: 275–312, bes. 307–312). Ein solcher Ansatz entspricht meines Erachtens einer Theorie des menschlichen Bildvermögens, die das Theoretische fundiert und so zugleich relativiert. Damit ist der „metatheoretische“ Ort der folgenden, theoretischen Untersuchung benannt (vgl. zur Sache besonders auch: Kapitel 18.2; vgl. zum Überblick über die bisherige Forschung zum Verhältnis von Bild und Religion in systematisch-theologischer Hinsicht: Kapitel 3.2).

sen“) als auch in der Vernunft (etwa in dem, was man auch als „Vorstellungen“, „Weltanschauungen“ und „Weltbilder“ anspricht) immer wieder durch.

Basal und noch nicht sublimiert ist das Bildvermögen die dem Menschen eigentümliche Fähigkeit, mit Bildern umgehen zu können, und zwar mit äußeren Bildern, die ohne innere Bilder unverständlich bleiben. Hierbei verweist das Bildvermögen auf einen ungegenständlichen Fluchtpunkt menschlichen Verstehens, der gleichwohl notwendigerweise vergegenständlicht und im Horizont des Unbedingten religiös fassbar wird. In der christlichen Religion wird diese Bestimmung der Religion, das Bildvermögen im Horizont des Unbedingten zu sein, innerhalb der Religion selbst wirklich, wenn Jesus von Nazareth als Gottes Bild erscheint. Und im Protestantismus wird diese Einsicht nochmals (selbst-)kritisch bewusst, wenn der Aspekt der unaufhebbaren Wechselseitigkeit von Bildvermögen und Sprachvermögen sowie die einbildungsmäßige Vergegenständlichung des ungegenständlichen Fluchtpunktes in ein Verständnis kontraktischer Freiheit integriert werden. Die damit skizzierte Ausrichtung dieser Untersuchung lässt sich thetisch so zuspitzen, dass der spätmoderne Protestantismus als kritische Bildreligion verständlich wird und dabei ein Bild Christi präsentiert, das einerseits als solches identifizierbar ist und andererseits sich zeitgemäß in einer von Bildern dominierten Kultur darstellt.

Dies wird in dieser Untersuchung in vier Teilen dargelegt. Der erste Teil geht dem Aufkommen und der Bedeutung des Bildbegriffs in den Krisen der protestantischen Grundsignaturen, nämlich der Schriftlehre und Rechtfertigungslehre, nach und verbindet dies mit einer Diagnose der Gegenwartskultur. Dabei wird deutlich, dass der Bildbegriff dem Protestantismus vertrauter ist, als man auf den buchstäblich ersten Blick vermuten könnte. Das betrifft sowohl den Protestantismus in seiner kirchlich institutionalisierten Gestalt als auch den Protestantismus als gegenwarterschließendes Kulturkonzept. Insofern ist es verständlich, dass im Protestantismus – über den Anweg von Symbol- und Metaphertheorien – die Bildthematik systematisch-theologisch gegenwärtig in den Vordergrund rücken kann.

Der zweite Teil skizziert, dass die Bildthematik im Sinn des Bildvermögens anthropologisch, kulturhistorisch und gegenwartsdiagnostisch fundamental ist. So ist das Sprachvermögen als Kriterium des Menschen in dessen Bildvermögen begründet, das den Mensch von nicht-menschlichen Primaten unterscheidet. Kulturhistorisch tritt diese bildliche Dimension menschlicher Kultur offenkundig immer stärker hervor. Sie gipfelt – theoretisch gewendet – in der Diagnose von der Gegenwart als einer bildlich dominierten Kultur der Darstellung und der Inszenierung, des Spektakels und des Scheins. Besonders prominent sind hier die Schlagworte der „Bilderflut“ und des *iconic turn*, der – meines Erachtens: nur mit einer relativen Berechtigung – den *linguistic turn* beerbt.

Der dritte Teil klärt im Gespräch mit den maßgeblichen Positionen der sich gerade akademisch etablierenden Bildtheorie, was unter einem Bild zu begrei-

fen ist. Diese Frage muss formal nicht im Sinn eines platonischen Essentialismus begriffen werden. Material gibt es auf diese Frage – typologisch geordnet – verschiedene Möglichkeiten der Antwort. Diese Möglichkeiten müssen nicht in eine einander ausschließende Konkurrenz gebracht werden, sondern lassen sich als eine anreichernde, aufstufende Sequenzierung von Einsichten verstehen. Letztlich ergibt sich dabei: Das (äußere) Bild ist ein wahrnehmungsnahes Zeichen, das wesentlich auf die menschliche Einbildungskraft angewiesen ist, die sich dabei selbst durchstreicht beziehungsweise einklammert.

Daran anschließend kann der vierte Teil die religionstheoretischen Potentiale des Bildbegriffs aufdecken. Religion ist demnach das Bildvermögen im Horizont des Unbedingten. Im Christentum wird diese Bestimmung der Religion verwirklicht, wenn Jesus von Nazareth – definitiv mit Ostern (und zwar mit den Ostererscheinungen) – zum Bild Gottes wird. Damit wird das Bildvermögen des Menschen faktisch reflexiv und im Christentum die menschliche Religion realisiert. Der Protestantismus wiederum legt die christliche Osterbotschaft in der Rechtfertigungslehre (als einer Deutung innerer Bildlichkeit) im Sinn kontrafaktischer Freiheit und in der Schriftlehre (als einer Deutung äußerer Bildlichkeit) im Sinn inszenierter und zu inszenierender Medialität aus. Damit stellt sich die christliche Religion im Protestantismus für den Menschen letztlich als ein Selbstverhältnis dar, das ebenso kritisch wie konstruktiv ist. Dieses Selbstverhältnis führt den Menschen im Licht der ihm als Horizont entzogenen und ihn gleichwohl erhellenden Positivität Gottes zur kontrafaktischen Selbstannahme und Freiheit und drängt zur entsprechenden Weltgestaltung.



*Teil I:*

Protestantismus als Bildreligion?



# I. Theologische Diagnose des Protestantismus

## 1. Protestantische Grundsignaturen

(1) Der Begriff des Protestantischen stammt ursprünglich aus dem Bereich der Rechtspublizistik und geht auf einen religionspolitischen Konflikt im Kontext der Konfessionalisierung des abendländischen Christentums im 16. Jahrhundert zurück.<sup>1</sup> Begriffsgeschichtlich maßgeblich ist die „Protestation“ der evangelischen Reichsstände, die darin auf dem Speyerer Reichstag im Jahr 1529 der Aufhebung des – faktisch die Ausführung des Wormser Edikts vertagenden – Reichstagsabschieds aus dem Jahr 1526 widersprachen. Auch wenn erst mit dem Augsburger Religionsfrieden im Jahr 1555 die lutherische Konfession und mit dem Westfälischen Frieden im Jahr 1648 die reformierte Konfession anerkannt wurden, war seit dem Jahr 1529 der Begriff des Protestantischen im Umlauf. Allerdings erfolgte dies gerade nicht im Sinn einer Anerkennung, die – wenn schon praktisch nicht rechtlich – so doch theoretisch wertschätzend hätte sein können. Vielmehr wurde der Begriff des Protestantischen nach seinem Gebrauch in der juristischen Rechtspublizistik von gegenreformatorischen Theologen in polemischer Absicht übernommen. Sie bezeichneten ihre Gegner als Protestanten, um das ihres Erachtens eigensinnig Aufrührerische und den vermeintlich falschen Glauben des reformatorischen Protestes zu brandmarken.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Eine Zusammenfassung von Teil I bietet Kapitel 4.

<sup>2</sup> Vgl. F. W. GRAF 2010: 7. 11–13. 26; C. ALBRECHT 2000: 22–25. Vgl. zur „Protestation“ auf dem Speyerer Reichstag aus dem Jahr 1529: H. BORNKAMM 1966: 112–125; G. SCHMIDT 1997: 580–582. Es geht hier nicht darum, einen forschungsgeschichtlich vollständigen Überblick über den Protestantismus oder eine systematisch geschlossene Deutung desselben zu bieten. Insofern dies möglich ist, liegen dafür einschlägige, unterschiedlich anregende und mit zahlreichem Erschließungsmaterial ausgestattete Beiträge vor (vgl. zur grundlegenden Orientierung: M. WEBER 1920: 1–110; E. TROELTSCH 2001: 199–316; P. TILlich 1966: 9–186; T. RENDTORFF 1972: 13–200; H. FISCHER 1997: 542–551; M. HONECKER 1997: 9–225; D. KORSCH 1997: 1–185; F. WAGNER 1999: 1–241; C. ALBRECHT 2000: 1–37. 313–326; U. BARTH 2003: 3–27; U. BARTH 2004: VIII. 3–23. 389–396; V. DREHSEN/W. GRÄB/B. WEYEL 2005: 5–359; K.-P. JÖRNS 2006: 19–377; W. GRÄB 2006: 21–90; U. H. J. KÖRTNER 2010: 7–90; F. W. GRAF 2010: 7–119; J. KUNSTMANN 2010: 11–310; R. SCHRÖDER 2011: 10–224; J. DIERKEN 1998: 219–222; J. DIERKEN 2005a: 3–501; J. DIERKEN 2005b: 435–449; J. DIERKEN 2012: 9–244). Sie erlauben es, im Sinn einer einführenden Gegenwartsanalytik des Protestantismus für das aktuelle Problembewusstsein wesentliche Aspekte in eigener Verantwortung zu fokussieren.

Grundsätzlich gilt: Die angegebene Literatur findet sich mit vollständiger Angabe in der

Erst nach vielfältigen Umformungen insbesondere infolge der Aufklärung und der klassischen deutschen Philosophie wurde der Begriff des Protestantismus in Deutschland von einer negativen Fremdzuschreibung zu einer positiven Programmformel theologischer Selbstreflexion.<sup>3</sup> Er diene und dient seitdem zunehmend dazu, diachron und synchron die Identität der dritten Gestalt des Christlichen festzustellen.<sup>4</sup> Diese dritte Gestalt des Christlichen trat neben der Orthodoxie und dem Katholizismus nach vorlaufenden Prozessen in vorreformatorischen Bewegungen im Anschluss an die reformatorischen Protestbewegungen im 16. Jahrhundert hervor. Ihrem Selbstverständnis nach ist diese dritte Gestalt des Christlichen nicht nur eine besondere, späte Erscheinung, sondern auch die Missbräuche tilgende Reinigung des ursprünglich Christlichen, und zwar in einer der zeitgenössischen Gegenwart angemessenen Weise.<sup>5</sup> Dass der Begriff des Protestantismus dabei gebraucht wird, um dessen Identität festzustellen, verweist darauf, dass sich diese nicht von selbst versteht: Den einen und in sich stets gleichbleibenden und völlig gleichartigen Protestantismus gab es nie und gibt es nicht, und auch seine relative Stetigkeit und Einheit erschließt sich

---

Bibliographie. Die Titel können im Text mit der Jahreszahl der Erstauflage (in Klammern und in der Regel mit Kennzeichnung der Auflage bei mehreren Auflagen) genannt werden, in den Anmerkungen wird in der Regel die jüngste Auflage angeführt. Wenn ein Zitat, eine Aussage oder ein Referat nicht unmittelbar am Ende durch eine Anmerkung nachgewiesen wird, ist ausnahmslos die Angabe der im Text folgenden Anmerkung darauf zu beziehen. Eckige Klammern in Zitaten sind Ergänzungen beziehungsweise Kürzungen meinerseits. Fremdwörter werden wie Buchtitel durchgängig kursiv und auffällige deutschsprachige Fachbegriffe in Anführungsstrichen angeführt. Außerdem finden sich einzelne Überlegungen der folgenden Untersuchung auf Vorstufen des hier vertretenen Verständnisses – neben Bemerkungen und Ausführungen in Rezensionen, die in diese Untersuchung eingeflossen sind (vgl. M. D. KRÜGER 2010b: 875 f.; M. D. KRÜGER 2010c: 1376–1381; M. D. KRÜGER 2011: 1 f.; M. D. KRÜGER 2012a: 1; M. D. KRÜGER 2012b: 1226–1228; M. D. KRÜGER 2012c: 1382–1384) – in Einzelbeiträgen (vgl. so: M. D. KRÜGER 2009a: 297–310; M. D. KRÜGER 2009b: 189–225; M. D. KRÜGER 2010a: 198–217; M. D. KRÜGER 2013a: 53–70; M. D. KRÜGER 2014a: 21–37; M. D. KRÜGER 2014b: 177–193).

<sup>3</sup> Vgl. zu den einzelnen Momenten dieser in sich differenzierten und verschlungenen Entwicklung: C. ALBRECHT 2000: 22–34.

<sup>4</sup> Vgl. C. ALBRECHT 2000: 4–8.

<sup>5</sup> In dem Sinn ist es nicht gegen den Geist des Protestantismus gerichtet, nach einer grundlegenden Bestimmung desselben zu fragen (vgl. dazu: W. PANNENBERG 2000: 186–193, bes. 188). Das Argument, dass der Protestantismus sich als Reformbewegung programmatisch auf die Allgemeinheit des christlichen Glaubens ausgerichtet hat und so von sich selbst absehen sollte, legt eine Umkehrung nahe: Wenn der Protestantismus als Protestantismus auf die Allgemeinheit des christlichen Glaubens ausgerichtet ist, dann artikuliert sich diese Allgemeinheit gerade in der protestantischen Eigenart. Ein Zugriff auf die Allgemeinheit des christlichen Glaubens an der Pluralität seiner kirchlichen Manifestationen vorbei ist nicht möglich: Die Allgemeinheit des christlichen Glaubens vollzieht sich auf Erden nur in der Vielfalt von Konfessionskirchen und ihren Besonderheiten; eine neutrale Beobachtersperspektive gibt es hier nicht (vgl. zur Sache: J. DIERKEN 2005a: 348; F. W. GRAF 2009: 16 f.). Dieser Ausgang vom Protestantischen (in den Kapiteln 1–4) schließt allerdings nicht aus, (in den Kapiteln 15–18) auf eine allgemeine Bestimmung der christlichen Religion zu treffen, die dann wiederum für das nähere Verständnis des Protestantismus erhellend ist.

erst in der theologischen Reflexion.<sup>6</sup> Deren institutionelle Wirkung zeigt sich allerdings seit dem 20. Jahrhundert prominent in der Kirchengemeinschaft der weitaus meisten lutherischen, reformierten und vorreformatorischen Kirchen in Europa, wie sie in der „Leuenberger Konkordie“ aus dem Jahr 1973 ausgesprochen wird. Es gibt damit ein nicht nur theologisch reflektiertes, sondern in der „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ auch ein kirchlich institutionalisiertes Bewusstsein des Protestantischen.<sup>7</sup>

(2) In seiner fast fünfhundertjährigen Geschichte hat der Protestantismus seine von Anfang an facettenreiche Erscheinungsweise erheblich potenziert und tut das weiterhin mit zunehmender Geschwindigkeit, auch wenn es in Europa mitunter anders wahrgenommen wird. Während der von Europa ausgegangene Protestantismus gegenwärtig, und dies schon mit längerem Vorlauf, in Europa selbst institutionell schwindet, hat der Protestantismus weltweit insgesamt wachsende Mitgliederzahlen und ansehnliche Wachstumsprognosen; insbesondere die Pfingstbewegung spielt hier eine entscheidende Rolle.<sup>8</sup> Damit sind auch unterschiedliche Perspektiven verbunden: Während in Europa häufig auch protestantische Kirchen als vermeintlich kaum wandelbare Einrichtungen inmitten rasanter Umformungsprozesse unter Zugzwang wahrgenommen werden, ist der Protestantismus außereuropäisch eine Wachstumsreligion mit enormen kulturellen Prägekräften.<sup>9</sup> Da gleichzeitig das ortsspezifische, geschichtsreiche und kognitive Problembewusstsein des europäischen Protestantismus es nicht erlaubt, anderweitig offenbar erfolgreiche Ansätze vorbehaltlos zu kopieren, wird die Diagnose laut: Der europäische und auch der deutsche Protestantismus sind in einer Krise. Und dies ist noch vorsichtig formuliert: Innerhalb weniger Generationen, heißt es zuspitzender, ist nicht nur das Protestantische, sondern das Christliche in seiner kirchlich institutionalisierten Form insgesamt

<sup>6</sup> Vgl. C. ALBRECHT 2000: 8; F. W. GRAF 2010: 7–11. 18f. 55; J. DIERKEN 2005a: 27.

<sup>7</sup> Vgl. R. LEONHARDT 2009: 52f.; C. AXT-PISCALAR 2013: 146–148; J. DIERKEN 2005a: 365f.

<sup>8</sup> Die Kräfteverteilung stellt sich interkonfessionell zu Beginn des dritten Jahrtausends n. Chr. so dar, dass der Katholizismus (1,1 Milliarden) und der Protestantismus (unter Einschluss der Pfingstler) ungefähr gleich groß sind (1 Milliarde), während die Orthodoxie deutlich kleiner ist (260 Millionen). Innerhalb des Protestantismus sind die mit Abstand größte Gruppierung die Pfingstler (600 Millionen) vor den Baptisten (110 Millionen). Darauf folgen ungefähr in der gleichen Größenordnung von Mitgliederzahlen zuerst die Reformierten (75 Millionen) und die – in ihrer Selbstzuschreibung zum Protestantismus freilich uneinigen – Anglikaner (75 Millionen), dann die Methodisten (über 70 Millionen) und schließlich die Lutheraner (knapp 70 Millionen, davon 38 Millionen in Europa). Es zeichnet sich der klare Trend ab, dass der Protestantismus wachsen wird. Er wird immer mehr zu einer außereuropäischen Religion und hat insbesondere in Lateinamerika hohe Zuwachsraten. Dagegen waren schon im Jahr 1996 lediglich noch 15 Prozent der Europäer protestantisch (vgl. zu den genauen Zahlen in verschiedenen Statistiken, der Gewichtung des Befunds, der Charakteristik der einzelnen Konfessionsfamilien und den damit verbundenen Deutungsmustern: F. W. GRAF 2010: 20–62).

<sup>9</sup> Vgl. F. W. GRAF 2010: 55.

in Europa von etwas Selbstverständlichem zu etwas Musealem geworden, dessen Anziehungskraft sich kaum feststellen lässt, wenn man von einem sich verengenden und vereinsänzlich verhaltenden Kernmilieu absieht. Die kirchliche Sozialisation des Protestantischen sei faktisch weggebrochen und seine gesellschaftliche Geringschätzung durchaus greifbar. Säkularisierung und Privatisierung sind in dem Zusammenhang gängige Schlagworte, um diesen Bedeutungsverlust des kirchlichen Protestantismus im modernen Europa soziologisch zu benennen. Insbesondere die ostdeutsche Situation stellt deutlich vor Augen, was es bedeutet, wenn in ursprünglich reformatorischen Kerngebieten der Zugang zu Fragen der Religion weitestgehend fehlt und dies als normal gilt. Doch grundsätzlich ist im Blick auf den deutschsprachigen Bereich festzustellen: In einer funktional differenzierten und effizienzorientierten Gesellschaft ist der Protestantismus als Partikulargestalt des Christlichen wie jede Religion lediglich eine Option. Und offenkundig ist: Die Abstinenz von der Religion ist gesellschaftlich kein Problem. Zwar gehört dem kirchlich institutionalisierten Protestantismus in Deutschland immerhin noch ungefähr ein Drittel der Bevölkerung an. Doch absehbar wird der Protestantismus durch Austritte und Sterbefälle bei zugleich deutlich weniger Taufen und Eintritten numerisch kleiner und damit unwichtiger werden. Die religiöse Strahlkraft der protestantischen Konfessionskirchen in Deutschland nimmt insofern deutlich ab. Entsprechend sehen sie sich selbst unter dem Druck, nachvollziehbar den Anspruch der eigenen Tradition in der Gegenwart zu aktualisieren, und haben dazu institutionelle Reformanstrengungen unternommen, deren langfristigen Folgen noch nicht absehbar sind.<sup>10</sup>

Die Prozesse des Bedeutungsverlustes protestantischer Kirchlichkeit werden von theologischen Selbstkritiken begleitet, die freilich wiederum strittig sind. Bei diesen Selbstkritiken werden vor allem eine religiöse Gegenwartsblindheit, ein intellektueller Niedergang und eine strukturelle Zukunftsverweigerung beklagt. Im Kern geht es um eine Glaubwürdigkeitskrise, so lautet die Bestandsaufnahme.<sup>11</sup> Es wird auch die Frage thematisiert, ob es sich um eine Traditionskrise handelt oder ob der Begriff der Traditionskrise nicht selbst ein Teil des Problems ist, das er zu bezeichnen vorgibt; denn der Begriff der Traditionskrise

---

<sup>10</sup> Vgl. zur Diskussion: J. KUNSTMANN 2010: 48–59, 106–114; F. W. GRAF 2010: 55, 108–114; F. W. GRAF 2011: 7–30; L. HÖLSCHER 2005: 401–407; J. DIERKEN 2005a: 49–67; R. SCHRÖDER 2011: 101–103; J. P. WILS 2014: 148–189. Vgl. zur ostdeutschen Problemanalyse: M. DOMSGEN 2005: 9–21; R. SCHRÖDER 2011: 9–86. Vgl. zur systematisch-theologischen These von der weltlichen Nichtnotwendigkeit Gottes in Abgrenzung zu Georg Wilhelm Friedrich Hegel und im Anschluss an Friedrich Wilhelm Joseph Schelling sowie in Verbindung mit Überlegungen Dietrich Bonhoeffers: E. JÜNGEL 1982: 16–132, bes. 30, Anm. 15, 125, Anm. 185.

<sup>11</sup> Vgl. K.-P. JÖRNS 2006: 344–350; J. KUNSTMANN 2010: 22–82; F. W. GRAF 2011: 7–30; W. GRÄB 2006: 82f.; U. BARTH 2003: 32f.

setzt grundsätzlich die Plausibilität des Tradierten schon voraus.<sup>12</sup> Gleichgültig, wie man den deutschsprachigen Protestantismus im Einzelnen einschätzt: In jedem Fall liegt es aufgrund tiefgreifender Umbrüche, weitgehender Abbrüche und pluralisierender Neuformationen nahe, danach zu fragen, wie sich hier das Protestantische verändert, was eigentlich das Protestantische ist und worin seine Zukunft liegen könnte. Dabei ist diese Bestimmung des Protestantischen zumindest indirekt von der Frage nach seiner Zukunftsfähigkeit dirigiert. Da der Begriff des Protestantismus sich, wie gesagt, der Reflexion verdankt, ist dies auch kein Manko, sondern im Sinn einer konstruktiven Offenlegung zu begrüßen.<sup>13</sup>

(3) Aufschlussreich ist schon für die klassischen Konfessionskulturdiskurse des deutschen Protestantismus das Bewusstsein für eine lehrhafte Bestimmung des Protestantischen, die mit einer berechtigten Ausweitung der protestantischen Lebensform über die institutionelle Kirchlichkeit hinaus rechnet. Damit ist nicht gemeint, dass es gleichsam von Anfang an einen Automatismus zur praktischen Selbstauflösung des institutionell Protestantischen gegeben hat, der nun im theologischen Nachgang theoretisch zu adeln wäre. Vielmehr ist ernst zu nehmen, dass der Begriff des Protestantismus lehrmäßig so bestimmt werden kann, dass er das artikuliert, was – in einem gewissen Einklang mit seinem begrifflichen Ursprung – über die kirchliche Lehre im engeren Sinn hinausgeht: Es geht um das kulturelle Selbstverständnis einer Frömmigkeit, die gerade aufgrund des Bewusstseins der allein Gott verdankten Rechtfertigung auf die kirchliche Vereinnahmung der Welt verzichtet und darin die genuin protestantische Freiheit dieser Welt erkennen kann. Denn mit der Entkopplung von jenem Heil und diesseitigem Leben aufgrund des Glaubens an die allein gottgewirkte Rechtfertigung des Gottlosen wird das diesseitige Leben für eine Weltlichkeit frei, der ein beachtlicher Eigenwert zukommt. Der Gottesdienst im Alltag der Welt vollzieht sich demzufolge, wenn der weltliche Berufsstand des Menschen als dessen wahre Berufung durch Gott angenommen wird. So ist dem Protestantismus wesenhaft die Einsicht vertraut, dass zu seinem Selbstvollzug eine Einbindung in die Welt gehört, deren Dynamik ihrerseits der Freiheit des einzelnen Christen dient, auch wenn – oder: gerade weil – sie keine Sakralisierung der Welt bedeutet. Insofern ist es dem Protestantismus nicht nur um eine Bewahrung seiner kirchlich institutionalisierten Gestalt, sondern auch um die Entfaltung seiner kulturellen Erschließungskraft zu tun. Und weil die Bewegtheit dieser kulturellen Erschließungskraft nicht wiederum institutionell letztgültig fixiert werden kann, gehört zum Protestantischen eine differenzierte und differenzierende Freiheit, die sich selbst auch in dem entdecken kann, was

---

<sup>12</sup> Vgl. J. KUNSTMANN 2010: 162.

<sup>13</sup> Vgl. F. W. GRAF 2011: 7–30; F. W. GRAF 2010: 7–19. 117–119; W. GRÄB 2006: 7f. 15–18.

nicht institutionell und unmittelbar protestantisch erscheint und sich gegebenenfalls selbst nicht als protestantisch versteht.<sup>14</sup>

Grundsätzlich können sich mit dem religiösen Grundmotiv der Freiheit in der Selbstwahrnehmung protestantischer Frömmigkeit so wirkmächtige Einstellungen wie politische Vernünftigkeit, sittlicher Ernst, persönliche Aufrichtigkeit, religiöse Gewissensfreiheit, rationale Kritik und kulturelle Bildung verbinden. Sie wurden in früheren Zeiten so herausfordernd wie entschieden von den vermeintlich katholischen Charakteristiken des Heteronomen, Verlogenen, Laxen wie Zwanghaften, Pfäffischen und Ungebildeten abgesetzt. Inzwischen gibt es ökumenische Verständigungsprozesse, die es vor allem aufgrund einer Relativierung und Historisierung dieser Charakteristiken verbieten, weiterhin so zu sprechen.<sup>15</sup> Unbeeinträchtigt davon herrscht jedoch in der protestantischen Theologie der Gegenwart eine große Übereinstimmung: Die Freiheit steht im Mittelpunkt protestantischer Selbsteutung, auch wenn diese Freiheit von den unterschiedlichen Schulrichtungen der protestantischen Theologie unterschiedlich bestimmt wird. Basal gibt es die Möglichkeiten, die protestantische Freiheit eher innerlich im Gewissen oder eher äußerlich im Politischen, eher kirchlich gebunden oder eher kulturell gedeutet, eher als Vollendung menschlicher Subjektivität oder Überwindung menschlicher Subjektivität zu akzentuieren.<sup>16</sup>

(4) Angesichts der im religiösen Grundmotiv der Freiheit angelegten Verweltlichung der Welt durch den Rechtfertigungsglauben bildeten sich prinzipiell zwei unterschiedliche Möglichkeiten heraus, den Protestantismus zu bestimmen. Sie sind bis heute der Sache nach im Spiel und müssen zwar nicht, können aber in Konkurrenz zueinander treten. Die Dialektik der Selbstzurücknahme protestantischer Kirchlichkeit wird hier verschieden akzentuiert. Im ersten Fall wird der Protestantismus stärker intern aufgrund seiner lehrmäßigen Besonderheiten bestimmt, die deren weltliche Selbstrelativierung einschließen. Im zweiten Fall wird der Protestantismus stärker extern aufgrund der phänome-

<sup>14</sup> Vgl. J. DIERKEN 2005a: 197–220. 259–280. 347–377; P. TILICH 1966: 9f. 164–186; T. RENDTORFF 1972: 140–149; F. W. GRAF 2010: 62–64. Indem die evangelische Rechtfertigungsbotschaft auf diese Weise zur Differenzierung anleitet, nämlich zur kritischen Selbstbezüglichkeit in der Dialektik von Besonderheit und Allgemeinheit, widerspricht sie programmatisch einem religiösen Fundamentalismus. Letzterer blendet nämlich die eigene Partikularität im Sinn der Standortgebundenheit aus. Diese Kritik am religiösen Fundamentalismus ist in performativer Selbstanwendung selbstverständlich auch standortgebunden, allerdings gerade aufgrund ihres Eingeständnisses eigener Relativität gegenüber deren Abblendung im Recht. Denn das Wissen um die eigene Relativität kann offenbar nicht gleichermaßen relativ sein wie die eigene Relativität.

<sup>15</sup> Vgl. F. W. GRAF 2010: 62–64. 14f.; L. HÖLSCHER 2005: 23–29. 232–238; R. LEONHARDT 2009: 325–327; W. GRÄB 2006: 40–54.

<sup>16</sup> Vgl. J. DIERKEN 2005a: V. 263–266. 278–280. 401–406. 446–451; E. JÜNGEL 2000: 89; F. W. GRAF 1992: 124; M. BEINTKER 1998: 49; N. SLENCZKA 2005: 49–64; C. DANZ 2005: 1–6; C. HERBST 2012: 1f. 436–454.

nologischen Folgen dieser lehrmäßigen Selbstrelativierung bestimmt. Etwas überspitzt bedeutet dies, dass im ersten Fall häufig die Schriftlehre als Formalprinzip und die Rechtfertigungslehre als Materialprinzip des protestantischen Freiheitsbewusstseins benannt werden; auch Hinweise auf die „Allein“-Formeln (*particulae exclusivae*) von *sola scriptura*, *sola gratia*, *sola fide* und *solus Christus* fehlen in diesem Zusammenhang selten.<sup>17</sup> Im zweiten Fall richtet sich die Auf-

<sup>17</sup> Während Martin Luther mit der Heiligen Schrift, genauer gesagt: mit ihrer äußeren Klarheit (vgl. dazu: Kapitel 1.2), in *De servo arbitrio* (1525) ausdrücklich nur ein einziges Prinzip kennt, kommt die Rede von den beiden Prinzipien des Protestantismus erst im 19. Jahrhundert auf. Dies hat Albrecht Ritschl in seiner historischen Rekonstruktionsskizze *Ueber die beiden Principien des Protestantismus. Antwort auf eine 25 Jahre alte Frage* (1876) und der Darlegung der verwickelten Vorgeschichte dieser protestantischen „Prinzipien“ gegen Isaak August Dorners plausibel gemacht. Dorners Beitrag trug ursprünglich den Titel *Das Princip unserer Kirche nach dem inneren Verhältniß seiner zwey Seiten* (1841) und wurde in seinen Gesammelten Schriften unter leicht verändertem Titel aufgenommen. Nach Ritschl wird die Frage nach dem Prinzip des Protestantismus in der Auseinandersetzung in den Jahren 1800/1801 zwischen dem Wittenberger Theologieprofessor Franz Volkmar Reinhard und dem Altdorfer Theologieprofessor Johann Philipp Gabler thematisch. Damit knüpft man sachlich an die bis in die Aufklärung zurückreichende Frage nach dem Wesen des Christentums an. Reinhard verweist in seiner vielbeachteten Predigt *Wie sehr die Protestantische Kirche Ursache habe, es nie zu vergessen, sie sei ihr Dasein vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade in Christo schuldig* (1800) auf die maßgebliche Bedeutung der Rechtfertigungslehre. Gegenüber dieser durch ein kurfürstliches Reskript in Kursachsen für verbindlich erklärten Predigt betont Gabler in einem Beitrag in von ihm selbst herausgegebenen *Journal für theologische Literatur*, dass im Bereich des Evangelischen das Schriftprinzip am Ende der einzige Grundsatz sein kann, während die Rechtfertigungslehre eine davon abhängige Lehrmeinung darstellt. Diese Lehrmeinung hat Luther, so Gabler, zwar am Herzen gelegen, aber sie ist für Gabler geschichtlich bedingt und exegetisch überholt. Grundsätzlich geht die Unterscheidung zwischen der Schriftlehre und der Rechtfertigungslehre als dem Formal- und dem Materialprinzip des Protestantismus vermutlich auf Wilhelm Martin Leberecht de Wettes *Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche* (1816) zurück. Sie liegt wiederum August Detlev Christian Twestens *Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche, nach dem Compendium des Herrn Dr. W. M. L. de Wette. Erster Band* (1826) zugrunde. Twesten gestaltet wahrscheinlich unter Rückgriff auf Karl Gottlieb Bretschneider, der schon vor de Wette von einem Doppelprinzip gesprochen hatte, es aber nicht mit den Schulbegriffen von Form und Materie auf die Heilige Schrift und die Rechtfertigungslehre bezogen hatte, die Ausführungen von de Wette zu der einflussreichen Formel vom Doppelprinzip um. So bezeichnet de Wette die Heilige Schrift einerseits als alleinige Quelle des Glaubens und hebt andererseits die Rechtfertigungslehre als materiales sowie das Gewissen als formales Prinzip des Protestantismus hervor. Twesten nimmt dies auf, wenn er als subjektives Prinzip des Protestantismus das Gewissen herausstreicht, das vom objektiven Prinzip zu unterscheiden ist. Letzteres erstreckt sich wiederum auf die Erscheinung des Protestantismus. Bei diesem objektiven Prinzip sind mit der Schriftlehre seine formale und mit der Rechtfertigungslehre seine materiale Komponente zu differenzieren. Unklar ist bei Twesten, wie besonders Ritschl kritisiert, ob dieses Doppelprinzip lediglich für die Dogmatik oder den gesamten Protestantismus gilt. Entscheidend für Twesten ist jedenfalls, dass er – im Unterschied zu Luther und der altprotestantischen Lesart – die Autorität der Heiligen Schrift aus der Rechtfertigungslehre ableitet. Dagegen stellt unter Aufnahme von Überlegungen von Carl Immanuel Nitzsch dann Dorners in seinem schon genannten Beitrag *Das Princip unserer Kirche nach dem innern Verhältniß seiner zwey Seiten* (1841) die Wechselseitigkeit der beiden Prinzipien heraus: Keine der beiden Prinzipien kann für sich als ausschließliches Prinzip fungieren. Denn weder er-

merksamkeit auf das Freiheitsbewusstsein des Einzelnen, das man im Sinn einer aufgeklärten Religiosität mit dem unvertretbaren Selbstdenken und der moralischen Praxis verbunden weiß: Weil der Protestant sich angesichts seines Gottes anders als der Katholik viel mehr auf sich selbst verwiesen weiß, eignet seiner Frömmigkeit eine buchstäbliche Reflexivität des Individuellen, was sich auch theoretisch und praktisch zeigt. Insofern ist Protestantismus programmatisch mehr als die Bindung an eine Konfessionskirche, nämlich ein an das Individuum gebundenes Kulturkonzept.<sup>18</sup>

Für diesen zweiten, kulturphänomenologischen Fall der Bestimmung des Protestantismus spricht offenkundig: Auf der kirchlichen Ebene des Protestantismus sind der Einzelne und die Einzelgemeinde im Vergleich zur katholischen und orthodoxen Ekklesiologie religionsphänomenologisch ungleich stärker. Denn protestantisch wird die Kirche nicht als autoritative und hierarchische Heilsanstalt mit episkopal verantworteter Liturgie begriffen. Vielmehr ist die

---

zeugt die Heilige Schrift selbst den Glauben, sondern dafür bedarf es auch des Heiligen Geistes und der menschlichen Subjektivität, noch vermag das Rechtfertigungsgeschehen ohne die geschichtliche Erfahrung der Heiligen Schrift auszukommen. Letztere bleibt auch für den Glaubenden als Gegenüber in Geltung, da andernfalls auch die Gegenständigkeit des glaubenden Bewusstseins unerklärlich bleiben würde. Für Dorner besteht die Funktion der Heiligen Schrift darin, Jesus Christus darzustellen. Dies geschieht dadurch, dass die Heilige Schrift anstelle der geschichtlichen Erscheinung Jesu tritt. Im Heiligen Geist wird die Gemeinde, so Dorner, in der Heiligen Schrift des Bildes Christi inne, womit Dorner faktisch auf Friedrich Schleiermachers Bild-Begriff zurückgreift (vgl. zu der im Einzelnen historisch verschlungenen und komplexen Debatte mit den einschlägigen Belegen und reichhaltigem Erschließungsmaterial: C. AXT-PISCALAR 1990: 7–27; W. PANNENBERG 2000: 186–191; C. ALBRECHT 2000: 23–37; J. LAUSTER 2004: 82–93; R. LEONHARDT 2003: 206–212; K. HUIZING 2000: 26f.). Was Ritschls Frage angeht, ob die beiden Prinzipien für den Protestantismus oder lediglich die lutherische Dogmatik gelten (vgl. mit Belegen und weiteren Literaturhinweisen: C. AXT-PISCALAR 1990: 19f.), so ist der Sache nach zweierlei zu bemerken. Erstens lässt sich die These von der Prädestinationslehre als gesondertem Prinzip der Reformierten nicht halten: In den reformierten Bekenntnisschriften wird ihr diese Stellung nicht eingeräumt (J. ROHLS 1987: 6f.). Und zweitens relativiert sich die Frage nach der Reichweite der Prinzipien, wenn die Systematische Theologie vorrangig (!) die Gültigkeit des protestantischen Glaubensbewusstseins untersucht (vgl. Kapitel 3.1).

<sup>18</sup> In diesem Kontext wird gern im Anschluss an Friedrich Schleiermachers *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821/1822) – die Kirche relativierend – herausgestrichen, dass der Protestant ein unmittelbares Christusverhältnis lebt, woraus sein Kirchenverhältnis folgt, während es katholisch umgekehrt sein soll. Diese Distanzierung des Protestantischen von seiner institutionalisierten Kirchlichkeit kann sich noch steigern und soweit von seiner lehrmäßigen Herkunft lösen, dass es letztlich gegen diese Herkunft gewendet wird. Das Ende der Ära des kirchlich institutionalisierten Protestantismus muss dann für das, was prinzipiell als das Protestantische gilt, kein Problem sein, wie dies prominent Paul Tillich in seinen Beiträgen *Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip* (1929), *Protestantische Gestaltung* (1930), *The End of the Protestant Era?* (1937) und *Our Protestant Principles* (1942) diskutiert und erwägt (vgl. mit einschlägigen Belegen und reichhaltigem Erschließungsmaterial: P. TILlich 1966: 9–75. 164–186; C. ALBRECHT 2000: 23–25; F. W. GRAF 2010: 62–64; W. GRÄB 2006: 50–54. 74–90. 210–217; H. FISCHER 1997: 544f. 548f.). Darauf wird sogleich noch einzugehen sein.

## Personenregister

- Adorno, Theodor W. 185, 193, 198,  
204–207, 210, 225  
Aristoteles 77, 151, 438, 463  
Arnheim, Rudolf 168, 181, 422  
Asmuth, Christoph 326f., 443–450, 452,  
457f.  
Assmann, Jan 78, 159, 512f., 533
- Bachmann-Medick, Doris 244f., 254f.,  
291, 359  
Barasch, Moshe 116  
Barth, Karl 33, 42, 50, 80f., 106, 109,  
121, 137, 490  
Barth, Ulrich 137f., 473, 493f.  
Belting, Hans 231–243, 300, 302f., 325,  
410–417, 425–427, 464  
Benjamin, Walter 131f., 197–213, 300f.  
Boehm, Gottfried 282–291, 303, 305,  
323, 381, 383–390, 394f.  
Brandt, Reinhard 177–182, 324–327,  
434–443, 457  
Bredenkamp, Horst 314f., 381  
Brumlik, Micha 112–114  
Buntfuß, Markus 112
- Cottin, Jérôme 116–118
- Dalferth, Ingolf U. 39f., 133  
Didi-Huberman, Georges 24, 135f.  
Dierken, Jörg 3–8, 11f., 49, 53, 473f.,  
483f.
- Ebeling, Gerhard 90f.
- Fellmann, Ferdinand 38, 244, 256–270,  
325, 417–421, 427, 455f.  
Fichte, Johann Gottlieb 125f., 129, 137,  
288, 326f., 429–433, 445f., 450, 452
- Gehlen, Arnold 324, 433, 438  
Gombrich, Ernst H. 128, 382, 436  
Goodman, Nelson 320f., 323, 329–339,  
354–357, 440, 455, 457
- Graf, Friedrich Wilhelm 3–8, 10, 13, 127  
Gräb, Wilhelm 3f., 6–8, 10, 17, 53f.,  
534f.  
Grave, Johannes 127f.  
Grøn, Arne 138  
Guardini, Romano 104f.
- Habermas, Jürgen 56, 162, 182f., 203,  
206, 208, 211, 254, 260f., 381, 466  
Hartenstein, Friedhelm 502  
Hedley, Douglas 120f.  
Heidegger, Martin 228–231, 246, 399,  
464, 467  
Herms, Eilert 136  
Herrmann, Wilhelm 25, 37  
Hoepts, Reinhard 106f., 514, 529  
Höhn, Hans-Joachim 122f.  
Huizinga, Klaas 33, 38–40, 112  
Husserl, Edmund 56, 110, 259, 321f., 455
- Imdahl, Max 161  
Iwand, Hans Joachim 49
- Jonas, Hans 297f., 325, 354, 398–410,  
422–425, 461  
Jung, Matthias 260  
Jüngel, Eberhard 23, 42, 132f., 473, 499f.
- Kähler, Martin 25, 34, 36–38, 49, 52, 143  
Kant, Immanuel 49f., 121, 288, 327,  
430–432, 438, 518–520  
Kermani, Navid 132  
Köckert, Matthias 501f.  
Krämer, Sybille 160
- Lacan, Jacques 288  
Langer, Susanne K. 103f., 509  
Lauster, Jörg 26, 534  
Leonhardt, Rochus 26  
Leroi-Gourhan, André 186, 190, 219  
Lewis-Williams, J. David 191f.  
Luther, Martin 14, 25–30, 41–48, 51, 137,  
139, 142, 227f., 231, 517f., 520–522

- Marion, Jean-Luc 110f., 323  
 McLuhan, Marshall 195f., 213–225, 231, 296, 300–302  
 Mersch, Dieter 67f., 82, 100f., 153, 159, 197, 207, 213–215, 222, 246, 248, 354f.  
 Merleau-Ponty, Maurice 109, 172, 288, 322f., 362–372, 377, 384, 391–394, 458  
 Mitchell, William J.T. 244, 253, 256, 270–283, 290, 303–305, 381  
 Moxter, Michael 134f., 141, 221, 225, 493  
 Müller, Klaus 256, 484, 502, 513, 534
- Nicol, Martin 534  
 Nigg, Walter 489, 504  
 Nordhofen, Eckhard 123, 152, 231, 242, 425, 513, 537  
 Nöth, Winfried 319–321, 359, 394  
 Nyíri, Kristóf 66, 128, 140, 218, 244, 325, 355, 358, 422, 465, 478, 514
- Otto, Stephan 78, 196, 241, 316, 324f., 425f., 465
- Pannenberg, Wolfhart 4, 10, 22, 25, 32, 63, 86f., 91f., 94, 107, 151, 529  
 Panofsky, Erwin 160f., 291, 326, 382  
 Pattison, George 109f.  
 Pippin, Robert P. 128–130, 139f., 229f., 326
- Ramachandran, Vilayanur 154, 164, 168, 170, 172, 176  
 Ratzinger, Joseph 105f., 514  
 Reisinger, Peter 65, 97, 326f., 429–433, 449f., 457, 461  
 Ringleben, Joachim 132f., 499, 504, 506  
 Rizzolatti, Giacomo 170–175, 247  
 Rohls, Jan 10f., 16, 26, 28, 30–32, 47, 86, 133, 136f., 140, 326  
 Rosenau, Hartmut 134  
 Rothe, Richard 24, 33–37, 40, 143
- Sachs-Hombach, Klaus 57, 64, 66, 69f., 73, 82f., 95, 100, 153f., 177, 221, 244, 247, 252f., 256, 268, 282, 291–298, 303, 306, 316f., 321, 324, 339, 346–355, 359, 426f., 461
- Sartre, Jean-Paul 326, 368, 380, 438  
 Schnell, Alexander 325  
 Scholz, Oliver R. 56–60, 73, 75f., 78–80, 82f., 95, 321f., 329, 339–346, 357–359, 451, 457  
 Singer, Wolf 168–170, 176  
 Slenczka, Notger 8, 391, 532  
 Stoellger, Philipp 23f., 98, 100, 135f., 141  
 Stock, Alex 40, 75f., 114–116, 238, 489, 499, 515f.  
 Stock, Konrad 134f.
- Theißen, Gerd 47, 489, 496–501, 503, 532  
 Tillich, Paul 3, 8, 10–13, 23, 33f., 50–53, 473  
 Timm, Hermann 38, 81, 108, 112, 139, 141  
 Tomasello, Michael 162–167, 170, 180–183, 247f., 381, 466
- Ullrich, Wolfgang 124
- Van der Leeuw, Gerardus 81, 101–103, 140, 192  
 Verweyen, Hansjürgen 124–127
- Wagner, Falk 3, 32, 49f., 92, 96, 308, 429  
 Waldenfels, Bernhard 23, 323, 362–365, 367, 373, 391f., 395  
 Weigel, Sigrid 77, 130–132, 140, 206  
 Werbick, Jürgen 63, 85, 90, 111f.  
 Wenz, Gunther 23, 32, 41, 497–500, 506  
 Wiesing, Lambert 96, 323, 374–383, 391–396, 455–458, 462, 467  
 Wilckens, Ulrich 499–501, 504, 506, 531, 533
- Zeki, Samir 170, 175f.  
 Zimmermann, Ruben 23, 105, 133, 375f., 466f., 494, 497–499  
 Zink, Markus 118f., 140

## Sachregister

- Abendmahl 81, 106, 189, 513, 517, 532  
Altar 119, 233f., 239, 416, 513, 518  
Angesicht / Antlitz 39, 108, 113f., 138f.,  
268, 409, 516, 521  
Anschauung 37, 65f., 107, 145, 181, 259,  
264f., 285, 288, 376, 384, 386, 429–454,  
518f.  
Anthropologie 38, 69, 91, 134, 162, 180,  
228, 242, 292f., 298, 323–325, 353,  
398–428, 451  
Auferstehung 39, 109, 126, 489–514, 522,  
531, 539  
Augenblick 108, 134, 181, 211, 366,  
387f., 401f., 422, 465, 467, 476, 486  
Aura 116, 197–213, 235, 301f., 395f., 456
- Bibel 25–40, 471–537  
Bild  
– begriff 313–468  
– und Wahrnehmung 151–194, 362–397,  
455–468  
– Ebenbild 80f., 117, 126f., 133, 136,  
153, 238, 409f., 423, 471–488  
– erflut 56–73, 135, 144f., 197–243, 252,  
265, 287, 294, 300–306, 444  
– erkult 233, 517  
– erstreit /-sturm 102, 113, 232f., 238f.,  
242, 303, 305, 353, 444, 489–514  
– erverbot 489–514  
– vermögen 151–309  
– lichkeit, christliche 3–147, 471–537  
– und Negation 429–537  
– objekt 455–468  
– phänomenologie 362–397  
– semiotik 329–361  
– und Sprache 25–40, 151–194, 299–306,  
455–468, 489–537  
– thematik 151–309  
– und Zeit 385, 387f., 464f.
- Christentum 471–541  
Christologie 25–55, 94–147, 489–537
- Dichtung 82, 230  
Dogma(tik) 85–141, 471–522
- Einbildung 24, 41–55, 93f., 104f., 112,  
114–116, 121, 123, 131, 137, 140, 144,  
181, 194, 235, 238, 265–267, 287f.,  
317f., 323–328, 380, 384–387, 398–468,  
483–488, 518–541  
Erinnerung 109, 136, 264, 271, 305, 387,  
415, 465, 490, 492, 497, 506, 540  
Eschatologie 133, 527  
Ethik 86, 117, 120f., 211, 269, 398, 408f.,  
468  
Eucharistie *siehe: Abendmahl*
- Farbe 187, 279, 333, 337, 342, 345, 372,  
384, 386, 435–438, 441f., 456, 462  
Fernsehen 57f., 60, 71f., 207f., 217, 374,  
419  
Film 57, 59, 61, 71, 197–213, 228, 250,  
301, 324, 351, 412, 424, 468  
Foto 35, 39, 51, 60f., 68f., 71–77, 198,  
200, 237, 240, 250, 273f., 278–280, 289,  
380, 383, 414, 416
- Gebet 119, 128  
Gefühl 107, 131, 163, 181, 216, 248, 333,  
390, 417, 476, 518f.  
Gemälde 79, 115, 277, 289, 319, 334f.,  
366, 446, 452f.  
Geste 151–194, 299f., 461–466  
Gottesdienst 7, 54, 76, 105f., 114, 237,  
506, 530–536, 540
- Homo pictor 127, 151–194, 289, 297f.,  
309, 353, 398f., 401–408
- Iconic Turn 123, 244–309
- Leiblichkeit 109, 119f., 362–397, 504  
Leinwand 374, 384, 420, 455–466
- Magie 189f., 192, 201, 270, 308, 421

- Maske 74, 237, 240f., 270, 412, 415f., 464  
 Medien / Medialität 56–73, 113, 116, 118,  
 120, 94–141, 151f., 194–243, 253, 269,  
 450, 473, 534  
 Metapher 23f., 70, 82, 111–113, 118f.,  
 128, 132–136, 257, 260–265, 280, 287f.,  
 294, 497f., 508–510  
 Metaphysik 19f., 81, 125, 285, 308, 324,  
 407f., 423, 461  
 Monotheismus 94–141, 152f., 236, 275,  
 444, 480, 489–514  
 Natur 62–72, 119f., 151–194, 207, 218,  
 233, 235, 244–256, 274, 284, 298–306,  
 362–373, 398–421, 455–468, 518f.  
 Offenbarung 25–55, 94–141, 471–522  
 Ostern 94–141, 471–522  
 Passivität 23f., 110f., 139–141, 266f.,  
 314f., 364f., 390–392, , 461–466,  
 471–488  
 Phänomenologie 260–270, 362–397,  
 455–468, 473–488  
 Porträt 38–40, 51f., 74, 200, 239f., 286f.,  
 383, 458, 497  
 Prädikation 151–194, 263f., 294–298,  
 305, 308, 385f., 346–354  
 Raum 66, 169, 172f., 178f., 202,  
 217–220, 239f., 250, 263–265, 284–286,  
 387, 406, 464–466, 476f.  
 Sichtbarkeit 94–298, 362–397, 455–468,  
 489–537  
 Symbol 94–141, 329–361, 455–468,  
 471–483  
 Tod 74f., 113, 122, 135f., 139, 231–243,  
 264, 287f., 302, 306, 408, 410–416, 464,  
 521, 524, 532  
 Trinität 115–120, 132–136, 445, 489–514,  
 526f.  
 Verkörperung *siehe: Leiblichkeit*  
 Wahrnehmung *siehe: Bild und Wahrnehmung*  
 Wissenschaft 62–65, 85–94  
 Zahl 65f., 239f., 291  
 Zeigen 179–184, 193f., 289–291, 299f.,  
 381–390, 417–421, 447–449, 455–460  
 Zeit *siehe: Bild und Zeit*