
Von der Seele reden ... Wozu Seelsorge da ist

Bildhermeneutische Überlegungen

Malte Dominik Krüger

Zusammenfassung: Menschen können von der Seele reden, weil sie sich immer wieder etwas von der Seele reden müssen. Denn die Wirklichkeit des menschlichen Selbst geht nicht in der vermeintlich eindeutigen Diskursivität auf, sondern ist in der religionsaffinen Ambivalenz der Einbildungskraft verankert, wie der Neuanatz bildhermeneutischer Theologie zeigt. Entsprechend erscheint Seelsorge als Fall von Ambivalenzmanagement.

Abstract: Human beings are able to talk about the soul, because they continuously have to bare their souls. The reality of the human self does not fully merge into supposedly unambiguous discursivity, but is rather – as the new approach of image-hermeneutic Theology indicates – anchored in the religious-oriented ambivalence of the imagination. Accordingly, pastoral care appears as a case of management of ambivalence.

Stellen Sie sich vor, Sie würden sich nicht dort befinden, wo Sie sich gerade befinden, sondern wären im Jahr 1969 in Woodstock.¹ Vielleicht sagen die einen: „Ganz so schaut es hier bei mir, bei uns nicht aus.“ Dagegen denken andere vielleicht: „So groß ist der Unterschied auch nicht, wenn man genau hinschaut und die Verhältnisse kennt“. Nun, unsere Wirklichkeit ist ambivalent. Wir kommen darauf zurück. „Woodstock“ ist jedenfalls ein Mythos. Er steht für die damals ersehnte Revolution der Gesellschaft. Doch es gibt auch ein Woodstock des Geistes.² So veröffentlicht im *Summer of Love* 1967 ein 36-jähriger Assistenzprofessor für Philosophie an der Princeton University einen Sammelband.³ Sein Einband erinnert an das Hippie-Design. Sein Titel lautet *The*

1 Vortrag am 22. Juni 2018 in Hannover im „Zentrum für Seelsorge“ aus Anlass der Verabschiedung von Direktor *Martin Bergau*. Für die schriftliche Fassung wurde der Vortragsstil beibehalten. 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.

2 Vgl. dazu und zum Folgenden auch: *Karlheinz Lüdeking*, Was unterscheidet den *pictorial turn* vom *linguistic turn*?, in: *Klaus Sachs-Hombach* (Hg.), *Bildwissenschaft zwischen Reflexion und Anwendung*, Köln 2005, 122–131.

3 Vgl. dazu und zum Folgenden: *Richard Rorty*, Introduction: *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, in: *ders.* (Hg.), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago 1967, 1–39; *ders.*, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1981, 283–293. Vgl. dazu und zu den folgenden Ausführungen im ersten Abschnitt („Gott und die Seele“), teilweise auch wörtlich: *Malte Dominik Krüger*, *Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion*, Tübingen 2017, 244–256; *ders.*, *Musikalisch religiös. Der Hymnus als komplexe Verkörperung des Bildvermögens*, in: *Thomas Wabel/Florian Höhne/Torben Stamer* (Hg.), *Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache. Hymnen als eine Verkörperungsform von Religion*, Leipzig 2017, 69–87, 74 ff.; *Markus Gabriel*/

Linguistic Turn. Schon zwei Jahre vor dem *Happening* in Woodstock ruft darin *Richard Rorty*, so heißt der Autor, eine *revolution* aus. So verknüpft Rorty mit seinem *linguistic turn* eine umstürzende Zeitdiagnostik, die er auch andernorts entwickelt.⁴ Sie kann uns helfen, aus systematisch-theologischer Sicht den Fragen nachzugehen: Wie konnte man von Gott und der Seele reden?⁵ Wie kann man es heute? Und wozu ist Seelsorge da? Darum soll es im Folgenden gehen. Selbstverständlich sind damit Elementarisierungen und Zuspitzungen verbunden.

1 *Gott und die Seele: Parforceritt von der Antike bis in die Gegenwart*

Rortys Deutung nimmt einen Dreischritt von Paradigmen an. Dieser führt vom Sein über das Bewusstsein zur Sprache, also zum *linguistic turn*.⁶ Man kann dies über Rorty hinaus verstehen und auch auf Gott und die Seele übertragen, wie es im Folgenden versucht wird.

Von der Antike bis zur Barockzeit war man im Zeitalter des Paradigmas vom Sein der Überzeugung: Die Wirklichkeit an sich gibt es. Und wir Menschen können sie auch so begreifen, nämlich als ontologische, metaphysische Größe. Diese Wirklichkeit soll letztlich eine himmlische Ideenwelt hinter unserer Erscheinungswelt sein. Ob man diese Konzeption *Platon* zuschreiben kann, sei hier einmal offengelassen. Faktisch hat man es gern getan. Dieses metaphysische Verständnis hat Folgen für Gott und die Seele. Gott wird dann zur obersten, immateriellen Idee und die Seele zum Moment im Menschen, das an der immateriellen Gotteswirklichkeit teilhat und nach dem Tod weiterlebt. Plausibel daran ist aus meiner Sicht die erkannte Hintergründigkeit menschlichen Lebens. Was ist gemeint?

Die Übertragung auf den Gottesbegriff ist bekannt: Man setzt die oberste Idee (des Guten) mit dem christlichen Gott gleich. Im christlichen Platonismus der Kirchenväter wird Gott so buchstäblich zur guten Idee, und zwar zur Idee schlechthin, die realer ist als alles, was uns in unserer materiellen Erscheinungswelt begegnet und von letzterer auch unabhängig sein soll.⁷ Dies kann man entsprechend auf die Seele übertragen. Die Seele ist dann das Unsterbliche im Menschen, das sich mit dem Tod vom Körper trennt und in die himmlische Ideenwelt zu Gott aufsteigt. Insofern ist diese Seele unabhängig

Malte Dominik Krüger, Was ist Wirklichkeit? Neuer Realismus und Hermeneutische Theologie, Tübingen 2018, 20 ff.; *ders.*, Religion und Religionen. Bildtheoretischer Zugang und Schleiermachers Erbe, in: *Jörg Dierken/Arnulf von Scheliha* (Hg.), Reformation und Moderne. Pluralität – Subjektivität – Kritik (im Erscheinen).

4 Vgl. *Rorty*, Spiegel der Natur, 289.

5 Vgl. zur Orientierung über den einschlägigen Diskurs: *Jörg Dierken/Malte Dominik Krüger*, Leibbezogene Seele? Interdisziplinäre Erkundungen eines kaum noch fassbaren Begriffs, Tübingen 2015.

6 Vgl. *Rorty*, Spiegel der Natur, 283–293, bes. 289.

7 Vgl. zur Sache: *Jörg Dierken*, Einleitung, in: *ders./Krüger*, Leibbezogene Seele, 3.

vom menschlichen Körper.⁸ Bis heute lebt diese Vorstellung fort, und sei es als Kontrastfolie. Traditionell ist (es) noch zu sagen, dass sich am Weltende bei der Auferstehung diese unsterbliche Seele mit dem jeweiligen Leib vereinigt.⁹ So wenig dies angesichts der Erschütterung des metaphysischen Paradigma durch das folgende bewusstseinstheoretische Paradigma gänzlich überzeugt, so sehr leuchtet aus meiner Sicht ein: Unser Leben ist von einer Form der Hintergründigkeit bestimmt, wonach das Entscheidende unsichtbar ist.

Mit der europäischen Aufklärung kommt es zur Wende vom Sein zum Bewusstsein. Man ist überzeugt: Das menschliche Bewusstsein kann nicht an sich selbst vorbei die Wirklichkeit verstehen. Selbst in seinen abstraktesten Aussagen ist der Mensch immer auch dabei – und sei es „nur“ als die Instanz, die diese Aussagen macht. Dieses subjektivitätstheoretische Verständnis hat Folgen für Gott und die Seele: Gott wird zum Deutungsmoment des Bewusstseins und die Seele zur Bezeichnung vorbewusster Selbstvertrautheit des Menschen. Plausibel daran ist auch meiner Sicht die Selbstbegrenzung des Bewusstseins. Was ist gemeint?

Gott existiert nun nicht mehr in einem Ideenhimmel, sondern ist eine notwendige Dimension des menschlichen Bewusstseins. Da aber das Bewusstsein zum Dreh- und Angelpunkt der Wirklichkeit wird, ist dies konstruktiv. So wird Gott klassisch bei *Immanuel Kant* als Grenze verstanden, die der Mensch erfährt.¹⁰ Theoretisch kann die menschliche Vernunft ihr Bedürfnis, immer weiter zu fragen, nicht willkürlich abbrechen, sondern weiß sich auf eine Ganzheit bezogen. Das ist Gott, der vom Menschen als Deutungshorizont gesetzt wird, den der Mensch nicht erreichen kann. Und praktisch steht Gott bei Kant für ein kontrafaktisches Wirklichkeitsvertrauen. Es kommt zum Zug, wenn sich das moralische Handeln unabhängig von seiner Effizienz als sinnvoll erfährt und dabei eine Gottesgewissheit beinhaltet. Dass Gott damit zu einer Dimension unseres bewussten Lebens wird, die uns gleichwohl darin entzogen ist, denkt *Friedrich Schleiermacher* weiter: Gott wird zum notwendigen und integralen Moment meiner im Gefühl verankerten Selbstdeutung, in der ich auch die Grenze dieser Selbstdeutung erfahre.¹¹ Und die Seele kann schließlich in dieser neuprotestantischen Tradition zu dem Verhältnis meines Selbst werden, in dem ich mir vorbewusst und vorsprachlich selbst vertraut bin.¹² Die Seele ist dann kein jenseitiger Teil in mir, der sich mit dem Tod löst,

8 Vgl. *Susanne Götde*, Art. Seele, RGG⁴, Bd. 7, 1091–1093.

9 Vgl. *Ecclesia Catholica: Katechismus der Katholischen Kirche*, München/Wien/Leipzig/Freiburg i. Br./Linz 1993, 124, Nr. 366.

10 Vgl. dazu und zum Folgenden: *Svend Andersen*, Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffs in Kants theoretischer Philosophie, Berlin/New York 1983; *Ulrich Barth*, Gott als Projekt der Vernunft, Tübingen 2005, 263–307; *Jörg Dierken*, Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen, Tübingen 2014.

11 Vgl. dazu und zum Folgenden: *Jörg Dierken*, Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tübingen 1996, 308–416.

12 Vgl. *Ulrich Barth*, Selbstbewußtsein und Seele, in: ZThK 101 (2004), 198–217.

sondern das irdische Verhältnis ursprünglicher Selbstvertrautheit, das an den Leib gebunden ist.¹³ So wenig dies angesichts der spätmodernen Erschütterung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas durch das folgende sprachphilosophische Paradigma gänzlich überzeugt, so sehr leuchtet aus meiner Sicht ein: Unser Leben ist auch von einer Form der Selbstvertrautheit bestimmt, die sich auf die Diskursivität nicht vollständig reduzieren lässt.

Schließlich gibt es zu Beginn des 20. Jahrhunderts – insbesondere mit *Ludwig Wittgensteins* Philosophie – den *linguistic turn*. Man ist überzeugt: Letzter Anker unserer menschlichen Wirklichkeit ist die nachprüfbar und beobachtbare Kommunikation, also die Sprache. Dieses sprachphilosophische Verständnis hat Folgen für Gott und die Seele: Gott wird zum Sprachgeschehen und die Seele zum sprachlich vermittelten Selbstverhältnis. Plausibel daran ist aus meiner Sicht die Selbstrelativierung der Sprache in ihrer Sprachbildlichkeit. Was ist gemeint?

Nach dem neuen Paradigma gilt: Der Mensch ist sprachlich konstituiert. Er hat bzw. ist ein narratives Wesen. Wichtig ist hierbei: Es gibt weder eine letzte Exaktheit noch einen privaten Gebrauch von Sprache, sondern die Wirklichkeit wird durch die unscharfe und öffentliche Sprache ausgemessen, gerade auch in ihren Grenzen.¹⁴ Die evangelische Theologie vollzieht zu Beginn des 20. Jahrhunderts diesen Paradigmenwechsel im Grunde faktisch mit, ohne dass immer bewusst geschieht. Die neu entdeckte Sprachlichkeit bietet der auch so genannten Wort-Gottes-Theologie besonders von *Karl Barth* die Möglichkeit, sich von der eigenen, neuprotestantischen Tradition abzusetzen.¹⁵ Da diese Wort-Gottes-Theologie der Wechselseitigkeit und Geschichtlichkeit religiöser Sprache jedoch nur bedingt gerecht wird, ist ihre Wirkung – spätestens seit den 1970er Jahren – in einer zunehmend (autoritäts-)kritischen Gesellschaft relativ. Ihre hellsichtigen Erben machen darum aus dem faktischen Mitvollzug des philosophischen *linguistic turn* in der Wort-Gottes-Theologie, die einst von philosophischer Angewiesenheit wenig wissen wollte, eine Pointe: Man verheiratet offiziell Wittgensteins Sprachphilosophie mit der wortzentrierten Offenbarungstheologie. Vorbereitet wird dies durch die Einsicht, dass Gott ein nicht zu vergegenständlichendes Sprachgeschehen ist, das sich in dessen Bildlichkeit erschließt.¹⁶ So versteht man die christliche Existenz als ein Leben, das

13 Man kann dies mit einer Ursprungserfahrung verbinden, die im Anschluss an Schleiermacher und Sören Kierkegaard Konzeption des „Augen-Blicks“ einen besonderen Zeitmoment im Blick hat (vgl. *Giovanni Moretto*, Der Augenblick bei Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, in: *Niels Jørgen Cappelørn/ Richard Crouter/Theodor Jørgensen/Claus-Dieter Osthövener* [Hg.], Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit, Berlin 2006, 299–312).

14 Vgl. *Hans-Peter Großhans*, Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre, Tübingen 1996, 165–197.

15 Vgl. dazu und auch zum Folgenden: *Dierken*, Glaube und Lehre, 16–112.

16 Vgl. *Eberhard Jüngel*, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 41986; *ders.*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 41982.

durch die Sprachbilder des christlichen Glaubens entfaltet wird – und dabei den sprachphilosophischen Standards gerecht wird.¹⁷ Auch die Seele kann man in dieser Fluchtlinie begreifen. Sie ist dann der Begriff für das Selbstverhältnis, das aber weder unsterblicher Teil noch vorreflexives Bewusstsein, sondern immer schon intersubjektiv und sprachlich vermittelt ist.¹⁸ Daher kann man auch den Seelenbegriff relativieren.¹⁹ So wenig dies angesichts der Erschütterung des sprachphilosophischen Paradigmas durch die folgenden *cultural turns* gänzlich überzeugt, so sehr leuchtet aus meiner Sicht ein: Die menschliche Sprache kann sich selbst relativieren, weil sie nicht die ganze Wirklichkeit erfassen kann, und das geschieht in der Bildlichkeit der Sprache.

2 Gott und die Seele: Plädoyer für einen bildhermeneutischen Neuansatz

Der *linguistic turn* ist in die Krise geraten.²⁰ Spätestens seit den 1980er Jahren wird das Unbehagen größer.²¹ Selbst wenn man der Aussage zustimmt „Alles ist sprachlich artikulierbar“, folgt daraus die Aussage „Alles ist Sprache“? Die Folge dieser Frage ist die Ausrufung gefühlt fast zahlloser *turns*. Ihre Plausibilität scheint sich dadurch selbst zu dementieren. Doch der Logik der *turns* entkommt man nicht. Die Gießener Kulturwissenschaftlerin *Doris*

17 Vgl. *Ingolf U. Dalferth*, Mit Bildern leben. Theologische und religionsphilosophische Perspektiven, in: *Gerhart v. Graevitz/Stefan Rieger/Felix Thürlemann* (Hg.), Die Unvermeidlichkeit von Bildern, Tübingen 2001, 77–102; *ders.*, Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie, München 1984. Vgl. zur Diskussion: *Martin Laube*, Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert, Berlin/New York 1999.

18 Vgl. zur Diskussion auch: *Andreas Hunziker*, Die Seele des Glaubens, in: Seele. Hermeneutische Blätter 1/2 (2005), 102–121.

19 Vgl. ebd. Das kann in den Hochzeiten der Ganz-Tod-Theologie auch mit dem Hinweis geschehen, dass die Rede von der Seele der im biblischen Gotteswort erschlossenen Auferstehung zu weichen hat (vgl. zur Diskussion: *Christian Henning*, Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie, in: NZStH 43 (2001), 236–252).

20 Der folgende Abschnitt („Plädoyer für einen Neuansatz“) ist – unter Neuaufnahme des Begriffs der Seele für das menschliche Selbst – eine Überarbeitung und Neufassung folgender Ausführungen: *Gabriel/Krüger*, Was ist Wirklichkeit?, 22–25. 41–44. 50–54. Diesen Ausführungen liegen wiederum grundsätzlich, teilweise auch wörtlich, meine Habilitationsschrift (vgl. *Krüger*, Das andere Bild Christi) und (Teil-)Zusammenfassungen derselben zugrunde (vgl. *ders.*, Musikalisch religiös, 69–87; *ders.*, Natürlich glauben? Zum Problem natürlicher Theologie, in: Transzendenz und Rationalität. Festschrift für Elisabeth Gräß-Schmidt (im Erscheinen); *ders.*, Warum heute evangelisch sein? Plädoyer für einen programmatischen Neuansatz, in: *Christof Landmesser* (Hg.), Wahrheit – Glaube – Geltung. Theologische und philosophische Konkretionen (im Erscheinen); *ders.*, Theologische Bildhermeneutik als konsequenter Protestantismus, in: *Michael Moxter* (Hg.), Konstellationen und Transformationen reformatorischer Theologie (im Erscheinen); *ders.*, Religion und Religionen).

21 Vgl. dazu und zum Folgenden: *Doris Bachmann-Medick*, Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg 2010, 33–48.

Bachmann-Medick hat deren Abfolge untersucht.²² Sie kommt zum Ergebnis: Es gibt nur eine bestimmte Anzahl von *turns*, die sich durchsetzen. Der letzte *turn* ist der von dem Baseler Kunsthistoriker und hermeneutischen Philosophen *Gottfried Boehm* 1994 ausgerufene *iconic turn*, der – wie alle *turns* – nicht das Ende der menschlichen Theoriegeschichte darstellt.²³

Doch gegenwärtig leben wir im Zeitalter der „Bilderflut“, der Inszenierung und des Spektakels, der Überwachung und Medialität.²⁴ Ob Fotografie, Fernsehen oder Computer, Illustrierte oder Wandposter – das Bild erscheint überall. Zwar gab es in den frühesten Zeiten der Menschheit schon Bilder, aber heute sind alle Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens von Bildern geprägt. Die digitale Revolution der Medien hält ständig Bilder präsent, legt sich wie eine zweite Membran mit ihrem Datenstrom um den Erdball und kann Argumente durch Bilder ersetzen. Informationen werden zunehmend visuell weitergegeben. Bildschirme, die nicht zufällig so heißen, Displays und öffentliche Räume sind dermaßen bildlich strukturiert, dass wir es buchstäblich übersehen können. Die Gegenwart ist eine Kultur der Sichtbarkeit, die sich selbst in ihrer Bildlichkeit anschaulich wird. Und: Ohne die innere Aneignung gibt es keine äußeren Bilder, die als Bilder realisiert werden. Insofern ist die äußere Bildlichkeit auf das innere Bildvermögen angewiesen. Wie ich an anderer Stelle im Anschluss an den Marburger Philosophen *Reinhard Brandt* und den Münsteraner Philosophen *Ferdinand Fellmann* dargelegt habe,²⁵ ist das Vermögen, mit äußeren und inneren Bildern umzugehen, typisch und spezifisch für den Menschen, wenn wir mit Bildern etwas festhalten, was zugleich abwesend ist. Es geht also bei der Wende zum Bild nicht ausschließlich oder sogar vorrangig um das Bild an der Wand, das dann vielleicht auch noch mit dem Bild der europäischen Hochkunst seit der Renaissance gleichgesetzt wird. Vielmehr geht es bei der Wende zum Bild aus meiner Sicht um das Bildvermögen als menschliche Fähigkeit, die sich aufgrund ihrer Verschränkung von Sinn und Sinnlichkeit dem Begrifflichen immer wieder entzieht bzw. ihm vorausliegt.²⁶ Was ist gemeint?

22 Vgl. ebd.

23 Vgl. ebd., 7–58. 329–380.

24 Vgl. *Gottfried Boehm*, Die Wiederkehr der Bilder, in: *ders.* (Hg.), Was ist ein Bild? München 42006, 11–38, 13. Vgl. ausführlich dazu mit weitreichenden Kontextualisierungen, aber teilweise auch wörtlich: *Krüger*, Das andere Bild Christi, V–VII. 151–309, bes. V.

25 Vgl. dazu und zum Folgenden: *ders.*, Das andere Bild Christi, 151–309; *Reinhard Brandt*, Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie, Frankfurt a. M. 2009; *Ferdinand Fellmann*, Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey, Reinbek bei Hamburg 1991.

26 Damit ist eine Relativierung bestimmter Zuspitzungen des *iconic turn* verbunden. Dies betrifft nicht nur die Pointe, dass es bei dieser Wende vor allem um das Bildvermögen und damit auch um eine gewisse Performanz (und nicht bloße Statik von äußerlichen Bildern) gehen muss, sondern auch die Einsicht in den wechselseitigen Bezug von Bild-, Sprach- und Vernunftvermögen aufeinander. Sie sind *nicht* gegeneinander auszuspielen (vgl. *Krüger*, Das andere Bild Christi, 244–298; vgl. zu sieben Argumenten, eine bildhermeneutische Theologie zu entwerfen: *Gabriel/Krüger*, Was ist Wirklichkeit?, 44–49).

In (Wahrnehmungs-)Bildern wird der Wahrnehmungsstrom der Realität, den wir auch Gefühl nennen können, erschlossen und für den Menschen handhabbar. Hier liegt die Wurzel der transanimalischen Kreativität, also unserer Freiheit, die das animalische Reiz-Reaktionsschema durchbricht. Auf diesem Bildvermögen, bei dem Äußeres und Inneres ineinander übergehen bzw. schon immer in ihrem prinzipiellen Dualismus unterlaufen sind, bauen das Sprach- und Vernunftvermögen auf. Diese drei Vermögen sind bleibend aufeinander angewiesen. Löst man eines heraus, werden auch die jeweils anderen beiden beschädigt. Das heißt allerdings nicht, dass diese Vermögen kein besonderes Profil hätten. Das Sprachvermögen und das Vernunftvermögen übertreffen das Bildvermögen insbesondere durch die Flexibilität (des Ausdrucks) und die Reflexivität (des Mentalen). Das Bildvermögen wiederum hat den Vorteil, dass sich in seinem Ausdruck die Faktizität der Welt erschließt, wenn im Bildvermögen der Wahrnehmungsstrom unseres Lebens erscheint. Das erklärt nicht nur den affektiven Zug, der häufig mit Bildern einhergeht. Vielmehr ist dieses Erscheinen der Faktizität im Bildvermögen auch unser Weltzugang, in dem sich die Faktizität immer auch schon kontrafaktisch darstellt, insofern wir uns zur Welt verhalten und Bilder nicht dasjenige ersetzen, wofür sie stehen. Der letzte menschheitsspezifische Ankerpunkt, den wir erreichen können, ist das innere Bildvermögen, die immer schon verkörperte Einbildungskraft, während das Gefühl selbstverständlich auch bei (anderen) Tieren vorkommt.²⁷

Dieses bildhermeneutische Verständnis hat Folgen für Gott und die Seele, die zum Programm einer bildhermeneutischen Theologie führen können.²⁸ Meine Grundidee, die besonders bestimmte Überlegungen des jüdischen Philosophen *Hans Jonas* aufnimmt und weiterentwickelt, ist im Grunde einfach: Die Ganzheit und Kontrafaktizität, also die Eigenarten Gottes und damit Gott in seiner Erkennbarkeit, sind nicht erst auf der Ebene der Vernunft verankert, wie Kant meint, oder vorrangig auf der Ebene des Gefühls, wie Schleiermacher meint, oder exklusiv auf der Ebene des Wortes, wie Barth meint, sondern schon auf der Ebene der Wahrnehmung. So sind wir Menschen, wie uns die Evolutionsbiologie und Neurowissenschaft sagen, vor allem „Augentiere“,²⁹ die sehen und dies dann wiederum in sichtbaren Bildern darstellen. Hier, so meine ich, ist Gott gewissermaßen indirekt schon anzutreffen, wenn er sich in Ganzheit und Kontrafaktizität zeigt. Ganzheit wird erfahren, wenn ich mich mit meinen Augen umsehe und verstehe, dass mein

27 Vgl. *ders.*, *Das andere Bild Christi*, 151–194; *Michael Tomasello*, *Origins of Human Communication*, Cambridge, MA/London 2008; *Brandt*, *Können Tiere denken*, bes. 28–137.

28 Vgl. *Krüger*, *Das andere Bild Christi*, 471–541.

29 *Franz M. Wuketits*, *Bild und Evolution. Bilder: des Menschen andere Sprache*, in: *Klaus Sachs-Hombach* (Hg.), *Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn*, Frankfurt a.M. 2009, 17–30, 22. Vgl. *Wolf Singer*, *Das Bild in uns. Vom Bild zur Wahrnehmung*, in: *Klaus Sachs-Hombach* (Hg.), *Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn*, Frankfurt a.M. 2009, 104–126.

Seh-Horizont nicht endet. Und Kontrafaktizität wird erfahren, wenn das „Kind in uns“,³⁰ um eine Nietzsche-Wendung aufzunehmen, dann fragt: Und was kommt nach dem Horizont? Denn mit dieser Frage wird der faktische Horizont des Himmels kontrafaktisch überschritten. In äußeren Bildern als dem Sehen, das sich selbst ansieht, werden diese Ganzheit und Kontrafaktizität sublimiert. Aus der schlüssigen Ganzheit des Horizontes wird die Begrenzung, also der Rahmen des Bildes. Aus der übersteigenden Kontrafaktizität der hinterfragten Himmelsrealität wird im Bild die Kontrafaktizität, wenn das Bild etwas zeigt, was es selbst nicht ist und insofern negationstheoretisch zu fassen ist. Und weil äußere Bilder innerlich realisiert werden müssen, wenn wir sie als Bilder wahrnehmen können sollen, werden diese äußeren Bilder in unserer inneren Bildlichkeit weiter sublimiert. Aus der Ganzheit des Rahmens und der Kontrafaktizität des Dargestellten wird in mir ein inneres Bild, das von mir und meiner Perspektive abhängig ist und das ich in meiner Einbildungskraft auch verändern kann. Wenn ich dabei das Bildvermögen mit seiner Ganzheit und Kontrafaktizität als unbedingt realisiere, habe ich es, so mein Vorschlag, mit Religion zu tun. Ihr ungegenständlicher Gegenstand, also ihr sich selbst durchstreichendes und in diesem Selbstüberstieg erfüllendes Sinn- bzw. Inbild ist dann Gott, in dem Ganzheit und Kontrafaktizität zusammenfallen. Dessen Ganzheit kann man frömmigkeitspraktisch auch mit Liebe sowie dessen Kontrafaktizität mit Freiheit übersetzen. Das entsprechende Selbstverhältnis des Menschen kann man, so möchte ich es hier vorschlagen, als Seele bezeichnen. Seele – das ist dann ein ursprüngliches Selbstverhältnis des Menschen, das in aller Sprache und Vernunft nicht aufgeht, sondern sich denselben immer wieder entzieht, nämlich in der Einbildungskraft und darin auf Gott als den ungegenständlichen Fluchtpunkt unseres Lebens verweist.³¹

Menschen müssen diesen ungegenständlichen Fluchtpunkt vergegenständlichen. Sie können gar nicht anders, auch wenn Menschen diese Dimension des Unbedingten nicht ausdrücklich als Religion realisiert müssen.³² Doch wenn sie es tun, dann erscheint ihnen Gott immer nur in der Form eines Gottesbildes, dessen Projektion im menschlichen Bildvermögen angelegt ist. Darum gibt es religiöse Projektion, wie die neuzeitliche Religionskritik herausstreicht. Doch letztere hat Unrecht, wenn sie dies einseitig kritisiert. Denn aufgrund des Bildvermögens ist diese Projektion sinnvoll. „Worauf Du nu ... Dein Herz hängest ..., das ist eigentlich Dein Gott“, heißt es bei *Martin*

30 Vgl. zur Sache: *Timo Hoyer*, Nietzsche und die Pädagogik. Werk, Biografie und Rezeption, Würzburg 2002, 531.

31 Vgl. zu einem bildtheoretischen Zugang zur Seelsorge auch: *Anne M. Steinmeier*, Kunst der Seelsorge. Religion, Kunst und Psychoanalyse im Diskurs, Göttingen 2011, 119–186.

32 Menschen sind m. E. von Natur aus weder auf die Wirklichkeit der Religion verpflichtet noch ist Religion bloßer Zufall (oder „Offenbarung“). Vielmehr sind Menschen von Natur aus mit Notwendigkeit auf die Möglichkeit von Religion angelegt. D. h. sie sind Lebewesen, die zu Religion fähig sind.

Luther.³³ Doch: Ist Gott in jedem Gottesbild gleichermaßen zu finden? M. E. kristallisieren sich aus dem einschlägigen Diskurs drei relative Kriterien heraus, die auch religiös zwischen fiktionalen und nichtfiktionalen Sachverhalten und ihrer Erzählung zu unterscheiden helfen. Das erste Kriterium bezieht sich auf die geschichtliche Referenz und besagt: Was von vielen Zeugnissen bzw. Zeugen bestätigt wird, wird sich vermutlich so zugetragen haben. Im Christentum ist das die Gestalt Jesu, die als historischer Ankerpunkt relativ fassbar ist. Das zweite Kriterium bezieht sich auf die überlieferbare Kommunikation und besagt: Was weitergegeben werden soll, muss immer wieder dargestellt werden können. Im Christentum geschieht dies in der Predigt und den Sakramenten, die bis heute praktiziert werden. Das dritte Kriterium bezieht sich auf die normative Anerkennung und besagt: Was kritischen Nachfragen, ob es sich tatsächlich so verhalten hat, gut standhalten kann, wird als plausibel gelten können. Im Christentum geschieht dies in der Theologie, und zwar besonders in deren historischen Fächern und damit in der Exegese und Kirchengeschichte.

Mit dem Aufweis, dass der christliche Glaube keine bloße Fiktion ist, ist allerdings noch nicht geklärt, warum sein Gottesbild überzeugend sein soll. An dieser Stelle kommt die Systematische Theologie ins Spiel und kann Einsichten des Deutschen Idealismus und Friedrich Schleiermachers einspielen: Das Christentum kann für (christlich) Glaubende *die* Religion der Religionen sein, weil es die Struktur von Religion selbst zum Inhalt der Religion macht. Indem für den christlichen Glauben ein Mensch, Jesus, zum Bild Gottes wird, kommt die Religion – als Bildvermögen im Horizont des Unbedingten – in der Religion zu sich selbst. Andere mögen das anders sehen und das Christentum nur für *eine* Religion der Religionen halten. Hier ist auch eine Kontingenz im Spiel, die man frömmigkeitspraktisch als „Bekehrung“, „Entscheidung“ o. ä. beschreiben kann. Den christlichen Glauben macht aus, dass er Jesus zum direkten Bezugspunkt seiner Frömmigkeit macht und in ihm die Gottheit erkennt: Jesus ist das Bild Gottes. Letzteres kann den Menschen mit seinem Bildvermögen, der seinen ungegenständlichen Fluchtpunkt (also „Gott“) in seinem Leben immer wieder übersieht („Sünde“), ganzheitlich und kontrafaktisch in seiner (Eben-) Bildlichkeit zu Recht bringen.³⁴ Dass Jesus so zum Bild Gottes wird, ist in seinem Wirken vorbereitet. So predigt Jesus bildlich in Gleichnissen und handelt entsprechend in Symbolhandlungen. Zumindest aus der Rückschau kann dies im Sinn des Reiches Gottes zusammengehören. Schließlich wird mit der Auferstehung aus demjenigen, der in sprachlichen Bildern über Gott redet und auch so handelt, endgültig das Bild Gottes: Er rückt auf die Seite Gottes und wird zu dessen Zugang. Mit den auch so genannten *Ostererscheinungen* gründet Jesus auch sichtbar seine Kir-

33 *Martin Luther*, Großer Katechismus, BSLK 560,22–24.

34 Diese „Sünde“ ist kein Wunder: Angesichts der Gegenständlichkeit des Lebens wird sein ungegenständlicher Fluchtpunkt vergessen. Ganz abwegig ist das auch nicht. Denn der Fluchtpunkt ist ohne diese Gegenständlichkeit nicht erfahrbar.

che. Sie gibt diese Ostererscheinungen in Schrift und Sakrament weiter, also in Sprachbildern und Symbolhandlungen szenischer Art. Diese Entwicklung kultiviert der spätmoderne Protestantismus, wenn er die Bibel als Deutung äußerer Bildlichkeit und den Glauben als Deutung innerer Bildlichkeit versteht: In der Bibel wird das Bild, also der Eindruck und die Wirkmacht, Jesu so weitergegeben, dass im Inneren des heutigen Menschen dieses Bild Jesu immer wieder lebendig werden kann. Dies geschieht so, dass mein Leben immer wieder an Ganzheit und Kontrafaktizität orientiert wird. Diese Weitergabe, als Zueignung des Bildes Jesu, und seiner Aneignung, also der Ein-Bildung im Glauben, geschieht in Gottesdiensten am Feiertag, die in den Gottesdienst im Alltag ausstrahlen.

Zusammengefasst lautet der Vorschlag der bildhermeneutischen Theologie: Gott ist der ungegenständliche Fluchtpunkt des Lebens, der vergegenständlicht werden muss. Darin entzieht er sich zugleich, nämlich im Bild des gekreuzigten und auferstandenen Jesus. Und die Seele ist das entsprechende Selbstverhältnis des Menschen. Plausibel ist dies, weil man so die drei bisherigen Plausibilitäten aufnehmen kann, nämlich die Hintergründigkeit des Lebens, die Selbstbegrenzung des Bewusstseins und die Selbstrelativierung der Sprache.

3 Von der Seele zur Seelsorge: Bildhermeneutische Überlegungen

Wie kommen wir von der Seele zur Seelsorge?³⁵ Die Antwort lautet, wie es der Titel „Von der Seele reden“ doppelsinnig andeutet: Wir müssen von der Seele reden, weil wir uns *etwas* von der Seele reden müssen. Und dafür braucht es auch Seelsorge. Was ist gemeint?

„Von der Seele reden“ – das ist zum einen die Einsicht: Man spricht von der Seele als einem Selbstverhältnis, das man thematisieren kann. Insofern ist „von der Seele reden“ der Ausdruck für einen gleichsam gegenständlichen Sachverhalt. Und dann ist der Ausdruck „sich von der Seele reden“ zum anderen die Einsicht: Wir Menschen müssen uns immer wieder *etwas* von der Seele reden, weil in unserem Selbstverhältnis die Wirklichkeit erscheint, ohne darin aufzugehen. Das ist sozusagen der blinde Fleck unseres Lebens, der sich vordiskursiv in Gefühlen und Bildern zeigt und in der Einbildungskraft realisiert wird. Hier steht der Ausdruck „von der Seele reden“, obwohl er „sich *etwas* von der Seele reden“ meint, nicht für ein gegenständliches und fixierbares Etwas, sondern einen ursprünglicheren Zustand unseres Lebens. Es ist

35 Vgl. zu einem bildtheoretischen Zugang zur Seelsorge auch: Anne M. Steinmeier, Die Rolle des Bildes bei der Konstruktion der Persönlichkeit. Kunst als Sorge für die Seele, in: Wilhelm Gräß/Jérôme Cottin (Hg.), *Imaginationen der inneren Welt. Theologische, psychologische und ästhetische Reflexionen zur spirituellen Dimension der Kunst*, Frankfurt a.M. u.a. 2012, 21–40.

der Zustand, der nicht im Reden und Denken aufgeht, es aber darum auch am Laufen hält.³⁶

Für eine bildhermeneutische Theologie ist das Verhältnis klar: Weil wir uns *etwas* von der Seele reden müssen, können wir von der Seele reden. Und weil dies auch problematisch werden kann, braucht es Seelsorge. Sie erwächst gleichsam aus einer problematischen Zuspitzung des Alltäglichen. Zwar ist es der Normalfall, dass der auf gelingende Ganzheit und kontrafaktisches Wirklichkeitsvertrauen ausgerichtete Lebensvollzug nie ganz in der Sprache und Vernunft aufgeht. Doch in der Regel führt dies nur dazu, dass wir etwas immer wieder neu zur Sprache bringen, darüber nachdenken und uns gegebenenfalls anders verhalten. Dies kann sich allerdings zuspitzen: Angesichts von Krankheit und Tod, Alter und Lebenskrisen, Schicksalsschlägen und Identitätsfragen kann es dazu kommen, dass der Mensch nicht nur immer wieder darüber reden muss. Vielmehr kann sein auf Ganzheit und Kontrafaktizität ausgerichtetes Selbst, also seine Seele, so fragil werden, dass er weiterer, professionskompetenter Hilfe bedarf.³⁷ Hier greift evangelische Seelsorge, weil sie aufgrund ihres Glaubens genau diese indirekte und nie letztlich fassbare Ganzheit und Kontrafaktizität einspielt, wie sie christlich als Einbildungskraft in Bibel und Sakrament verkörpert ist. Seelsorge bewegt sich, so meine ich im Anschluss an die skizzierten Vermögen des Menschen, in einem vierfachen Gefüge von ursprünglichem Gefühl, vorreflexivem Bildvermögen, diskursivem Sprachvermögen und reflexivem Vernunftvermögen. Dreh- und Angelpunkt ist das an Ganzheit und Kontrafaktizität orientierte Bildvermögen, also letztlich die Einbildungskraft. Entsprechend kann es aus bildhermeneutischer Sicht in der Seelsorge vor allem darum gehen im Reden über dasjenige ins Gespräch zu kommen, was sich letztlich nie ganz sagen lässt, gleichwohl aber auf das Aussprechen angewiesen ist – und sich darum immer an Bildlichem, Szenischem, Plastischem festmacht. Es geht hier um Zugang zu einer Welt, die es nur indirekt gibt und die doch der wahre Hintergrund unseres Lebens ist. Mit dem dänischen Theologen *Sören Kierkegaard* gesagt, kann man dies m. E. so fassen: „Hinter der Welt, in welcher wir leben, fern im Hintergrunde liegt eine zweite Welt, die zu jener etwa im selben Verhältnis steht wie die Szene, die man im Theater bisweilen hinter der wirklichen Szene sieht ... Man erblickt durch einen dünnen Flor gleichsam eine Welt ..., leichter, ätherischer, von anderer Bonität als die wirkliche.“³⁸ Diese Welt höherer Realität, die nicht an die Schwerkraft gebunden ist, taucht immer wieder in den dynamischen

36 Insofern leuchtet es ein, warum der Begriff der Seele einerseits in der reflexiv auf gegenständliche Klarheit ausgerichteten Form von Wissenschaft nicht mehr als rechenschaftsfähig gilt, andererseits aber in lebensweltlicher und bildungssprachlicher, auch literarischer und ethischer Hinsicht immer noch gebraucht wird (vgl. dazu: *Dierken/Krüger*, Leibbezogene Seele?).

37 Vgl. zum professionsspezifischen Zugang: *Isolde Karle*, *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, Gütersloh 2001.

38 *Sören Kierkegaard*, *Entweder – Oder*, Teil I/II, München¹³2017, 354.

Bildwelten unserer Einbildungskraft auf, deren geheimnisvoller Unschärfe uns Gottes Gegenwart verrät.

Vielleicht wäre dann das Gegenbild zum anfänglich mit dem Woodstock-Happening vor Augen gestellten *linguistic turn* das bekannte Bild vom *Wanderer über dem Nebelmeer* (1818) von *Caspar David Friedrich*. Dieses Bild stellt uns einen Betrachter vor Augen, in den wir uns gerade nicht hineinversetzen können. Denn das Bild bricht unsere Fluchtlinien so, dass wir am Ende wieder bei unserer eigenen Einbildungskraft landen, die sich letztlich selbst zugunsten eines Anderen relativiert.³⁹ Der Maler, ein bildhermeneutisch versierter Lutheraner, hat es höchstwahrscheinlich so gewollt: Nur aufgrund unserer Sinnlichkeit können wir in unserer Einbildungskraft den ungegenständlichen Fluchtpunkt finden, für den Gott steht. Einfache Eindeutigkeiten sind hier ausgeschlossen. Bestimmtheit gibt es im – auch: religiösen – Leben immer nur im Kontext von Unbestimmtheiten. Insofern ist Religion aus meiner Sicht, wie ich programmatisch gern sage, *Ambivalenzmanagement*:⁴⁰ Unser Leben ist ambivalent, unsere Wahrnehmungen sind verschieden. Diese Ambivalenz wird in der Religion nicht abgeschafft, sondern auf einer weiteren Ebene so bearbeitet, dass wir in den Fragmenten unseres Lebens kontrafaktisch Ganzheitserfahrungen entdecken können. Dies geschieht in unserer Einbildungskraft, die basal an ihre Gefühle und Bilder gebunden bleibt. Dieses immer auch verkörperte und insofern auch sozial eingebettete Selbst des Menschen als Seele zu bezeichnen und die Arbeit an ihm in zugespitzten Phasen als professionskompetente Seelsorge zu verstehen, wäre aus meiner Sicht der Beitrag bildhermeneutischer Theologie zu der Frage, wozu Seelsorge da ist.

Prof. Dr. Malte Dominik Krüger, Lahntor 3, 35032 Marburg,
E-Mail: malte.krueger@staff.uni-marburg.de

39 Vgl. zu diesem Bild und der folgenden Friedrich-Deutung auch: *Krüger*, Religion und Religionen; *Johannes Grave*, Caspar David Friedrich. Glaubensbild und Bildkritik, Zürich 2011.

40 Vgl. z. B. *Gabriel/Krüger*, Was ist Wirklichkeit?, 55 f.