
Das Imaginäre in der Gesellschaft

Bildhermeneutische Überlegungen aus evangelischer Sicht

Malte Dominik Krüger

Zusammenfassung: Sowohl in der evangelischen Theologie als auch in der spätmodernen Gesellschaft gibt es die Dimension des Imaginären bzw. der Einbildungskraft. Sie wird zwar – aufgrund ihrer die Grenzen des Diskursiven überschreitenden Art – gern verdrängt, lässt sich aber auch theologisch und gesellschaftlich mit Gewinn kultivieren. Letzteres könnte und dürfte denen zugute kommen, die mit ihrer (entfremdeten) Realität nicht zufrieden sind.

Abstract: Both in Protestant theology as well as in late modern society there is a dimension of imagination. Although imagination is – because of its nature to exceed discursive boundaries – often suppressed, it may also be cultivated as an added value to society and theology. The latter could and should benefit those who are not satisfied with their (alienated) reality.

„Wir haben nichts dazugelernt!“ soll der Maler *Pablo Picasso* angesichts der steinzeitlichen Höhlenmalereien in Lascaux ausgerufen haben.¹ So konnten unsere Vorfahren in großartiger Naturtreue zeitgenössische Tiere zeichnen, symbolhafte Zeichen verwenden und gemalte Menschen durch Abstraktion von ihrer Umwelt unterscheiden. Dazu kommt: Äußere Bilder sind ohne innere Bilder in einer Höhle nicht machbar; denn den Stier konnte man zum Malen nicht mit in die Höhle nehmen, sondern musste ihn aus der Einbildungskraft abrufen. Und diese Bilder haben vermutlich mit der schamanistischen Welt-sicht unserer Vorfahren zu tun; sie sind so etwas wie Fenster und Türe in eine Gegenwelt, die geheimnisvoll hinter unserer sichtbaren Welt liegen soll.² So verweisen diese Bilder auf etwas Imaginäres, das mit äußerer Bildlichkeit, mit innerer Bildlichkeit und religionsaffinen Auffassungen zu tun hat. Ich meine, das trifft in eingeschränkter, aber basaler Form auf die evangelische Religion zu: Auch sie bleibt an das Imaginäre verwiesen.

Wer heute nach dem Imaginären fragt, stößt auf einen Begriff, der unterschiedliche Bedeutungen haben kann. Der Existenzphilosoph *Jean-Paul Sartre* versteht darunter eine eigene Vollzugsform des Bewusstseins, in der

1 Vgl. *Mathias Schulenburg*, Faszinierende Bilderwelt aus der Steinzeit, https://www.deutschlandfunk.de/vor-60-jahren-entdeckt-faszinierende-bilderwelt-aus-der.871.de.html?drum:article_id=330817, vom 12.09.2015 (abgerufen am 30.09.2019). Vgl. dazu und zum Folgenden auch: *Gerhard Bosinski*, Das Bild in der Altsteinzeit, in: *Klaus Sachs-Hombach* (Hg.), *Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn*, Frankfurt a. M. 2009, 31–73.

2 Vgl. *Jean Clottes*/(*James*) *David Lewis-Williams*, Schamanen. Trance und Magie in der Höhlenkunst der Steinzeit, Sigmaringen 1997, 11–35.

etwas anschaulich abwesend ist,³ der Psychoanalytiker *Jacques Lacan* dasjenige, was sich im sogenannten Spiegelstadium des menschlichen Ich zeigt und vom Symbolischen und Realen unterschieden ist,⁴ und *Wolfgang Iser*, ein Begründer der Rezeptionsästhetik, begreift darunter dasjenige, was sich einstellt, wenn in der Literatur das Fiktive die Realität verwandelt.⁵ Allgemein kann man sagen: Das Imaginäre ist die Vielfalt des Bildlichen – ob nun innerlich oder äußerlich, sprachlich oder vorsprachlich, individuell oder kollektiv.⁶ Diese Bildlichkeit ist durchzogen von Wünschen und Visionen, die immer auch an eine Grenze des Sagbaren und Machbaren führen. Traditionell kann man statt vom Imaginären auch von der Einbildungskraft bzw. der Fantasie sprechen.⁷ Sie gilt als Störenfried in der Theologie und in der Gesellschaft. In der Theologie hatte zwar der junge *Friedrich Schleiermacher* noch die Religion versuchsweise in der Fantasie verankern können. Doch darin sah man ein Einfallstor für den Projektions- bzw. Illusionsverdacht, wie man ihn in der Regel mit der Religionskritik *Ludwig Feuerbachs* und Tiefenpsychologie *Sigmund Freuds* zusammenbringt. Daher hat die evangelische Theologie in der (Spät-)Moderne im Normalfall auf ein eindeutiges Kerygma gesetzt.⁸ Und in der Gesellschaft galt und gilt das Imaginäre ohnehin als Störenfried. Bekannt ist der Ausspruch des ehemaligen Bundeskanzlers *Helmut Schmidt* „Wer Visionen hat, soll zum Arzt gehen“; und gegenwärtig gibt es durchaus eine stärker werdende Kritik an der aus der Kraft der Vision lebenden *Fridays for Future*-Bewegung um ihre „Ikone“ *Greta Thunberg*.⁹ Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden in drei Abschnitten deutlich werden: Das Imaginäre gibt es erstens in der evangelischen Theologie und zweitens in der heutigen Gesellschaft; in beiden Fällen wird es manchmal oder tendenziell verdrängt. In einem dritten,

3 Vgl. *Sigrid Leysen*, Sartres Bilderdenken. Ein alternativer Bildbegriff und seine Rolle in Sartres *L'imaginaire*, in: *Simone Neuber/Roman Veressov* (Hg.), Das Bild als Denkfigur. Funktionen des Bildbegriffs in der Geschichte der Philosophie, München 2010, 273–284.

4 Vgl. *Veressov*, Das bildliche Unbewusste – Zur bildlichen Figurierung des Subjekts bei Jacques Lacan, in: *ders./Neuber* (Hg.), Das Bild als Denkfigur. Funktionen des Bildbegriffs in der Geschichte der Philosophie, München 2010, 257–272.

5 Vgl. *Elisabeth Ströker*, Was ist das Imaginäre in Isters Fiktionalitätstheorie?, in: *Dieter Henrich/Wolfgang Iser* (Hg.), Poetik und Hermeneutik X: Funktionen des Fiktiven, München 2007, 473–478.

6 Vgl. zur Thematik: *Dieter Kamper*, Zur Geschichte der Einbildungskraft, Reinbek bei Hamburg 1990, bes. 7–18; *Malte Dominik Krüger*, Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion, Tübingen 2017, 73–84.

7 Vgl. ebd.

8 Vgl. dazu (mit einschlägigen Belegen): *Werner H. Ritter*, Kindliche Religion und Phantasie – dargestellt an einem exemplarischen Kapitel der Religionspädagogik, in: *ders.* (Hg.), Religion und Phantasie. Von der Imaginationskraft des Glaubens, Göttingen 2000, 151–180, bes. 155–158; *Malte Dominik Krüger*, Wie wirklich sind Träume? Überlegungen aus Philosophie und Theologie, in: *BThZ* 36 (2019), 51–70, bes. 54–57.

9 Vgl. zum Schmidt-Diktum und zur Gegenwart: *Heribert Prantl*, Greta Thunberg und die Kraft der Vision, *Süddeutsche Zeitung*, <https://www.sueddeutsche.de/politik/prantl-kolumne-thunberg-europa-klima-vision-1.4359918>, vom 09.03.2019 (abgerufen am 30.09.2019).

kürzeren Abschnitt soll angedeutet werden, wie eine Beachtung dieses Imaginären denen zugutekommen könnte, die nicht recht wahrgenommen werden.

1 *Das Imaginäre in der Theologie*

Wie kann und soll man eine evangelische Theologie angehen, die weder naiv in vorkritische Zeiten einkehrt noch selbstreflexiv in historischen Problembeschreibungen verharret? Und: Wenn das möglich sein sollte, welche Gewissheit kommt einem solchem Versuch zu? Das klingt schwierig, vielleicht sogar dramatisch. M. E. ist an dieser Stelle eine gewisse Entspannung angesagt. Denn das Problembewusstsein der Systematischen Theologie hält mit dem v. a. in den 1980er und 1990er Jahren ausgetragenen Disput zwischen dem Tübinger Systematiker *Eberhard Jüngel* und dem Münchener Systematiker *Wolfhart Pannenberg*, ob es theologisch eine unaufhebbare Binnenperspektive oder eine neutrale Außenperspektive gibt, und der Relativierung dieses Disputs in der Einsicht, dass beides zusammengehört, einen Ausweg bereit.¹⁰ Weder kann eine Binnenperspektive auf eine anschlussfähige Außenperspektive verzichten noch kommt eine Außenperspektive ohne die normative Binnenperspektive aus. Es geht dann um eine „diagnostische Rationalität“,¹¹ nach innen möglichst stimmig und nach außen möglichst anknüpfungsfähig zu verfahren. Die Gewissheit, die mit diesem Vorgehen verbunden ist, stellt sich nicht absolut und direkt, sondern relativ und vermittelt ein, und zwar als Gewissheit, die sich im Umgang mit Ungewissheiten zeigt. Vielleicht könnte man auch – zugegebenermaßen nüchtern formuliert – von einem „Ambivalenzmanagement“¹² sprechen. Mein Vorschlag lautet vor diesem Hintergrund formal, bei der aktuellen Binnenperspektive anzusetzen, sie dann historisch zu vertiefen und schließlich für eine kulturanthropologische Fremdperspektive zu öffnen; material wird es hierbei, wie schon dargelegt wurde, um das Imaginäre bzw. Bildliche gehen. Es zieht sich von *Friedrich Schleiermacher* zu *Karl Barth* ein über die Systematische Theologie hinaus relevanter Schulstreit durch die evangelische Theologie.¹³ Er kann schlagwortartig mit dem Streit zwischen einer kulturprotestantischen Theologie der Subjektivität und einer offenbarungsfokussierten Theologie des Kerygmas aufgerufen werden. Lange waren die Fronten verhärtet. Derzeit gibt es m. E. eine gewisse Bewe-

10 Vgl. dazu und zum Folgenden (mit einschlägigen Belegen): *Rainer Dvorak*, Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel, Würzburg 1999, 190–197.

11 Vgl. zur Begrifflichkeit: *Malte Dominik Krüger*, Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie, Tübingen 2008, 307–312.

12 *Markus Gabriell*/ *Malte Dominik Krüger*, Was ist Wirklichkeit? Neuer Realismus und Hermeneutische Theologie, Tübingen 2018, 56.

13 Vgl. dazu und zur Kontextualisierung (mit einschlägigen Belegen): *Christoph Kock*, Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff, Neukirchen-Vluyn 2001, bes. 23–102.

gung in der Sache.¹⁴ So distanziert sich – prominent etwa bei dem Hallenser Religionstheoretiker *Ulrich Barth* – der Kulturprotestantismus vom harten Paradigma transzendentaler Subjektivität und möchte es symbolträchtiger fassen: Die Subjektivität vergegenständlicht ihre religiös auszulegenden Deutungsdimensionen (vor-)bewussten Lebens vorrangig in Symbolen.¹⁵ Insofern gibt im Kulturprotestantismus eine Tendenz zum Symbolbegriff. Dem entspricht – prominent etwa bei dem schon genannten Systematiker *Jüngel* – eine das Erbe *Karl Barths* und *Rudolf Bultmanns* zusammenführende Kerygmatheologie, die ihre exklusive Selbstverpflichtung auf das Wort Gottes in eine Theorie der Metapher übersetzt: Die Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes erfolgt in der Sprachbildlichkeit der Verkündigung.¹⁶ Insofern gibt es in der Kerygmatheologie eine Tendenz zum Metaphernbegriff. Das führt zur Frage: Steht hinter diesem theologischen Schulstreit, der sich auf die Alternative liberaltheologischer Symboltheorie versus kerygmatheologischer Metaphertheorie zuzuspitzen scheint, eine ursprünglich gemeinsame Einsicht, die man mit dem Bildbegriff umschreiben kann? Doch: Gibt es so etwas – einen evangelischen Bildbegriff? Und wie passt das zur Konzentration evangelischer Theologie auf die Bibel?

Wenn man die Spur einmal aufgenommen hat, warten hier Entdeckungen. Im Folgenden soll, weil es am stärksten kontraintuitiv erscheint, das Schriftprinzip betrachtet werden: Gibt es einen Weg von dem evangelischen Schriftprinzip zu einem vermittlungstheologischen Bildbegriff? Die Erforschung der evangelischen Schriftlehre ist, so scheint es, ein Feld für nimmer endende Tiefenbohrungen historischer Art.¹⁷ Doch gerade vor dem Hintergrund lassen sich auch Entwicklungen ausmachen, die aktuell interessant sind. Dazu gehört die Einsicht: Nach dem Zusammenbruch der altprotestantischen Inspirationslehre, wonach die Bibel direkt, fehlerfrei und zweifelsfrei von Gott eingegeben ist, gibt es drei wesentliche Einschnitte. Sie können prominent von herausragenden Vertretern mit dem Bildbegriff zusammengebracht werden, um die Wirksamkeit der Verkündigung – von der Zueignung zur Aneignung – zu beschreiben. So zeichnet nach *Richard Rothe*, der als Vertreter der Liberalen Theologie in Heidelberg und Bonn im 19. Jahrhundert lehrte,

14 Vgl. dazu und zum Folgenden ausführlicher auch: *Malte Dominik Krüger*, Warum heute evangelisch sein? Plädoyer für einen programmatischen Neuanfang, in: *Christof Landmesser/Doris Hiller* (Hg.), Wahrheit – Glaube – Geltung. Theologische und philosophische Konkretionen, Leipzig 2019, 79–114, bes. 88–91.

15 Vgl. zur Religionstheologie *Ulrich Barths*: *Michael Moxter*, Vernunft innerhalb der Grenzen der Religion. Neuere Entwürfe der Religionsphilosophie, in: *Philosophische Rundschau* 54 (2007), 3–30, bes. 4–20.

16 Vgl. zur Offenbarungstheologie *Eberhard Jüngels*: *Christoph Herbst*, Freiheit aus Glauben. Studien zum Verständnis eines soteriologischen Leitmotivs bei Wilhelm Herrmann, Rudolf Bultmann und Eberhard Jüngel, Berlin/Boston 2012, 285–433, bes. 356–385. Vgl. auch den gemeinsamen Band: *Paul Ricœur/Eberhard Jüngel*, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974.

17 Vgl. dazu und zum folgenden Absatz (mit den einschlägigen Belegen): *Krüger*, Bild, 25–40.

die historisch-kritische Exegese ein Bild bzw. einen Eindruck Jesu (nach), der uns auch in der Moderne erreichen kann: Das wahre Bild Jesu wird durch die historisch-kritische Exegese erst hergestellt. Dagegen hat die Kerygma- bzw. Wort-Gottes-Theologie protestiert, die darin nur menschliche Projektionen zu erblicken vermochte und dafür plädiert, Jesus in den Bibeltexten zu entdecken. Doch dabei beschreibt auch der Hallenser Theologe *Martin Kähler*, der Vater der später vor allem durch *Karl Barth* wirkmächtigen Kerygmatheologie, die Selbstdurchsetzung Gottes in seinem Wort als selbstdeutende Sprachbilder. Auch hier fällt also der Bildbegriff. Da die Kerygmatheologie seit der Mitte des 20. Jahrhunderts als eine wenig plausible Selbstversicherung gilt, setzt man neu an und versucht, die menschliche Erfahrung wieder in die Schriftlehre – in der Regel über eine Rezeptionsästhetik – einzutragen. Besonders der Würzburger Systematiker *Klaas Huizing* ist hier in unserer Gegenwart zu nennen. Seines Erachtens ist der Mensch ein mit Literatur umgehendes Lebewesen, dem Symbole und Sprachbilder vertraut sind. So kann durch die Bibellektüre atmosphärisch ein Porträt bzw. Bild Jesu entstehen, das in uns wirkt und uns auch ethisch („Nachfolge“) neu ausrichtet. Dahinter steht theologisch die Figur von Jesus als Gleichniserzähler. Dies erlaubt ein Fazit der Binnenperspektive: Der theologische Schulstreit der Gegenwart und die Entwicklung des evangelischen Schriftprinzips können (nicht: müssen) so gedeutet werden, dass überraschenderweise der bisher evangelisch wenig beachtete Bildbegriff ins Zentrum der evangelischen (Schrift-)Theologie rückt.

Doch: Ist diese Binnenperspektive auch mit einer kulturwissenschaftlichen Außenperspektive vermittelbar?¹⁸ Ja, m. E. ist sie das. Zeitdiagnostisch ist auf die Wende zum Bild, auf den *iconic turn* hinzuweisen, wonach wir in einem Zeitalter der *Bilderflut*, der Sichtbarkeit und Inszenierung, der Apps und Bildschirme, der Überwachung und visuell dominierten Medialität leben. Und anthropologisch scheint einiges dafür zu sprechen, dass sich auf der Grundlage unserer basal mit den Tieren geteilten Gefühle eine Form des Umgangs mit äußeren und inneren Bildern entwickelt hat, aus deren Symbolhaushalt sich dann die menschliche Sprache und darauf dann die menschliche Vernunft aufgebaut hat. Die Pointe ist: Gefühle, Bildvermögen bzw. Einbildungskraft und Sprache wie Vernunft bleiben aufeinander angewiesen, so wenig die gegenüber dem Bildvermögen unmittelbare Betroffenheit des Gefühls sowie die überragende Flexibilität der Sprache und Reflexivität der Vernunft zu bestreiten sind. Der Dreh- und Angelpunkt ist allerdings offenbar das immer verkörperte und in Sozialität vollzogene Bildvermögen. Denn hier kommt die menscheitsspezifische Fähigkeit, etwas verneinen und darin zugleich festhalten zu können, basal zum Zug. Entsprechend kann man m. E. auch religionstheoretisch und theologisch ansetzen: Religion als Zustand oder Gott als Gegenstand sind zwar auch auf das Gefühl, die Sprache bzw.

18 Vgl. dazu und zum folgenden Absatz (mit den einschlägigen Belegen): *Krüger*, Bild, 151–298. 471–537.

das Wort und die Vernunft zu beziehen, vorrangig aber im Bildvermögen zuhause. Dies erlaubt den programmatischen Neuanfang einer bildhermeneutischen Theologie: Die seit *Immanuel Kant* geläufigen *identity marker* von Ganzheit und Kontrafaktizität für das, was in Wahrheit „Gott“ genannt zu werden verdient, weil Menschen ihr Bedürfnis, theoretisch weiter zu fragen und praktisch frei zu agieren, nicht einfach zur Seite setzen können, finden sich nicht erst in der Vernunft. Sie gibt es schon im Bildvermögen. Und weil das Bildvermögen seinerseits mit dem Sehen verknüpft ist, kann man m. E. im Anschluss an klassische und aktuelle Einsichten sagen: Beim Sehen stellt sich Ganzheit ein, wenn man den Kopf dreht und einen nie endenden Horizont realisiert; und es stellt sich Kontrafaktizität ein, wenn man danach fragt, was nach diesem Horizont kommt. Beim Bildvermögen stellt sich die Ganzheit dann schon sublimiert ein, wenn es ein Bild – auch ein inneres Bild – so etwas wie einen Rahmen hat, also einen Anfang und ein Ende vordiskursiver Art; und es stellt sich Kontrafaktizität ein, wenn ein als Bild durchschautes Bild gerade nicht mit seinem von ihm dargestellten Gegenstand verwechselt wird. Doch: Was bedeutet das für Gott, wenn er als Inbegriff bzw. Inbild von Ganzheit und Kontrafaktizität im Bildvermögen verankert wird? Offenkundig existiert Gott dann im Bildvermögen, also in der Einbildungskraft bzw. Fantasie. Das erlaubt einerseits theologisch einen entspannten Umgang mit dem religionskritischen Projektionsverdacht, der im Recht ist, dabei allerdings verkennt, dass religiöse Projektionen aufgrund ihrer Verankerung im Bildvermögen berechtigt sind. Und das wirft andererseits die Fragen nach der Historizität und Normativität auf: Sind alle religiösen Fantasien von Ganzheit und Kontrafaktizität real; und sind sie alle gleichwertig? Darauf kann man mit relativen Plausibilitätskriterien in historischer und normativer Hinsicht antworten. Historisch relativ real sind diejenigen religiösen Projektionen, die dem Referenz-, Kommunikations- und Anerkennungskriterium genügen. Das Referenzkriterium besagt: Es muss eine historische Rückbindung an eine Realität geben, die quellenmäßig bezeugt ist; im Christentum ist das die Person Jesu. Das Kommunikationskriterium besagt: Das Bezeugte muss tradiert werden können; im Christentum geschieht das in der Verkündigung und den Sakramenten. Und das Anerkennungskriterium besagt: Dasjenige, was bezeugt und tradiert ist, muss kritischen Rückfragen relativ überzeugend standhalten können; im Christentum erfolgt dies in der Theologie, und zwar vorrangig in deren historischen Disziplinen der Exegese und Kirchengeschichte. Ist damit dann beispielsweise historisch die Person Jesu und ihr Gottesbild relativ verbürgt, stellt sich die Frage, was damit normativ und aktuell anzufangen ist. Darauf können die gegenwartsorientierten Disziplinen der Systematischen und Praktischen Theologie ein relatives Deutungsangebot – oder selbstverständlich: mehrere Deutungsangebote – vorlegen. M. E. kann dieses Angebot an dieser Stelle – an Überlegungen des Deutschen Idealismus und der Hermeneutischen Theologie – lauten: Den christlichen Glauben zeichnet der direkte Bezug auf seine Stiftergestalt aus, so dass nur durch

ihn das spezifisch christliche Gottesbild wahrgenommen werden kann. Anders gesagt: Religion als Bildvermögen, in dem Ganzheit und Kontrafaktizität zusammenfallen, wird sich im Christentum selbst zum Gegenstand, wenn Jesus zum Bild Gottes wird. Letzteres geschieht, wenn Jesus aufersteht, hermeneutisch also vom Gleichniserzähler zum Gleichnis Gottes wird. M. E. kann man dann aus der Fremdperspektive sagen: Das Christentum ist *eine* Religion unter Religionen, indem es mit dem Bildvermögen so umgeht, wie es das tut. Und m. E. kann man aus der Binnenperspektive sagen: Für den christlichen Glauben ist das Christentum *die* Religion der Religionen, weil es (in der relativen Unhintergebarkeit der Selbstvergegenständlichung von Religion) die Erfüllung von Religion ist. Dabei kann diese Binnenperspektive nicht gegen andere Religionen ausgespielt werden, die sich ggf. ebenso begreifen können. Umgekehrt darf dem christlichen Glauben in seiner Binnenperspektive nicht die Fähigkeit, von sich selbst wirklich überzeugt zu sein, abgesprochen werden, andernfalls wäre man Angehöriger einer anderen Religion oder eben konfessionslos glücklich. Dass diese Selbstüberzeugung der Binnenperspektive nicht ohne die für ihre Identität und Selbstunterscheidung wesentliche Fremdperspektive möglich ist, gehört allerdings auch zur Wahrheit, so dass Selbstüberzeugung und Selbstrelativierung zusammengehören.

Was ergibt sich daraus? (Evangelische) Religion mit ihrem Gottesbild ist in dem Bildvermögen, und zwar besonders im inneren Bildvermögen bzw. in der Einbildungskraft, verankert und insofern im Imaginären zuhause. Dessen basale Dimension ist zwar mit der Sprache und Vernunft verwoben, kann aber darin nicht vollständig aufgehoben werden, wie umgekehrt das Gefühl zwar das Bildvermögen fundiert, aber in letzterem erst zu einem für den Menschen handhabbaren Vermögen wird. Diese imaginäre Tiefenstruktur von (auch: evangelischer) Religion verweist auf einen „nie aufgehenden Rest“¹⁹ unserer sogenannten Realität. Dieser nie aufgehende Rest durchzieht als das Imaginäre die gesamte Realität, die von dem ihr innewohnenden Imaginären durch Plausibilitätskriterien historisch und normativ relativ abgesetzt werden kann. Durch diesen (Wechsel-)Bezug von Imaginärem und Realität kann Gott nicht als eindeutige Wirklichkeit deklariert werden, die eventuell sogar noch beweisbar wäre. Vielmehr ist Gott so etwas wie die „geheimnisvolle Unschärfe“²⁰, die inmitten und im Hintergrund unserer Realität als Inbegriff bzw. Inbild von Ganzheit und Kontrafaktizität orientierend wirkt, so dass sich Religion als eine Art von Ambivalenzmanagement darstellt: Ihre Gewissheit schließt Ungewissheit ein, ihre Absolutheit ist relativ.²¹

19 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart 1995, 72 [360].

20 Gabriel/Krüger, *Wirklichkeit*, 56 f., Anm. 61.

21 Vgl. zur paradoxen Figur der relativen Absolutheit den Entwurf Ernst Troeltschs: Malte Dominik Krüger, *Religion als Ambivalenzmanagement. Überlegungen* (auch zu Ernst

2 Das Imaginäre in der Gesellschaft

Wer nach dem Imaginären in der Gesellschaft fragt, trifft schnell auf den Namen des griechisch-französischen Philosophen und Psychoanalytikers *Cornelius Castoriadis* (1922–1997) und den Titel seines Hauptwerkes „L’institution imaginaire de la société“ (1975) bzw. – in deutscher Übersetzung – „Gesellschaft als imaginäre Institution“ (1984).²² Dabei wird sein Entwurf, der in den französischsprachigen Sozialwissenschaften schon länger ein Bezugspunkt sein kann,²³ im deutschsprachigen Kontext verstärkt nach dem *iconic turn* in den 1990er Jahren in den Kulturwissenschaften wahrgenommen.²⁴ Zuvor war der Entwurf von *Castoriadis* zwar schon von *Jürgen Habermas* gewürdigt worden,²⁵ aber er hatte noch nicht das konzentrierte Interesse des deutschsprachigen *Mainstream* auf sich ziehen können.

Inhaltlich vertritt *Castoriadis* die These:²⁶ Es gibt eine ursprüngliche Dimension unserer gesellschaftlichen wie psychischen Wirklichkeit, die weder in der theoretischen und praktischen Vernunft noch in dem sprachlichen Diskurs und gesellschaftlichen Tun aufgeht. Vielmehr liegt diesen Vermögen bzw. Bereichen ursprünglich und bleibend das Imaginäre zugrunde, und zwar so, dass das Imaginäre als das überraschend Neue immer wieder in die vermeintlich fixe Wirklichkeit einbricht.²⁷ In diesem Konzept von *Castoriadis* kommt zusammen, so sagt man, was *Immanuel Kant* mit der Einbildungskraft, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* mit dem Unvordenklichen, *Karl Marx* mit der Verdinglichungskritik und *Sigmund Freud* mit der Hochschätzung des Unbewussten angedacht haben.²⁸ Denn *Castoriadis* erklärt die Dynamik der Einbildungskraft, die sich nicht in der Diskursivität von Sprache und Vernunft erschöpft, zum unhintergehbaren Wirklichkeitskern, der (un-)heimlich die vermeintlich feste Identität unseres Lebens trägt und zugleich immer wieder durchbricht.²⁹ Oder um es in einem Bild zu verdeutlichen, das sich unverkennbar an *Castoriadis* anlehnt:³⁰ Wie aus dem Erdinneren das Magma vulkanisch hervorbricht und sich zur scheinbar alternativlosen Realität der Erdoberfläche verfestigt, die dann doch immer wieder vulkanisch durchbrochen wird, so verdankt sich unsere Realität dem Imaginären, dessen unvordenklich schöpferische Dynamik nicht still gestellt werden kann. Dabei ist das Imaginäre weder chaotische Unbestimmtheit noch klare Unterscheidung, sondern so etwas wie der fluide Quellgrund, der überhaupt (erst) etwas als solches hervorbringt, ohne selbst darin ergründet werden zu können.³¹

Methodisch vertritt *Castoriadis* die dazu passende These, die sich performativ in seinem eigenen Vorgehen zeigt:³² Es ist nicht möglich, alles zu begründen, abzuleiten oder zu beweisen. Der Erfolg der abendländischen Logik, prinzipiell das Unbestimmte auf etwas Bestimmtes bzw. das Unbekannte auf

Troeltsch) im Horizont aktueller Diskurse, in: *Friedemann Voigt* (Hg.), *Die Kreativität des Christentums. Von der Wahrnehmung zur Gestaltung der Welt* (im Erscheinen).

32 Vgl. dazu und zum Folgenden auch die in Anm. 26 genannte Literatur.

etwas Bekanntes zurückzuführen, hat zweifellos seine Berechtigung. Doch werden deren Grenzen verkannt, und nichts anderes meint *Castoriadis* im Blick auf die letzten 2500 Jahre sagen zu müssen, wird man blind für dasjenige, was sich dieser Logik (des zureichenden Grundes) entzieht. Hierbei ist es *Castoriadis* gleichgültig, ob diese einseitig auf eindeutige Identität fixierte Logik letztlich mit dem Begriff des Grundes, der Funktion oder der Struktur o. a. operiert. Dies sind gleichsam nur austauschbare Begriffe der Theoriesprache. *Castoriadis* plädiert im Gegenzug – und in Anlehnung an das soeben geschilderte Bild vom Magma – für eine *Magma-Logik*: Das unvorhersehbar immer wieder Einbrechende des Imaginären ist für die vermeintlich fixe und klare Wirklichkeit verstörend und neu; in Wahrheit ist dieses Verstörende und Neue untergründig immer schon da. Davon lebt die Oberflächen-Wirklichkeit; und insofern bedarf grundsätzlich nicht das Neue, sondern das Alte der Rechtfertigung – eine m. E. übrigens für Kirche und Wissenschaft herausfordernde Einschätzung. Und: Das Imaginäre geht für *Castoriadis* in keiner Bild-, Gestalt- und Formwerdung von Wirklichkeit auf, so sehr letztere sich dem Imaginären verdankt. Vielmehr hat das Imaginäre immer etwas Überfließendes, Überströmendes und Ekstatisches, das entsprechend nicht in der Beweislogik identifizierender Sprache, sondern am ehesten in der Suchbewegung metaphorischer Sprache aussagbar ist.³³

Fragt man danach, an welchen geschichtlichen Punkten das Imaginäre zum Vorschein kommt, so verweist *Castoriadis* auf nicht ableitbare und zugleich sich an dem Bestehenden entzündende Sprünge:³⁴ Das Imaginäre lehnt sich an vorhandene Tatsachen, Strukturen oder auch Praktiken an, verwandelt sie jedoch so, dass etwas Neues zum Vorschein kommt, das man aus dem Bisherigen nicht hochrechnen kann. Als Beispiele gelten *Castoriadis* die Erfindung des Rades oder die Entstehung der Demokratie, ebenso kann er aber auch die Einführung der Buchführung oder die Erfindung der Bouillon anführen. Dabei wandelt sich dasjenige, was grundsätzlich in einer geschichtlichen Gesellschaft imaginär deren Kern ausmacht. Im Mittelalter ist das Imaginäre die (christliche) Gottheit, seit der Neuzeit ist es die (kapitalistische) Wirtschaft. Im Idealfall stellt sich das Imaginäre nach *Castoriadis* als dasjenige dar, was es ist, nämlich als das Schöpferische. Ihm entspricht gesellschaftlich eine individuelle Autonomie in sozialer Wechselseitigkeit, also eine freie Gesellschaft von freien Menschen, deren Freiheit sich nicht im Gegeneinander, sondern im Miteinander realisiert.³⁵

An dem Entwurf von *Castoriadis* lässt sich vieles kritisieren.³⁶ In unserem Zusammenhang scheinen zwei Kritikpunkte wichtig. Erstens kann man

33 Vgl. ebd. Vgl. zur Metaphorik: *Castoriadis*, Gesellschaft, 566–579, bes. 571.

34 Vgl. dazu und zum Folgenden (mit einschlägigen Belegen): *Waldenfels*, Primat, 55–80; *Gamm*, *Castoriadis*, 173–193.

35 Vgl. ebd.

36 Vgl. die in Anm. 26 genannte Literatur. Diese Art der Kritik trifft jede Theorie, die relativ auf eine Ganzheit abzielt und ihr Profil aus einer zentralen Einsicht gewinnt; anders geht es al-

Castoriadis dafür kritisieren, dass sein Imaginäres zwischen Radikalität und Relativität schwankt, wenn es einmal gleichsam *creatio ex nihilo* hervorbrechen scheint und sich dann wiederum an Bestehendes anlehnen soll: Die Einschätzung des Imaginären bewegt sich zwischen religiöser Überhöhung bzw. sakralem Entzug und diagnostischer Handhabung bzw. praktischer Inventionslogik.³⁷ Zweitens stellt sich die Frage, wie das Imaginäre konkret bei *Castoriadis* zur Verwirklichung kommen soll. Sein Entwurf erscheint im Blick auf die Zukunft seltsam leer: Droht hier ein ethischer Dezisionismus, der auf die Problematik verweist, dass aus dem Imaginären etwas entstehen soll, dem ursprünglich keine Differenz eignen darf?³⁸ M. E. sind beide Fragen berechtigt und ähnlich: Es geht um die Frage, wie das Imaginäre so verstanden werden kann, dass es einerseits zwar nachvollziehbar etwas hervorbringt, andererseits gerade darin aber nicht theoretisch fixiert werden kann. Der traditionellen Theologie und Philosophie ist dieser Versuch bekannt, wenn man eine göttliche Freiheit bzw. einen grundlosen Grund denken möchte.³⁹ Eine abschließende Lösung dürfte es hier nicht geben; vielmehr gehört es grundsätzlich zur relativen Offenheit von Theorieangeboten, vor diesem Hintergrund solche Übergänge ins Praktische zu suchen, die einen triumphalen Theorieanspruch wie konventionelle Praxisgläubigkeit gleichermaßen zugunsten einer diagnostischen Rationalität mit relativen Plausibilitäten vermeiden.⁴⁰ Eine bildhermeneutische Deutung wäre dabei ein Angebot unter vielen, die möglich sind. Bildhermeneutisch könnte man dann zur ersten Frage sagen, dass *Castoriadis'* Imaginäres im besten Sinn spekulatives Potential bereithält: Sollte der Einbildungskraft eine innere Transzendenz (ggf. auf Ganzheit und Kontrafaktizität) eingeschrieben sein, die sich immer nur in relativen Einbrüchen in unsere Wirklichkeit zeigt?⁴¹ Und zur zweiten Frage kann man m. E. sagen: In der Tat bleibt das Imaginäre bei *Castoriadis* gewissermaßen utopisch, also ortlos. Doch seine eigene Thematisierung des Traumes, in dem das Imaginäre auch haust, weist möglicherweise den Weg.⁴² Schließlich hat ein bekannter Denker der Utopie an diesem Punkt eine Konkretion versucht.⁴³ So verweist der Tübinger Philosoph *Ernst Bloch* in seinem „Prinzip Hoffnung“ (1954–1959), ohne dass man damit seinen Gesamtentwurf übernehmen müsste, auf

lerdings in theoretischer Hinsicht auch nicht – es sei denn, man wollte sich selbst im eigenen Vollzug widersprechen: Nur wer tendenziell bzw. relativ einen Überblick über das Ganze hat, vermag zu sagen, dass er bzw. sie nicht das Ganze abgegolten hat. Das gilt übrigens auch für theoretische Äußerungen darüber, was Praxis ist.

37 Vgl. z. B. *Waldenfels*, *Primat*, 65–67.

38 Vgl. z. B. ebd., 68–77.

39 Der späte *Schelling* hat auf der Grenze von Theologie und Philosophie eindrücklich darum gerungen (vgl. *Krüger*, *Freiheit*, 287–312).

40 Vgl. ebd.

41 Vgl. Teil 1 (dieses Beitrags).

42 Vgl. *Castoriadis*, *Gesellschaft*, 455–515.

43 Vgl. dazu und zum Folgenden: *Ernst Bloch*, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1–3, Frankfurt a. M. 1985, 1–223. 288–391.

die Bedeutung des Tagtraums: Die Antizipation der von dem menschlichen Bewusstsein erhofften Zukunft ohne Entfremdung kündigt sich in Tagträumen an, die auf noch nicht gewordene Möglichkeiten aus sind. Hier meldet sich das gärende, schöpferische Noch-Nicht in der Wirklichkeit, das untergründig und abgründig die vermeintlich alternativlose Realität untergräbt. Dabei können für *Bloch* die Tagträume offen, emanzipatorisch, weltverbessernd und radikal sein.⁴⁴ Wäre dies nicht eine Möglichkeit, dem bei *Castoriadis* etwas ortlosen Imaginären einen Platz anzuweisen? Oder wäre das wiederum zu statisch für das Imaginäre, weil es subkutan und abgründig durch alles hindurchgeht? M. E. kann diese Frage (vorerst?) offenbleiben, wenn klar ist, dass es so etwas wie Imaginationsvermögen im Sinn der Einbildungskraft gibt und man von ihr mit dem relativen Recht der Einseitigkeit theoretischer Sprache reden kann.

3 Gesellschaftliche Perspektiven einer bildhermeneutischen Theologie

Als relatives Fazit ergibt sich aus dem Bisherigen: Wegen seines abgründigen Charakters gern verdrängt, aber dadurch umso wirkmächtiger, gibt es das Imaginäre in der Theologie und Gesellschaft. Gerade so ist und bleibt das Imaginäre basal. In der Theologie zeigt es sich in der religiös konstitutiven Einbildungskraft, wie sie auch in dem Eindruck bzw. Bild Jesu verkörpert ist, das uns in der Bibel überliefert ist. Im Gottesbild kommt das Imaginäre dabei so zum Tragen, dass Ganzheit und Kontrafaktizität im Horizont des Unbedingten zusammenfallen; dies steht in einer Spannung zur vorhandenen Welt und ihrer Erfahrung. In der Gesellschaft zeigt sich das Imaginäre in der geschichtlichen Funktion der Einbildungskraft, von deren schöpferischer Kraft die vermeintlich klare Logik unseres Denkens und Tuns zehrt, ohne dieser Einbildungskraft jemals ganz habhaft werden zu können. Das sich damit verbindende Ziel ist eine Gesellschaft, in der die Erfahrung der Entfremdung und Fremdbestimmung möglichst gering ist. Ein Ort, an dem sich die entsprechende Einbildungskraft produktiv zeigt, scheint der Tagtraum zu sein.

Vor diesem Hintergrund liegt die Frage nahe: Was kann die (evangelische) Theologie für diejenigen tun, die gegenwärtig besonders unter Entfremdung und Fremdbestimmung leiden? Bildhermeneutisch wäre der entscheidende Punkt die Stärkung der Einbildungskraft: Es sollte (den Alltag unterbrechende) Zeiten und (die Lebenswelt auflockernde) Orte für Tagträume und für Einbildungskraft bzw. Fantasie geben, um dem Imaginären mehr Raum zu verschaffen und das Vertrauen in es zu stärken. Ein Ort genau dafür ist m. E. die Kirche.⁴⁵ Besonders dürfte hierbei die Dimension der Kontrafakti-

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden (ausführlicher): *Krüger*, Work-Life-Balance? Protestantische Arbeitsethik heute, in: *Jörg Dierken/Dirk Evers* (Hg.), Religion und Politik. Historische und aktuelle Konstellationen eines spannungsvollen Geflechts, Frankfurt a. M. 2016, 309–327.

zität wichtig sein, wenn sie in Gottesdiensten, in der Seelsorge und Diakonie ein Stück (!) der *Gegen-Welt* des Ganz- und Heilseins zum Vorschein kommen lässt. Aus gesellschaftlicher Perspektive wäre damit eine Neuausrichtung der spätkapitalistischen Wirtschaft zu verknüpfen, wonach Arbeit wesentlich *Flow-Strukturen* beinhalten muss und indirekt auf wechselseitige Anerkennung angelegt ist bzw. sein sollte.⁴⁶ Letztere, also die wechselseitige Anerkennung, zehrt davon, dass Menschen aufgrund ihrer Einbildungskraft zum Entwurf einer realisierbaren Gegenwelt angereizt werden.

Es geht dann grundsätzlich darum, die vermeintlich alternativlosen Alternativen zu vermeiden und binäre Entscheidungslogiken auf ein auch graduelles Ambivalenzmanagement zu beziehen. Diese Kultivierung ist der evangelischen Religion nicht fremd, wenn „Ambivalenz und Glaube“⁴⁷ ursprünglich zusammenhängen. Der Dreh- und Angelpunkt ist dann m. E. aus systematischer Sicht eine Erforschung der Einbildungskraft, die schon unsere steinzeitlichen Vorfahren zu wunderbaren Wirklichkeitszugängen geführt hat, von denen *Picasso* sagt: „Wir haben nichts dazugelernt!“ Ob *Picasso* damit Recht hat, vermögen andere zu beurteilen. Aber die theologische Reflexion der evangelischen Religion wäre gut beraten, wenn sie mit unbändiger Neugier und in schöpferischer Anverwandlung die Punkte in der Vergangenheit und Gegenwart aufsucht, an denen sich das meldet, was in Sprache und Vernunft nicht aufgeht und doch unser ganzes Leben (auch in die Zukunft) zu tragen scheint.

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

46 Vgl. zu dieser Verknüpfung: ebd.

47 Vgl. *Michael Klessmann*, *Ambivalenz und Glaube: Warum sich in der Gegenwart Glaubensgewissheit zu Glaubensambivalenz wandeln muss*, Stuttgart 2018.