

»Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes«

Die christologische Pointe des Bilderverbots als Zentrum theologischer Religionskritik

von Marco Hofheinz

Die Binnenreligionskritik in den Religionen ist für diese von konstitutiver Bedeutung. Sie bedürfen der Kritik.¹ Die Kritik fungiert gleichsam als »entscheidender Motor religiöser Identitätsbildung«². Religionskritik ist also »ein wesentlicher Bestandteil der religiösen Selbstauffassung.«³ Diese These soll im Folgenden hinsichtlich der Religionskritik aus christlich-theologischer Perspektive exploriert werden.

Besagter These zufolge besteht theologische Religionskritik keineswegs primär und ausschließlich in der Problematisierung fremder Religion(en), sondern vor allem der eigenen Religion, bezogen etwa auf das eigene Gestaltwerden von Kirche. Theologische Religionskritik ist demzufolge ihrer Intention nach als »Religionskritik intern« und weitaus weniger als »Religionskritik extern« zu verstehen. Anders gesagt, will Religionskritik als Genitivus subiectivus und nicht primär als Genitivus obiectivus aufgefasst werden: Religion ist also nicht nur Objekt der artikulierten Kritik bzw. Gegenstand einer sie angreifenden Argumentation, sondern auch Subjekt und somit Ausgangspunkt der Kritik.⁴

Im Sinne einer solchermaßen verstandenen theologischen Religionskritik ist eine spezifisch christologische Fokussierung von besonderer Bedeutung. Das heißt:

»Die Theologie muss sich nicht nur außer-theologischer Religionskritik stellen, sondern selbst aktiv an einer christologisch orientierten Religionskritik arbeiten.«⁵ Diese Überzeugung liegt den im Folgenden entfalteten Überlegungen zugrunde.

Eine christologische Pointierung betrifft biblisch-theologisch das Gottesbild. Diesbezüglich kann etwa auf die johanneische Christologie verwiesen werden: »Ein religionskritischer Impuls von besonderer Brisanz wird in der christologischen Zuspitzung des Gottesbildes gesetzt. Der Anspruch des johanneischen Jesus – ›Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen‹ (Joh 14,9) – fordert zur Revision des Gottesbildes heraus.«⁶

Bereits das nach jüdischer und protestantisch-reformierter Zählung zweite Gebot: »Du sollst dir kein Gottesbild machen noch irgendein Abbild von etwas, was oben im Himmel, was unten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist« (Ex 20,4 nach Zürcher Bibel; vgl. Dtn 5,8), legt im Lichte des neutestamentlichen Christuszeugnisses einen solchen religionskritischen Impuls bzw. eine Revision des Gottesbildes nahe.

1 Vgl. Gregor Maria HOFF, *Religionskritik heute*, Kevelaer 2010, 17: »Die Kritik löst in diesem Zusammenhang die Religion aus dem mythischen Paradigma. Religion steht kritischem Denken nicht entgegen, sondern bedarf der Kritik, um sich herauszubilden. Religionskritik hat in diesem Sinne von Anfang an klärende Funktion.«

2 Ebd.

3 Ebd., 12.

4 Vgl. Marco HOFHEINZ, Für Kirche und Gesellschaft ... Religionskritik als unverzichtbare Aufgabe der Theologie, in: DERS./Raphaëla J. MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER (Hg.), *Theologische Religionskritik. Provokationen für Theologie und Kirche* (Forschungen zur Reformierten Theologie Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 2014, 1-15.

5 Michael WELKER, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2012, 32.

6 HOFF, *Religionskritik heute* (wie Anm. 1), 14.

7 KSA 12 (Nachgelassene Fragmente 1885-1887), 531.

8 Blaise PASCAL, *Pensées*. Fragment Nr. 548 (zit. nach der Übertragung von Ewald Wasmuth).

9 Im Kolosserhymnus (Kol 1,15-20) ist bezeichnender Weise die Rede von

Dies hat theologisch wohl niemand radikaler pointiert als namentlich der französische Mathematiker, Physiker, Literat und christliche Philosoph Blaise Pascal (1623-1662), den Friedrich Nietzsche den »bewunderungswürdige[n] Logiker des Christenthums«⁷ nannte: »Gott kennen wir allein durch Jesus Christus, auch uns selbst kennen wir nur durch Jesus Christus, Leben und Tod kennen wir allein durch Jesus Christus. Ohne Jesus Christus wissen wir weder, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott ist, noch was wir selbst sind. Also ohne die Schrift, die nur von Jesus Christus handelt, wissen wir gar nichts, finden wir nur Finsternis und Verwirrung, sowohl im Wesen Gottes als in der Natur selbst«⁸. Gott, Welt und Mensch – alle drei erschließen sich nur von Christus her als Zentrum von allem.⁹ Hinsichtlich des Gottesbildes innerhalb dieses Dreigestirns bedeutet dies: »In Jesus Christus begegnet Gott. In Jesus Christus begegnet Gott ausschließlich. In Jesus Christus ist Gott allein zu erkennen. Ohne Jesus Christus bleiben Gott und Mensch gottlos. In Jesus Christus begegnet Gott als Mensch, nicht als summum ens. In Jesus Christus begegnet Gott nicht weltlos, sondern welthaft, mitten in der Welt, als ein Stück Welt. [...] Er [Jesus Christus] ist die wahre Mitte. In ihm sind die höchsten Gegensätze, der wirkliche Gott und der wirkliche Mensch vereint.«¹⁰

Im Mémorial, dem in Pascals Rock eingenahten sorgfältig beschrifteten Blatt, das sein Diener nach seinem Tod fand, spitzt er diese Christozentrik offenbarungstheologisch¹¹ zu: »Dem gottlosen Menschen begegnet Gott. In der gottlosen Welt erscheint Jesus Christus als der wirkliche und wahre Gott der Menschen. Von ihm her denkt Pascal weiter.«¹² Er gelangt auf diesem Wege zu der Erkenntnis Gottes in Jesus Christus als des biblischen Gottes, eben des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, und zu seiner berühmten Absage an den Gott der Philosophen, »der als Übermächtiger an der Welt und durch die Welt erkannt wird, indem man sie überschreitet«¹³: »FEU Dieu

d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des Philosophes et des savants.«¹⁴

Ebenso wie Pascal diese Christozentrik als radikale Anfrage an die christliche Theologie seiner Zeit formulierte, versuchte im 20. Jahrhundert Karl Barth (1886-1968) sie geltend zu machen. Er bezieht sich auf das Bilderverbot, das als religionskritischstes aller Dekaloggebote gelten kann. Barth interpretiert das Bilderverbot und mit dessen Hilfe das Dreigestirn aus Gott, Welt und Mensch ebenfalls von Christus her. Dies wird etwa, um ein prominentes Beispiel zu nennen, in seiner Predigt zum zweiten Gebot deutlich, die er zur Eröffnung der zweiten Freien Reformierten Synode in der Nikolaikirche zu Siegen am 26. März 1935 hielt: »[D]as Entscheidende«, so bemerkt Barth, »besagt: Der Gott, der sich uns in ewiger Treue verbunden hat, spricht uns darum frei von allem Bilderdienst, weil er allen unseren Bemühungen, ihn äußerlich oder innerlich sehen zu wollen, längst damit zugekommen ist, daß wir ihn ohne unser Zutun sehen dürfen. [...] Gott selbst ist es, der uns da sich selbst gegeben hat. Zum Sehen? Ja, heißt doch dieses ewige

der Gottebenbildlichkeit Christi mit der von seiner Schöpfungsmittlerschaft verbunden. Vgl. Christopher MORSE, *Not Every Spirit*.

A Dogmatic of Christian Disbelief, New York/London 2009, 265.

¹⁰ Hermann DEMBOWSKI, Pascal als Theologe, dargestellt aufgrund seiner Pen-sées, in: DERS., *Wahrer Gott und wahrer Friede*. Aufsätze und Vorträge zwischen Ost und West, hg. v. Heino FALCKE/Henning SCHRÖER, Leipzig 1995, 415-431, 424.

¹¹ Auf der Linie Pascals formuliert Reinhart GRUHN, Religionskritik als Aufgabe der Theologie. Zur Kontroverse »Religion statt Offenbarung«, in: *EvTh* 39 (1979), 234-255, 254: »Religionskritik im Raum der Kirche, die von der Offenbarung schon herkommt, die also nur die Offenbarung in der Geschichte bezeugen kann, Theologiekritik, die sich selbst unter das Gericht des rechtfertigenden und heiligenden Gottes selbst stellt, ist nicht zu trennen von radikaler Ideologiekritik«.

¹² DEMBOWSKI, Pascal (wie Anm. 10), 423.

¹³ Ebd.

¹⁴ Blaise PASCAL, *Ceuvres Complètes*, hg. v. Jacques CHEVALIER, Paris 1954, 554. Vgl. Martin HAILER, *Glauben und Wissen*. Arbeitsbuch Theologie und Philosophie, Göttingen 2006, 37-44.

Wort, heißt doch Jesus Christus das ›Ebenbild des unsichtbaren Gottes‹, der ›Abglanz seiner Herrlichkeit‹ und heißt es doch ausdrücklich: Wir sahen seine Herrlichkeit.«¹⁵ Barth beruft sich hier mit Zitaten aus Kol 1,15; Hebr 1,3 und Joh 1,14 (vgl. 2 Kor 3,18; 4,4) vor allem auf neutestamentliche Formeln von der Gottebenbildlichkeit, die diese exklusiv auf Christus als die ›Ikone Gottes‹ (Kol 1,15; 2 Kor 4,4) beziehen.

Diese christologische Pointierung ist nicht nur in *theo*-logischer, sondern auch in *anthropo*-logischer Hinsicht von Bedeutung: »Wenn nämlich etwa in Kol 1,15 sprachlich zugespitzt von Christus als dem ›Ebenbild des unsichtbaren Gottes‹ die Rede ist, so kommt darin zum Ausdruck, daß in *Christus* und nicht in einem irgendwie zu bestimmenden natürlichen Wesen des Menschen die Ebenbildlichkeit anschaulich wird. Daraus folgt aber, daß ein christliches ›Menschenbild‹ im Sinne einer abschließenden oder zu verwirklichenden Bestimmung des Menschen unmöglich ist.«¹⁶

Barth beantwortet auch die Frage nach dem *Mensch*-Sein dezidiert christologisch,¹⁷ indem er den neutestamentlichen Formeln von der Gottebenbildlichkeit Jesu Christi einen anthropologischen Sinn abgewinnt: »Was der Mensch in Wahrheit ist, entscheidet sich theologisch an dem Christus, nicht schon in der Betrachtung und Analyse empirischen Menschseins. Die Erfüllung des Menschseins findet sich folglich auch nicht in einer Überhöhung der natürlichen Möglichkeiten des Menschen. Eine solche Überhöhung wäre allemal ambivalent; die furchtbaren Manifestationen der Phantasien vom Übermenschen und Herrenmenschen im 20. Jahrhundert haben diese Ambivalenz deutlich vor Augen geführt. Nicht Vorstellungen von einem Idealmenschen, sondern die Wirklichkeit des Christus bringt zur Erscheinung, was der Mensch ist. Damit werden die Schwärmereien von der Vervollkommnung des Menschen, sei es durch Erziehung, Politik oder genetische Optimierung, theologisch delegitimiert.«¹⁸

Die religionskritische Pointe der neutestamentlichen Formeln von der Gottebenbildlichkeit besteht nun nach Barth darin, dass sich diese exklusive Festlegung Gottes auf Jesus Christus als seine Ikone gegen die sonstigen Festlegungen Gottes und des Menschen richtet. Bereits die mehr oder weniger verzweifelte Suche des Menschen nach solchen Festlegungen erweist sich als müßig. Sein betriebsames, aber doch letztlich kontrafaktisches Sehenwollen weist tragische Züge auf, insofern es sein im wörtlichen Sinne *para-doxes*, d.h. gegen den Schein gerichtetes Sehen-Dürfen ausschlägt: »Dieses Sehendürfen ohne unser Verdienst und Zutun und also der Glaube und also das Hören und also Jesus Christus, das fleischgewordene und ans Kreuz geschlagene Wort Gottes ist es, was uns alles Bildermachen und allen Bilderdienst überflüssig und unmöglich macht.«¹⁹ Gott kann, darf und will nach Barth dort gesucht werden, wo er sich selbst erschlossen hat. Dies ist der positive Gehalt des Bilderverbots, das sich *ex negativo* der Entlarvung selbstproduzierter Gottes-, Welt- und Menschenbilder zuwendet. In der Ablehnung solcher projektionsbasierender Formationen wird die religionskritische Pointe des Bilderverbots deutlich.

15 Karl BARTH, Predigt über 2. Mose 20,4-6, in: DERS., *Vier Predigten* (TEH 22), München 1935, 36-45, 41f.

16 Wolfgang SCHOBERTH, *Einführung in die theologische Anthropologie*, Darmstadt 2006, 25. Zum christlichen Menschenbild vgl. jetzt Lars KLINNERT, Gibt es ein »christliches Menschenbild«? Zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik, in: Arian SCHIFFER-NASSERIE u. a. (Hg.), *Antrittsvorlesungen und öffentliche Vorträge 2011-2013* (Denken und Handeln 10), Bochum 2014, 98-116.

17 Vgl. SCHOBERTH, *Einführung* (wie Anm. 16), 114: »In ihrer Ausrichtung auf Jesus Christus, in dem der neue Mensch Gottes erschienen ist, findet die theologische Anthropologie Grundlinien einer realistischen Rede vom Menschen.«

18 Ebd., 129.

19 BARTH, Predigt (wie Anm. 15), 42.

20 Ebd., 40.

21 Ebd., 45.

22 MORSE, *Spirit* (wie Anm. 9), 33.

23 DEMBOWSKI, Pascal (wie Anm. 10), 416.