

HANS-JÜRGEN FRAAS
 DIE KONSTITUTION DER PERSÖNLICHKEIT
 UND DIE SYMBOLE DES GLAUBENS

Ich-Konstitution

In zunehmendem Maß wird in der Psychologie überhaupt und in der Religionspsychologie nach integrativen Konzepten der Persönlichkeitsentwicklung gesucht, verstärkt noch durch das auffallende Anwachsen der Biographie-Forschung.¹ Wenn man nach Gemeinsamkeiten zwischen den konkurrierenden psychologischen Theorie-Ansätzen der kognitiven Psychologie, der Psychoanalyse und dem symbolischen Interaktionismus fragt, stößt man auf den Symbolbegriff bzw. die Tatsache der Symbolisierungstendenz des Menschen. Der Symbolbegriff war in früheren Zeiten eine Domäne der Theologie; um so mehr legt sich die Frage nahe, ob und in welcher Weise vielleicht gerade in diesem übergreifenden, vorsezifischen Begriff die religiöse Thematik impliziert ist. Vergleichbarkeit ermöglichte gegenseitige Befruchtung der einzelnen Theorien setzt allerdings einen gemeinsamen Rahmen voraus. Dieser Rahmen ist in einer *Persönlichkeitstheorie* zu suchen, die nicht von einer partikularen psychologischen oder soziologischen Theorie her entwickelt werden kann. Empirische Theorien sind methodisch zwangsläufig auf Einzelaspekte der Wirklichkeit ausgerichtet, die untereinander auswechselbar, nicht aber unmittelbar kompatibel sind - man kann sowohl die eine als auch die andere Sichtweise wählen, ohne aber diese untereinander zwingend in einen Zusammenhang bringen zu können.

Der zu suchende gemeinsame Rahmen kann also nicht im empirisch Aufweisbaren liegen, weil er damit selbst der Partikularität der Betrachtungsweise verfallen würde. Er kann auch nicht aus der Addition von Teilaspekten gewonnen werden, da hierbei, wenn sich denn eine geordnete integrative Einheit ergeben soll, das ordnende oder vereinende Prinzip schon vorausgesetzt ist, der gemeinsame Oberbegriff, der die Integrierbarkeit ermöglicht.

Vielmehr ist nach den Voraussetzungen oder Bedingungen aller denkbaren empirischen Teilaspekte zu fragen, nach einer Persönlichkeitstheorie, die die empirischen Teiltheorien erst unter allgemeine anthropologische Kategorien stellt. Eine solche Theorie hat eine dreifache Anforderung zu erfüllen: Sie hat ihre erkenntnisleitenden Prämissen vorher zu benennen, sie hat ihre logische Konsi-

¹ Vgl. z.B. M. Kohli/G. Robert (Hg.), Biographie und soziale Wirklichkeit, Stuttgart 1984, 4, die die verstärkt auftretende Biographie-Forschung als auf das "ganze Leben" des Subjekts" gerichtet bezeichnen, als die "umfassendste Thematisierung von Subjektivität"; A. Blasi, Concept of Development in Personality Theory, in: J. Loevinger, Ego Development, San Francisco/Washington/London, 1980, 29 - 53: "Ego development is presented as the 'master trait' in personality, as the frame that provides more specific traits with their meanings and around which the whole edifice of personality is constructed", 41.

stenz zu erweisen, und sie hat sich der Falsifikations-Probe auszusetzen.²

Erkenntnisleitend soll im folgenden die Grunderfahrung sein, daß der *Mensch sich als sich vorgegeben erfährt*: Sich seiner bewußt werdend findet er sich immer schon in einer menschlichen Lebenswelt vor, empfängt er sich, verdankt er sich einem vorgegebenen Kontext. Dieses Sich-Gegebensein der Person ist der kategoriale Grundsatz aller weiteren Überlegungen ; er übersteigt das empirische Moment, sofern der Mensch sich nicht nur als einer erfährt, der sich zu sich selbst verhält, sein Leben führt und darin Subjekt- und Objekt-Charakter zugleich besitzt, sondern sofern die Konstitution des Subjektes als autonome Einheit selbst auf das Sich-Gegebensein verweist.

Der Erfahrung des Sich-Gegebenseins entspricht Schleiermachers Definition von Religion als dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, wobei das Gefühl von Schleiermacher näherhin als "unmittelbares Selbstbewußtsein" bestimmt wird. Das Abhängigkeitsgefühl besteht im Bewußtsein des "Sich-selbst-nicht-so-gesetzt-Habens" und der daraus resultierenden Verneinung schlechthinniger Freiheit. Als unmittelbares ist das Selbstbewußtsein vorreflexiv und umfaßt Subjekt und Objekt im Vertrautsein mit seinem Körper, seiner Welt und zugleich der darin implizierten Sinnhaftigkeit/Rationalität der Welt. Das allmählich zum Selbstbewußtsein aufsteigende Bewußtsein findet sich immer schon in der Ausgelegtheit von Wirklichkeit vor, die sich nicht menschlicher Herkunft verdankt, "sondern einem alles menschliche Handeln übergreifenden Geschehen, an dem der Mensch nur rezeptiv partizipiert"³.

Nun ist der Denkansatz Schleiermachers, wie Pannenberg gezeigt hat⁴, zu seinem eigenen Verhängnis über seinen zentralen Begriff des Selbstbewußtseins in die Nähe des transzendentalen Idealismus geraten und hat damit seine Chance vertan, die Personalität des Menschen aus seinem vorgängigen Weltbezug/Kontext heraus vom Begriff der Stimmung her als dem Medium der symbiotischen Zusammengehörigkeit von Selbst und Welt zu erklären (der Begriff der Stimmung wird dem symbiotischen Aspekt noch besser gerecht als das bereits polarisiert angelegte Gefühl). Das Abhängigkeitsgefühl ist nach Schleiermacher vermittelt durch die Erfahrung der Abhängigkeit im Naturzusammenhang und verweist somit implizit auf die Mutterbeziehung.⁵

Der transzendente Idealismus stellt gewissermaßen insofern das Gegenmodell dar, als er beim Selbstbewußtsein unmittelbar einsetzt und damit das, was er erklären will, nämlich eben das Selbstbewußtsein, schon voraussetzen muß, um es erklären zu können, wie es im Denkmodell der Selbstkonstitution des Ich in

² E. Herms, Die Funktion der Realitätsauffassung in der Psychologie Sigmund Freuds, in: H. Fischer (Hg.), Anthropologie als Thema der Theologie, Göttingen 1978, 166 - 202.

³ E. Herms, Theologie - eine Erfahrungswissenschaft, München 1978, 45.

⁴ W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 243.

⁵ Glaubenslehre 1821, § 46, 2.

Fichtes Wissenschaftslehre 1794 konzentriert deutlich ist.⁶ Auf diese Aporie im vorliegenden Zusammenhang zu verweisen ist nicht unwichtig, weil sie im kategorialen Bereich verschiedener gegenwärtiger empirischer Untersuchungen noch nicht überwunden ist, worauf später einzugehen sein wird.

Die logische Aporie der Selbstkonstitution des Subjekts entspricht der alltagsweltlichen Erfahrung des Sich-Vorfindens. Es muß sich erweisen, ob die Frage der Konstitution des autonomen Subjekts angesichts des empirischen Faktums des Sich-Gegebenseins im kategorialen Rahmen des *ursprünglichen* Schleiermacherischen Ansatzes eine angemessene Deutung finden kann.

Diese Deutung wird möglich durch eine begriffliche Differenzierung, die sich von der Psychologie her ergibt, und die die Doppelrolle des Ich (das Ich setzt sich selbst im Sinn einer Tathandlung, ist zugleich Subjekt und Objekt, Hervorbringendes und Hervorgebrachtes), in einem neuen Licht erscheinen läßt:

Die Unterscheidung von I und Me/Self

Die Unterscheidung von I und Me bzw. Self geht auf W. James zurück. Nach James ist der Leib der Inhalt des Selbst als Ausgang aller weiteren Entwicklung, während ein Ich im eigentlichen Sinn dem Neugeborenen noch nicht zuzusprechen ist. Wohl kennt James Bewußtseinsakte, die auf das leibhaftige Selbst bezogen sind; er beschreibt sie als Bewußtseinsstrom (the stream of thought).⁷ Demnach ist der Leib das "Medium", "in welchem das Bewußtsein die Einheit seiner Inhalte erfaßt"⁸. Dieses "Körper-Selbst", zu dem James auch die Kleidung, die nähere Familie ("bone of our bone and flash of our flash"), das Heim, das Eigentum zählt, wird ergänzt durch das soziale Selbst ("a man's Social Self is the recognition which he gets from his mates", "a man has many social selves as there are individuals who recognize him as carry an image of him in their mind") und das geistige Selbst (das Selbstbewußtsein), "the entire stream of our personal consciousness ...or 'section' of that stream", "a reflective process", the ability "to think ourselves as thinkers". Allerdings werden die geistigen Aspekte des Selbst von James entsprechend seinem empiristischen Ansatz nicht über den "Gedankenstrom" hinausgehend vermittelt gedacht. So bleibt die Beantwortung der Frage nach der Einheit der Persönlichkeit (geistiges Selbst) beschränkt auf die Abfolge geistiger Akte, deren Einheit durch die synthetische Funktion des Ich⁹ gegeben ist. Damit ergibt sich folgendes: Das Selbst als vorgegebene Totalität aller "Zustände, Qualitäten und Handlungen" ist das Medium, das dem momenthaft-aktualen Ich im Maße des sich entwickelnden Selbstbewußtseins Kontinuität und Identität verleiht und die synthetische Funktion ermöglicht. Das Selbst ist damit der vorgegebene Kontext des Bewußtseins im körperlichen und

⁶ Vgl. dazu J. Rohls, Person und Selbstbewußtsein, in: NZSystTh u. RelPhil 21/1979, 54 - 71; Pannenberg (s. Anm. 4), 196, 214.

⁷ W. James, The principles of Psychology I, New York 1950, 292ff.

⁸ Pannenberg (s. Anm. 4), 214.

⁹ Ebd. 213f.

sozialen Sinn, der Gegen-Stand, der Bewußtsein als Selbst-Bewußtsein allererst ermöglicht. "Vertrautheit mit 'sich' ist also immer schon vermittelt durch Vertrauen auf einen bergenden und fördernden Kontext, in dem ich allererst zu mir selbst erwache"¹⁰.

Die Unterscheidung von I (aktuales Ich) und Me (soziale vermitteltes Selbst) wird von G.H. Mead übernommen. Nach Mead kommt es zur Selbstreflexion durch die Wahrnehmung der Sprache bzw. der eigenen Lautgebärde: Ich kann mich selbst nicht sehen, wohl aber hören. Aus dieser Erfahrung heraus ergibt sich die Möglichkeit, zu sich selbst ein Verhältnis zu gewinnen, gleichzeitig Subjekt (Hörender) und Objekt (Gehörtwerdender) zu sein. So habe ich zu mir das gleiche Verhältnis wie zu anderen auch: Ich höre jemanden, der spricht. Ich und Selbst stehen sich wahrnehmend gegenüber: Als Hörender höre ich mich so, wie andere mich auch hören, bin also mit den anderen identisch, habe ein Umfeld, von dem her ich mich verstehen kann, bin auf Sozialität bezogen. Dieser andere ist nicht dieser oder jener andere, sondern der andere schlechthin, der "generalized other".

Auch bei Mead ist also die Leiblichkeit das Medium der Selbstwahrnehmung; der Körper als Wahrnehmungsorgan ist die Brücke zwischen mir und den anderen, mir und der Sozialität, wobei die anderen mein Selbst konstituieren. Ich bin gewissermaßen im anderen bei mir selbst: Mein Selbstbewußtsein gründet darin, mich wahrzunehmen, wie ich von den anderen wahrgenommen werde. Körper-Selbst und soziales Selbst sind direkt ineinander verschränkt. Meads Interesse liegt allerdings - in einem gewissen Rückfall gegenüber James - einseitig auf dem sozialen Selbst.

Man hat Mead Sozialbehaviorismus vorgeworfen, sofern eben das Selbstbewußtsein durch die anderen konditioniert werde. Diesem Vorwurf ist aber entgegenzuhalten, daß das spontan handelnde Ich für Mead konstitutiv an diesem Vorgang beteiligt ist. Allerdings gerät Mead damit in die dem (das Ich in Reflexe auflösenden) Behaviorismus entgegengesetzte Aporie, bei Anerkennung der körperlichen und sozialen Umweltbezogenheit des Selbst das Ich als das Element der Subjekthaftigkeit der Selbstreflexion schon voraussetzen zu müssen (Fichte-Aporie s.o.). Die stärkere Berücksichtigung der Körpersphäre als Voraussetzung alles weiteren und des im Gegensatz zu den sozialen Rollen einzigen, womit sich das Individuum so abfinden muß, wie es gegeben ist, hätte ihm die Vorfindlichkeit als schlechthinige Abhängigkeit bewußt machen können, die auch die sozialen Rollen erst begründet.

Auch J. Piagets Reflexion setzt mit der anfänglichen Unterschiedenheit von Subjekt und Objekt bzw. mit der Ganzheit des Verhältnisses von Organismus und Umwelt, mit dem ichlosen Bewußtsein des Neugeborenen ein.¹¹ Das durchgängige Thema der kognitiven Entwicklung ist die Wiederherstellung der ursprünglichen Lebenseinheit von Kind und Umwelt/Mutter, so etwa im Saugreflex als Assimilation der

¹⁰ Ebd. 214f.

¹¹ J. Piaget, Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde, Stuttgart 1974, 342; ders., Nachahmung, Spiel und Traum, Stuttgart 1975, 31.

Umwelt mit dem Ziel der Einverleibung, verbunden mit einem sensomotorischen Wiedererkennen.¹² Die Frage nach der Motivation des Geschehens (dem affektiven Bereich) behandelt Piaget nicht ausdrücklich; immerhin geht er gelegentlich auf die Beziehung zum affektiven Bereich und damit auch zur Psychoanalyse ein.¹³ Er weist darauf hin, daß die egozentrisch bestimmte Assimilation durch die Akkomodation ergänzt werde und im Zusammenspiel beider sich das Potential der angeborenen Intelligenz entfalte.

Indem der symbiotisch-ganzheitliche Ausgangspunkt der Entwicklung des Kindes im weiteren Gedankengang Piagets keine Rolle mehr spielt, der soziale Aspekt der Entwicklung also wesentlich unberücksichtigt bleibt, erscheint das Kind von Anfang an als ein seiner Umwelt gegenüber "handelnder" Organismus. Mit dem Begriff des "Handelns"¹⁴ schleicht sich - der Absicht Piagets entgegen - auch bei ihm die Vorstellung ein, daß das handlungsfähige Subjekt der Umwelt gegenüber bereits vorausgesetzt sei. Diese mangelnde Präzision dürfte dadurch bedingt sein, daß Piaget auf die Akzentuierung des Selbst als eines analogen Begriffs im Sinne des zum Ich Gehörenden, aber doch dem Ich körperlich Vorgegebenen verzichtet, weil er nicht die Entwicklung der Persönlichkeit überhaupt, sondern speziell die der Intelligenz im Auge hat. So bleibt entweder die Fichte-Aporie oder die Auflösung der Person in ein Strukturen-System, das im Hinblick auf den Persönlichkeitsbegriff mit dem Behaviorismus zumindest vergleichbar ist.

Schließlich ist nach den Voraussetzungen des Selbstbewußtseins im psychoanalytischen Entwicklungsmodell zu fragen. Auch im Sinne Freuds beginnt die Entwicklung des Menschen ich-los: Das kindliche Ich ist noch keine eigenständige Entität.¹⁵ R. Spitz spricht von einem "undifferenzierten Zustand": "Dieser Organismus hat noch kein Bewußtsein, keine Wahrnehmung (perception), keine Empfindung (sensation) und psychischen Funktionen, seien sie bewußt oder unbewußt."¹⁶ Die Verarbeitung von Reizen im Rahmen der Ichentwicklung angeborener Funktionen und Organisatoren geschieht im sozialen Feld der Mutter-Kind-Beziehung - also auch hier körperliche und soziale Vorgaben nebeneinander bzw. ineinander: Mit dem Primat des Es, dem Triebbereich ist von Freud her gewissermaßen die Leiblich-

¹² J. Piaget, Das Erwachen der Intelligenz beim Kind, Stuttgart 1969, 43ff.

¹³ Vgl. ders., Nachahmung (s. Anm. 11), 263 u.ö.

¹⁴ Ders. (s. Anm. 12), 51, 54 u.ö.; vgl. Pannenberg (s. Anm. 4), 339. Piaget spricht vom objektlosen Subjekt (Der Aufbau <s. Anm. 11>, 17), während doch faktisch Subjekt und Objekt sich gegenseitig bedingen. Auch die Begriffe der Assimilation und der Akkomodation setzen ein solches Subjekt voraus, vgl. die vielfache Kritik am Begriff des frühkindlichen Egozentrismus schon bei Ch. Bühler (Pannenberg <s. Anm. 4>, 340), der sinnvoll als noch unthematische Egozentrität, als Ich noch ohne Selbstbewußtsein verstanden werden kann, bei Piaget aber den Eindruck subjektiver Handlungsfähigkeit erweckt.

¹⁵ Vgl. Loevinger (s. Anm. 1), 15; dies., Zur Bedeutung und Messung von Ich-Entwicklung, in: R. Döbert/J. Habermas, Die Entwicklung des Ich, Köln 1977, 150 -168, bes. 156.

¹⁶ R. Spitz, Vom Säugling zum Kleinkind, Stuttgart ⁴1974, 24.

keit, das Körper-Selbst aufgenommen, wie es im Begriff der Mutter-Kind-Symbiose seinen Ausdruck findet. Ich-Ideal und Über-Ich andererseits verkörpern das Motiv des sozialen Selbst in Vergleichbarkeit zu Mead. Körper-Selbst und soziales Selbst sind im anderen, hier in der Mutter, als identisch vorgegeben.

Ungeklärt bleibt auch hier die Herkunft des Ich. Gegenüber H. Hartmanns und E. Eriksons Annahme einer von Anfang an autonomen Ich-Instanz, deren Herkunft nicht geklärt wird, ergibt sich nach A. Freud eine Ich-Funktion erst am Schnittpunkt zwischen Leib (Es) und sozialer Umwelt (Über-Ich).¹⁷ Das Ich wird also hier als werdend verstanden, wobei der Vorgang des Werdens unzulänglich erklärt wird. Denn sofern auf Identifikationsprozesse verwiesen wird, ist das sich identifizierende Ich wiederum bereits vorausgesetzt.

Auch Erikson gerät in die Aporie, wenn er Ich-Identität als durch eine Reihe kritischer Phasen hindurch jeweils neu zu bildende Ich-Synthese versteht, damit aber die Frage nach dem Ursprung des die Synthese vollziehenden Ich offen läßt: Das Ich soll durch einen fortlaufenden Integrationsprozeß erst zustandekommen, gleichzeitig aber diejenige Instanz sein, die diesen Integrationsprozeß vollzieht.¹⁸

Hilfreicher stellt R. Fetscher im Anschluß an H. Hartmann die Beziehung zwischen Selbst und Ich innerhalb der psychoanalytischen Theoriebildung dar: "Wir begreifen das Selbst erstens in soziologisch-anthropologischer Sicht, in der wir eines Begriffes für die leib-seelische Ganzheit des Menschen bedürfen, als Repräsentanz der Person; zweitens in psychoanalytischer Sicht, als Komplex von Selbstrepräsentanzen, der den Objektrepräsentanzen gegenübersteht. Wir definieren andererseits das Ich durch seine Funktionen. Dieses Ich nimmt in seiner Reflexion nach innen das Selbst wahr, gleichzeitig konstituiert es das Selbst, da die erwähnten Identifizierungsvorgänge als solche eine Leistung des Ich sind, sie jedoch in ihrem Ergebnis zur Strukturierung des Selbst führen."¹⁹ Die ganzheitliche Darstellung von sich selbst ist bei Fetscher "eine Art Hintergrundwissen, das als solches nicht unmittelbar wahrnehmbar ist und möglicherweise einer vorgegebenen Bewußtseinskategorie entspricht, die als solche apriorischen Charakter hat und die Bedingung der Möglichkeit einer einheitlichen Selbstwahr-

¹⁷ A. Freud, Das Ich und die Abwehrmechanismen, München ¹³1982, 9f.

¹⁸ Die Kritik an der theologischen Rezeption des Erikson'schen Identitätsbegriffs (G. Schneider-Flume, Die Identität des Sünders, Göttingen 1985; E. Schweitzer, Identität und Erziehung, Weinheim/Basel 1985) ist berechtigt, sofern eben dies realisiert wird. Auch gegenüber Erikson ist festzuhalten, daß die von ihm beschriebene Identität immer Identität "unter dem Gesetz" ist und erst in der Anfechtung des Scheiterns den Menschen für den Geschenk-Charakter von Identität öffnet und ihn nun seine Identität unter dem Gesetz als eine der Selbstmächtigkeit verfallene erkennen läßt - was aber nichts daran ändert, daß der Mensch unter dem Gesetz eben auch schon (wenngleich im Gesamturteil des Glaubens verfallenes) Menschsein verwirklicht.

¹⁹ R. Fetscher, Das Selbst und das Ich, in: Psyche 35 (1981), 616 - 641, 621.

nehmung ist"²⁰.

Damit bleibt allerdings auch hier die Herkunft des Ich noch unbefriedigend geklärt, sofern nicht ein rein funktionales Zentrum angenommen werden soll. Wichtig gegenüber Piaget erscheint aber die Erkenntnis, daß Selbst- und Objektrepräsentanzen zunächst eindeutig durch affektive Erlebnisse gebildet werden.

Noch deutlicher wird das Wahrnehmungsbewußtsein als angeborene Funktionalität in seiner Außenbestimmtheit bei H. Kohut herausgearbeitet, wenn er schreibt: "Wir müssen - im Einklang mit den Befunden der Neurophysiologie - annehmen, daß das neugeborene Kind keinerlei reflexives Bewußtsein seiner selbst haben kann, daß es nicht fähig ist, sich selbst, und sei es noch so schemenhaft, als eine im Raum kohärente und in der Zeit dauernde Einheit zu erfahren, die Ausgangspunkt von Antrieben und Empfänger von Eindrücken ist."²¹ Kohut spricht davon, daß das Kind von Anfang an "mittels gegenseitiger Empathie mit einer Umgebung verschmolzen" sei, "die es so erlebt, als hätte es bereits ein Selbst - einer Umgebung, die nicht nur die spätere Selbstbewußtheit des Kindes vorwegnimmt, sondern auch, allein schon durch Form und Inhalt ihrer Erwartungen, es in spezifische Richtung zu lenken beginnt"²². Das Selbst gründet also im symbiotischen Körper-Selbst, das zunächst von der Mutter noch ungeschieden ist und damit zugleich sozialen Charakter besitzt. Auch das Ich wird zunächst als körperbezogen, nämlich als Reflexzentrum gesehen.²³

In Übereinstimmung mit den unterschiedlichen Theorieansätzen ist also die Ichlosigkeit des Bewußtseins als allgemeiner Ausgangspunkt der menschlichen Entwicklung festzuhalten. Der empirische Befund ist eindeutiger und konsequenter als der Rahmen, der diesem Befund jeweils zur Deutung zur Verfügung steht: Dort setzt, wie wir gesehen haben, vielfach das im Prozeß sich konstituierende Ich eine Instanz voraus, die ihrerseits erst als Ergebnis dieses Prozesses verstanden werden kann. Die empirischen Einzelbefunde entsprechen dagegen weitgehend der kategorialen Voraussetzung des Sich-Gegebenseins des Menschen; sofern die Deutung oder Auswertung des Materials andere Wege geht, verstrickt sie sich weitgehend in Aporien.

Während also dem Neugeborenen noch kein bewußtes Ich, sondern lediglich ein körperliches Akt-Zentrum, Organisationsprinzip seiner Reflexe usw. zuzusprechen ist, ist ihm ein Selbst bereits gegeben. Dieses Selbst ist zunächst, im symbiotischen Stadium, in der leiblichen Gegenwart der Mutter begründet, als der Weiterführung der mütterlichen Umwelt des Embryo. *Das Selbst besteht also, und zwar in der Einheit des körperlichen und des sozialen Aspekts, in der Gege-*

²⁰ Ebd. 637.

²¹ H. Kohut, Die Heilung des Selbst, Frankfurt 1979, 95.

²² Ebd.

²³ Glover, Hartmann, Spitz u.a. sehen schon bei höheren Säugetieren die Ausbildung eines zentralen Nervensystems als Ausgangspunkt einer Tendenz zur Synthese, wie sie die organisierende Funktion des menschlichen Ich kennzeichnet; vgl. Pannenberg (s. Anm. 4), 215.

benheit des mütterlichen Bezugshorizontes. Diese vorbewußte Vertrautheit mit der Umwelt, die soziale Vertrautheit (Mutter-Kind-Beziehung), vermittelt über das Körper-Medium (erst Mutterleib, dann eigener Körper), ist die Voraussetzung für die spätere mögliche Bezugnahme sowohl zur Objektwelt (Objektbeziehung) wie auch zu sich selbst (Selbstbeziehung) als Konstituierung der Person. Darin läßt sich der Gedanke der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins (Schleiermacher) wiederfinden.

Das Ich als funktionales Aktzentrum wird nun vom Selbst her in Kraft gesetzt, gespeist, inhaltlich bestimmt. So ist das Selbst von seinem (symbiotischen) leiblichen und sozialen Kontext her, das Ich (unter Voraussetzung der entsprechenden physiologischen Anlagen zur Integration im vorbewußt-unthematichen Sinn) vom Selbst her konstituiert. Subjektwerdung geschieht im körpervermittelten intersubjektiven Handeln und als intersubjektives Handeln²⁴ im Sinne der Realisierung der entsprechenden Vorfindlichkeit.

Aus der jeweiligen aktuellen Übereinstimmung zwischen Ich und Selbst und damit gleichermaßen von den Außenbeziehungen her bestimmt entsteht Identität. Ihren Ausgangspunkt nimmt die Identitätsbildung nach Pannenberg bei der Selbigkeit des Selbst: "Erst durch die Identität des Selbst gewinnt das Leben des Individuums Stetigkeit und Stabilität."²⁵ Das Selbst als die Totalität des eigenen Seins ist das Umgrenzende, das den Menschen von seiner Umwelt ab- und als Individuum eingrenzt und so gewissermaßen als die Peripherie der Persönlichkeit, zugleich mit der Umwelt verbindet. "Ich selbst" gegenüber anderen bezeichnet diese Ausgrenzung innerhalb ihres Kontextes. Identität ist Individualität im Sinn der Ausgrenzung des Einzelwesens aus der Umwelt und als solche gleichermaßen durch diese Umwelt bestimmt: An der Ausgrenzung entsteht Widerstand (Objektbeziehung), der in direkter Beziehung zur Selbstwahrnehmung (Selbstbeziehung) steht: Indem ich mich am Gegenstand stoße, erfahre ich den Gegenstand und erfahre zugleich, daß ich Schmerzen habe - erfahre mich selbst. Fetscher spricht vom "Widerstand der Objekte, insofern die Versagungen der Umwelt das Kind zur Wahrnehmung seiner selbst als einer umschriebenen, wollenden Einheit" (Spitz 1957, S.119) zwingen. Während des ganzen weiteren Lebens wird das Selbst in seinem Wachstum und seiner Ausgestaltung ständig von Objekten beeinflusst. Man kann es so als Knotenpunkt in einem Netz menschlicher Beziehungen betrachten, indem es sich mit sich selbst und den anderen auseinandersetzen muß²⁶. Wenn der Druck gegen diese Eingrenzung von innen, also von der Triebdynamik her zu stark wird, entsteht im Sinne Eriksons Identitätsdiffusion (Größenphantasien, mangelndes Realitätsgefühl usw.); bei Überdruck von außen entsteht Über-Anpassung bis hin zum Zusammenbruch der selbständigen Persönlichkeitsstruktur.

Eine grundlegende Voraussetzung der Identität ist die Ablösung von der Mutter. Indem Ablösung auf Selbständigkeit zielt, diese Selbständigkeit sich aber doch

²⁴ E. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt 1979, 272.

²⁵ Pannenberg (s. Anm. 4), 215.

²⁶ Fetscher (s. Anm. 19), 632.

nur im Gegenüber zum Anderen vollziehen kann, muß die Beziehung zum Anderen als dem konstitutiven Kontext präsent gehalten werden und zwar so, daß das vorgegebene Umgreifende als das mir zugehörige Andere in seinem Anderssein präsent ist, wenn es denn eben nicht wieder zur Verschmelzung und damit zum Ende des Selbst kommen soll. Partizipation und die Verschmelzung abwehrende Distanz müssen sich die Waage halten. Die Gestalt dieser indirekten Präsenz ist das Symbol. *Dabei ist, im Anschluß an E. Cassirer/S. Langer, zwischen diskursiven und präsentativen Symbolen zu unterscheiden: Während erstere alle Bedeutungsträger im Sinn von Zeichen zusammenfassen, sind letztere als Repräsentanten von Beziehungs-Erfahrungen zu verstehen.* Sie entstehen in der Dialektik von Projektion des Selbstentwurfs auf seine Umgrenzung hin und Introjektion dessen, was als das Eingrenzende oder Bergende ein Selbst erst ermöglicht. So ist die Symbolbildung das notwendige Medium, in dem Selbstwerdung und damit letztendlich Identität sich vollzieht.

Symbolisierung als notwendige Lebensform des Beziehungswesens Mensch

Der Frage nach der Symbolisierungstendenz des Menschen und dem Sinn von Symbolbildung soll nun in der gleichen Weise nachgegangen werden, daß die unterschiedlichen Theorie-Ansätze befragt werden. Dabei kann in einem zunächst noch weiten Sinn die Instinktarmut des Menschen für die Notwendigkeit ins Feld geführt werden, eben dieses Orientierungsdefizit durch ein Symbolsystem zu kompensieren, das dem Menschen die Einordnung in die Umwelt in gestaltendem Sinn ermöglicht. Die Fähigkeit bzw. Notwendigkeit zu symbolisieren ist die Grundbedingung für die Ausbildung der Sprache und damit der Kultur. Auf dem Weg über den Neukanianismus (E. Cassirer, S. Langer) gelangt aber ein konstruktivistisches Element in die Symboltheorie, das der kreativen Leistung des symbolisierungsfähigen Ich gegenüber der Vorfindlichkeit des Menschen in einem bergenden und identitätsstiftenden Kontext den Vorrang zu geben geneigt ist.

Bei Piaget liegt der Ansatz für die Symbolisierung in der Ausbildung der Objekt-Permanenz: Zunächst wird, in der Phase der sensomotorischen Intelligenz der ersten beiden Lebensjahre, der Mechanismus der eigenen Handlungen nicht von den Dingen getrennt. Das Kind assimiliert im Sinn eines praktischen Solipsismus die Umwelt seiner eigenen Aktivität - Piaget spricht von "Assimilationsschemata"²⁷. Die Objekt-Konstanz ist dann ausgebildet, wenn das Kind nicht mehr mit den Augen nach dem verschwundenen Gegenstand sucht, sondern gewissermaßen die innere Überzeugung vom Fortbestand desselben besitzt, also eine innere Repräsentanz, eine Vorstellungs-Repräsentanz. Das Schema des permanenten Gegenstandes setzt ein inneres Bild voraus (entstehend in der Stufenfolge der aufgeschobenen Wahrnehmung, des symbolischen Spiels/Fiktionsspiels, der Zeichnung bzw. des Zeichenbildes, des inneren Bildes/der Sprache). Piaget deutet das Symbol im engeren Sinn als einen willkürlichen Inhalt²⁸: Es geht hervor aus der

²⁷ Der Aufbau (s. Anm. 11), 49.

²⁸ Nachahmung (s. Anm. 11), 131; 260; 263: "Die Funktion des unbewußten Symbolismus ist also eng mit der Funktion der affektiven Schemata verbunden."

Überbetonung der Subjektstrukturen gegenüber den Objektstrukturen, also zwar aus der Beziehung des Ichs zur Umwelt, aber doch so, daß die Umwelt dabei zugunsten der Ichinteressen vernachlässigt wird.

Als Motivation für die Ausbildung des Schemas der Objekt-Permanenz gibt Piaget affektive Elemente an (Enttäuschung, Hoffnung²⁹), ohne deren Herkunft begründen zu können. Das Bedürfnis, Gegenstände (bzw. auch Personen³⁰) festzuhalten und die darauf gerichteten Handlungen fortzusetzen, verweist in den Zusammenhang der Motivationsforschung, mithin des Triebbereichs/der affektiven Strukturen, mit denen sich Piaget ausdrücklich nicht weiter beschäftigt. Insofern beziehen sich Kognitivismus und Psychoanalyse auf unterschiedliche Fragestellungen, stehen also nicht eigentlich in einem Konkurrenzverhältnis. Immerhin nennt Piaget selbst den Begriff der Ganzheit als Ausgangs- und Zielpunkt der Entwicklung, d.h. als Motivationszentrum.³¹ Nach den obigen Überlegungen ist die Ganzheitstendenz begleitet von der Tendenz zur Differenzierung bzw. Ausgrenzung innerhalb des Kontextes; gerade diesen Ganzheitsbezug nicht weiter zu reflektieren, erweist sich in diesem Punkt als Piagets Schwäche. Denn wenn er das Moment der Ergriffenheit betont, so signalisiert das, daß der Mensch zwar als handelndes Subjekt die Symbolisierungen vornimmt (inzwischen ist nun entwicklungspsychologisch von einem Subjekt im eigentlichen Sinn zu sprechen), dennoch aber die Symbole nicht willkürlich (im Gegensatz zur oben zitierten Äußerung) aus Eigenmächtigkeit erschafft, sondern seiner Bestimmtheit von dem ihm Gegebenen Gestalt gibt. Erst als benanntes, mit Namen versehenes, kann das Objekt auch in seiner Abwesenheit noch "anwesend" sein.³²

Der konstruktivistische Aspekt der Symboltheorie Piagets ist mit der Akzentuierung der Ergriffenheit aber noch nicht vollständig überwunden. Symbole sind (im Gegensatz zum kollektiven Zeichen) individuelle Schöpfungen. Die Vorgabe vom Kontext her wird als Auslöser der Symbolbildung zwar nicht geleugnet, aber die assimilative/konstruktivistische Tendenz des Subjektes steht im Vordergrund, was dem Symbol dann nur einen relativen Wirklichkeitswert einträgt, da die Wirklichkeit angemessen nur in der Äquilibration von Assimilation und Akkomodation erfaßt wird. So ist die Bewertung des Symbols abhängig vom Realitätsverständnis. Wenn das Ich als selbst vom Kontext her konstituiert verstanden wird, dann könnte die symbolbildende Tätigkeit durchaus als Akkomodation im Sinn eines erweiterten Wirklichkeitsbegriffs verstanden werden.

Mit dem Einfluß Piagets gelangt die konstruktivistische Tendenz auch in die religiösen Entwicklungstheorien (J. Fowler; R. Kegan). Es ist zu bedauern, daß in der Piaget-Rezeption innerhalb der Theologie bzw. Religionspsychologie auf eine Diskussion der Religionskritik Piagets verzichtet wird.

²⁹ Der Aufbau (s. Anm. 11), 49.

³⁰ Blasi (s. Anm. 1), 42, weist auf, daß die Bindung an Personen/Mutterbindung gegenüber der Gegenstandsbezogenheit die Entwicklung des Kindes, wenn auch nur geringfügig, beschleunigt.

³¹ Das Erwachen (s. Anm. 12), 20f.; Der Aufbau (s. Anm. 11), 342; Nachahmung (s. Anm. 11), 31.

³² Pannenberg (s. Anm. 4), 349.

Wenn nämlich Religions nach Piaget im Zusammenhang des frühkindlichen Egozentrismus bzw. Finalismus entsteht³³, dadurch bedingt, daß ein Ungleichgewicht zwischen Assimilation und Akkomodation zunächst zugunsten der Assimilation bewältigt wird, dann erweist sich die theorie-immanente Logik Piagets als atheistisch: Äquilibration zielt auf einen realitätsgerechten Ausgleich zwischen Ich-Strukturen und Umwelt-Strukturen, der religiöse Vorstellungsbildung überflüssig macht. J. Fowler mißt demgegenüber dem "ultimate environment" eine reale Bedeutung zu und kann somit über Piaget hinaus die Entwicklung entsprechender stufenbedingter Strukturen postulieren (und wohl auch nachweisen), müßte sich aber dann mit Piagets Realitätsbegriff auseinandersetzen. Auf einer konstruktivistischen Basis dürfte man dem Selbstverständnis von Religion generell nicht gerecht werden können.

Während Piaget die kognitiven Strukturen der Symbolbildung untersucht, beschäftigt sich die Psychoanalyse mit der Triebdynamik. Hier wird von vornherein der affektive Aspekt des Ganzheitserlebens bzw. der Ausrichtung auf (die verlorene) Ganzheit betont. Im Zusammenhang mit der Ablösung von der Mutter ist die Beziehung zum Umgreifenden nicht mehr faktisch gegeben. Die ersten Interaktionen haben aber Spuren hinterlassen, Interaktionsformen/Schemata als Niederschlag von erlebten Interaktionen. Interaktionen können nun willentlich reproduktiv inszeniert werden, wie das Freud an dem bekannten Garnrollen-Beispiel aufzeigt: Die aktive Inszenierung einer Beziehungs-Struktur durch das Kind wird als symbolbildende Tätigkeit, als Vorform des Symbols bezeichnet, wobei gerade hier eine Nähe zu Piaget zu beobachten ist, indem die Inszenierung - ähnlich wie die Assimilation - eine einseitige Tätigkeit darstellt, die im Hinblick auf ihre Willkürlichkeit der Gegenstandswahl eher im Zusammenhang von Zeichenbildung zu stehen kommt. (Allerdings spielt bei Piagets eher statisch wirkender Struktur-Theorie die soziale Interaktionsform keine Rolle.)

Sinnlich-unmittelbare Interaktionsformen sind die Voraussetzung für Symbolisierungen.³⁴ Die Symbolisierung verläuft über personale Bedeutungsträger und Gegenstände, die mit Bedeutung belegt werden, hin zu den sprachlichen Bedeutungsträgern. A. Lorenzer sieht am Anfang sinnlich unmittelbare Protosymbole, mit denen bewußt umgehen zu können (aber ist das bewußte Umgehen Voraussetzung für Symbolbildung?) eine Sprachfigur erfordere: Das Symbol ist so die Einheit von Interaktionsform und Sprachfigur: Das Kommen und Gehen der Mutter überschwemmt das Kind mit Gefühlen, denen es hilflos ausgesetzt ist, solange keine Sprachfigur zur Verfügung steht. Das Spiel mit Gegenständen wird zur ersten Hilfe, zum Initial für spätere Symbolfähigkeit: "In dieser Art von Einbeziehung von Gegenständen in das individuelle Handeln findet vor dem Spracherwerb bereits eine elementare Verzahnung der individuell-familiär organisierten Persönlichkeitsentwicklung mit der umgebenden Sozialität statt."³⁵ Auch bei Lorenzer ist trotz

³³ Zur Kritik an Piagets Egozentrismus-Hypothese vgl. U. Peukert, Interaktive Kompetenz und Identität, Düsseldorf 1979.

³⁴ H.-G. Heimbrock, Lernwege religiöser Erziehung, Göttingen 1984, 183ff.

³⁵ Ebd. 184.

der Betonung der gesellschaftlich vermittelten Umwelt der Aspekt der "Verfügung" durch das Subjekt, wenngleich im kollektiven Sinn, einseitig betont.³⁶

Zwischen dem Ausgangspunkt der Dual-Union von Mutter und Kind und der vollen Objektbeziehung des Kindes, die das vollausgebildete Subjekt impliziert, erstreckt sich als Zwischenglied der "intermediäre Raum" (Winnicott), dessen Verkörperung das "Übergangsobjekt" ist: "Es hat bedeutsame Hilfs-, Puffer- und Trostfunktion im Trennungs- und Wandlungsprozeß des Kindes aus der Dual-Union mit der Mutter zu allmählich wachsenden Beziehungen zu Objekten und gewinnt diese Funktion dadurch, daß das Kind für es bedeutsame Eigenschaften der Mutter, ihre Wärme, ihre Gegenwart, überhaupt ihre begehrten Attribute in ein meist als angenehm empfundenenes Stück der äußeren Realität, eben ein Fell usw. verpackt und sich gleichzeitig der unerwünschten Eigenschaften der Mutter entledigt."³⁷ Das Übergangsobjekt dokumentiert das Bedürfnis nach diesem Kontakt mit dem Körper der Mutter als dem ursprünglichen Selbst des Kindes.³⁸ So steht das Übergangsobjekt zwischen anfänglich erfahrener (Archäologie des Symbols) und letztgültig intendierter (Teleologie des Symbols) Ganzheit.

Während Piaget die Strukturen der Symbolisierung untersucht, stellt die Psychoanalyse die Motivation in den Vordergrund. Die Strukturierung ist verbunden mit Realitätsgewinn, die Motivation mit Partizipation im Sinn des Ganzheitsbedürfnisses. Der Realitätsgewinn als Differenzierung steht zum Ganzheitsbedürfnis in Spannung. *Symbolisierung ist dann der Versuch, die lebensnotwendige (am Anfang faktisch erlebte) Ganzheit angesichts der ebenso lebensnotwendigen Differenzierung festzuhalten.*

Körpersymbole und soziale Symbole

Wenn Symbole die kontextuale Bedingtheit des Selbst in der Kommunikation mit diesem gegenständlich-körperlichen und sozialen Kontext als Partizipation einerseits und Differenzierung andererseits repräsentieren und damit die Konstitution und Stabilisierung des Selbst durch das Präsenthalten dieser Kommunikation besorgen, dann ist es sinnvoll, auf die Dreiteilung des Selbst nach W. James zurückzukommen.

In erster Linie stellt der Körper im erweiterten Sinn das Selbst dar; somit ist zunächst nach den Körpersymbolen zu fragen. Das Übergangsobjekt repräsentiert die Beziehung zur Mutter als Gefühl der Geborgenheit bzw. der Kontinuität und Konstanz im Umgriffensein vom bergenden Mutterschoß. Während zuerst die Mutter das Selbst des Neugeborenen verkörpert, gewinnt dieses nun in schrittweiser Ablösung von der Mutter/Ausgrenzung aus dem Umgreifenden symbolische

³⁶ A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter, Frankfurt 1984, 162f.

³⁷ F. Grünewald, Das Gebet als spezifisches Übergangsobjekt, in: WzM 34 (1982) 221 - 228, 221f.

³⁸ M. Mahler/F. Pine/A. Bergmann, Die psychische Geburt des Menschen, Frankfurt 1980, 75; vgl. L.J. Kaplan, Die zweite Geburt, München 1981, 78.

Repräsentanz in der Brust der Mutter, im Daumen, in der Schmusedecke usw. Im Bezogensein auf diesen körperlich erfahrenen Kontext gründet das Grundvertrauen und das daraus entstehende Selbstvertrauen, das sich nicht auf das Selbst richtet, sondern "auf diejenige Instanz, die das Selbst zu bergen und zu fördern vermag und auch tatsächlich zu fördern verspricht"³⁹. So entdeckt das Kleinkind sich "selbst", indem es mit den eigenen Fingern oder Zehen spielt; indem der Mensch körperlichen Schmerz empfindet, wird er seiner selbst bewußt.⁴⁰ Die Symbolisierung des Selbst bleibt nicht auf den Leib beschränkt, sondern erstreckt sich auch auf gegenständliche Substitute, wie etwa Phantomschmerzen bezeugen. Es erstreckt sich dann im Sinne von James auf die Haartracht, die Kleidung, die Wohnung, heute in hohem Maße auf das Auto⁴¹, Statussymbole usw. Der Mensch identifiziert sich mit seinem Auto oder mit seiner Wohnung und wird aggressiv, wenn dieser Intimbezirk ihm streitig gemacht wird. Im Sinne der Revier-Verteidigung wird der Angriff auf die private Sphäre als Angriff auf "mich selbst" wahrgenommen.

Das erhöhte Selbstgefühl anhand körperlicher Leistung (Arbeit, Sport, Sexualität) belegt diesen Zusammenhang ebenso wie das Unio-mystica-Gefühl der Freikörperkultur⁴² oder andererseits die berufliche Leistung bis hin zur "action" als Rest-Symbol des Selbst-Gefühls überhaupt: Ich esse, trinke, arbeite bzw. ich verweigere mich, ich demoliere, demonstriere - also bin ich.

Eine anschauliche Schilderung des Körper-Selbst-Gefühls findet sich bei Gregor von Rezzori⁴³: "Um überhaupt noch den Begriff des Ich wenigstens physisch zu erfassen, muß ich schon sehr herzhaft ins Schinkenbrot beißen, kauen, schlucken, ein Gläschen Bommerlunder oder Kümmel nachspülen... So fresse ich wenigstens dialektisch, in grobschlächtigen Gaumenreiz-Thesen, -Antithesen, -Synthesen. Es hilft mir zu spüren, daß ich überhaupt existiere."

Wie Körper selbst und soziales Selbst im personal-leiblichen Doppelcharakter des für das Kind Umgreifenden, nämlich der Symbiose mit der Mutter verbunden sind (die unmittelbare Vertrautheit zu den Personen ist immer zumindest körpervermittelt, vgl. die Bedeutung der Sexualität in der Partner-Beziehung), so ist auch im Körpersymbol das soziale Symbol teilweise impliziert. Das soziale Selbst verweist im Sinne der Rollentheorie auf ein Kaleidoskop von Beziehungen, in denen der einzelne steht und die jeweils sein Selbst in der Ausgrenzung gegenüber einem bestimmten sozialen Kontext beschreiben: Man ist das Kind dieser Eltern, der Ehepartner dieses Anderen, Schüler dieses Lehrers usw. Das sich in diesen Beziehungen erfahrende Selbst wird jeweils in durch die Rollenbezie-

³⁹ Pannenberg (s. Anm. 4), 223.

⁴⁰ Vgl. Kohut (s. Anm. 21), 298f.

⁴¹ K.-P. Jörns, Das Auto bin ich? Gedanken zur Suizidalität und zum Verhalten am Steuer, in: Die Bruderhilfe, Kassel 1982.

⁴² R. Oerter, Zur Transformation des Religiösen in der modernen Gesellschaft, in: Archiv f. Rel.Psych. (1979) 70 - 90, 70ff.

⁴³ G. v.Rezzori, Der Tod meines Bruders Abel, München 1976, 339.

hungen konstituierten Symbolen repräsentiert. In diesem Sinn steht das Übergangsobjekt am Anfang der sozialen Symbole, die später durch gegenständliche Repräsentanzen wie Foto, Erbschmuck, Familiengrab und dergleichen oder aber auch durch Klanggebilde, Sprachelemente usw. fortgeführt werden. Der Andere als Gegen-Stand konstituiert das Selbst, indem dieses sich im Sich-Stoßen am Anderen auch im übertragenen sozialen Sinn seiner selbst bewußt werden kann: Sich sehen, wie der Andere einen sieht, wie man glaubt oder wünscht, daß der Andere einen sehen möge usw. (s.o.). Diese konstituierende Bedeutung des Anderen wird im sozialen Symbol als der Repräsentanz der Beziehung zu diesem Anderen festgehalten.

Die Symbole des spirituellen Selbst

Körpersymbole und soziale Symbole repräsentieren den konstituierenden Kontext des Selbst im empirisch-konkreten Sinn und stützen somit das Selbst ab, vermögen aber zwangsläufig die Einheit der Person/die Identität noch nicht zu begründen, da sie im Partikularen verbleiben. Die Frage nach der Einheit und Totalität der Person, bei James reduziert auf die Folge der Bewußtseinsakte, weist zurück auf die Frage nach der transzendentalen Bedingtheit des Subjekts. Während im empirischen Zusammenhang die mehr oder weniger gelingende Verwirklichung von Identität in entsprechenden Symbolbildungen darstellbar ist, geht es hier um die Symbolisierung des Ermöglichungszusammenhanges als der religiösen Dimension der Selbstwerdung - das oben thematisierte kategoriale Sich-Gegebensein - überhaupt.

Indem die Möglichkeit in der Wirklichkeit realisiert ist, *besitzen die Körpersymbole und die sozialen Symbole selbst eine religiöse Dimension. Diese besteht in ihrem intentionalen Charakter, über sich selbst hinauszudeuten.* "Obgleich das Grundvertrauen primär an den nächsten Bezugspersonen hängt, ist es durch seine Unbeschränktheit implizit doch immer schon über die Mutter und über die Eltern hinaus auf eine Instanz gerichtet, die die Unbegrenztheit solchen Vertrauens zu rechtfertigen vermag."⁴⁴ Das Grundvertrauen transzendiert als Beanspruchung des symbiotisch umgreifenden Ganzen die konkrete Person der Mutter, die dieses Ganze zwar repräsentiert (als physisch-soziale Bedingtheit), nicht aber voll realisiert. Damit kann jeder Erlebniszusammenhang zum Symbol für die den konkreten Kontext übersteigende umfassende Bedingtheit des Menschen werden: *Anhand* des Wunders seines eigenen Körpers, *anhand* der Beziehung zu einem Menschen, *anhand* von Naturerlebnissen kann der Mensch sein Eingebundensein in den universalen Kontext und damit sich selbst als Geschenk erfahren kann. Diese religiöse Dimension verdichtet sich in bestimmten Symbolen, die damit als religiöse Symbole anzusprechen sind, zur Eigenthematik: Das Baum-Symbol z.B. oder das Weg-Symbol verweisen auf die intendierte Einheit der Persönlichkeit in diesem umfassenden Kontext. Von den so entstehenden "Sinnwelten" her⁴⁵ wird die mögliche religiöse Dimension

⁴⁴ Pannenberg (s. Anm. 4), 226.

⁴⁵ Berger/Luckmann, vgl. K.R. Mühlbauer, Sozialisation, München 1980, 119.

bzw. die Transparenz der Körper- und sozialen Symbole offengehalten. Im Gegensatz zur empirisch beschreibbaren Bedingtheit (Verwirklichungszusammenhang) der Identität thematisieren die religiösen Symbole also den Ermöglichungsgrund ganzheitlichen personalen Seins in einem umgreifenden Kontext universaler Sinnvorgabe. Das spirituelle Selbst, das sich in der Begegnung mit dem Unbedingten "in, mit und unter" den innerweltlichen Beziehungen erfährt bzw. gewinnt, wird so zum Wurzelgrund der Autonomie; denn das Individuum vermag sein so begründetes Selbstbewußtsein gegen die soziale Einschätzung geltend zu machen, gegen soziale Ablehnung oder gegen den Verlust sozialer Beziehungen.

Das spirituelle Selbst läßt sich also interpretieren als Vertrautsein mit sich selbst, vermittelt durch das Vertrauen auf einen umfassenden Kontext, als das Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit, das Ergriffensein von dem, was mich unbedingt angeht, die Beziehung zu einem "ultimate environment" (Fowler) bzw. schlechthin als das die Person Einende.

Dieser umgreifende Kontext ist in seiner symbolischen Ausformung im kollektiven Bereich archetypischer Erlebnis-Strukturen (C.G. Jung) anschaulich.⁴⁶ Das Weg-, das Baum- oder ähnliche Symbole sind kollektiver Ausdruck ganzheitlich intentionaler und somit tendenziell religiöser Erfahrung, verbleiben aber im Naturhaft-Immanenten, wie denn folgerichtig der Individuationsprozeß bei Jung sich in einem gewissen natürlichen Eigengefälle vollzieht.

Das Verhaftetsein am Naturhaft-Immanenten zeigt sich auch bei Fowler. Er sieht die Einheit der Person durch den Lebensglauben (faith) begründet. Entsprechend der jeweiligen Entwicklungsstufe der Persönlichkeit, an der die Ausgestaltung der Beziehung zum Ultimativen selbst Anteil hat, kann Fowler von Stufen des Lebensglaubens als eben dieser Ausgestaltung der Beziehung zum universalen Kontext sprechen. Diese Stufen ergeben sich in ungebrochener Konsequenz: Die Nachzeichnung der religiösen Entwicklung zeigt sich als kontinuierliche Ich-Leistung; die Einheit der Person erscheint als letztlich im Urteil begründet: Das urteilende Ich (Oser/Gmünder) findet sich von Stufe zu Stufe in unterschiedlichem Bezug zum Umgreifenden als identisch wieder. So erscheint der Glaube als im Sinn des Wissens und Wertens entwicklungspsychologisch vorstrukturiert.

Metapher und Christus-Symbol

Die christliche Glaubenserfahrung weist noch einen entscheidenden Schritt über diesen Zusammenhang hinaus. Nicht die Strukturen rechtfertigen den Menschen nach dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens, weder die kognitiven noch

⁴⁶ Es ist allerdings wichtig, bei Jung zwischen den zeitlosen archetypischen Strukturgesetzen psychischer Vorgänge und ihrer geschichtlich-symbolischen Ausgestaltung zu unterscheiden. Wo diese Unterscheidung unterbleibt (vgl. die Schriften von M. Kassel, z.B. M. Kassel, Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C.G. Jung, München 1980), verfallen die Symbole selbst der Geschichtslosigkeit.

die affektiven, sondern Gottes Handeln.⁴⁷ Nach der christlichen Glaubenserfahrung steht jeglicher Lebensvollzug des natürlichen Menschen als Ausdruck des "homo incurvatus in seipsum" unter dem Gesetz. Das heißt, daß die *Spannung zwischen der Akzeptanz des Sich-Gegebenseins und dem Versuch der Selbstkonstitution des Menschen auch in seiner Beziehung zum Ultimativen, also im religiösen Bereich selbst erst dort gelöst ist, wo die Radikalität des Sich-Gegebenseins zu Ende gedacht ist.*

P. Tillich spricht vom notwendigen Zerbrechen des Symbols, das seine Funktion erst und gerade da erfüllt, wo es sich aufhebt; P. Ricoeur betont die "ikonoklastische" Tendenz des Symbols: Es "gibt zu denken" - es verbindet die präsentative mit der diskursiven Dimension. Damit ist zum Ausdruck gebracht, daß aufgrund der wesensmäßigen Selbstbeteiligung des Menschen an der Symbolisierung diese zwangsläufig der Egozentrität verfällt (im Gegensatz zu Piagets Kritik ist die Symbolisierung nicht als solche struktureller Ausdruck des Egozentrismus, sondern unter den Existenzbedingungen der Selbstverfallenheit des unerlösten Menschen verfällt sie dem Egozentrismus). Die Symbolisierungen stehen selbst unter dem Zeichen der Rechtfertigungsbedürftigkeit. Die als Intentionalität erscheinende religiöse Dimension der Symbole ist verlierbar und pervertierbar, wofern sie nicht von der Extentionalität ihres Ermöglichungsgrundes erfüllt und damit ratifiziert wird - das Symbol als Zusammenfall von Projektion und Introjektion gerät damit unter einseitig konstruktivistischen Aspekt. So können Beruf, Sexualität, Naturerlebnis usw. Medien einer umfassenden Erfahrung des Sich-Gegebenseins/der Gottesbeziehung sein, verfallen aber dort, wo ihre Transparenz verlorenggeht, der Selbstanbetung. Das gilt auch für die Ganzheitssymbole/religiösen Symbole selbst.

Die Realisierung des Sich-Gegebenseins als ein Sich-Empfangen von Gott als dem Ermöglichungsgrund unseres Seins kann mithin weder auf dem Wege des (religiösen) Urteils noch auf dem Wege der Partizipation an archetypisch strukturierten Symbolen erfolgen, wenn sie nicht im Bannkreis vermeintlicher Selbstmächtigkeit des Menschen verbleiben soll, so sehr sie sich dann allerdings auch (als gerechtfertigte) in beiden ausdrückt.

Die christliche Glaubenserfahrung entspricht dem Sich-Gegebensein des Menschen so, daß dieses nicht als religiöses Urteil, als Lehre, als Weltanschauung dann doch (im Sinne einer sublimen Form von Synergismus) vom Menschen verantwortet wird, sondern daß die Einheit des Sich-Gegebenseins in einem sozialen Vollzug unmittelbar gesetzt ist, in den der Mensch hineingenommen wird:

Die christliche Tradition repräsentiert die kommunikative Struktur des Seins als eines Sich-Empfangens im Rechtfertigungsglauben als einem spezifischen Kommunikationsgeschehen. Das heißt, daß Glaube und Überlieferung zusammengehören, und zwar nicht so, daß der Überlieferungsprozeß (als notwendige Bedingung der Glaubensvermittlung im Sinne einer Lehrmitteilung) zum Glauben hinzuträte, sondern vielmehr so, daß christlicher Glaube sich wesentlich als Überlieferungs-

⁴⁷ Allerdings macht Fowler selbst die Einschränkung, daß eine höhere Stufe nicht zwangsläufig ein vollkommeneres Menschsein darstelle: *Becoming Christian. Adult Development and Christian Faith*, San Francisco 1984, 75.

geschehen konstituiert.

Inhalt des Glaubens ist das Heilsgeschehen als das bedingungslose Für-Sein Gottes für den Menschen in seiner geschichtlichen Zuwendung. Der Glaubende partizipiert an diesem Geschehen so, daß er den göttlichen Heilswillen als Botschaft empfängt, die im Vollzug des Verstehens verwirklicht wird.⁴⁸

Die Wirklichkeit und Wirksamkeit des Rechtfertigungsglaubens vollzieht sich also im Empfangen der Rechtfertigungsbotschaft. So sind z.B. in der altkirchlichen Taufpraxis Taufkatechese, *traditio symboli* und Taufakt als Vollzug des Heilsgeschehens am Einzelnen eine zwar nicht zeitliche, wohl aber logische Einheit: Der Inhalt der Überlieferung realisiert sich nicht anders als im Prozeß des Überlieferungsgeschehens. In diesem Geschehen vollzieht sich das Für-Sein Gottes, das eben gerade nur in seiner inkarnierten Gestalt konkret wird, nämlich im Mit-Sein und Für-Sein Jesu mit dem Menschen bzw. für den Menschen, also in einem sozialen Geschehen: "Christsein ist uns nicht anders als in seinen historischen und sozialen Erscheinungsformen gegeben, weil es an kommunikative Prozesse gebunden ist."⁴⁹ Das Heilshandeln Gottes geht in psychosoziale Prozesse ein - es verwirklicht sich darin -, ohne in ihnen aufzugehen. Dieser "Überschuß" ist als Bedingungshorizont des psychosozialen Geschehens in Symbolen präsent. Rechtfertigungsglaube stellt also eine bestimmte Kommunikationspraxis dar, der ihr transzendentaler Ermöglichungsgrund symbolisch präsent ist. So gewinnt praktizierter Glaube einen Doppelaspekt: Handeln wie Jesus ("Laßt uns lieben, weil er uns zuerst geliebt hat", 1 Jo 4,19) und wissen, daß "Jesus der Christus" ist, also Glauben an Jesus als den Christus. Das Handeln ist nur in diesem Wissen Glaubenshandeln, wie das Wissen nur in diesem Zusammenhang des Vollzugs Glaubenswissen ist. Kommunikative und religiöse Kompetenz sind damit ungetrennt.⁵⁰ Glaube ist Lebensgestaltung. Er ist in sich selbst eine Praxis, "die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln, Gott für den anderen behauptet und im Handeln zu bewähren sucht. Der Glaube ist so Vollzug menschlicher Existenz in ihren äußersten Möglichkeiten."⁵¹ So, wie die privaten Symbole auf die Mutter als Beziehungsgrund zurückgehen, wurzeln die christlichen Symbole im Jesusgeschehen.

Der zentrale Bekenntnissatz, daß "Jesus der Christus" ist, hat die Sprachform

⁴⁸ E. Herms, Explikationsprobleme des Rechtfertigungsthemas und die Prinzipien des wissenschaftlichen Dialogs zwischen protestantischer und römisch-katholischer Theologie, in: KuD (1975) 277 - 314, 291; W. Lohff/C. Walter (Hg.), Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang, Gütersloh 1974; E. Herms, Die Fähigkeit zur religiösen Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hoch entwickelten Gesellschaften, in: ZEE (1977) 276 - 299, 296; W. Pannenberg, Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, in: Stimmen der Zeit (1984) 805 - 816, 805ff.

⁴⁹ F.X. Kaufmann, in: Materialdienst der Diözese Rottenburg 19/1984, 133.

⁵⁰ N. Mette, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung, Düsseldorf 1983, 120.

⁵¹ H. Peukert, Sprache und Freiheit, in: F. Kamphaus/R. Zerfaß (Hg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München/Mainz 1977, 44 - 75, 66.

der Metapher. Die Metapher verweist nicht in den naturhaften, sondern in den geschichtlich-kontingenten Bereich. Sie steht in der gleichen Spannung zum Symbol, in der das Evangelium zur Religion steht.⁵² *So werden die natürlichen religiösen Symbole (Weg, Brot, Baum usw.) "gerechtfertigt, d.h. in den Zusammenhang des in Jesus Christus sich vollziehenden Heilsgeschehens gestellt: "Ich bin" der Weg, das Brot, der Weinstock usw. In der Partizipation an den so gedeuteten Symbolen, den "Christussymbolen" partizipiert der Mensch an der Gottesgemeinschaft als dem Woher seines Abhängigkeitsgefühls, dem Wohin seines Vertrauens, dem Ermöglichungsgrund seiner Identität.*

Ein Beispiel: Das Abendmahl in der Urgemeinde wurde als soziales Geschehen verstanden, als gemeinsames Sättigungsmahl, bei dem die Armen von den Reichen miternährt wurden; dieses Sättigungsmahl (Agape) wurde aber zugleich verbunden mit der sakramentalen Praxis als symbolischer Vergegenwärtigung des Ermöglichungsgrundes solcher Kommunikation, nämlich in der Erfahrung der Gegenwart des Auferstandenen. Das eucharistische Mahl ist Glaubensüberlieferung als Ausdruck der Menschen in seiner personalen Ganzheit konstituierenden Gottesbeziehung, in Gestalt der Einheit von sozialer Interaktion und Christussymbol als metaphergedeutetem Symbol. In gleichem Sinn ist der Zusammenhang von verbum und elementum im Rückbezug auf die historische Einsetzungs-Situation der Sakramente zu verstehen.

Desymbolisierung

Wenn das Selbst sich durch Symbolisierungen konstituiert, dann bedeutet ein Zerfall der Symbole, eine Desymbolisierung, zugleich die Destabilisierung der Person, ihre Depersonalisierung und schließlich Neurotisierung.

Nun ist tatsächlich aus vielerlei hier nicht zu erörternden Gründen das Verhältnis des Menschen zur Umwelt bzw. zum Körperhaften gleichermaßen gestört wie die soziale Struktur des Lebens und die Beziehung zum Ganzheitlich-Religiösen. Selbstverwirklichungstendenzen unter Negierung der sozialen Struktur von Identität, Rationalisierung, der Verlust der Tiefendimension des Daseins und damit auch der Symbole sind die Folge.⁵³

Ohne Symbole verliert aber der Mensch sein Selbst, er verliert sich selbst. Das Unvermögen symbolischer Selbstvergewisserung führt zur Regression bis hin zum direkten oder indirekten Suizid (Drogen, Alkohol, Freßsucht, Magersucht) oder dem Verlöschen des Lebens angesichts mangelnder sozialer Beziehungen.

Demgegenüber scheint der Mensch ohne religiöse Symbole, zumal ohne Christus-Symbole (bzw. mit innerweltlichen Ersatz-Symbolen) durchaus leben zu können, jedenfalls so lange, wie die religiöse Dimension der allgemeinen Symbole erhalten bleibt, d.h. der Mensch nicht dem Vorläufig-Partiellen total verfällt.

⁵² Vgl. E. Jünger bei P. Biehl, Symbol und Metapher, in: JRP 1 (1984) <1985> 29 - 64, 36ff.

⁵³ Kaufmann (s. Anm. 49), 138; Herms, Die Fähigkeit (s. Anm. 48), 281.

Die Desymbolisierung (die Auflösung der Verknüpfung von sinnlicher Praxis und Bewußtsein)⁵⁴ im Hinblick auf die religiösen Symbole zeigt sich als spezifisch kirchliche Traditions- bzw. Kommunikationskrise. Auf der einen Seite kommt das religiös-symbolische Wissen ohne Relevanz für die Lebenspraxis zu stehen (die eigene praktizierte Welt- und Lebensdeutung verläuft nun nicht mehr in Kategorien, "die im kirchlich-religiösen Wissen angeboten werden, sondern teils in lebensnahen Formeln der Umgangssprache, teils in Metaphern säkular bleibender Weisheit"⁵⁵). Auf der anderen Seite ergeben sich zwar noch kollektiv geltende, aber bereits ihrer sinngebenden Tiefendimension beraubte und insofern letztlich unverbindliche Verhaltensmuster.

Soziale Verhaltensweisen ohne religiös-weltanschaulichen Hintergrund als im psychoanalytischen Sinn desymbolisiert zu bezeichnen, ist nicht unmißverständlich, zumal und solange diese nicht nur "funktionieren", sondern ihres humanen Sinnes sich durchaus bewußt sind. Es muß aber angenommen werden, daß soziale Verhaltensweisen, von ihrer religiösen Sinnggebung abgekoppelt, zunächst wohl eine zeitlang im Schatten der Symbole, die wirkungsgeschichtlich prägend sind, weiterlaufen, zunehmend aber an säkulare Äquivalente gebunden werden, damit gesetzlichen Charakter annehmen und auf Dauer in der Gefahr stehen, der Unverbindlichkeit zu verfallen. Es ist bezeichnend, daß L. Kohlberg zu der Erkenntnis gelangt, auf der höchsten Stufe des moralischen Urteils müsse die Frage aufbrechen: Warum überhaupt moralisch sein?⁵⁶ Kohlberg sieht in dieser Frage ein Indiz, "daß höchste moralische Reife eine ausgereifte Lösung der Frage nach dem Sinn des Lebens erfordert".

Funktionalisierung

Daß die Glaubenssymbole der Konstitution bzw. Stabilisierung der Persönlichkeit dienen, ist vor allem von M. Klessmann ausgearbeitet worden: "Der Glaube stellt unter religionspsychologischem Aspekt eine Symbolisierung der Persönlichkeitsstruktur dar."⁵⁷ Religionspsychologisches Ziel Klessmanns ist es, "die psychische Funktionalität" des Glaubens aufzuweisen (78). Im Anschluß an Erikson bezeichnet Klessmann ein soziokulturell vorgegebenes System von Symbolen, das den entsprechenden individuell-subjektiven Bedürfnissen bzw. den psychischen Strukturen transformiert wird, als Ideologie. Dabei wendet er sich ausdrücklich gegen den psychologischen Reduktionismus; allerdings wird die Symboltradition durch die Persönlichkeitsstruktur gleich "einem Filter" "zu einer spezifisch individuellen Form der Symbolisierung integriert" (108). Er untersucht die Symbolisierung unter dem Aspekt, "Reflex der psychischen Struktur" zu sein. Nach

⁵⁴ Lorenzer (s. Anm. 36), 110, 168 u.ö.

⁵⁵ J. Matthes, zit. nach N. Mette/H.J. Steinkamp, Sozialwissenschaften und praktische Theologie, Düsseldorf 1983, 41.

⁵⁶ Eine Neuinterpretation der Zusammenhänge zwischen Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenenalter, in: R. Döbert u.a. (Hg.), Entwicklung des Ichs, Köln 1977, 249ff, zit. nach Mette (s. Anm. 50), 439, Anm. 275.

⁵⁷ M. Klessmann, Identität und Glaube, München 1984, 108.

Lorenzer ist das Ich symbolbildend, das Unbewußte ist Reservoir an reizaktivem Material. So wird in der Symbolisierung Triebenergie gebunden, "ein Vorgang, dessen Qualität danach zu beurteilen ist, welches Verhältnis zur Realität er ermöglicht" (110). Klessmann verfällt aber dem Zirkel-Problem, wenn er (im Anschluß an Müller-Pozzi bzw. an Lorenzer) das religiöse Symbol als "kreative Ich-Leistung" darstellt, einerseits im Dienst der Konflikt-Bewältigung, andererseits als "Ausdruck eines ichadäquaten 'Ergriffenseins von dem, was den Menschen unbedingt betrifft'" (77). Er bleibt in der Schwebelage im Hinblick auf die das Ich (bzw. das Selbst) allererst konstituierende Vorgegebenheit. Wenn er mit Müller-Pozzi sagt: "Worin der Mensch letztlich für sein gegenwärtiges und zukünftiges Leben Sinn sieht, läßt sich nur in Symbolen dessen ausdrücken, was für ihn früher Sinn hatte", so bleibt er damit auf die Ontogenese der Person bezogen, womit aber das Konstitutionsproblem nur zeitlich verschoben ist. *Wenn die religionspsychologische Frage konsequent zu Ende diskutiert wird, geht sie zwangsläufig in ontologische Dimensionen bzw. in eine Persönlichkeitstheorie transzendentaler Art über.* Gewiß stellt der Glaube eine Symbolisierung der Persönlichkeitsstruktur dar, aber wenn denn Symbole die oben dargelegte Mittler- bzw. Abgrenzungsfunktion oder Brückenfunktion haben, so müssen Subjekt und Objekt dieses Satzes austauschbar sein: Die Persönlichkeit ist dann gleichermaßen eine Funktion ihrer Symbole bzw. des ihr Vorgegebenen, an dem sie nur symbolisch partizipieren und dessen sie sich nur symbolisch bewußt sein kann.

Klessmann zeigt, wie das Gottessymbol in den Phasenstrukturen Eriksons unterschiedlich ausgeprägt wird. Er weist auf die Wechselwirkung hin, "wie die Dimension der Symbolisierung des Glaubens die psychische Struktur reflektiert und eben darin bestimmte psychodynamisch notwendige Funktionen erfüllt und wie andererseits die psychische Struktur diese Dimension mitstrukturiert" (134). Dabei geht es um die Analogie zwischen Identität und Glaubensentwicklung, zwischen privaten Selbst-Symbolen und Symbolen des Glaubens als gemeinschaftlichen Symbolen. Ist es aber (nur) eine Analogie, oder besteht nicht ein tieferer wechselseitiger Zusammenhang? R. Englert spricht den Verdacht aus, "der Glaube könne im Rahmen eines solchen Konzepts in die Gefahr geraten, als ein Fundus relativ beliebig austauschbaren Symbolmaterials angesehen und im Dienste psychohygienischer Interessen instrumentalisiert zu werden"⁵⁸. Wie aber ist dieser Gefahr zu entgehen?

Die Ausgangsthese des Sich-Gegebenseins des Menschen impliziert die Konsequenz, daß Symbolbildung nicht Schöpfung des Menschen ist, sondern notwendig Folge eines konkreten Erfahrens, eines Wieder- und Nachtdeckens des Kontextes dieses Sich-Gegebenseins in seinen Strukturen. Symbolbildung entsteht immer erst auf Grund einer vorgegebenen Kommunikation und als Ausdruck dieser Kommunikation. Sie ist also nicht beliebige funktionale Schöpfung, sondern selbst eine Weise der Kommunikation. Für die christliche Glaubenstradition bedeutet das, daß nicht einzelne Symbole beliebig aus dem Kontext gelöst werden dürfen, sondern daß sie im vorgegebenen heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu sehen sind, in ihrer

⁵⁸ R. Englert, Glaubensgeschichte als Bildungsprozeß, München 1985, 243; zum Mißbrauch der Symbole vgl. auch Mette (s. Anm. 50), 216ff.

Zuordnung zu der zentralen Metapher "Jesus der Christus", von woher sie ihren spezifischen Sinn empfangen. Die Erstbegegnung des einzelnen Menschen mit der christlichen Symbolik mag dann im Sinne des hermeneutischen Prozesses eine durchaus unterschiedliche sein, die aber - wenn sie denn sachgemäß sein soll - eben einen Prozeß auslöst, der den Betreffenden weiterschreitend in den Gesamtzusammenhang des christlichen Symbolsystems hineinführt.⁵⁹

Konsequenzen für einen praktisch-theologischen Umgang mit Symbolen

1. Selbst-Symbole haben es mit der Konstituierung und Stabilisierung der Persönlichkeit zu tun. Gegenstand praktisch-theologischer Überlegungen in diesem Zusammenhang ist die Möglichkeit helfender Begleitung einer biographisch umfassenden Persönlichkeitsentwicklung. Wenn heute vielfach von Symboldidaktik gesprochen wird, so beschränkt sich das nicht auf bestimmte Formen des Religionsunterrichts, sondern betrifft die Struktur religiöser Lernprozesse überhaupt.

2. Die Beschäftigung mit Symbolen, etwa im Unterricht, hat angesichts der o.g. Desymbolisierungstendenzen eine psychisch wichtige ganzheitliche und damit thematisch religiöse Funktion, steht aber im Sinne des christlichen Glaubens noch unter dem Gesetz. Problematisch ist es, wenn entsprechende Unterrichtsmaterialien oder Entwürfe den Eindruck erwecken oder den Anspruch erheben, die Zielsetzung eines christlich geprägten Religionsunterrichts bereits zu erfüllen.

3. Symbole sind generell ambivalent und von daher mißdeutbar. Der Umgang mit religiösen Symbolen fördert nicht zwangsläufig die Reife der Persönlichkeit. Aus dem Zusammenhang gelöste Symbole können im Sinne einzelner psychischer oder gesellschaftlicher Interessen funktionalisiert werden. Allerdings darf der Einstieg in den hermeneutischen Prozeß des Sich-Selbst-Verstehens anhand der Symbole des Glaubens durchaus offen und zufällig sein, sofern nur ein Prozeß ausgelöst wird, der die Spannungen (Biehl) bzw. Korrelationen (Baudler) zwischen den Einzelsymbolen im Sinne einer umfassenden Dynamik vermittelt.

4. Die Aufgabe unterschiedlicher praktisch-theologischer Arbeitsfelder (Kasual-Verkündigung, Seelsorge, Bildung und Erziehung) läßt sich von hier aus beschreiben als Analyse der faktischen Symbolisierungen und Entwicklung von Modellen zur Herstellung der Synchronizität bzw. Verschränkung⁶⁰ zwischen privaten Symbolen und gemeinschaftlichen Glaubenssymbolen.

⁵⁹ Zum Funktionalismus vgl. H.-J. Fraas, Glaube und Identität, Göttingen 1983, 92ff.; ders., Religiöse Lernprozesse in der Dialektik von Funktion und Substanz, in: Rel.päd. Beiträge 4/1979, 23 - 48, 23ff.

⁶⁰ Vgl. P. Biehl, Der biographische Ansatz in der Religionspädagogik, in: A. Grözinger/H. Luther (Hg.), Religion und Biographie, München 1987, 272 - 296, 274ff; 277 spricht er von der "Verschränkung biblischer Symbolgeschichten und gegenwärtiger Lebensgeschichten". J. Scharfenberg, Rechtfertigung und Identität, in: H.M. Müller/D. Rössler (Hg.), Reformation und Praktische Theologie. Festschrift für W. Jetter, Göttingen 1983, 233 - 246, 243.

5. Ein Beispiel solcher Verknüpfungsmöglichkeit bildet die auch in evangelischen Gemeinden zunehmende Praxis des gemeinsamen Osterfrühstücks oder der Gebrauch der Taufkerze, der Gestus der Handauflegung in Fortsetzung elterlicher Zärtlichkeitsgesten, die bewußte Verbindung des Kreuzes Christi mit dem individuellen Namen beim Grabkreuz, das biographisch in der Kasual-Verkündigung je erneute Auftreten bereits bekannter Leitsymbole usw. Das notwendige Zerbrechen des Symbols - in einer Zeit der durchgängig von der christlichen Tradition bestimmten Gesellschaft, in der der einzelne seine Identität durch Eingliederung in eine vorgegebene ständische Ordnung fand, selbst symbolisch mitvollzogen (man denke an das Karnevals-Brauchtum, das Nikolaus-Brauchtum oder ähnliche Erscheinungen als kanalisierte Relativierung der im Alltag geltenden symbolischen Ordnung) - erfordert in einer pluralistischen Gesellschaft, in der Kinder schon im Kindergartenalter sich in ihrer familiär begründeten Symbolwelt in Frage gestellt sehen, (im Sinne von Ideologiekritik, als Frage nach der Wahrheit) die Dialektik von Partizipation und Reflexion.

6. Das Symbol bedarf im Rahmen des Selbstverständnisses christlichen Glaubens, zumal in der nach-christlichen Welt mit ihrer säkularen Symbolik, der Deutung durch die Metapher. Die Zentralmetapher "Jesus ist der Christus" legt sich zunächst aus in den johanneischen Ich-bin-Worten, die das kontingente Handeln Gottes in Jesus von Nazareth im Sinne der Inkarnation an die naturhaft religiösen Symbole binden. Dieses Geschehen als das Für-Sein Gottes für den Menschen in Jesus von Nazareth ist das Rechtfertigungsgeschehen und damit die Ratifizierung des im naturhaften und sozialen Kontext enthaltenen Zuspruchs an den Menschen. Erst in der Kommunikation mit dem in der Gemeinde gegenwärtigen Christus-Geschehen vermag der Mensch seine Identität als ein Sich-Empfangen im Vollsinn zu realisieren. Da dieses Geschehen sich "in, mit und unter" den empirischen Bedingungen vollzieht, steht es selbst in der Gefahr, der Innerweltlichkeit zu verfallen, wofern seine Gestaltwerdung zu Abspaltung und partieller Verselbständigung tendiert. So ist die Christusverkündigung die sachliche Mitte einer christlich verantworteten Symboldidaktik.

Prof. Dr. Hans-Jürgen Fraas
Adelundenstr. 13
8000 München 22