

Heed

23

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE BEITRÄGE

23/1989

Symbol

Stock - Bild und Symbol

Zwergel - P. Ricoeur: Hermeneutik der Symbole

Betz - Symbol und Alltagserfahrung

Stachel - Präsentative Symbole (Susanne K. Langer)

Bucher - Symbol und Symbolbildung (Jung u. Piaget)

Hoeps - Archetypen und Bilder der Dinge

Baudler - Jesus, das Gleichnis Gottes

Hermans - Verstehen von Parabeln und Gleichnissen

Schreijäck - Der Weg des Namens- oder Herzensgebets

Vossen - Symbolische Funktionen und Leidens-
sinnegebung von Kindern

Sektionsberichte

WZ

ZA

4253 Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft

Katholischer Katechetik-Dozenten (AKK)

ISSN 0173-0339

ZA 4253

04. APR. 1989

✓ 210

Inhalt des Heftes 23/1989

	Vorwort	1
<i>Alex Stock</i>	Bild und Symbol	3
<i>Herbert A. Zwergel</i>	Paul Ricoeur: Hermeneutik der Symbole und die Frage nach dem Subjekt	17
<i>Otto Betz</i>	Symbol und Alltagserfahrung	38
<i>Günter Stachel</i>	Präsentative Symbole - Symbole, die „sich zeigen“ (Susanne K. Langer)	49
<i>Anton A. Bucher</i>	Symbol und Symbolbildung bei C.G. Jung und Jean Piaget	70
<i>Reinhard Hoeps</i>	Archetypen und Bilder der Dinge	90
<i>Georg Baudler</i>	Jesus, das Gleichnis Gottes	107
<i>C.A.M. Hermans</i>	Verstehen von Parabeln und Gleichnissen als Metaphern	124
<i>Thomas Schreijäck</i>	Der Weg des Namens- oder Herzensgebets	157
<i>Eric Vossen</i>	Symbolische Funktionen in der Leidensinnggebung von Kindern	168
	Sektionsberichte Anschriften der Autoren	182

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE BEITRÄGE

Herausgeber: Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten

Vorsitzender: Prof. Dr. Günter Stachel, Carl-Orff-Str. 12, D-6500 Mainz 33

Schriftleiter: Prof. Dr. Herbert A. Zwergel, Wegmannstr. 1 D, D-3500 Kassel

Erscheinungsweise und Bezugsbedingungen: Jährlich 2 Hefte, Jahresabonnement 24,-DM, dieses Einzelheft 17,-DM, jeweils zuzüglich Versandkosten. Bezug über den Schriftleiter. Kündigungen bis zum Jahresende.

Manuskripte: Die Zusendung wird an die Adresse des Schriftleiters erbeten. Für unaufgefordert zugewandene Bücher bleibt eine Besprechung vorbehalten.

Konten: Kto.Nr. 251 629 01, Sparda Kassel, BLZ 520 905 00; Kto.Nr. 5406 53-607, Postgiroamt Frankfurt/M, BLZ 500 100 60

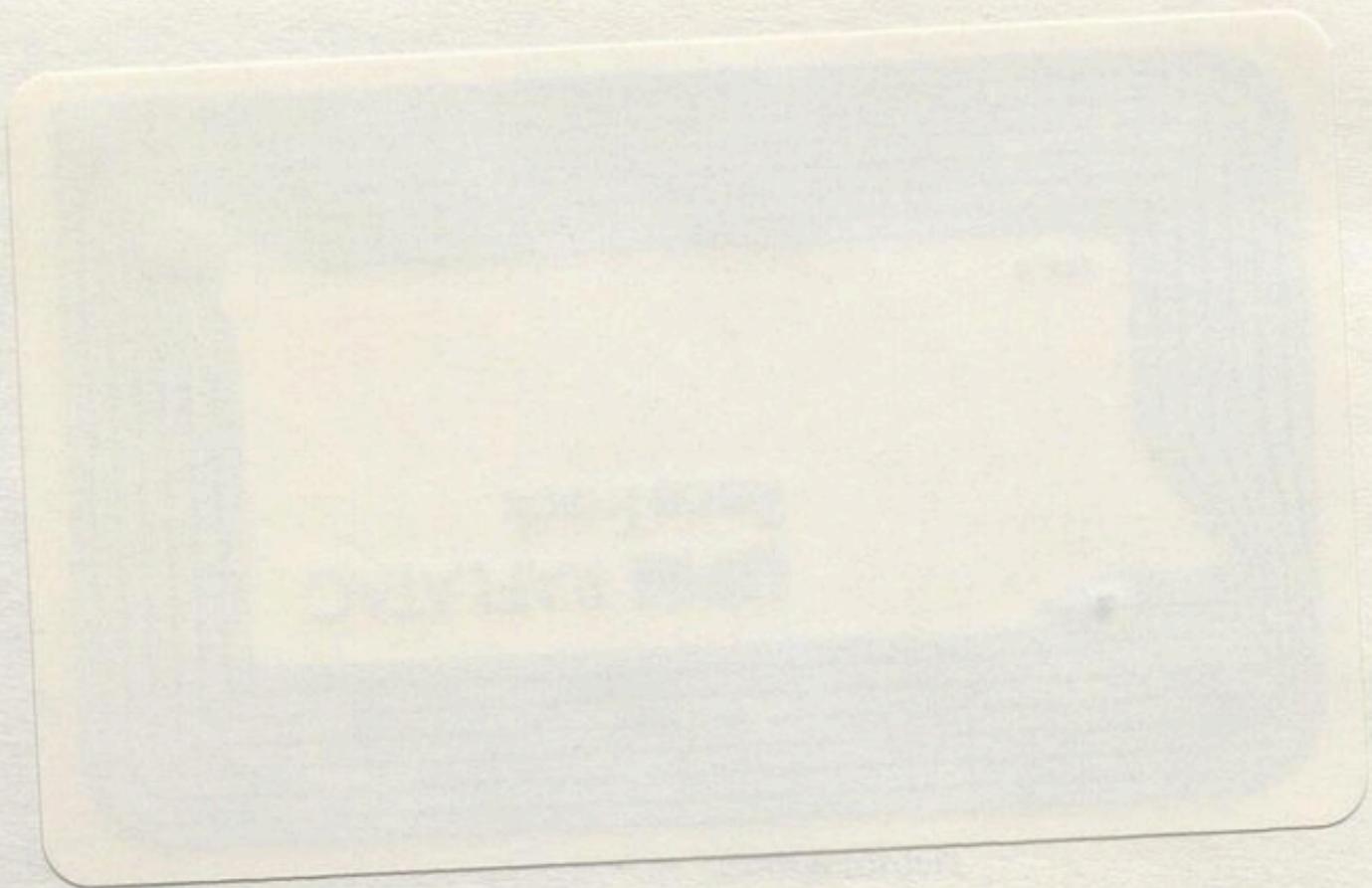
© Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten; Abdruckgenehmigungen über den Schriftleiter. ISSN 0173-0339. Druck: Druckerei Kämpfer, Vellmar

N12<523076401 021



UBTÜBINGEN





Vorwort

In zweijährigem Rhythmus veranstaltet die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten (AKK) einen wissenschaftlichen Kongreß, dessen Arbeitsergebnisse im folgenden Frühjahrsheft der *Religionspädagogischen Beiträge* veröffentlicht werden. Das hier vorgelegte Themenheft *Symbol* enthält den Großteil der Arbeitsergebnisse des Kongresses 1988. Um den Heftumfang nicht zu sprengen, können aber leider nicht alle Ergebnisse in diesem Heft veröffentlicht werden, so daß ein Teil derselben in RpB 24/1989 publiziert werden muß. Ich danke den Autoren, die von dieser „Verschiebung“ betroffen sind, für ihr Verständnis.

Das Hauptthema des Kongresses „Symboldidaktik“ hat innerhalb der Religionspädagogik derzeit Konjunktur, so daß es an der Zeit war, sich von unterschiedlichen Zugängen damit sowohl konstruktiv wie kritisch auseinanderzusetzen. Die Beiträge dieses Heftes - die ersten drei als Plenumsvorträge in der Reihenfolge vorgelegt, in der sie gehalten wurden; die anderen als Vorträge der beiden Parallelgruppen bzw. der Sektionsarbeit (über diese wird gesondert berichtet) - dokumentieren den Stand symbolbezogener Arbeit, u.a. in philosophisch-hermeneutischer, rezeptionstheoretischer, theologischer, entwicklungspsychologischer, empirischer und religionspädagogisch-didaktischer Hinsicht.

Da unter „Symboldidaktik“ das Thema „Symbol“ durch „Bild“, „Gleichnis“ und „Spiritualität“ ergänzt und bereichert worden ist, heißt das Themenheft insgesamt „Symbol“. Das läßt nicht nur das Thema in seiner Vielschichtigkeit besser hervortreten, sondern auch die religionsdidaktisch komplexe Aufgabe einer Symboldidaktik deutlich erkennen. Von

aus erfahren eher eindimensional angelegte symboldidaktische Vorlesungen eine kritische Anfrage. Die genannten Verschränkungen des Symbols zeigen aber auch, daß es für die Lebensführung von Einzelnen

und Gruppen vielfältige Annäherungsmöglichkeiten an Symbole gibt, die letztlich auch im Dienste der Subjektwerdung des Menschen wie der Wachstums im Glauben stehen. Es ist zu hoffen, daß beide Anliegen - symboldidaktische Diskussion und die Förderung des Personseins im Lebens- und Glaubensleben - durch die Beiträge dieses Heftes wertvolle Anregungen erhalten.

Vorschau auf das Heft 24/1989 kann zuerst die noch ausstehenden großen Beiträge nennen: *Fritz Oser*, Symbolerziehung der Maria Oderlindeneckle; *Eugen Paul*, Gemeinde und Glaubensvermittlung um 200 v. Chr. - 400 n. Chr. in der Mönchsgemeinde; *Johannes A. van der Ven*, Reise Symbole des Leidens; *Norbert Weidinger*, Elemente einer Symboldidaktik und -hermeneutik für berufliche Schulen. Der in RpB 22/1988 als Fortsetzung des Beitrags von *Helga Kohler-Spiegel*, Befreiung und Befreiungspraxis in der Theologie, angekündigte Aufsatz von *Thomas Schreijäck* erscheint wegen der Thematik von 23/1989 erst in 24/1989.

Auch wird der Bericht zur Sektionstagung „Wissenschaftstheorie“ ergänzt. Geplant sind darüber hinaus Beiträge zur Bedeutung von Umwelterziehung und politischer Bildung im Religionsunterricht.

Schließlich an die Bezieher dieser Zeitschrift noch eine *Bitte*. Der Beitrag von *Reinhard Hoeps* machte es notwendig, neben den schwarz-weiß-Reproduktionen auch eine farbige Reproduktion beizugeben. Da eine drucktechnische Realisierung für die Zeitschrift bei weiter gehaltenem Abonnementspreis zu teuer geworden wäre, ist eine Reproduktion aus dem Fotolabor beigegeben. Kleben Sie diese bitte an der entsprechenden Stelle des Beitrages in ihr Heft ein.

Kassel, im Februar 1989

Herbert A. Zwergel



2A 4253

Alex Stock

Bild und Symbol

„Images et symboles“ ist der Titel eines im Jahre 1952 erschienenen Buches von Mircea Eliade. Das kann man übersetzen „Bilder und Symbole“. Der tatsächliche Titel der deutschen Ausgabe lautet „Ewige Bilder und Sinnbilder“¹. An diesem Übersetzungsdetail ist schon ablesbar, wie sorglos vieldeutig der Titel meines Vortrages ist.

Die dunkle Faszination, die vom Wort „Symbol“ und seinen Derivaten ausgeht, ist von seiner Polysemie unabtrennbar. Semantische Strömungen heterogener Wissenschaften (Kulturphilosophie und Sakramententheologie, Interaktionssoziologie, Psychoanalyse, Religionswissenschaft usw.) treffen an der lexikalischen Stelle „Symbol“ zusammen. Daß diese terminologische Interferenz zum rauschenden Bedeutungsstrudel wird, liegt wohl auch daran, daß einige der hier zusammenströmenden Wissenschaftstendenzen zusätzlich ein starkes soteriologisches Gefälle haben. Das Wort „Symbol“ erscheint in kulturdiagnostischen und individualtherapeutischen Zusammenhängen, es ist mit emotionalen Erwartungen und Verheißungen für die Seele wie für die weitere Entwicklung der modernen Gesellschaft hoch befrachtet. Den, der sich weniger zur Meinungsführerschaft berufen als zu kognitiver Klarheit hingezogen fühlt, reizt das natürlich, mit dem logischen Skalpell Definitionseindeutigkeit herbeizuführen. Aber das erweist sich als sehr schwierig, und vielleicht verkennt man dabei auch, daß gerade dieses semantische Syndrom das Symptom einer weiträumigen Mentalitätstendenz ist. An ihr partizipiert die Religionspädagogik in besonderer Weise, weil sie zum einen sich selbst als eine ausgesprochene Interferenzdisziplin betreibt, wobei die obengenannten symbolverwendenden Wissenschaften eine besondere Rolle spielen; und weil sie, zum anderen, wegen der besonderen Lage von Religion und religiöser Erziehung in unserer Gesellschaft für soteriologische Zeitgeistströmungen sehr sensibel ist.

So schwierig es ist, so notwendig ist es, diese vielschichtige Agglomeration, die sich um das Wort „Symbol“ gebildet hat, zu untersuchen, wenn wir verstehen wollen, was wir tun und was mit uns getan wird. Und es scheint mir auch möglich zu sein, selbst dann, wenn man nicht mit der *idea clara et distincta* eines Symbolbegriffs operieren kann. Bedingung dafür scheint mir zu sein, daß man das Untersuchungsfeld so begrenzt, daß der Stellenwert der Begriffe in der Arbeit der Erkenntnis selbst bestimmbar bleibt, nach der Wittgensteinschen Devise: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“²

- 1) M. Eliade, Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die magisch-religiöse Symbolik (Images et Symboles 1952), Frankfurt/M 1986.
- 2) L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen (1918), Frankfurt/M 1971, 35.

Ich beginne also damit, daß ich den Titel „Bild und Symbol“ einschränke. „Bild“ soll heißen „Kunstwerk“, ein Werk der bildenden Kunst und dementsprechend soll „Symbol“ sich nur auf visuelle Phänomene beziehen. Es geht also um den Gebrauch des Symbolbegriffs im Umfeld der Bestimmung des visuellen Kunstwerkes.

Das ist primär eine kunsttheoretische Frage, die kunstwissenschaftliche Erörterungen dieses Themas aufzugreifen hat. Dabei stößt man zunächst auf einen Sprachgebrauch, der die Begriffe „Kunstwerk“ und „Symbol“ so zusammenführt, daß die Operationsweise jedes Kunstwerks als eine symbolische angesehen wird. So erinnert Rudolf Arnheim, ein gestalttheoretisch orientierter Kunstwissenschaftler, „an die Tatsache, daß in einem Kunstwerk jedes Element, ob es nun die Wahrnehmungsform oder den Inhalt betrifft, symbolisch ist, das heißt etwas darstellt, das über sein eigenes Selbst hinausweist“³. Die visuellen Fakten meinen etwas, was sich erst im visuellen Akt des sehenden Verstehens als Sinn herausbildet. Gottfried Boehm hat dafür die Formulierung „sinnlich organisierter Sinn“⁴ gefunden, der sich „im Übergang vom definiten Bildfaktum zur Aktualität der Bilderscheinung“⁵ einstellt. Mir scheint es genauer und fruchtbarer, bei diesem Konstituens von Kunstwerken überhaupt mit Gottfried Boehm von „Bildsinn“ zu sprechen, statt hier schon den Ausdruck „symbolischer Gehalt“ zu verwenden.

Im Prozeß des Sehens von Kunstwerken spielt nun das Wiedererkennen eine wichtige Rolle, nicht die einzige, aber doch eine unabdingbare; ein vollkommen Neues vermöchten wir nicht zu erkennen. Im Wiedererkennen realisiert das Sehen die Referenz des Bildes auf schon Bekanntes: Gold, ein Stern, ein Haus, ein Kind, ein Esel usw.. Nun gibt es im Referenzraum des Wiedererkennens visuelle Elemente, die schon mit relativ festen Bedeutungen versehen sind. Die gerade aufgezählten Elemente habe wir längst synthetisiert zum Bild der Geburt Jesu. Eine Frau, die ein Kind auf dem Schoß hat und dazu noch eine goldene Metallscheibe hinter dem Kopf, ist die Gottesmutter Maria, ein geflügelter Mensch ist ein Engel, der eine himmlische Botschaft verkündet usw.. Es sind Bildformeln, in denen eine bestimmte visuelle Erscheinung mit einer bestimmten Bedeutung relativ fest verbunden ist. Die Geltung dieser Verbindung ist konventionell, sie basiert auf dem *common sense*, der Überkunft innerhalb einer Kultur und ist mit ihr auch wandelbar. Solche Konventionen sind gemeinnützig, weil sie die Einwohner einer Kultur weltanschaulich verbinden und ihnen zu einer verlässlichen Orientierung verhelfen. Wir wissen aus eigener Bilderfahrung, was es bedeutet, wenn

3) R. Arnheim, Zur Psychologie der Kunst (1966), Frankfurt/M 1980, 190.

4) G. Boehm, Bildsinn und Sinnesorgane, in: neue hefte für philosophie 18/19, 118 - 132, 128.

5) Ebd., 128.

uns die in Kunstwerken eingelagerten visuellen Konventionen nicht mehr bekannt sind. So stochert doch bei Werken der Renaissance, in denen antike Mythologie verarbeitet ist, selbst die heutige höhere Bildungsschicht schon ziemlich im Nebel. Und man kann sich einen solchen Orientierungsausfall auch für die christliche Kunst gut vorstellen. Erwin Panofsky hat einmal fingiert, daß „z.B. ein Mensch, der nie etwas vom Inhalt der Evangelien gehört hätte, das Abendmahl Lionardos wahrscheinlich als die Darstellung einer erregten Tischgesellschaft auffassen würde, die sich - dem Beutel nach zu schließen - wegen einer Geldangelegenheit veruneinigt hätte“⁶; oder, daß es nicht undenkbar ist, „daß den Menschen im Jahre 2500 die Geschichte von Adam und Eva genau so fremd geworden ist, wie uns diejenigen Vorstellungen, aus denen etwa die religiösen Allegorien des Dürerkreises hervorgegangen sind; und doch wird niemand leugnen, daß es für das Verständnis der sixtinischen Decke sehr wesentlich ist, daß Michelangelo den Sündenfall dargestellt hat und nicht ein 'dėjeuner sur l'herbe“⁷.

Der Stand des visuellen Gemeinnsinn kann sich wandeln und ist ein Indiz für den Zusammenhang einer kulturellen Überlieferung. Die Arbeit für den Erhalt oder die Rückgewinnung eines visuellen Gemeinnsinn ist Arbeit für die Kontinuität einer Überlieferung.

Man könnte diesen Bereich visueller Konventionen versuchsweise mit dem Begriff „symbolisch“ belegen. Man würde damit tendenziell an den Gemeinwesencharakter anknüpfen, den die Worte „Symbole/Symbolon“ in der Antike hatten.⁸ Gemeint war eine Vereinbarung, eine Übereinkunft, eine Konvention, sei es ein Vertrag, der Freundschafts- und Handelsbeziehungen begründete, oder ein in der Polis bzw. unter Privatleuten vereinbartes Erkennungszeichen (z.B. die Eintrittsmarke für den Besuch der Volksversammlung oder die immer wieder zitierte *tessera hospitalis*). Es wäre der Bereich, der üblicherweise in den Lexika der Bilder und Symbole bearbeitet wird, aber praktischerweise nicht beschränkt auf die einfachen Dingsymbole, sondern auch die figürliche und szenische Ikonographie mit umgreifend. Natürlich gehören zum Bereich der visuellen Konventionen auch nichtgegenständliche Bildmomente wie die Farben oder planimetrisch/stereometrische Formen der Bildorganisation wie Symmetrie, Radialität, Perspektive etc..

Durch die Referenz auf solche Symbole bettet sich das Kunstwerk in den kulturellen Kontext ein und gewährt und gewährleistet so eine Basis der

6) E. Panofsky, Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der Bildenden Kunst, in: E. Kaemmerling (Hg.), Bildende Kunst als Zeichensystem, 1. Ikonographie und Ikonologie, Köln 1979, 185 - 206, 187.

7) Ebd., 128.

8) Vgl. Art. Symbolē, -aion; Art. Symbolon, in: Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden, Bd. 5, Sp. 442f.

Verständlichkeit und lebensweltlichen Relevanz. Das Spezifikum des Kunstwerks liegt aber nun darin, daß es solche Sehkonventionen, auf die es sich stützt, nicht einfach repetiert und affirmiert, sondern auf ihrer Basis eine visuelle Innovation herbeiführt; eine neue Sinn Ganzheit wird vor Augen gestellt, die - wie Max Imdahl sagt - nur durch ein sehendes, nicht durch ein bloß wiedererkennendes Sehen realisiert werden kann. Die „Synthese von sehendem und wiedererkennendem Sehen als Stiftung eines sehr besonderen und sonst nicht formulierbaren Sinngehalts“⁹, ist die dem Kunstwerk angemessene Erkenntnisweise. Wird die *differentia specifica* des Kunstwerks in die Erfindung und schöpferische Hervorbringung eines neuen sinnlich verfaßten Sinngehalts gelegt, so können ihm die bereits zum kulturellen Gemeinsinn adaptierten Symbole nur als Repertoire dienen. Dieses Repertoire, durch das es in der Tradition und im kulturellen Kontext verankert ist, verhilft ihm freilich zu einer Basis des Verständnisses und der Geltung. Diese prinzipielle Verhältnisbestimmung von Kunstwerk und Symbol läßt natürlich eine Skala von Varianten zu. Am einen Ende steht das hermetische Kunstwerk, dessen Verankerung in der Bildtradition und im visuellen Gemeinsinn sehr gering ist, für viele hat vieles in der Kunst der Avantgarde diesen privatmythologischen und privatsymbolischen Charakter. Auf der anderen Seite steht die Volkskunst, das Kunsthandwerk, in dem die konventionell-traditionellen Symbole repetiert und affirmiert werden, ohne den Anspruch einer Sinninnovation.

Wenn die Unterscheidung *Kunstwerk vs. Symbol* durch die Unterscheidung *Innovation vs. Konvention* erläutert wird, so ist das nicht als Werturteil zu verstehen. Beide visuellen Funktionsformen haben ihren Ort im Haushalt der Kultur und stehen in Wechselwirkung miteinander. Ein Kunstwerk widersetzt sich der Automatisierung und Schematisierung unserer Weltwahrnehmung und setzt sich für deren Erneuerung und Auffrischung ein. Es kann Symbole in sich aufnehmen und in seiner neuen Verarbeitung aufbewahren, tradieren, aber auch anreichern, modifizieren, korrigieren und karikieren. Ikonographische Erfindungen können als Muster wieder in die visuelle Tradition der Kultur eingehen. Auf die bild- und symboldidaktischen Fragen der religiösen Erziehung bezogen, heißt das:

Es ist möglich, durch Kunstwerke hindurch die visuellen Konventionen der christlichen Kultur zu vermitteln. Und das ist auch nicht von vornherein illegitim. Die religionspädagogische Neigung dazu ist verbreitet und hat auch gute Gründe. Religiöse Erziehung ist auf Grund ihrer institutionellen Bindung zunächst an der Vermittlung von Symbolen interessiert, die der kirchliche Gemeinsinn zu verbindlichen und verbindenden

9) M. Imdahl, Giotto Arenafresken. Ikonographie, Ikonologie, Ikonik, München 1980, 99.

den Konventionen erhoben hat. Vielleicht ist das auch einer der Gründe für die starke Vorliebe für altkirchliche und mittelalterliche Kunst, in der die Einbettung in identifizierbare kirchliche Symbolkonventionen größer ist als in der Moderne, so daß sie problemloser dazu dienen können, aus ihnen das symbolische Repertoire zu rekonstruieren. Bild- und symboldidaktische Arbeit in dieser Richtung scheint mir eine legitime Aufgabe religiöser Erziehung zu sein, nicht nur um der kulturellen Kontinuität sondern auch um der kulturellen Produktivität des Christentums willen. Was unbekannt ist, kann auch nicht mehr kreativ erneuert werden. Da für diese Aufgabe in unserem Bildungssystem andere Fächer sich kaum zuständig fühlen - der Kunstunterricht verfolgt primär praktische, nicht geschichtliche Ziele und im Geschichtsunterricht dominiert die politisch-ökonomische gegenüber der Kulturgeschichte -, könnte hier ein begründbares Feld religiöser Bildung liegen.

Mit solchem Gebrauch hat man ein Kunstwerk natürlich nicht als solches zur Geltung gebracht. Aber es stellt sich auch die Frage, ob man das im Rahmen religiöser Erziehung soll, in Anbetracht des Erkenntnisaufwands, der dabei einem einzelnen Bild gewidmet werden muß. Dies führt zurück auf die Frage, welche Bedeutung ein einzelnes Bildindividuum und seine künstlerische Erfindung und Sinnerneuerung für das Leben der christlichen Religion haben kann.

Ich habe versucht, aus der Konstitutionsweise des Kunstwerkes die Rolle des visuellen Gemeinsinns herauszuarbeiten. Aber was ich da versuchsweise mit dem Ausdruck „Symbol“ belegt habe, bleibt offenkundig unter dem Erregungsgrad, der zu Beginn anvisiert wurde, kann jedenfalls die faszinierende Aura, die sich um das Wort Symbol gebildet hat, nicht plausibel machen. Das stammt aus einer anderen Erbschaft.

Meine Hypothese ist, daß der Geist, der hier weht, Geist vom Geist des Eranoskreises ist, als dessen *spiritus rector* Carl Gustav Jung lange Zeit fungierte und in dem Mircea Eliade eine wichtige Rolle spielte.¹⁰ Es ist hier nicht der Ort, über diesen Kreis zu referieren. Und da ich mich dem Labyrinth des Jungschen Denkens geistig nicht gewachsen fühle, halte ich mich an Mircea Eliade. „Images et symboles“ lautet der Titel seines schon erwähnten Buches.

In dem für Theologen sehr aufschlußreichen Schlußkapitel findet sich der folgende Passus: „Eine jede Kultur ist ein 'Sturz in die Geschichte', damit ist sie zugleich begrenzt. Man lasse sich von der unvergleichlichen Schönheit, vom Adel, von der Vollkommenheit der griechischen Kultur nicht täuschen; sofern sie ein geschichtliches Phänomen darstellt, ist auch sie nicht allgemein gültig; versucht doch einmal, die griechische Kultur

10) Vgl. dazu H.H. Holz, Eranos - eine moderne Pseudo-Gnosis, in: Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. II, Gnosis und Politik, hg. von J. Taubes, München 1984, 249 - 263; H.J. Herwig, Psychologie als Gnosis: C.G. Jung, ebd. 219 - 229.

beispielsweise einem Afrikaner oder einem Indonesier nahezubringen: nicht der wunderbare griechische 'Stil' wird ihm die Botschaft vermitteln, sondern die Bilder, die der Afrikaner oder der Indonesier in den Statuen oder in den Meisterwerken der klassischen Literatur wiederentdecken wird. Das, was für einen Menschen des Westens in den geschichtlichen Erscheinungen der antiken Kultur schön und wahr ist, hat für einen Menschen Ozeaniens keinen Wert... Die Bilder jedoch, die ihnen vorausgehen und sie belehren, bleiben ewig lebendig und überall auf der Welt zugänglich.¹¹ Der Passus nimmt Bezug auf die Erfahrung des Kunstwerkes. So bietet er die Möglichkeit, die Besonderheit des Eliadeschen Konzepts im Blick auf den Gegenstand, auf den ich mich beziehe, zu erkennen. Ich möchte die entscheidenden Punkte herausheben:

1. Das hermeneutische Kriterium ist die transkulturelle Verständlichkeit. Ein Afrikaner oder Ozeanier soll europäische Kunst verstehen und natürlich auch umgekehrt. Eliades Religionswissenschaft versteht sich in einer weiträumigen kulturgeschichtlichen Perspektive. Er sieht die Menschheit des 20. Jahrhunderts im Aufbruch zu einer Planetarisierung der Kultur, in der die beschränkte Regionalität der geschichtlich gewordenen Einzelkulturen in die Universalität einer Weltkultur transformiert wird.

2. Was aber entdeckt jener exemplarische Afrikaner oder Indonesier an den griechischen Statuen als für ihn wertvolle Botschaft? Es ist nicht das Fremde, geschichtlich Besondere, Neue. Es ist vielmehr die Wiederentdeckung des schon Bekannten. Die Wiederkehr des Eigenen im schönen Schein des Anderen ist der Erkenntniswert des transkulturellen Austausches.

3. Aber dieser Akt der Wiederentdeckung ist nicht etwa die selektive Wahrnehmung, die das Neue sich nur insoweit aneignet, als es auf die gewohnten Wahrnehmungsmuster der eigenen Kultur rückführbar ist. Was er da entdeckt, sind ja nicht bloß seine eigenen Bilder, es sind die ewigen, ewig lebendigen und überall auf der Welt zugänglichen Bilder. Es sind die zeit- und ortlosen Urbilder der Menschheit, die beim kulturellen Sturz in die Geschichte jeweils eine besondere konkrete Form annehmen. Aber nicht diese besondere Version ist das Bedeutsame, sondern die vorausgehende, sich durchhaltende, sich immer neu manifestierende konstante Struktur der Symbole. Sie wiederzuerkennen, ist der erlösende Akt der Erkenntnis, der die Menschen aus dem Provinzialismus ihrer eigenen geschichtlichen Kulturen befreit.

Diese in Mythen und Riten entfalteten Symbole sind machtvolle Erscheinungen des Heiligen. Es sind kosmische Hierophanien (Himmel und Erde, Sonne und Mond, Wasser, Stein, Haus, die Weltachse und das Pa-

11) *Eliade* (s. Anm. 1), 190.

radies); denn der Kosmos ist die der Menschheit jenseits ihrer geschichtlichen Besonderungen gemeinsame, ursprüngliche und wiederzugewinnende Heimat. Ihre Archaik ist der Raum des Vor- und jederzeit Übergeschichtlichen. Die Hierophanien sind die primordialen Manifestationen, in denen der an sich selber unsichtbare Weltgrund des Heiligen in die sichtbare Welt eintritt. Indem der Mensch sich in sie versenkt, kann er dem Chaos der Geschichte entfliehen und in einer Art mystischer Ekstase den heimatvertriebenen Seelengrund mit dem heiligen Grund der Welt vereinigen. Im *regressus ad originem* erfüllt sich die Sehnsucht nach dem Paradies.

Es ist nicht zu übersehen, daß das Verhältnis von Kunstwerk und Symbol bei Eliade wesentlich anders bestimmt wird als in meinem ersten kunsttheoretischen Annäherungsversuch. Für ihn ist das Kunstwerk eigentlich nur das Oberflächengekräusel über der Tiefe der Symbole. Und diese sind auch nicht das offene, in geschichtlicher Wandlung befindliche Repertoire des visuellen Gemeinsinns, sondern der in wenigen elementaren Hierophanien sich entfaltende archaische Grund der Menschheit im Kosmos.

Die Faszinationskraft dieses Symbolbegriffs und der um ihn zentrierten Religionswissenschaft in der gegenwärtigen Weltlage ist erklärlich; sie hat als Wissenschaft soteriologische Züge: Gegen die Überkomplexität der technisch-szientistischen Zivilisation setzt sie Elementarität, gegen ihre Abstraktheit die Sinnlichkeit der Urbilder, gegen ihre Oberflächenrationalität die emotionale Tiefe der Erfahrung, gegen die konfliktüberlastete Unübersichtlichkeit der Geschichte die mystische Ekstase des Augenblicks, gegen die Beschleunigung des Fortschritts zur Katastrophe die *regressio ad originem*, gegen das Desaster der schamlosen Naturausbeutung die Ehrfurcht einer kosmischen Religion. Der zusammenwachsenden Menschheit bietet sie die Einheit einer alle traditionellen geschichtlichen Religionen integrierenden Weltreligion.

Für das Christentum, insbesondere das katholische, enthält sie noch einige besondere Zuneigungsgründe:

Der unter den Attacken der aufklärerischen Kritik in die Rückzugstellung einer entmythologisierten Moralität innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zurückgedrängten Religion wird die Legitimität von Mythos, Ritus und Symbol wissenschaftlich zurückerstattet.

Dem aus der Stagnation der Weltmission erwachsenen Zweifel an der Universalgeltung und Weltheilsnotwendigkeit des Christentums wird ein Ausweg eröffnet: die Entdeckung einer immer schon vorhandenen und nicht erst durch missionarische Eroberung herbeizuführenden Katholizität und Oekumenizität der Religion. Eliade versteht seine Religionswissenschaft geradezu als Fortsetzung der Mission des Christentums: „die

Bedeutung der zivilisatorischen Rolle des Christentums beruht hauptsächlich auf der Erschaffung einer neuen mythologischen Sprache als Gemeingut für die Völker, die weiterhin an ihre Scholle gebunden, in höchstem Maße Gefahr liefen, sich in ihren von den Ahnen überlieferten Traditionen abzukapseln... Die Christianisierung der Volksschichten Europas hat sich hauptsächlich mit Hilfe der Bilder vollzogen; man fand sie überall vor, man brauchte sie nur neu zu bewerten, zu integrieren und ihnen neue Namen zu geben.“¹² Auch wenn man nach Eliades Ansicht nicht die Hoffnung hegen darf, „daß schon morgen... ein ähnliches Phänomen eintreten wird und sich auf dem ganzen Planeten wiederholt“¹³, so ist doch vorgezeichnet, in welcher Richtung die zivilisatorische Rolle der Religionswissenschaft für die Menschheitsentwicklung zu sehen ist: wiederzuentdecken, was schon längst in der archaischen Symbolik der Riten, Mythen und Märchen aller Religionen als gemeinsame Weltreligion da ist.

Die Aussicht, die sich hier eröffnet, ist verlockend. Das Christentum ist in seiner mythologisch-narrativen und symbolisch-sakramentalen Grundverfassung die wahre Weltreligion, denn die Differenzen zu den anderen Religionen sind superfiziell; sie gehören zu dem unvermeidlichen, aber die sakrale Ontologie des *homo religiosus* nicht wesentlich tangierenden „Sturz in die Geschichte“. Die „biblische und christliche Symbolik (bleibt), obwohl sie mit einem letzten Endes 'provinziellen' Geschichtsinhalt gefüllt ist - dennoch universell, wie jede kohärente Symbolik.“¹⁴

So verlockend es ist, das, was man ohnehin nicht mehr kann, den universalen Anspruch argumentativ oder missionarisch oder politisch durchzusetzen, auch nicht mehr zu müssen, so geht es doch nicht ganz ohne theologische Bedenken. Eliade beschäftigt sich im Schlußkapitel seines Buches „Images et symbols“ mit Einwendungen der christlichen Theologie, die das Problem der Geschichte betreffen. Er zitiert Henri de Lubac mit dem Satz: „Die ganze Frage läuft doch darauf hinaus, worin in jedem Einzelfall Art und Rang der Originalität der 'besonderen Version' bestehen“, und bemerkt dazu: dieser hervorragende Theologe „übertreibt offensichtlich die Bedeutung geschichtlicher Merkmale“.¹⁵ Natürlich erkennt Eliade, daß das Spezifikum und besondere Problem des Christentums die Geschichte ist. „Aus religionsgeschichtlicher Sicht führt uns das jüdische Christentum die erhabenste Hierophanie vor Augen: die

12) Ebd., 192.

13) Ebd., 192.

14) Ebd., 185.

15) Ebd., 179.

Verwandlung des geschichtlichen Geschehens in Heilsoffenbarung.“¹⁶ Aber, so fügt er hinzu, „man darf den Umstand nicht aus den Augen verlieren, daß das Christentum sich in die Geschichte einschaltete, um sie aufzuheben.“¹⁷ Und: „Es ist jedoch diese paradoxe Verwandlung der Zeit in Ewigkeit nicht ausschließlich ein Gedanke des Christentums. Wir begegneten der gleichen Anschauung und der gleichen Symbolik in Indien.“¹⁸ Auch dieses vermeintlich Ureigenste des Christentums wird eingeholt als Wiedererkanntes.

Natürlich stellt sich die Frage, ob dieser mit den Wassern aller Religionen gewaschene *homo religiosus* in einer einzelnen von ihnen noch zu Hause sein kann. Eliade, der seine Herkunft in der agrarreligiösen Welt orthodoxer rumänischer Bauern hat, ist über den Weg nach Indien zum religiösen Weltbürger geworden. Ein Freund Eliades noch aus den 30er Jahren in Bukarest hat in einem freundschaftlichen Aufsatz über Eliades Stellung zum Christentum geschrieben: er „steht allem Anschein nach am Rande dieser Religion. Aber vielleicht steht er am Rande jeder Religion, von seinem Beruf wie von seiner Überzeugung her. Ist er nicht einer der glänzendsten Vertreter eines neuen Alexandrinismus, der gleich dem alten alle Glaubenssysteme auf dem selben Niveau ansiedelt, ohne sich für eins entscheiden zu können? Wie kann man parteiisch sein, nachdem man sich geweigert hat, sie in eine Hierarchie einzuordnen? Welchen Glauben kann man unterstützen, welche Gottheit anrufen? Es ist unmöglich, sich einen Spezialisten der Religionsgeschichte *beim Gebet* vorzustellen. Oder wenn er tatsächlich betet, dann verrät er seine Lehre, widerspricht sich selbst, schadet seinen Abhandlungen, in denen es keinen *wahren* Gott gibt, da alle Götter als gleichwertig behandelt werden. Es ist müßig, sie zu beschreiben und scharfsinnig zu kommentieren; er kann ihnen kein Leben einhauchen, nachdem er ihnen das Mark ausgesaugt hat, sie miteinander verglichen und, um ihr Elend voll zu machen, so lange gerieben und poliert hat, bis nur noch blutleere, für den Gläubigen nutzlose Symbole übriggeblieben sind. Es ist müßig, noch anzunehmen, daß in diesem Stadium der Gelehrsamkeit, Desillusionierung und Ironie noch irgend jemand da wäre, der wahrhaft glaubt. Wir alle, und Eliade als erster, sind Möchtegern-Gläubige; wir sind alle religiöse Geister ohne Religion.“¹⁹

Natürlich weiß ich nicht, ob dieses Urteil über Mircea Eliade gerecht ist, und ich weiß auch nicht, wie weit Cioran den Kreis des „wir alle“ ziehen will, oder wie weit er tatsächlich reicht. Religiöse Heimatvertriebene,

16) Ebd., 186.

17) Ebd., 188.

18) Ebd., 189.

19) *E.M. Cioran, Anfänge einer Freundschaft*, in: *H.P. Duerr, Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt/M 1984, 183 - 191, 191.

Randexistenzen und Grenzgänger, die in Mircea Eliade ihren Patriarchen und Propheten finden können, scheint es aber wohl nicht wenige zu geben in einer Geisteslage, die mit der hellenistischen Spätantike auffallende Ähnlichkeiten hat. Die Erosion der staatstragenden Religion und das Einströmen der Mysterien aus dem Osten findet sich gegenwärtig wieder in der Neigung zu synkretistischen Mentalitäten und esoterischen Praktiken. Hans Heinz Holz hat „Eranos“ eine „moderne Pseudo-Gnosis“²⁰ genannt und nach Hedda J. Herwig hat C.G. Jung „Psychologie im Modus gnostischer Selbstinterpretation“²¹ betrieben. Kurt Rudolph hat auch Eliade diesem religionsgeschichtlichen Typus zugeordnet: „Es ist fast ein gnostisches Konzept, das uns hier entgegentritt: der wahre göttliche Mensch, der 'Urmensch' wartet im gefallenem irdischen, profanierten Menschen auf seine Wiederbelebung durch den göttlichen 'Ruf' der befreienden Erkenntnis (Gnosis).“²² Eliades Denkfigur vom „Sturz in die Geschichte“ und die darauf bezogene persönliche Tagebuchnotiz „Meine Hauptbeschäftigung ist für mich die einzige Möglichkeit, der Geschichte zu entrinnen und mich durch Symbole, Riten und Archetypen zu retten“²³ hat gnostische Prägung.

Dieses Herbeizitieren der Gnosis ist nicht mein Versuch, durch die beiläufige Einführung eines altbewährten theologischen Schmähtopos Eliades Position unter der Hand zu disqualifizieren. Es ist vielmehr der Versuch, den von Cioran ins Spiel gebrachten Alexandrinismus Eliades näher zu bestimmen. Wenn darin vielleicht, wie Cioran meint, die Möglichkeit des Gebets verlorengegangen ist, weil mit der Glaubenszugehörigkeit zu einer bestimmten Religion der anredbare Adressat abhanden kam, so tritt an jene Stelle wohl die meditative Gnosis der hierophanen Symbole als die religiöse Praxis, in der der *homo religiosus* als *homo symbolicus* sich dem namenlosen Heiligen nähert und sich vielleicht in mystischer Ekstasis mit ihm eint.

Eliades als amplifikatorische (nicht dialektische) Symbolhermeneutik angelegte Religionswissenschaft impliziert selbst eine religiöse Option. Das war zu zeigen, und das, meine ich, muß christliche Theologie mitbedenken, wenn sie Symbolik und Symboldidaktik betreibt.

Dies zu erkennen, ist freilich einfacher, als dazu theologisch Stellung zu beziehen.

Das erste, was man dabei konstatieren muß, ist ja, daß das Symbol als ikonische Hierophanie des überbildlichen Mysteriums eine kurrente Figur der christlichen Theologie ist, von Pseudo-Dionysius bis Karl

20) Holz (s. Anm. 10), a.a.O.

21) Herwig (s. Anm. 10), a.a.O.

22) K. Rudolph, Eliade und die 'Religionsgeschichte', in: Duerr (s. Anm. 19), 49 - 78, 68.

23) Zit. nach D. Allen, Ist Eliade antihistorisch?, in: Duerr (s. Anm. 19), 106 - 127, 115.

Rahner. Das Verständnis des Symbols als bildlicher Selbstaussdruck des unsichtbaren Seinsgrundes, als gestaffelte Emanation des dunklen Lichts in die Sichtbarkeit, wodurch es der eingekörperten Seele zugänglich wird, so daß sie auf dem vom Mysterium selbst gebahnten Weg aufsteigen und zurückkehren kann (*per visibilia ad invisibilia*) zur Erleuchtung und Einung mit dem unsichtbaren Gott - dieses Verständnis des Symbols hat seit der Rezeption der neuplatonischen Kosmotheologie und -mystik im Haushalt der christlichen Mystik und Theologie einen festen Platz. Schöpfung und Inkarnation, Kirche und Sakramente sind im Rahmen dieses christlichen Neuplatonismus gedacht worden, so selbstverständlich, daß man es zunächst nicht recht wahrzunehmen vermag, wenn, wie bei Eliade, die christliche Kanalisierung der symbolischen Hierophanie auf die Inkarnation in Jesus Christus und die Ämter und Sakramente der katholischen Kirche weltreligiös relativiert wird als geschichtlich begrenzte Version einer *per se* universalen Sakralontologie. Wenn sich bei christlichen Theologen, die in der Tradition neuplatonischer Symbolmystik denken und empfinden, offenkundige Katholizität mit der Neigung zu einem gewissen religiösen Freigängertum über die Grenzen ihrer angestammten Religion hinaus verbindet, so ist das nicht verwunderlich.

Nun gibt es neben diesem, neuplatonisch induzierten, Verständnis von Symbolik und symbolischer Theologie noch ein anderes. Ein bekanntes Werk Johann Adam Möhlers trägt den Titel „Symbolik“²⁴. Wer je darin gesucht hat, was der Titel zu versprechen schien, ist alsbald auf den Untertitel gestoßen: „oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften“. Vom 17. Jhd., wo der Begriff in der protestantischen Orthodoxie erstmals begegnet, bis ins 19. Jhd. ist „Symbolik“ Bezeichnung einer theologischen Literaturgattung, in der die konfessionellen Differenzlehren dargestellt werden, mal eher polemisch, mal eher irenisch, jedenfalls komparatistisch - auf der Grundlage der symbolischen Schriften der Konfessionen. „Wetzer und Weltes Kirchenlexikon“ von 1899 erwähnt dies als die erste Bedeutung des Wortes „Symbol“: „Symbole heißen in der Theologie zunächst bestimmte fixierte Formulierungen, an welche sich alle derselben kirchlichen Gemeinschaft Angehörige erkenne, durch deren Bekenntnis sie untereinander ein einziges Ganzes bilden und sich von den außerhalb ihrer Gemeinschaft Stehenden unterscheiden. Es sind die sog. Glaubensbekenntnisse.“²⁵ Dieser Gebrauch des Wortes nimmt ausdrücklich das antike Bedeutungsmoment des Wortes „Symbolon“ als vereinbartes Kennzeichen auf. Das formulierte Glaubensbekenntnis hat den Charakter eines Kontrakts, einer Vereinbarung, die dazu dient, die

24) J.A. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Mainz 1832.

25) Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, ²1899, Bd. XI, Sp. 1043 - 1046, 1043.

Identität und Grenze der Kommunität und die Zugehörigkeit zu ihr kenntlich zu machen. Das Symbol ist eine Konvention, eine Übereinkunft, auf die dann die theologische Argumentation als Berufungsinstanz auch immer wieder zurückkommt.

Das erste oekumenische Symbolon, das des I. Konzils von Nizäa, betrifft nun ausgerechnet den in Form des Arianismus in der Kirche virulenten Neuplatonismus. So ist man neugierig, ob das Symbolon im einen über das Symbolon im anderen Sinn vielleicht etwas zu sagen hat. Aber der Text enthält darüber nichts, zumindest nicht *ad verbum*. Ich meine jedoch, daß dieser Text über das Rahmenwerk des Symbolgebrauchs eine wichtige Feststellung enthält. Sie liegt in dem eigentlichen Fokus des Textes, der Homousie des Sohnes. Indem das Konzil gegen Arius an der Homousie des Sohnes festhält, legt es einen Schnitt in das neuplatonische Modell der gleitenden Emanation. Der Sohn ist nicht die erste Stufe der Entfaltung des absolut transzendenten Weltgrundes in die Sichtbarkeit des Alls, sondern er gehört wesensgleich auf die Seite des Vaters. Das bedeutet: Die Welt hat keinen ihr immanenten eingeschaffenen Logos. Die Welt hat keinen Sinn, sondern ein Gegenüber. Hier wird, nach meiner Ansicht, unter den Sprach- und Denkbedingungen der spätantiken Religionsphilosophie an der biblischen Idee des Bundes festgehalten. Die Schöpfung als Selbstbegrenzung Gottes und Setzung der Differenz von Gott und All ist die Setzung der Bedingung der Möglichkeit des Bundes. Das All ist nicht Entfaltung des Weltgrundes, sondern hineingezogen in die Geschichte eines Bundes, des Alten und Neuen. Die Kontingenz dieses offenbar konfliktträchtigen Geschichtsganges, in dem Gott und Welt miteinander gehen, wird in dem Namen Jesus Christus, *sub Pontio Pilato passus et sepultus est*, im Symbolon festgehalten. Das Ziel ist nicht die Einung mit der Gottheit, sondern die Differenz, die *communio prosopon kata prosopon*, von Angesicht zu Angesicht.

Die sichtbaren Symbole werden in diesem Rahmenwerk zu Zeichen des Bundes, in dem Gott und Menschen sich einander kenntlich machen, Zeichen im Freiraum der Geschichte wie in den geschlossenen Räumen von Gesetz und Kult, einer Geschichte mit schwierigen Veränderungen, unsystematisierbarer Erinnerung und unübersehbaren Aussichten.

Weiter als bis zu diesem Punkt, wo sich eine durchaus irenische Differenz zu Eliades und seiner Jünger Symbolik abzeichnet, kann ich hier nicht kommen. Aber einen Rückblick auf die Kunst, mit der ich angefangen habe, möchte ich von dieser Stelle aus noch tun.

Es gibt in der philosophischen Ästhetik und Kunsttheorie auch einen Begriff des Symbols, der das Kunstwerk selbst und nicht bloß seine konventionellen Voraussetzungen als Symbol zu bestimmen erlaubt. Deutlich in neuplatonischem Kontext geschieht das, worauf Werner Beierwaltes hingewiesen hat, bei Schelling. Für ihn ist Kunst als solche

„Symbol“²⁶, denn sie „macht das Unendliche im Endlichen gegenwärtig. Der Künstler begrenzt oder vereinzelt das Absolute und läßt zugleich das Einzelne als ein Allgemeines sichtbar werden, auf das Absolute hin durchscheinen.“²⁷ Indem der Künstler „den durch Sinnbilder redenden Naturgeist... lebendig nachahmend ergreift“²⁸, schafft er das Kunstwerk als Symbol. So hat die Kunst, bei Schelling wie bei Plotin, „eine verweisende, 'anagogische' Funktion; sie führt... in den in sich einigen und Einen Grund aller Wirklichkeit“.²⁹

Unterhalb dieses Niveaus einer metaphysischen Kunstreligion, aber doch auch noch in neuplatonischer Tradition, wird bei Erwin Panofsky das Kunstwerk auf der höchsten, ikonologischen Stufe, als symbolischer Wert konzipiert. Der symbolische Wesensgehalt des Kunstwerks ist „die ungewollte und ungewußte Selbstoffenbarung eines grundsätzlichen Verhaltens zur Welt, die für den individuellen Schöpfer, die individuelle Epoche, das individuelle Volk in gleichem Maße bezeichnend ist, und wie die Größe einer künstlerischen Leistung letzten Endes davon abhängig ist, welches Quantum von 'Weltanschauungs-Energie' in die gestaltete Materie hineingeleitet worden ist und aus ihr auf den Betrachter hinüberstrahlt...“, so ist es auch die höchste Aufgabe der Interpretation, in jene letzte Schicht des 'Wesenssinnes' einzudringen.“³⁰

Die Anagogie des symbolischen Kunstwerks geht hier, wie man sieht, nicht mehr ins Absolute, sondern in das jetzt äußerst noch Erreichbare, die Dimension der menschlichen Weltanschauung. Kunstgeschichte wird in letzter Intention Geistesgeschichte. Und schließlich ist an André Malraux' Konzeption des *musée imaginaire* zu denken, das alle Kunstwerke der Welt zum *Musée de l'Homme* vereinigt, zum Heiligtum eines universalen Humanismus, einem „Olymp, wo alle Götter aller Zivilisationen zu allen Menschen sprechen, die die Sprache der Kunst verstehen“³¹. Dies scheint mir die hochkulturelle Parallelaktion zu Eliades Einsammlung der Symbolwelt aller archaischen Religionen zu sein, und ein weiterer faszinierender Beleg für den Alexandrinismus unserer Zivilisation. Eher marginal geblieben in der kunsttheoretischen Reflexion ist dagegen eine These wie die von Wolfgang Schöne: „Gott (der christliche Gott)

26) W. Beierwaltes, Einleitung in: F.W.J. Schelling, Texte zur Philosophie der Kunst, ausge. und eingel. von W. Beierwaltes, Stuttgart 1982, 3 - 35, 8.

27) Ebd., 11.

28) Ebd., 7.

29) Ebd., 8f.

30) Panofsky (s. Anm. 6), 200f.

31) A. Malraux, Propyläen. Geist der Kunst. Metamorphose der Götter, Bd. I (1977), Frankfurt/M 1978, 42.

hat im Abendland eine Bildgeschichte gehabt.“³² Ehe man solch einen Gedanken im Zusammenhang mit der oben angedeuteten Idee des Bundes theologisch noch einmal aufgreifen kann, ist noch vieles zu bedenken. Eines ist sicher zu bedenken, was der in Dingen der modernen Kunst vielleicht erfahrenste Theologe unseres Jahrhunderts, der Wiener Msgr. Otto Mauer einmal auf die Formel gebracht hat: „Christentum muß doch etwas Kreatives sein.“³³ Das erinnert nicht an den ersten und zweiten, sondern an den dritten Artikel des Symbolon von Nizäa, der vor der konstantinopolitanischen Erweiterung lakonisch lautete: *kai eis to hagian pneuma*.

32) W. Schöne, Die Bildgeschichte der christlichen Gottesgestalten in der abendländischen Kunst, in: W. Schöne/J. Kollwitz/H. von Campenhausen, Das Gottesbild im Abendland, Witten 1957, 57 - 76, 57.

33) O. Mauer, „Christentum muß doch etwas Kreatives sein“. Zur Problematik der Kunst und des Bildes als pastorales Problem, in: Kunst und Kirche, 1974, 181 - 186.

Herbert A. Zwegel

Paul Ricoeur: Hermeneutik der Symbole und die Frage nach dem Subjekt. - Ein Nachvollzug in religionspädagogischer Absicht.

1. Vorbemerkung zum Interesse an einer Symboltheorie

Meine Frage nach der Symboltheorie Ricoeurs entstammt nicht nur einem theologisch-religionsdidaktischen, sondern auch einem allgemeinen pädagogisch-anthropologischen Interesse. Nicht nur *Unaussagbarkeit Gottes, Analogie, Hoffnungsgestalt des Glaubens, Einladung zum Glauben im Gleichnis* u.a. nötigen zur symbolischen Rede; auch die Grundgestalt des Menschen als nicht festgestellte, offen vorausliegende kann nicht als allgemeinen Regeln unterworfenen Fall, in dem das Subjekthafte verschwindet, schematisiert, sondern nur symbolisch vermittelt werden. Eine Pädagogik, die nicht zur Wissenschaft vom Arrangement bedingender Umwelten verkommen will, muß sich dieser Herausforderung stellen.¹

Der Zusammenhang von Symbol und Subjekt in einer gemeinsamen Theorie wird sofort beim Blick auf wenige Bestimmungsversuche des Symbols deutlich: Das Interesse an der Subjektkonstitution, also den Freiheitsgraden des Ich, verknüpft die verschiedenen Symbolinterpretationen. Nicht nur P. Tillich steht dafür, wenn er zwischen „diskursischen“ und „repräsentativen“ Symbolen unterscheidet, wobei erstere Zeichen gleichkommen, die „Denkzwänge“ auslösen, also Eindeutigkeit erzwingen, während letztere in einer Uneigentlichkeit über sich hinausweisen.² Der gleiche Zusammenhang findet sich auch bei J. Scharfenberg in seiner Verknüpfung von Emotionalität und Symbol: Sinken die Symbole des Menschen „auf die Ebene der Zeichen ab, dann begibt er sich des spezifischen menschlichen Elements, das seine Kommunikation auszeichnet. Seine Emotionalität wird nicht mehr gefordert, er lebt in der trostlosen Einöde einer eindeutigen Signalwelt, die nur als

- 1) Zum Begriff der „bedingenden Umwelten“ (contingencies of reinforcement) vgl. *B.F. Skinner*, *Jenseits von Freiheit und Würde*, Hamburg 1973. *K. Prange*, *Pädagogik als Erfahrungsprozeß*, Bd.I: *Der pädagogische Aufbau der Erfahrung*, Stuttgart 1978, hat die Bedeutung der symbolischen Vermittlung unter den Stichworten im Übergang von der praktischen Synthesis und reproduktiven Synthesis zur projektiven Synthesis systematisch in einer pädagogischen Theorie verankert.
- 2) Vgl. dazu *J. Scharfenberg/H. Kämpfer*, *Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung*, Olten/Freiburg 1980, 125; auch *K. Niederwimmer*, *Kerygmatisches Symbol und Analyse. Zur Kritik tiefenpsychologischer Bibelinterpretation*, in: *Archiv f. Rel.Psychol.* 7 (1962), 203 - 223, 207ff.

Impulsgeber zu funktionieren vermag.“³ Scharfenberg steht damit in der Nähe zu A. Lorenzer, der das Ich als „Zentrum der Symbolbildung“ betrachtet, während Klischees oder klischeebezogene Impulse gerade unabhängig vom Symbolgefüge sich hinter dem Rücken⁴ des Ich durchsetzen; für die psychischen Prozesse kann er deshalb Klischeewirkungen so umschreiben, daß es dabei nicht um subjektbezogene Gestaltungswünsche und -entwürfe (Symbole) geht, sondern um naturhafte Proz des Ich durchsetzen; für die psychischen Prozesse kann er deshalb Klischeewirkungen so umschreiben, daß es dabei nicht um subjektbezogene Gestaltungswünsche und -entwürfe (Symbole) geht, sondern um naturhafte Prozesse, die sich mit der Strenge und Folgerichtigkeit und auch den Sachzwängen von Fall und Regel, in denen die Freiheitsgrade des einzelnen als Phänomen oder Subjekt verschwinden, beschreiben lassen: „Klischeebezogene Triebabläufe sind strikt determiniert. Sie sind mit so strenger Folgerichtigkeit an den szenischen Auslösereiz gebunden, daß vom *Wiederholungszwang* gesprochen wird. ... An diesem Moment der Entwicklung endet auch jede flexible Anpassungsfähigkeit. Anstelle

- 3) *Scharfenberg* (s. Anm. 2), 137. Man kann hier mit Recht und noch mehr Betroffenheit auf die Medien-Un-Kultur hinweisen, welche gerade den heutigen Menschen, ja schon kleinere Kinder, mit einem Überangebot solcher Impulse in eine psychische Situation der Verarmung führt. Vgl. dazu unter dem Stichwort „Verpackung als Warenästhetik“ auch meinen Beitrag: Empirische Religionspädagogik und Alltagskonzeption, in: *E. Paul/A. Stock (Hg.)*, Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik, (FS G. Stachel) Mainz 1987, 128 - 145, 129f.
- 4) Vgl. zu diesem Ausdruck „hinter dem Rücken“ bereits Augustinus in der feinsinnigen Selbstbeobachtung seiner Bekehrung: „Törichteste Torheiten und nichtigste Nichtigkeiten, meine alten Freundinnen, hielten mich zurück, zerrten an meinem Kleide meines Fleisches und flüsteren: 'Du willst uns wegschicken? So werden wir von Stund an und ewiglich von dir geschieden sein, und von Stund an und ewiglich ist dir dies verboten und das verboten.' ... Aber längst war es schon nicht mehr das halbe Herz, womit ich auf sie lauschte, auch traten sie mir nicht mit offenem Widerspruch in den Weg, sondern gleichsam *hinter meinem Rücken* wisperten sie, und es war, als zupften sie verstohlen an mir beim Weiterschreiten, daß ich mich nach ihnen umschauen möchte. Aber sie hielten mich auf, und ich zögerte, mich loszureißen, sie abzuschütteln und dorthin zu eilen, wohin es mich rief.“ *Augustinus*, Confessiones - Bekenntnisse. (dtv 2159), VIII. Buch [IX, 25 - 27], 212f. Vgl. auch *H.A. Zwergel*, Religiöse Entscheidung aus tiefenpsychologischer Sicht, in: *K. Frielingsdorf/G. Switek (Hg.)*, Entscheidung aus dem Glauben, Mainz 1978, 66 - 82.

einer Veränderlichkeit nimmt eine unwandelbare Starre Platz.“⁵ Wo die Gestaltungsmöglichkeiten des Ich ausgeschlossen sind, wird der Mensch unfrei, der Reflexion und Handlungsmöglichkeiten beraubt. Erst wo er sich in Bildern und Situationen wiederfinden, angesprochen fühlen, Perspektiven *für sich* sehen kann, also eine Situation zum Symbol wird, erhält er „die Freiheit der Reflexion und der Handlung zugleich“.⁶

Der Vermittlungszusammenhang von Symbol und Subjekt bleibt aber in diesen Theorien weitgehend im Dunkeln. Erst mit Ricoeur bietet sich die Chance einer Durchdringung dieses grundlegenden Problems.

2. Hermeneutik des Ich-bin

Ricoeurs zentrale Frage ist die nach dem Subjekt und der Selbstvergewisserung des Ich in seiner Welt, also die nach der „Hermeneutik des ich-bin“⁷. Ricoeurs Symboltheorie steht im Dienste dieser Frage nach dem Menschen, weshalb ich zuerst dieser Frage nachgehe.

Der Ausgangspunkt der Frage nach dem Subjekt erschließt die Reichweite des Denkens Ricoeurs und zugleich die Gefährdungen des Sub-

5) A. Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse. (stw 31) Frankfurt/M 1973, 116; vgl. auch 114f. Auf A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Eine Religionskritik, Frankfurt/M 1981, und die darin entwickelte Einsicht in die Didaktisierung der Liturgie und dadurch nachgewiesene Verarmung der Ausdrucksmöglichkeiten des Menschen in Ritus und Symbol kann ich hier nicht im Detail eingehen, obgleich dies von eminenter Bedeutung ist. Die Ergebnisse von Lorenzer werden durch die eingehende Analyse der Liturgie der Osternacht nach dem II. Vaticanum, wie sie A. Stock vorgenommen hat, bestätigt; siehe A. Stock/M. Wichelhaus (Hg.), Ostern in Bildern, Reden, Riten, Geschichten und Gesängen, Zürich 1979. - Zu Lorenzers religions- und ritenkritischen Überlegungen muß allerdings auch angemerkt werden, daß diese Kritik der Entdeckung des Gläubigen als eines aktiv an der Liturgie teilnehmenden Subjekts und der aufbauenden Erfahrung der Gemeinschaft in der Liturgie nicht gerecht wird; Lorenzers Kritik würde die gestalthaften Ausdrucksmöglichkeiten des Menschen auf Überkommenes festschreiben und eine Neuschöpfung von Riten und Symbolen, welche in einer gestalthaften Praxis der Einübung bedürfen, unmöglich erscheinen lassen. Warum soll den Indios nicht in der Erfahrung der aktiven Mitfeier der Eucharistie eine neue Erfahrung ihres Eigenwertes und damit auch ihres wertvollen Menschseins erschlossen werden?

6) Lorenzer, Sprachzerstörung (s. Anm. 5), 227.

7) Über das Problematischerwerden einer geschlossenen Anthropologie wurde schon verschiedentlich nachgedacht; vgl. u.a. auch meinen Hinweis: Philosophische Aspekte der Begründung einer religionspädagogischen Handlungstheorie, in: RpB 8/1981, 91 - 119, 93 - 96.

jekts. Die im cartesischen *cogito*⁸ im Durchgang durch den radikalen Zweifel gewonnene Evidenz des „ich denke - ich bin“ ist durch die drei großen neuzeitlichen Kritiker des Bewußtseins verloren gegangen, weshalb Ricoeur konsequent auch von einer „Krise des reflexiven Bewußtseins“⁹ spricht.

Nach Nietzsches Aufdeckung des Willens zur Macht¹⁰ und nach der Kritik des Bewußtseins auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Verhältnisse durch Marx¹¹ ist es besonders Sigmund Freud, der die Problematisierung des Bewußtseins durch das Unbewußte herausgearbeitet hat, weshalb sich Ricoeur in besonderer Weise mit Freud auseinandersetzt. Nach Freud können Ich und Bewußtsein nicht mehr schlichtweg gleichgesetzt werden. „Das Bewußtsein hört auf, das am besten Bekannte zu sein, und wird selber problematisch“¹² und muß auch von seiner Abhängigkeit vom Unbewußten her begriffen werden. „Daraus entspringt die Aufgabe, dieses zunächst so selbstverständlich erscheinende Ich in seiner ganzen verwickelten Struktur zu untersuchen.“¹³

Ricoeur verfolgt dabei eine „reflexive Methode“, deren vordringlichste Aufgabe es ist, „eine Reflexionsphilosophie mit einer Hermeneutik des Sinnes zu verbinden“¹⁴, und zwar des gesamten Sinnes der menschlichen Existenz, „d.h. das Streben nach Existenz, den Wunsch nach Sein, das diesem Wunsch gleichursprünglich ist, wie auch die vielfältigen Vermitt-

- 8) Ich belasse es bei dem Ausdruck *cogito*, weil Ricoeur Descartes unter diesem Stichwort diskutiert. Man muß allerdings dabei beachten, daß das *cogito* das *cogito ergo sum* meint, womit insinuiert wird, es handele sich bei dieser höchsten Einsicht Descartes um einen Schluß. Dem steht jedoch entgegen, daß das *cogito ergo sum* erst einer lateinischen Übersetzung des *Discours de la Methode* entstammt, wo es allerdings heißt „*Je pense, donc je suis*“. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. II, Freiburg/Basel/Wien 1965, 94, hat demgegenüber überzeugend herausgearbeitet, daß das *cogitans sum* der älteren Fassung der ersten Meditation angemessener ist und der Charakter dieser Einsicht als *Intuition* auch besser im *Discours* (IV,3) und in den *Regulae* (Regel III) zum Ausdruck kommt.
- 9) P. Ricoeur, *Das Bewußte und das Unbewußte*, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II* [HuP], München 1974, 9 - 35, 11.
- 10) Vgl. hierzu W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph - Psychologe - Antichrist*, Darmstadt 1982, bes. Kap.6 „Die Entdeckung des Willens zur Macht“, 206 - 241.
- 11) Es wäre für manchen Kritiker des Rückgriffs auf die Marxsche Gesellschaftsanalyse in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung äußerst lehrreich, sich einmal mit diesen Gedanken Ricoeurs auseinanderzusetzen, wird doch darin deutlich, daß die Einsichten von Marx und die mit seiner Methode zutage geförderten Objektivierungen und Enteignungen des Menschen nichts von ihrer Aktualität und ihrer Legitimität verloren haben. Zu den Inkonsistenzen im Werk von Marx selbst, besonders an der Stelle, wo er Subjektconstitution nach dem Muster der Reproduktion denkt, vgl. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt/M 1973.
- 12) P. Ricoeur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, (stw 76) Frankfurt/M 1974, 434.
- 13) O.F. Bollnow, Paul Ricoeur und die Probleme der Hermeneutik, in: *Zeitschr. f. phil. Forschung* 30 (1976), 167 - 189 und 389 - 412, 169.

lungen, durch die hindurch der Mensch sich die ursprünglichste Setzung, die seinem Streben und seinem Wunsch zugrunde liegt, wiederanzueignen sucht“¹⁵. Auf dem Weg dieser Sinnsuche sind für Ricoeur die drei Kritiken des „falschen“ Bewußtseins unverzichtbar, weil Nietzsche, Marx und Freud zwar Meister des Zweifels, aber nicht Meister des Skeptizismus gewesen sind und alle drei mittels einer „Interpretation“ den „Horizont ... für ein authentisches Wort (parole)“¹⁶ freigelegt haben. Sie triumphieren „über den Zweifel am Bewußtsein durch eine Auslegung des Sinnes. Mit ihnen ist das Verstehen eine Hermeneutik geworden. Den Sinn suchen heißt von nun an nicht mehr, das Bewußtsein des Sinnes buchstabieren, sondern seine Äußerungen entziffern.“¹⁷

Diese Selbstvergewisserung des Bewußtseins ist ein Weg der Entäußerung; im Zentrieren auf das Andere seiner selbst, das die Sphären von Kosmos, Bios und Psyche umspannt, gewinnt es in einer mühevollen Entzifferungsarbeit seinen verschütteten, aber auch vorausliegenden Sinn. „Es findet sich, indem es sich verliert, belehrt und geklärt, zurück, indem es seinen Narzismus der Prüfung ausliefert.“¹⁸

Hier deutet sich an, was Ricoeurs Hermeneutik des Sinnes im Kontext der Frage nach Symbol und Subjekt auszeichnet: sie ist, da man nicht einfach in das Meer des Sinnes eintauchen kann, der lange und schwierige Weg der Interpretation des Sinnes durch Entzifferung der Zeichen, die der Mensch in seiner Welt gesetzt hat und immer noch setzt, in Auseinandersetzung mit den genannten Sphären Bios, Psyche und Kosmos; diese Hermeneutik hat zum Ergebnis, wenn sie gelingt, eine Belehrung des Subjekts, was in dem Begriff des Übergangs von der „ersten“ zur „zweiten Naivität“ gipfelt. Und sie spannt vor allem in dem Versuch der Wiederaneignung des Sinnes einen Bogen zwischen Vergangenheit und Zukunft - Voraussetzung eines Zugangs zu Geschichte -, legt frei, was er die „Archäologie“ und „Teleologie“ des Subjekts nennt¹⁹. Dieser subjektkonstituierende Kern der Erinnerungsarbeit - d.h. ohne ihn kann

15) Ebd., 62.

16) Ebd., 69.

17) Ebd.

18) Ebd., 73. Diese Dimensionen umspannt auch *I.A. Caruso* in seiner Symboltheorie und Psychologie: Symbol und Welterfassung, in: *Jahrb. f. Psychol. u. Psychother.* 3 (1955), 66 - 74; auch: *Bios, Psyche und Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie*, Freiburg/München 1957, bes. 146f., wo Caruso einen ebenfalls hilfreichen Symbolbegriff entwickelt, der insbesondere das Moment der „zweckmäßigen Sparsamkeit der Darstellungsmittel“ enthält; vgl. auch 155 die Bemerkung zu Jungs Methode der Amplifikation: „Allerdings kann man sich dabei manchmal nicht ganz des Eindrucks erwehren, daß hier die Symbole Gefahr laufen, zu magischen Zeichen zu werden, also aus eigener Kraft etwas zu schöpfen, aus innerer Notwendigkeit etwas zu bewirken.“

19) Vgl. Die Interpretation (s. Anm. 12) insges.

sich das Subjekt seiner selbst nicht ansichtig werden -, hat Ricoeur im Kontext seiner Analyse der Schuld so formuliert: „...indem ich mich *nach vorn*, an die Spitze der Folgen meiner Taten stelle, versetze ich mich zugleich *nach rückwärts*, hinter meine Tat zurück, ich betrachte mich als derjenige, der sie nicht nur vollbracht hat, sondern der auch anders gekonnt hätte.“²⁰ Freilich sind hierzu unterschiedliche Hermeneutiken notwendig, was gesondert zu bedenken wäre und von Ricoeur unter den Stichworten „Konflikt der Interpretationen“ und „Polarität der Hermeneutik“ angedeutet wird.²¹

Im Kontext der Symbolthematik läßt sich dies nochmals so formulieren: „Es gäbe kein Problem des Sinnes, wenn die Zeichen nicht das Mittel, der Mittelbereich, das Medium wären, in dem ein menschliches Dasein sich zu situieren, zu entwerfen und zu verstehen sucht; andererseits und im umgekehrten Sinn heißt dies: Es gibt keine unmittelbare Selbsterkenntnis, keine innere Apperzeption; die Aneignung meines Wunsches nach Existenz ist auf dem kurzen Weg über mein Bewußtsein nicht möglich, sie muß vielmehr den langen Weg über die Interpretation der Zeichen beschreiten.“²² D.h. das Ich muß auf dem Weg zu sich selbst das Universum seiner Zeichen durchschreiten, um sich zu finden.²³

So ist auch im cartesischen *cogito* kein Platz für das, was hier unter dem Stichwort Symbol entwickelt wird. Sowohl in den *Meditationes* wie im *Discours* ist das Kriterium das „*clare et distincte*“.²⁴ Wo es nur eine klare Schau des Wesens der Dinge gibt, wo Erkenntnis nicht geschichtlich eingespant ist zwischen die Offenheit und Verhangenheit des Seins, da kann auch vom verhangenen Durchscheinen des Sinns im Symbol nicht mehr die Rede sein. Bei Descartes wird dabei unmittelbar deutlich, weshalb das Verhältnis von Seele und Leib problematisch wird,²⁵ es vor allem aber in seiner Philosophie keinen Begriff von Geschichte geben kann.

20) Schuld, Ethik und Religion, in: HuP, 266 - 283, 274.

21) Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II, in: HuP, 196 - 216.

22) Eine philosophische Freud-Interpretation, in: HuP, 82 - 102/94.

23) Diese Formulierung erinnert an das sprachphilosophische *universe of discourse*, einer prinzipiell nicht durchschreitbaren, im Sinne Hegels „schlechten“ Unendlichkeit. Unabgeschlossenheit bedeutet auch: der Sinn der Gestalten, der sich im Durchschreiten herausbildet, kann *in toto* erst am Ende der Geschichte geschaut werden.

24) Vgl. *Illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio* (Med. III,2; Disc. IV,3).

25) Etwa auch derart, daß das Sein der Seele und das Sein des Leibes so voneinander geschieden sind, daß Descartes hier zu summistischen Wechselwirkungstheorien zwischen beiden (über die Zirbeldrüse) greifen muß; vgl. *Hirschberger II* (s. Anm. 18), 113ff.

Das Stichwort vom „langen Weg“ setzt sich gezielt auch vom „kurzen“ Weg der heideggerschen Fundamentalontologie in „Sein und Zeit“ ab. Bollnow referiert Ricoeurs Sicht von Heidegger so: Heidegger „setzt ein bei der Tatsache, daß das Verstehen als ein nicht weiter zurückführbarer Modus des menschlichen Daseins ist, und entfaltet die in diesem Verstehen gegebenen Strukturen. Die Strukturbestimmungen des Daseins, die 'Existentialien' in der Heideggerschen Sprache, sind dem Verstehen auf eine 'intuitive' - wir können auch sagen 'introspektive' Weise zugänglich. Ricoeur spricht von einer 'direkten Ontologie', die den kurzen Weg der intuitiven Erkenntnis seiner selbst durch sich selbst' einschlägt und sich damit 'aus dem Zirkel der Interpretationen, den sie selbst theoretisiert, heraushält'.“²⁶

Ich greife diese Kritik Ricoeurs an Heidegger auf, um zu verdeutlichen, daß bei allem Dissens zu Heidegger beide auch ein zentraler Gedanke verbindet: daß in Fragen der Existenz auch der lange Weg der Interpretation einmal einmünden muß in die Dichte des Existenzaktes - in das Belehrtwerden des Subjekts -, soll sich die Interpretation nicht im verspielt-faszinierten Umgang mit den Bildern verlieren.²⁷ Das „Sein zum Tode“ bei Heidegger, in dem sich Existieren in einer letzten Radikalität erschließt, ist, auch wenn es durch Zeichen und Symbole und durch das Teilhaben am Sterben der anderen vermittelt ist, letztlich nur in der existentialen Dichte der Unmittelbarkeit zum eigenen Tod zu gewinnen. „Das Vorlaufen in den Tod erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, d.h. als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*.“²⁸ Und doch ist die Erfahrung des eigenen Todes eine Erfahrung angesichts des Todes anderer; der eigene Tod, ist er eingetreten, ist nicht mehr die eigene Erfahrung.

26) Bollnow (s. Anm. 13), 170

27) Ricoeur selbst deutet diesen Gedanken auch an: „In der Frage nach dem *Wer* kann man nicht vorankommen, wenn man nicht zugleich das Problem des alltäglichen Lebens, der Selbsterkenntnis, der Beziehung zum andern - und zuletzt der Beziehung zum Tod behandelt.“ In: Heidegger und die Frage nach dem Subjekt, in: Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I [HuS], München 1973, 123 - 135, 132. - Besonders intensiv hat sich Ricoeur auch mit Heidegger auseinandergesetzt in: Existenz und Hermeneutik, in: HuS, 11 - 36, 18ff., 30ff.

28) M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁰1961; vgl. unter den Stichworten „Tod“ und „Vorlaufen“ die entsprechenden vielfachen Belege im: Index zu Heideggers 'Sein und Zeit', zusammengestellt von H. Feick, Tübingen 1961. Vgl. auch W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung, Stuttgart ⁴1969, 170, zu Heidegger: „Der Tod ist die *eigenste Möglichkeit* des menschlichen Seins, da er nicht in Vertretung abgenommen werden kann, er ist *unbezüglich*, da er alle Beziehungen zur Welt ausmerzt und das Dasein in seine Einsamkeit zurückwirft, er ist *unüberholbar*, weil er die letzte Möglichkeit der lebenden Existenz bedeutet...“

Für Ricoeur ist eine reflexive Philosophie „das Gegenteil einer Philosophie des Unmittelbaren. Die erste Wahrheit - *ich bin, ich denke* - bleibt ebenso abstrakt und leer wie unbezwinglich. Sie muß 'mediatisiert' werden durch die Vorstellungen, Handlungen, Werke, Institutionen und Denkmäler, welche sie objektivieren; in diesen Objekten, im weitesten Sinne des Wortes, muß das Ego sich verlieren und finden.“²⁹ Deswegen ist das Setzen des Selbst „nicht *geben*, sondern *aufgeben*.“³⁰

3. Hermeneutik der Symbole

Damit treten wir in die nähere Aufgabenbestimmung der Hermeneutik der Symbole und die Bestimmung des Symbols selbst ein: Die „Denkmale“ und „Objektivationen“ des Lebens haben Ausdruckscharakter, sie sind Zeichen oder Symbole, in denen sich Inneres, Geistiges ausspricht; sie zeugen vom Gestaltungswillen des Menschen, aber auch von seinen mißlungenen Versuchen, ja sogar von den verdrängten Anteilen des Lebens in den verschlüsselten Gestalten des Unbewußten.

Ein Interpretationsproblem gibt es, weil in den Symbolen der Sinn nicht einfach zutage liegt, was auch mit der „Leistungsfähigkeit von Symbolen“ auf drei Ebenen zusammenhängt: „Auf der niedrigsten Ebene finden wir die sedimentierte Symbolik: Symbolgeröll, stereotyp und zerfallen, weniger benutzt als abgenutzt, das nur noch eine Vergangenheit hat; zu dieser Ebene gehört die Traumsymbolik;... hier findet keine Symbolisierungsarbeit mehr statt. Auf einer zweiten Ebene finden wir die Symbole mit einer gebräuchlichen Funktion; dies sind im Gebrauch befindliche, nützliche und benützte Symbole, die eine Vergangenheit und eine Gegenwart besitzen und die, in der Synchronie einer gegebenen Gesellschaft, der Gesamtheit der gesellschaftlichen Verträge als Unterpfand dienen... Auf einer höheren Ebene liegen schließlich die prospektiven Symbole; es sind Sinnschöpfungen, welche, indem sie die traditionellen Symbole mit ihrer verfügbaren Polysemie aufgreifen, neue Bedeutungen fördern. Diese Sinnschöpfung spiegelt den lebendigen, nicht sedimentierten und nicht gesellschaftlich festgelegten Kern der Symbolik wieder.“³¹

Da die „Welt der Symbole... der Raum der Selbst-Aufschließung“³² ist, gliedert sich die Aufgabe der Hermeneutik des Ich-bin in eine *doppelte Aufgabe*, die sich aus der obigen Betrachtung des Todes bereits abzeichnet hat: in die Interpretation der Symbole als (Wieder-)Gewinnen des Sinnes und in die Reflexion als des Sich in ein Verhältnis bringen des Subjekts zu diesem Sinn. Daraus folgt, daß die Interpretation sich zwar ver-

29) Die Interpretation (s. Anm. 12), 57; Herv. i.O.

30) Ebd., 59.

31) Ebd., 516f.

32) Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie, in: HuS, 137 - 174, 170.

schiedener Wege und Methoden - es gibt nicht die *eine* Hermeneutik - bedienen muß, daß aber erst die so belehrte Reflexion den Sinnzusammenhang des Subjekts vermitteln kann. - Hier ist eine orientierende Zwischenbemerkung zum religionspädagogischen Interesse dieser Untersuchung hilfreich: Dieses Verhältnis von Interpretation und Reflexion ist für die Religionspädagogik von großer Bedeutung, wird sie doch nicht nur immer wieder vor die Aufgabe gestellt, verschiedene wissenschaftliche Methoden miteinander zu verknüpfen, um Lebenssituationen zu verorten oder auch Bilder, Gleichnisse und Symbole zu verstehen. Es ist für sie unverzichtbar, diese verschiedenen Zugänge in einem auf der Basis gläubiger Reflexion gewonnenen Sinnhorizont einer religionspädagogischen Theorie zu vermitteln, vor allem aber, in religionspädagogischer Praxis den Adressaten einen solchen Horizont zu erschließen, in dem all dies ebenfalls subjekt- und lebensbedeutsam werden kann.

Unter den Objektivationen des Lebens nimmt für Ricoeur die Sprache eine herausragende Bedeutung ein, weshalb er sich auch besonders mit der Linguistik auseinandersetzt. Indem er aber nochmals zwischen gesprochener Sprache und geschriebenen oder gedruckten Texten unterscheidet, er auch Handlungen wie fixierte Texte zu interpretieren erlaubt, bindet er damit auch die Sozialwissenschaften in die hermeneutische Aufgabe ein. Wohlgermerkt im Unterschied zur strukturalistischen Betrachtungsweise, welche ja auch in den Handlungen Grundstrukturen sieht, die sich in einem geschlossenen System zu neuen Mustern zusammenschließen, welche grundsätzlich inventarisierbar sind.³³ Ein hermeneutischer Zugang zu den menschlichen Handlungen deckt den in ihnen liegenden Sinn auf, ohne ihn restlos zu erfassen bzw. zu Ende zu buchstabieren: „Die menschliche Handlung (ist) ein unvollendetes und offenes Werk, dessen Sinn in der Schwebelage bleibt. Gerade weil sie neue Bezüge 'eröffnen' und neue Bedeutungen für diese bekommen kann, verlangen die menschlichen Taten nach neuen Interpretationen, die ihren Sinngehalt bestimmen.“³⁴ Hierin konstituiert sich der Sinnzusammenhang von Geschichte und zeigt, solange diese nicht an ihr Ende gekommen ist, auch ihre Offenheit und Unabschließbarkeit; jede der kommenden Generationen, ja bereits jeder neue Tag im Leben eines

33) Ricoeur, Struktur und Hermeneutik, in: HuS, 37 - 80, 56; vgl. 62f., gebraucht im Nachgang zu Lévi-Strauss den Vergleich zwischen „Bastler“ und „Ingenieur“: „Anders als der Ingenieur arbeitet der Bastler nicht mit einem Material, das er eigens im Hinblick auf den aktuellen Gebrauch bereitgestellt hätte; er begnügt sich im Gegenteil mit beschränkten und heterogenen Hilfsmitteln, und das zwingt ihn, mit dem auszukommen, was er, wie man sagt, gerade 'zur Hand' hat.“

34) P. Ricoeur, Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen, in: Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen, hg. von W.L. Bihl, München 1972, 266; vgl. Bolnow (s. Anm. 13), 174.

Menschen, kann zu einer Neubestimmung des Sinnes des Vergangenen führen.³⁵

Weitet Ricoeur den Aufgabenbereich der Hermeneutik durch das Einbeziehen der menschlichen Handlungen aus, schränkt er diesen auf der anderen Seite auch ein, indem er sie allein auf Symbole bezieht. Gegenstand der Interpretation sind für ihn ausschließlich Symbole, vor allem rationale Symbole als Symbole, die in einem Begriffshorizont ihren Sinn durchscheinen lassen.

Ricoeur lehnt die recht allgemeine Bestimmung des Symbols durch E. Cassirer - Symbol als sinnliches Zeichen für eine geistige Bedeutung³⁶ - ab³⁷ und „spricht von Symbol nur da, wo ein 'Doppelsinn' vorhanden ist, eine 'intentionale Struktur zweiten Grades'.“³⁸ „Mit dem Symbolbegriff bezeichne ich jene Sinnstruktur, in der ein unmittelbarer, erster, wörtlicher Sinn überdies einen mittelbaren, zweiten, übertragenen Sinn anzielt, der nur durch den ersten erfaßt werden kann.“³⁹ Was damit gemeint ist, wird aus der religionspädagogischen Bemühung um die Gleichnisse Jesu deutlich: Die frühere Skopus-Methode mußte scheitern, da sich Gleichnisse nicht auf einen zentralen Satz als Merksatz reduzieren lassen, sondern sich ihr Sinn ergibt aus der Bewegung des Erzählens, aus der Hineinnahme des Hörers in seinen Sinnhorizont. Der Sinn des Symbols ist außerhalb dieser indirekten Beziehung nicht zugänglich. „Während ich im ersten Sinn lebe, werde ich durch ihn über ihn selbst hinausgezogen: der Symbolsinn wird im Wortsinn und durch ihn gebildet, welcher die Analogie schafft, indem er das Analoge gibt.“⁴⁰ Darin liegt auch der Unterschied zur Allegorie, die sich restlos auflösen läßt, die überflüssig wird, wenn des Rätsels Lösung geschaffen ist - deshalb ist der Ausdruck „Entzifferung“ der Symbole nicht ganz glücklich.⁴¹

Bollnow faßt Ricoeurs Symbolinterpretation zusammen: „Das Symbol läßt sich rational nicht restlos auflösen, es zeigt seinen tieferen Sinn nicht anders, als 'daß es ihn wachruft, daß es auf ihn anspielt' [...], so daß 'ein anderer Sinn sich auftut und zugleich verbirgt' [...]. So bleibt für den Verstand immer eine gewisse Undurchsichtigkeit, und eben 'diese Undurchsichtigkeit macht die Tiefe des Symbols aus, das schier unerschöpflich ist' [...].“⁴²

35) Vgl. dazu meine grundsätzliche Notiz: Philosophische Aspekte (s. Anm. 7), 117f.

36) Vgl. E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Darmstadt 1953.

37) Vgl. Die Interpretation (s. Anm. 12), 21ff.

38) Bollnow (s. Anm. 13), 174, unter Verweis auf: Die Interpretation, 24.

39) Existenz und Hermeneutik (s. Anm. 27), 22.

40) Die Symbolik des Bösen, Phänomenologie der Schuld II, Freiburg/München 1971, 23.

41) Vgl. hierzu auch den Hinweis Bollnow (s. Anm. 13), 175.

42) Ebd.

4. „Die Vatergestalt - Vom Phantasiebild zum Symbol“⁴³

Was eine Hermeneutik der Symbole konkret zu leisten vermag, kann am Beispiel der Untersuchung zur „Vatergestalt“ gezeigt werden, in der Ricoeur sich mit den allgemeinen Grundlagen der Symbolgenese und -entfaltung auseinandersetzt, wodurch diese anhand dieser Untersuchung auch besser diskutiert werden können. Wir können dabei Ricoeurs drei Typen der Hermeneutik gewissermaßen bei der Arbeit über die Schultern schauen: der Psychoanalyse (gerichtet auf eine „Archäologie des Subjekts“ in den Tribschicksalen, also dessen, was der Mensch seit seiner frühesten Kindheit mit sich, offen oder verdrängt, herumschleppt), der Hegelschen Phänomenologie des Geistes („Teleologie des Subjekts“ in den heraufkommenden Gestalten) und der Religionsphänomenologie (der Deutung der Zeichen, in denen sich das Heilige offenbart).⁴⁴ Keine dieser drei Hermeneutiken ist für sich allein in der Lage, Sinn unverstellt vor den Blick zu bekommen. Sie bedürfen der wechselseitigen Ergänzung im Akt der Reflexion des durch sie belehrten Subjekts. Dabei vertraut Ricoeur darauf, daß durch den „Reinigungsprozeß hinter den durchschauten Formen der Entartung“ der Blick „auf eine sinnhaltige Wirklichkeit in ihrer wahren und unverfälschten Gestalt“ wieder freigelegt werden kann.⁴⁵

Ich will die Rekonstruktion der Vatergestalt nicht im Detail nachzeichnen, sondern nur die Momente herausarbeiten, die ich als Problemstellen der Theorie Ricoeurs ansehe:

Wenn Ricoeur den „Ödipuskomplex“ als die unaufgebbare Folie der Interpretation der Vatergestalt betrachtet, und zwar in der Form der Wiederkehr des Verdrängten, was auf den Anteil als Tribschicksal hinweist, hat er im Blick auf die eigentliche Konstellation des Vaters recht; wo es um das Tribschicksal der auf den Vater bezogenen Gefühle geht, verfügt die Psychoanalyse über kein anderes Deutungsmodell als das des Ödipuskomplexes. Problematisch wird diese alleinige und andere ausklammernde Betrachtungsweise aber dort, wo etwa die neuere Narzismusforschung und eine daraus entwickelte Ich-Psychologie mit vorödipalen Ansätzen auf grundlegendere emotionale Ansätze bzw. Tribskonstellationen aufmerksam machen, welche zu einer Revision des Freudschen Modells nötigen.⁴⁶ Worauf es mir hier jedoch statt einer Neuformulierung von

43) In: HuP, 315 - 353; Zitate aus dieser Untersuchung werden im Text durch Seitenzahl in Klammern nachgewiesen.

44) Vgl. Existenz und Hermeneutik (s. Anm. 27), 31ff.

45) Bollnow, 179.

46) Vgl. M.S. Mahler, Symbiose und Individuation. Bd 1: Psychosen im frühen Kindesalter, Stuttgart 1979; R. Kegan, Die Entwicklungsstufen des Selbst. Fortschritte und Krisen im menschlichen Leben, München 1986. Ich gehe hierauf jedoch nicht näher ein.

Triebtheorien stärker ankommt, sind Beobachtungen, die auf einer phänomenologischen Ebene anthropologisch grundlegender betroffen machen, weil in ihnen das Gelingen bzw. Scheitern des Menschseins insgesamt thematisiert wird. Signalisiert das Wort von der „vaterlosen Gesellschaft“ noch die Nähe zur Freudschen Thematik, so weist das ebenfalls von A. Mitscherlich geprägte Wort von der Kaspar-Hauser-Situation des Menschen⁴⁷ auf eine grundlegendere Unbehaustheit des Menschen, die es ihm verwehrt, eine ursprüngliche, Geborgenheit und Ordnung wie Orientierung in seiner Welt gewährende vertrauende Grundeinstellung zu entwickeln, was besonders die Vertreter einer anthropologisch orientierten Medizin und Psychotherapie betont haben.⁴⁸

Auf dem Hintergrund dieser Beobachtungen wird deutlich, warum die Betrachtungsweise eines „Tribschicksals“ zwar methodisch notwendig ist, anthropologisch aber zu kurz greift und ergänzt werden muß. Sie thematisiert die energetisch-triebökonomische Komponente als *Bedürfnis*, nicht aber die anthropologische Grundgestalt als ausgreifenden *Wunsch* nach Existenz, der sich in den eingebetteten intentionalen Akten ausdrückt.⁴⁹ Er kann angemessen nur verstanden werden, wenn dieser Wunsch nach Existenz auch in seiner vorausgreifenden Perspektive und nicht nur in psychoanalytischer Hinsicht in seiner Vorgeschichte und dem, was im Tribschicksal weiterlebt, betrachtet wird.

Die Verknüpfung der vorausliegenden Gestalten in der Hegelschen Phänomenologie des Geistes mit der psychoanalytischen Betrachtungsweise hat hier ihre eigentliche Berechtigung. So lange sich die Besinnung auf die Intentionalität des menschlichen Wunsches aber nur in verschiedenen Disziplinen artikulieren läßt, so lange bleibt auch die

47) A. Mitscherlich, Ödipus und Kaspar Hauser. Tiefenpsychologische Probleme der Gegenwart, in: Der Monat 3 (1950), 17.

48) Vgl. bes. G. Bally, Ordnung und Ursprünglichkeit, Zuwendung und Ziel, in: A. Sborowitz (Hg.), Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht, (WdF 10) Darmstadt 1969, 16 - 41, 29f.

49) Ricoeur formuliert dies selbst in: Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart (s. Anm. 14), 63: „Der ökonomische Gesichtspunkt erfaßt nur diese energetische Kontinuität, während das Moment der Werterneuerung, das sich in diesem Entzug und dieser Übertragung konstituiert, ausserhalb seiner Reichweite bleibt.“ Er fordert hier auch, nicht den „Schleier des Nichtwissens über das Wertproblem“ zu werfen. „Freud ist nahe daran und zugleich weit davon entfernt, diese Funktion der Imagination zu erkennen...; was ihn entfernt, ist die matapsychologische Theorie, d.h. die implizite Philosophie des ökonomischen Modells selbst.“ Freud hat zwar in seiner Traumdeutung die Grundlagen für eine Entlarvung des „verführerischen Scheins des Faktischen“ gelegt, gibt sich andererseits aber alle Mühe, „seine Entdeckungen wieder in denselben positivistischen Rahmen einzugliedern, den sie gerade zerstören.“ (a.a.O., 65)

psychoanalytische Betrachtungsweise in ihrer rückwärts gerichteten Sicht befangen. Dies ist besonders problematisch im Blick auf die Gestaltungen von Kultur und Religion, welche so nicht dem Bannkreis der verdrängten Gestalten entfliehen können.

Ricoeur hat dies selbst für die Psychoanalyse allgemein diskutiert und gefordert, daß sie, will sie „den Anschluß an eine integrale Kulturhermeneutik gewinnen“, entschieden den „abstrakten Gegensatz zwischen einer Interpretation, die nur die Symptomatologie des Traumes und der Neurose extrapoliert, und einer solchen, die den Ursprung der Kreativität im Bewußtsein zu finden glaubt, entschlossen überwindet“.⁵⁰ Mir schwebt mit Ricoeur vor, „Regression“ und „Progression“... als zwei Aspekte derselben Kreativität⁵¹ zu betrachten, und sie in die Rekonstruktions- und Konstruktionsarbeit des Sinnes einzubeziehen.

An einer weiteren entscheidenden Stelle möchte ich noch über Ricoeurs psychoanalytische Vater-Studie hinausgehen: Es ist dringend geboten, im Blick auf Triebchicksale und den ausgreifenden Wunsch die *Muttergestalt* in die Rekonstruktion eines Sinnes mit einzubeziehen. Zwar ist der Vater in traditionellen Konstellationen der, der das Sein-wollen-wie über die Identifikation und damit Prozeß in Gang bringt, aber die Mutter ist der gewährende Grund; sie erschließt in einer Welt überhaupt erst Orientierungsmöglichkeiten, weshalb Ricoeur sie zu den „Schlüssel-Signifikanten - VATER, PHALLUS, TOD, MUTTER“ zählt.⁵² Die Mutter steht damit viel näher am Ursprungsort der menschlichen Existenz, aus der das Subjekt sich herausbildet. Wer eine Archäologie des Subjekts schreiben will, darf daran nicht vorbeigehen.

Er wird die „Mutter“ dann auch in einer Teleologie des Subjekts wiederfinden, desgleichen in den vorausliegenden Gestalten des Heiligen. Ricoeur zeichnet sehr schön die alttestamentliche Entwicklung, die zunächst den „Vater“ vermeidet, bis zur Gebetsanrede Jesu an den „Abba“ nach und erschließt damit das Symbol wirklich in der rekonstruktiven Arbeit. Ricoeur bricht die Rekonstruktionsarbeit mit dieser Gebetsanrede Jesu aber ab, als ob wir Heutigen mit dem Vaterbild Jesu gleichzeitig wären. Damit werden 2000 Jahre Umgang mit diesem Bild, die als Geröll auf ihm lasten, ignoriert: 2000 Jahre Kirchengeschichte der Männer, meist noch nicht einmal immer Vater-Geschichte, aber häufig

50) Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart (s. Anm. 14), 60.

51) Ebd., 59.

52) Das Bewußte und das Unbewußte (s. Anm. 9), 22; vgl. auch die Bemerkung 23, daß man die Mutter nicht „verzehren“ kann, weil sie sich „nicht in den Begriffen der ökonomischen Objektivität, die an die Dimension der Arbeit, der Austauschbeziehungen und der Aneignung gebunden ist, erfassen läßt“. Der Vater, der immer schon in einer Distanz zu dem Kind steht, grenzt ein und fordert zugleich auf, worin der Prozeß des Personwerdens im eigentlichen Sinne beginnt, während er in dem Grundlegenderen wurzelt.

das Stellvertreterprinzip bemügend, so daß oft nur ein Vater der Urhorde durchscheint, der unduldsam bis heute alles Bedrohliche beiseite schafft. Diese Erfahrungen sind nicht dazu geeignet gewesen und sind es auch heute nicht, den hohen symbolischen Gehalt des Vaterbildes Jesu, wie es im NT entgegentritt, in seiner ganzheitlichen Valenz wach zu halten. Was noch da ist, ist Begriff, ein Wissen, das die Lebensprobleme kaum noch erreicht, vor allem derjenigen nicht, die sich in ihrem Selbstverständnis darin ausgeschlossen fühlen - und das sind psychische Gegebenheiten, also symbolrelevant, auch wenn sie im dogmatischen Wissen keinen Platz haben. Warum darf theologisches Denken, mehr noch pastorales Erzählen, das ohnehin vor dem Geheimnis der Trinität letztendlich nur verstummen kann, das konstitutive Gewährnde im Bild des göttliche Vaters und Sohnes in einer von beider Geist gewirkten Dialektik nicht auch in der Symbolik der Mutter ausdrücken? Das hat mit feministischer Anpassung nichts, mit Ganzheit und Integration, den Lebensnerven integrierender und darin vorausweisenden Symbolen sehr viel zu tun. Wer in den Symbolen des Glaubens wirklich menschliches Leben und den Wunsch nach Existenz aufgehoben sehen will - Schlüssel zur Verkündigung -, kann an diesem Anliegen nicht vorübergehen.

Hier ergibt sich dann vielleicht auch eine Antwort auf die abschließende Frage in Ricoeurs Studie zur Vatergestalt: „*Worin gründen* letztlich die Struktur- und Prozeßanalogien?“ (353), die von den drei Hermeneutiken aufgedeckt werden. Wenn man die Gestalt des Wunsches nochmals nach einer bedürfnisbezogenen triebökonomischen und einer nach vorn weisenden gestalterischen Dimension unterscheidet, rührt man an ein anthropologisches Fundament, das bei aller Unmöglichkeit einer geschlossenen Anthropologie unaufgebar ist: der Mensch als offenes Wesen hat seine Bestimmung vor sich. Er gewinnt diese Bestimmung aber nur insoweit, als er sie aus sich entläßt, und er kann sie nicht aus sich entlassen, wenn er nicht in Gemeinschaft hineingestellt ist, die ihm diesen Horizont öffnet und ihn nicht darniederhält.

Die Auseinandersetzung mit der Vater-Studie zeigt deutlich ihren Charakter als Rekonstruktion. Ricoeur zeichnet einen Weg nach und bringt dabei viel Verschüttetes ans Licht. Die Problempunkte der hier vorgenommenen Rekonstruktion (Befangensein im ökonomischen Modell der Freudschen Triebtheorie und dadurch strukturelle Dominanz der Vaterfigur; die Rückführung des Wunsches auf die Ebene der Ordnung gewährenden Grundgeborgenheit, aber darin zugleich die Notwendigkeit der Überwindung eines nur psychoanalytisch verstandenen Narzissmusmodelles; dagegen eine Anthropologie des Übergangs vom Bedürfnis zum Wunsch) haben die Frage nach dem Subjekt radikalisiert, haben diese Rekonstruktion an die Wurzeln der Symbolbildung als der Explikation des Wunsches nach Existenz herangeführt.

5. Hermeneutik der Symbole als Rekonstruktion des Sinnes am Beispiel der „Erbsündenstudie“.

Der Gewinn der Untersuchung in der Beseitigung des Symbol-Gerölls und die Annäherung an einen zu gewinnenden Sinn in der Vater-Studie in Verbindung mit der Bewegung an eine Grenze, an der sowohl in der Ursprungs- wie in der Zielgestalt neue Konstellationen für Symbolbildung aufgetaucht sind, sollen nun in einer zweiten Studie Ricoeurs vertieft werden. Dabei hoffe ich, zeigen zu können, wie aus der Untersuchung des *Schuldzusammenhanges des Menschen* in der Sünde sich ein neues Symbol im Sinne des *Gelingenszusammenhanges der Solidarität* herausbildet.

Der von Ricoeur im Kontext der Symbolinterpretation gerne gebrauchte Satz: „Das Symbol gibt zu denken“⁵³, kann im Nachzeichnen seiner Bedeutungsstudie über das rationale Symbol „Erbsünde“⁵⁴ auf seine - auch religionspädagogische - Fruchtbarkeit hin befragt werden.

Ricoeur möchte in dieser Studie „die *Bedeutung* der theologischen Arbeit untersuchen, die sich in dem Begriff der Ursünde kristallisiert hat“ (141). Und: „Wenn ich die *Bedeutung* des Begriffs untersuche, möchte ich darin seine Intentionen an den Tag heben, sein Vermögen, auf das zu verweisen, was nicht Begriff ist, sondern Kunde und Ankündigen, die das Böse entlarvt und zugleich die Vergebung in Aussicht stellt.“ Diese Erörterung der Bedeutung läuft auf eine Destruktion des Begriffs hinaus, um darin das „*Kerygma* selbst“ (141) wiederzugewinnen. Außertheologisch gesprochen: den Begriff in seiner Begrifflichkeit, die exakt angebbaren definitorischen Wissensbestandteilen zu destruieren, um das Symbol, das in der ersten Ebene durchscheinend Mitgegebene wiederzugewinnen. „Ja, ich denke, daß man den Begriff als Begriff zerbrechen muß, um die zugrunde liegende Sinnintention dem Verstehen wieder verfügbar zu machen: Der Begriff der Ursünde enthält ein falsches Wissen, und als Wissen muß man ihn zerstören; er täuscht ein quasi-juridisches Wissen von der Schuld des Neugeborenen vor, ein quasi-biologisches Wissen von der Übertragung einer erblichen Last, ein falsches Wissen, das in einer inkonsistenten Vorstellung eine juristische Schuld-kategorie und eine biologische Vererbungs-kategorie blockiert.“ (141)

Mit diesen Momenten sind auch schon wesentliche Ergebnisse der Destruktion der begrifflichen Ebene von „Ursünde“/Erbsünde vorweggenommen, welche im Einzelnen nachzuzeichnen den hier zur Verfügung stehenden Rahmen sprengte. Mich interessiert im Folgenden, an welchen

53) Vgl. unter vielen: Die Interpretation (s. Anm. 12), 51, wo Ricoeur den Ausdruck selbst auf I. Kants „Kritik der Urteilskraft“ zurückführt.

54) Die „Erbsünde“ - Eine Bedeutungsstudie, in: HuP, 140 - 161. Die in diesem Abschnitt aus dieser Studie herangezogenen Zitate werden im Text durch die Seitenzahl in Klammern nachgewiesen.

Bruch- oder Übergangsstellen „das falsche Wissen zugleich wahres Symbol ist, wahres Symbol von etwas, das nur von ihm übermittelt werden kann“ (141), was für Ricoeur auch heißt, daß die „Ursünde“ nicht einfach ersetzt werden kann, weil sonst etwas verloren geht, was ursprünglich in ihr angelegt ist, aber durch das falsche Wissen verloren gegangen ist und deshalb durch dieses hindurch wiedergewonnen werden muß.

Im „Scheitern des Wissens“ wird im rationalen Symbol der Sinn des „Tiefsten, das wir im Bekenntnis der Sünde aussprechen“, wiedererobert. Die Bewegung der Reflexion versucht dabei zu *denken*, „was wir bekennen und verkünden“ (141).

Kernpunkt der Bedeutungsstudie ist die Auseinandersetzung mit den augustinischen Gedankengängen um die Erbsünde. Augustinus entwickelte seine Lehre zwischen zwei Polen, dem gnostischen - „Die Gnosis des Bösen nimmt das Bildhafte als etwas Reales, sie verdinglicht das Symbol.“ (145) - und dem pelagianischen, „der die finstere Seite der Sünde als einer alle Menschen umgreifenden Macht eliminiert“ (152). Gegen die Gnostiker muß Augustinus gleichsam eine quasi-pelagianische voluntaristische Linie verfolgen, während er umgekehrt gegen Pelagius, auch durch die Erfahrungen im Zusammenhang seiner eigenen Bekehrung, die Vorstellung einer „Freiheit ohne erworbene Natur, ohne Gewohnheit, ohne Geschichte und ohne irgendwelche Last mit aller Kraft zurückweisen muß“ (152).

In diesem Dilemma überliest die augustinische Exegese all das, was im 5. Kapitel des Römerbriefes im Kontext der Adam-Christus-Typologie eine buchstäbliche Interpretation einschränken und einem daraus abgeleiteten biologisch-juridischen Wissen entgegenwirken könnte: Adam als Anti-Typus, der dem vorgängigen Christus-Typus nachgeordnet ist, also nicht ursprünglich gedacht, sondern von dem Pol Christus her entwickelt ist: „wie..., so auch“ in der Progression der beiden Gestalten. „Denn wenn auch um der Sünde willen..., wieviel mehr die, die den Reichtum der Gnade empfangen“; „und schließlich ist nach der Auffassung des Paulus die Sünde nicht durch den ersten Menschen wachgerufen worden; sie bildet vielmehr eine mythische Größe, die die Person Adams als solche überschreitet... doch ist dieser *unus* weniger ein erster Erzeuger, ein erster Urheber als ein erster Vermittler. Die Sünde als über-individuelle Größe vereinigt die Menschen, vom ersten bis zu uns, sie 'konstituiert' jeden als Sünder...“ (150)⁵⁵. Diese Vorstellungen, die geeignet gewesen

55) Dem trägt auch die alttestamentliche Exegese Rechnung, wenn sie das Symbol der Schlange in der Sündenfallzählung als Hinweis auf das geheimnisvoll von außen Kommende interpretiert. Vgl. dazu den Genesis-Kommentar von C. Westermann zur Stelle. - Vgl. Ricoeur, Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, in: HuP, 162 - 195, 172: „Die Schlange ist das *Andere* des menschlichen Bösen.“ „Doch wenn Adam älter als jeder Mensch ist, so ist die Schlange noch älter als Adam.“

wären, juridischem und biologischem (Zuviel-)Wissen Widerstand zu leisten, sind Ausgangspunkt für die Wiederaneignung des Sinnes.

Ricoeur gelingt dies durch eine Wiedererinnerung biblischer Bilder, die im Umfeld der Erfahrung der Fehlbarkeit des Menschen angesiedelt sind und eher beschreiben als erklären: „Verirrung, Auflehnung, verfehlt Zielscheibe, krummer und gewundener Weg und vornehmlich das Symbol der *Gefangenschaft*“ (156).⁵⁶ Es lassen sich so drei Momente herausarbeiten:

(1) „Das Bewußtsein der Sünde ist nicht deren Maß; die Sünde bildet meine wahre Situation vor Gott, und so gibt das 'vor Gott' und nicht mein Bewußtsein das Maß der Sünde.“ (156) Darin ist ein reiner Voluntarismus durch die Seinsverankerung korrigiert, freilich nicht in der Vorstellung des Abfalls; die Wurzel der Sünde reicht tiefer „als jeder einzelne Akt“ (156) des Menschen.

(2) In der prophetischen Rede umfaßt die Sünde von vornherein eine „kommunitäre Dimension“ (157).

(3) „Die Bußerfahrung Israels hatte bereits einen noch dunkleren Zug der Sünde an den Tag gebracht; sie ist nicht nur ein Zustand, eine Situation, in der der Mensch sich vorfindet, sondern eine Macht, die ihn bindet, die ihn gefangen hält... Die Sünde als 'Elend'.“ (157).

Durch diese Momente hindurch wird die „symbolische Funktion“ der Ursünde (158) sichtbar: Die allgemeine Ausweitung der Erfahrung des Exils auf die gesamte Menschheit, vor allem aber die Erfahrung - ich möchte sie deutlich akzentuieren -, „daß jeder von uns das Böse wohl beginnt, in die Welt setzt (inaugure)..., aber daß es auch jeder von uns *vorfindet* als etwas, das schon da ist, in ihm, außer ihm, vor ihm. Für jedes Bewußtsein, das zur Verantwortlichkeit erwacht, ist das Böse *schon vorhanden*. Indem der Mythos den Ursprung des Bösen auf einen fernen Ahnen überträgt, enthüllt er die Situation eines jeden Menschen. Was er erzählt, hat bereits stattgefunden; ich beginne das Böse nicht; ich setze es nur fort; ich bin in das Böse hineinverwickelt; das Böse hat eine Vergangenheit; es ist seine Vergangenheit.“ (158f.)

In der Ohnmacht des Wollens, worüber von Paulus über Augustinus, Pascal bis Blondel viel nachgedacht worden ist - das Gute, das ich will, tue ich nicht, und das Böse, das ich nicht will, läuft mir dennoch immer wieder unter -, zeigt sich eine gebrochene Existenz, die Fehlbarkeit des Menschen, darin aber auch die Eigengestalt einer geschichtlichen Existenz in ihrer Möglichkeit zur *revision de vie*.

Vermeidet man den Übergang vom Mythos zur Mythologie, kann der Adam-Typus davor bewahren, sich in juridischem und biologischem

56) Vgl. hierzu bereits die eingehenden Studien in: Symbolik des Bösen (s. Anm. 40).

schen Wissen zu verlieren, auch davor, den *anderen* Menschen Adam in einer grauen Vorzeit zu suchen, bis hin zur Verdrängung in sich selbst. Wer sich der Sinnfülle der Typologie Adam-Christus stellt, kann nicht nur den anderen Menschen Adam in sich selbst finden, bis hin zur Akzeptanz und damit Gestaltung des eigenen Schattens, wie C.G. Jung das nennen würde, er kann vor allem das wachrufen, was in der ursprünglicheren Christus-Typologie an offenbarendem Sinn beschlossen ist, aber durch die Vererbungsspekulation zugeschüttet worden ist: Neugeburt. „Wo aber die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade viel mächtiger geworden.“ (Röm 5,20; 161). Ricoeur vertieft diesen Gedanken an mehreren anderen Stellen⁵⁷, erstaunlicherweise jedoch nicht hier in der Erbsündenstudie. Das Gnadenhafte, der Geschenkcharakter des überschießenden Sinnes eröffnet aber gerade in dem gegebenen Zusammenhang eine Perspektive, die ich als die eigentliche *Erfahrung des Belehrtseins* durch den Versuch der Wiederaneignung des Sinnes betrachte, darin auch über Ricoeur hinausgehend:

Das Böse hat eine *Vergangenheit*. Der hierzu korrespondierende Satz dieser Erfahrung lautet: Die im Christus-Bild, im „um-wieviel-mehr“ erscheinende Hoffnung hat eine *Zukunft*. Diese entläßt aus sich einen vorausliegenden und verheißenen Sinn: wie in Adam eine Unheilsgeschichte, ein Verstricktsein in ein Mißlingen erinnert wird, so scheint in Christus eine Geschichte des Gelingens, eine Heils-Geschichte unter einer Verheißung auf. In der Christusgestalt leuchtet die Hoffnung auf, daß sich das Gute unter dieser Verheißung durch alle Gebrochenheiten hindurch fortsetzen kann und gerade in einer heutigen universalen Weltgesellschaft eine Perspektive eröffnet, die bei allem Scheitern einzelner Versuche der Solidarität dem Menschen von diesem „anderen Menschen Christus“ her eine Hoffnung auf Gelingen zuwachsen läßt.

Ich betrachte den Gedankengang der Studie Ricoeurs nicht nur als eine Rekonstruktion des Sinnes der „Ursünde“, ich sehe darin auch das Heranführen an die Schwelle zu einer neuen Symbolik der *Solidarität*, die, zunächst auf der Kehrseite der Medaille des Verhängniszusammenhangs entwickelt, sich aber im Gelingenzusammenhang aus den heute existentiellen Erfahrungen und Wünschen speist, weil es das aufnimmt und in ein überschießendes Bild bringt, was uns bewegt. Nur dann ist nämlich „Solidarität“ ein neues rationales Symbol, wenn es auch diese Wünsche und Nöte des Menschen aufzunehmen und zu perspektivieren in der Lage ist.

Damit mündet diese Belehrung des reflektierenden Ich in das Ergreifen eines vorausliegenden Sinnes, der mit dem Bild eine fundamentale Hoff-

57) Vgl. bes. die Studie: Die Freiheit im Lichte der Hoffnung, in: HuS, 199 - 226. Dieser theologisch zentrale Gedanke findet sich aber auch in fast allen anderen Arbeiten Ricoeurs.

nung des Menschen, eine Gestalt seines Wunsches nach heiler Existenz verknüpft.

6. Religionspädagogische Schlußbemerkungen

Fragt man nach dem religionspädagogischen Gewinn des abgeschrittenen weiten Wegs, besonders der beiden letzten Kapitel, muß man einsehen, daß das Ergebnis nicht schlichtweg didaktisierbar ist.

Dennoch können Symbole und auch rationale Symbole in der vorgelegten Weise in einem geplanten Lernschritt oder einer ganzen Lernfolge erschlossen werden, daß sie ins Leben eingreifen. Dann gibt das Symbol nicht nur zu denken, *sondern auch zu leben*. Symbolarbeit wäre dann nicht nur Reflexion auf dem Hintergrund des Zusammenspiels der verschiedenen Hermeneutiken, sondern auch Pro-flexion der Existenz.

Die Destruktions- und Rekonstruktions-Arbeit des Begriffs und der Gestalten des Geistes entlang den Beispielen Ricoeurs erfordert bei Schülern der Sekundarstufe II einige historische und philosophische Kompetenz. Entwicklungspsychologisch scheint dieser Weg erst gangbar mit der Verfügung über die formal-operatorischen Denkschemata nach Piaget, was ein Durcharbeiten des Sinnes bis an die Wurzeln der Bedeutsamkeit der Existenz zwar ermöglicht, die Brauchbarkeit dieses Weges im Sinne einer allgemeinen Symboldidaktik aber einzuschränken scheint. Doch zeigt die Verlängerung der Erbsündenstudie, wie sie von mir vorgenommen wurde, daß nicht nur durch die Auseinandersetzung mit den verschütteten Symbolen die Heraufkunft neuer Symbole möglich ist; auch das entschiedene Durcharbeiten der eigenen Lebenssituation, auch schon des Kindes im Kontext der Wahrnehmungsschulung, des sozialen Lernens und der ihm eigenen Fähigkeit zur Empathie,⁵⁸ erschließt die im Bild zusammenschießenden Sinngestalten. Dieses kognitive - keineswegs intellektualistisch enggeführte - Durcharbeiten der eigenen Situation, das Aufdecken von Brüchen und Chancen der eigenen Situation, etwa der Manipulierung in einer Medien- und Konsumgesellschaft, macht wahrnehmungsfähig für die eigene Wunsch- als Existenzperspektive. Dieses Durcharbeiten ist dann nicht mehr allein an philosophische Kompetenz gebunden, sondern an die Bereitschaft, sein Leben anzuschauen - was freilich in Schulklassen oft vom Lehrer erst durch einen gewissen Leidensdruck, den er in wegbegleitender Solidarität gegen kurzfristige Interessen bei den Schülern erzeugen muß. Symboldidaktik erhält darin eine existentielle Verankerung und überwindet das Moment der nostalgischen Belehrung bzw. des nur faszinierenden Schauens. Das gilt auch für die entscheidenden Fragen des Einzelnen

58) Vgl. H.A. Zwergel, Von der Differenzierung zur Integration, in: Grundschule, 7-8/1988, 67ff.; auch: H.W. Bierhoff/L. Montada (Hg.), Altruismus. Bedingungen der Hilfsbereitschaft, Göttingen u.a. 1988.

und der gegenwärtigen universalen Weltgesellschaft, deren Zukunftsprobleme sowie einer primär biblisch orientierten Theologie.

Damit stellt die Begriffsarbeit, die auch notwendig ist, um Symbolgeröll beiseite zu schaffen, erhebliche kognitive Anforderungen. Sie muß ergänzt werden durch die Bereitschaft, sich von dem betreffen zu lassen, was unter dem Geröll wieder zum Vorschein kommt oder sich als vorausliegende Gestalt zeigt, worin Dunkelheiten sich aufhellen und neue Lebensmöglichkeiten erschlossen werden. Dies setzt ein Mindestmaß an Durchsichtigkeit seiner selbst voraus, einschließlich der Bereitschaft, den eigenen Schatten anzunehmen - eine spezifische Aufgabe des reiferen Erwachsenenalters. Es setzt weiter voraus, sich wach den Phänomenen zu stellen, hörfähig zu sein, um dann auch das Verborgene und Heraufkommende, noch Ausstehende zu schauen und sich „anstecken“ zu lassen, was gerade religionspädagogisch unterstützt werden kann.

Während Kinder der Grundschule eher einen Zugang zu gestalthaften, d.h. zuerst über die Sinne aufnehmbare Bilder und Symbole auf dem Hintergrund eigener Erfahrungen haben und ihre Symbol-„Interpretation“ von diesem Erfahrungsbezug und ihrer spezifischen Intuition als Grundschüler lebt, stellt die Re-Interpretation rationaler Symbole vor spezifische Probleme, die mit der Beseitigung des Symbolgerölls zu tun haben. Hier macht die mühevollen Arbeit Ricoeurs auf ein zentrales Problem des heute in den westlichen Gesellschaften lebenden Menschen - der Kinder wie der Heranwachsenden und Erwachsenen - aufmerksam. In der Fülle der Bilder, in dem Sog nach wärmendem Gefühl und Fremdartigem, ja Okkultem, geht häufig die Bereitschaft verloren, hin- und dahinterzuschauen, den Dingen und Bildern auf den Grund zu gehen, wobei die spezifische Subjektarbeit, die im Sich-in-Beziehung-Setzen gründet, einer fast voyeurhaften Begegnung Platz macht. Die gesellschaftlich angesonnene Tendenz, im Vordergründigen stehen zu bleiben, oder auch in die Meere der Gefühlswelt abzutauchen, um die vielfältigen Probleme nicht mehr sehen zu müssen, macht das Leben eindimensional. Wer diese Verflachung durchbrechen will, wer auch in religionspädagogischer Arbeit die in den Symbolen verschütteten Menschheitserfahrungen wieder ans Licht bringen will, um tragfähige Bilder des Möglichen zu erschließen, der darf den im genannten Sog allzu gern begangenen meditativ-emotionalen Weg - das bedeutet keine Absage an Meditation und Emotionen - nicht allein favorisieren. Was not tut, ist die Arbeit der Gedanken, sich im Abarbeiten an den Gestalten in Beziehung zu setzen, sich betreffen zu lassen. Was aus solchem emotionalen Betroffensein - über die beglückende oder schmerzliche Erkenntnis: *mea res agitur*, es geht mich an, Emotion im eigentlich menschlichen Sinn - heraus der Reflexion und dem Subjekt vermittelt ist, vermag dann auch in den

schwierigen Situationen des Lebens zu bestehen, weil es in der emotional fundierten belehrten Hoffnung des Subjekts Handlungsmöglichkeiten erschließt.

Diese Verankerung in Lebenssituationen und Verknüpfung mit Handlungsmöglichkeiten ist in dem Umweg der Wiederaneignung verschütteter bzw. des Hervortreibens neuer Bilder begründet. Wie die Beispiele Ricoeurs vom Vatersymbol und der Erbsünde gezeigt haben, bedeutet das Durcharbeiten auch, sich der eigenen Vergangenheit zu stellen, Schuld zu bekennen und beschädigtes Leben, einschließlich der geminderten Glaubensmöglichkeiten zu erkennen und dagegen zu protestieren. In dem subjektinteressierten kognitiv-engagierten Durchdringen dieses Komplexes bildet sich heraus, was die geschichtliche Perspektive der Existenz ist, das Hineingestelltsein zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Scheitern und Gelingen. Die lediglich in die Gefühlswelt hineinführenden, heute auf dem Psychomarkt vielfach angebotenen Wege, stehen allzuleicht in der Gefahr, diese zentrale, aber schwierige Arbeit am Charakter zu umgehen.

Die Erfahrung zeigt, daß die gesuchte subjektbezogene Verankerung von Symbolen über den Weg einer kognitiven Durchdringung, ja eines kognitiven Abringens von Existenzmotiven in einer Analyse der eigenen Lebenssituation in Jugendgruppen, ja auch im Religionsunterricht der Mittel- und Oberstufe gelingen kann. Beispiele wie: Schwerter zu Pflugscharen, Bruder Franz, Solidarität mit den Armen, Umkehr im Alltag stehen dafür; darin melden sich neue Symbole an, welche aus der Betroffenheit der Menschen herauswachsen und sich in heraufkommenden und ankämpfenden Gestalten verdichten.

Freilich setzt dies bei allen am Prozeß Beteiligten, bei Lehrern und Schülern, die Bereitschaft voraus, sich aufeinander einzulassen: „Aus dem zermürbenden Kampf um den Sinn geht niemand unversehrt hervor: Der 'schüchternen' Hoffnung bleibt der Weg durch das Dunkel der Trauerarbeit nicht erspart.“⁵⁹ Wer zum Wegegeleit bereit ist, kann dann aber auch das daraus erwachsene Beschenktwerden erfahren.

An Symbole heranzuführen, ist somit nicht Selbstzweck, es dient der Auslegung der Existenz und dem Schritt nach vorn, diese Existenz authentisch zu leben. Ricoeur nennt das Ziel der Rekonstruktions- als Existenzarbeit: den Menschen zu befreien. „Die Befreiung, die ich meine, möchte ich in zwei Formeln ausdrücken: *sprechen können* und *lieben können*.“ Dieses Ziel - „eine neue Ausrichtung des Wunsches ..., ein neues Vermögen der Liebe“ - schließt „eine neue Fähigkeit, zu genießen“ ein.⁶⁰ Hier bleibt für die Religionspädagogik noch viel zu tun!

59) Eine philosophische Freudinterpretation (s. Anm. 22), 101.

60) Technik und Nicht-Technik der Interpretation, in: HuP 103 - 124, 120, 122.

Otto Betz

Symbol und Alltagserfahrung

Unter Alltag soll hier der 'normale Lebensvollzug' verstanden werden, die gewöhnlichen Verrichtungen in unserer Werktagswelt, das wenig spektakuläre Geschehen im gewohnten Rahmen. Dieses Alltagsleben empfinden wir häufig als banal, weil alles in seinem eingeschliffenen Trott dahingeht: der einzelne Tag unterscheidet sich wenig von den vielen anderen Tagen, wir begegnen immer wieder den gleichen Menschen und auch die Anforderungen und Tätigkeiten sind wenig voneinander verschieden. Das Einerlei und die geringe Abwechslung führen dazu, daß wir in eine Routine geraten und über das, was sich ereignet, kaum noch nachdenken: alles schein zugesperrt zu sein und einen dumpfen Charakter zu haben.

Wie kann sich dieser abgeschlossene Bezirk öffnen, damit eine zusätzliche Dimension erfahren werden kann und die scheinbar undurchdringliche Banalität des Immer-gleichen aufgebrochen wird? Karl Rahner hat einmal die Frage gestellt, wie in der Wüste der Banalität des Daseins die Erfahrung des Geistes, der Freiheit und der Gnade gemacht werden könne. Und er spricht seine Überzeugung aus, daß jeder Mensch die Chance zu diesen Erfahrungen geboten bekommt. „Nur muß er sie vorlassen, gleichsam ausgraben unter dem Schutt des Alltagsbetriebs, darf ihr, wo sie leise deutlich werden will, nicht davonlaufen, darf sich nicht von ihr ärgerlich abwenden, als ob sie nur eine Verunsicherung und Störung der Selbstverständlichkeit seines Alltags und seiner wissenschaftlichen Klarheit sei.“¹

Vielleicht ist die symbolische Wahrnehmung, die Fähigkeit zu symbolischen Schauen, eine Voraussetzung für eine tiefere Auslotung unserer Alltagswelt. Dadurch werden die unscheinbaren Geschehnisse durchlässig, sie entpuppen sich als doppeldeutig, mit einer geheimen Wirklichkeit aufgeladen, die erst beim zweiten Blick erkannt werden kann. Wo der eine blind vorüberrennt und nichts Bemerkenswertes beobachtet, macht der andere staunenswerte Entdeckungen.

Es kommt noch etwas hinzu: Ohne daß wir besonders darauf achten, ereignet sich in jedem Menschen beinahe ununterbrochen ein Symbolisierungsvorgang und ein symbolisches Wiedererkennen. Wir stoßen auf Wirklichkeitsfelder, nehmen sie aber nicht isoliert auf, sondern beziehen sie auf früher Wahrgenommenes, bringen sie in einen Zusammenhang mit Erlebnissen und Eindrücken der Vergangenheit. Farben, Formen, Düfte, Klänge erinnern uns an Dinge und Geschehnisse, die wir

1) K. Rahner, *Mystik des Alltags und Erfahrung des Heiligen Geistes*, in: K. Lehmann/A. Raffelt (Hg.), *Rechenschaft des Glaubens*, Zürich/Freiburg 1979, 260.

früher schon aufgenommen haben und die uns gefühlsmäßig als bedeutsam haften geblieben sind.

Die Vorgänge des Symbolisierens und des symbolischen Wiedererkennens laufen nicht als intellektuelle Prozesse ab, werden nicht ertüfelt und absichtsvoll in Gang gebracht, sondern geschehen assoziativ, unabsichtlich, manchmal für uns selbst überraschend, wenn wir darauf achten. Ein Element der Alltagswelt bekommt plötzlich eine zusätzliche Bedeutung, weil sich eine Erinnerung einstellt, ein Gefühlserlebnis oder auch ein Erkenntnisblitz.

Symbolisches Sehen, das heißt, in den Dingen und Geschehnissen ein 'Mehr an Bedeutungen' wahrzunehmen: im Unscheinbaren ist etwas verborgen Anwesendes zu entdecken, alles ist voll von Andeutungen und Hinweisen. Die Wirklichkeit scheint ein differenziertes Gesamt zu bilden, sodaß alles mit allem zusammenhängt und auf einander verweist. Aber es ist die Frage, ob diese Wahrnehmungsfähigkeit vom heutigen Menschen noch so eingeübt wird und damit die Dinge der unmittelbaren Umwelt einen Transparenz-Charakter für eine andere Ebene bekommen können.

I

Die elementarste Erfahrung, die wir überhaupt machen, ist die mit unserer Leiblichkeit: wir finden uns als Leibwesen vor, haben Hunger, Durst und viele andere Bedürfnisse, können uns bewegen, greifen mit unseren Armen aus, nehmen durch die Sinnesorgane die Außenwelt in uns auf und reagieren durch unser Tun auf das, was wir erleben: die Gesten und die Mimik, das Timbre der Stimme, die Körperhaltung usw. werden zu einer eigenen Sprache, die verstanden wird. Unser Leib ist die Voraussetzung für die Wahrnehmung der eigenen Person, er ist aber auch die Voraussetzung für die Begegnung mit anderen Menschen. Jeder erlebt sich als atmendes Wesen, als ein vom Blutkreislauf Durchpulster, jeder kann beobachten, wie sein Herz auf Geschehnisse reagiert, wie die Haut durch ihre Poren sich öffnen und verschließen kann, wie sich ein Schrecken oder eine Freude körperlich auswirken.

Unzählige Symbole haben ihren Grund und ihre Verwurzelung in der Leiberfahrung. Welche Fülle an symbolischen Aspekten ist allein in dem Erfahrungsbereich der Augen und des Sehens enthalten. Wir nennen die ganze Frontseite unseres Kopfes das *Gesicht*, räumen damit dem Sehen unter unseren Sinnen ein besonderes Gewicht ein, obwohl ja auch das Geruchs- und Geschmacksorgan dort angesiedelt sind. Aber bei einer Begegnung mit einem Menschen schauen wir ihm in die Augen, weil uns dort seine Person in Erscheinung tritt. Alle Vorgänge des ganzheitlichen Wachstums können als Prozesse des Sehenlernens beschrieben werden. Wenn ein Mensch zu sich selbst erwacht, dann *schlägt er seine Augen auf*,

er will *hinter die Dinge schauen*, möchte Einsicht gewinnen, etwas *ins rechte Licht rücken*, die geschauten Dinge bleiben im Gedächtnis haften und können wieder heraufgerufen werden, sodaß wir auch mit geschlossenen Augen sehen können. Erfährt ein Mensch Wertschätzung, dann hat er ein *An-sehen* gewonnen. Von ihm wird auch verlangt, daß er *Vor-sicht* übt und *Nach-sicht* walten läßt, daß er sich korrigiert, wenn er sich *ver-sieht*, daß er aber auch *zu-ver-sichtlich* und vertrauensvoll seinen Weg geht.

Karl Rahner nennt den Leib das „Realsymbol des Menschen“², was zunächst verwundern mag, denn wieso soll der Leib *nur* das Symbol des Menschen sein. Das hängt damit zusammen, daß Rahner das Symbol als 'Ausdruck' und 'Erscheinung' eines Seienden versteht („Das Seiende ist an sich selbst symbolisch, weil es sich notwendig 'ausdrückt'“³). Ein Symbol offenbart also, es macht kund, ist von dem erfüllt, was es ausdrückt. Insofern also der Leib des Menschen die Person in die Sichtbarkeit hebt, sie konkret darstellt, ist er das Symbol von ihr. „In jedem Ausdruck des Menschen (mimischer, phonetischer Art usw.) drückt sich irgendwie der ganze Mensch aus und ist anwesend.“⁴

In der Gegenwart wird die Würde und die vielfältige Ausdrucksmöglichkeit des menschlichen Leibes, seine besondere 'Sprache', auch die Verwiesenheit des Menschen auf die Verleiblichung, wieder entdeckt. Das kann dazu führen, daß auch die Fähigkeit für das Symbolverstehen wächst, für die gestischen und mimischen Ausdrucksformen. Umgekehrt muß man aber auch damit rechnen, daß eine Verkümmern in der Leibwahrnehmung auch zu einer Verdüftigung führt, Symbole von innen her zu begreifen. Der 'Lernvorgang' im Umgang mit Symbolen ist ja kein intellektueller Prozeß, es ist eine lebendige Einübung im Vollzug, der immer darauf angewiesen ist, sensitive und meditative Übungsphasen zu durchlaufen.

Theodor Seifert erinnert daran, daß stumpf gewordene Sinne zur Verarmung der menschlichen Beziehungen führen. Sinne müssen gebildet werden, Augen müssen ein-sehen können, damit sie nicht an der Oberfläche stehenbleiben. „Die ungebildeten oder neurotisch veränderten Sinne der Mutter vermitteln dem Kind eingeengte Pforten zur Welt, Ausgangspunkte verengten Lebens mit allen bekannten Folgen einer gestörten Entwicklung, die unerfüllte und verarmte Beziehungen zu Mitmenschen und zum eigenen Selbst verursacht, festschreibt, vielleicht sogar ideologisiert... Nur wer gewärmt und gestreichelt wurde, liebevoll ange-

2) K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 275 - 311, 304.

3) Ebd., 284.

4) Ebd., 306.

schaut und gehört, kann mit vollen Sinnen wachsen und findet eine offene Beziehung zu sich selbst und zu anderen.“⁵

Man wird wohl sagen können, daß die Symbolfähigkeit auf frühen Erfahrungen basiert: Umwelteindrücke speichern nicht nur registrierbare Dinge und Vorgänge, sondern werden mit Gefühlseindrücken verbunden, werden in einer Wertigkeit erlebt. Dinge und Geschehnisse bekommen eine zusätzliche Bedeutung, sie haben ihre Sprache.

II

Die Klage über die Symbolunfähigkeit oder jedenfalls Symbolunwilligkeit des Gegenwartsmenschen gehört zum Standardrepertoire der Zeitkritiker (vor allem kirchlicher Provenienz). Von überkommenen Ritualien fühlen sich die Menschen nicht mehr angesprochen, die Zeichensprache der Sakramente bedeutet ihnen wenig, die Symbole in der religiösen Sprache werden als konventionelle Versatzstücke empfunden, die nichts auslösen können. An einer Krise im Verständnis der tradierten Symbole kann wohl kaum gezweifelt werden.

Das ist aber nur die eine Seite der Medaille, auf die andere sollten wir ebenfalls achten. Ein fundamentales Bildverständnis ist uns Menschen offensichtlich so tief eingesenkt, daß es als Invariante bestimmend bleibt, auch wenn sich die Struktur des Bewußtseins wandelt. Hinter der Bilderfülle sind Urbilder versteckt, eine Anzahl von Grundformen kommen in tausend Varianten zum Vorschein und können von uns immer noch 'gelesen' werden. Auch der moderne Mensch ist offensichtlich nicht völlig aus der tradierten Welt der Symbolsprache herausgefallen. Mircea Eliade hat in seinen Arbeiten den Versuch gemacht, das „unbewußte Fortleben einer Mythologie nachzuweisen, die überaus reich ist“⁶. Man kann die Wirklichkeit von den Bildstrukturen her zu verstehen suchen. Und weil es eine Korrespondenz gibt zwischen der Außenwelt und der Innenwelt, zwischen den Elementen der äußeren Realität und dem seelischen 'Potential' unseres Unbewußten, deshalb kann das platonische Deutungsmodell, daß 'Erkennen' ein 'Wiedererkennen' sei, in gewisser Weise auch heute noch akzeptiert werden. „Die Symbole verschwinden nie aus der *Aktualität* der Psyche“, heißt es bei Eliade.⁷

Nun läßt sich nicht übersehen, daß auch das Symbolisieren nicht immer auf die gleichen Bildelemente zurückgreift, sondern Wandlungen durch-

5) Th. Seifert, Unentwickelte Sinne als Quelle unerfüllter menschlicher Beziehungen, in: H. Wichmann (Hg.), *Der Mensch ohne Hand oder Die Zerstörung der menschlichen Ganzheit*, München 1979, 61 - 86, 63. - Es versteht sich wohl von selbst, daß sich die ungebildeten oder neurotisch veränderten Sinne des Vaters genauso verhängnisvoll auswirken wie die der Mutter.

6) M. Eliade, *Ewige Bilder und Sinnbilder*, Frankfurt 1986, 17.

7) Ebd., 18.

läuft in der Auswahl geeigneter Grundmuster. Gerade die religiöse Symbolsprache hat noch symbolisches 'Material' aus einer Erfahrungswelt, die nicht zu unserem heutigen Alltag gehört. So hat sich die Welt der Nomaden, der Wanderhirten mit ihren wechselnden Weideplätzen, mit ihren Gefahren (versiegende Brunnen, nächtlicher Überfall durch wilde Tiere, Rivalität mit anderen Sippen) und ihren Festbräuchen, in manchen Psalmen niedergeschlagen, auch die Sprache Jesu greift darauf zurück. Die Ära der Agrarkultur mit ihren Tätigkeiten des Säens und Erntens, der Wachstumsvorgänge und der bäuerlichen Wohn- und Lebenskultur hat ein reiches Arsenal von Symbolen hervorgebracht.

Diese symbolischen Bildmuster, abgenommen aus der Lebenswelt vergangener Kulturen, sind nicht 'verbraucht', obwohl wir nicht mehr in einer Nomadenkultur leben und auch die agrarische Epoche für die Gegenwart nicht mehr bestimmend ist. Die Vorgänge und Arbeitsprozesse sind als Symbole in unsere Sprache eingegangen und bleiben verständlich und nachvollziehbar. Trotzdem ist die Frage naheliegend, ob nicht auch unsere eigene gegenwärtige Umwelt, die städtische Kultur mit ihren Lebensbedingungen, die zivilisatorische Lebensform, Rohmaterial abgibt für die Symbolfindung. Die Ausfaltung einer symbolträchtigen Sprache ist kein bewußter Akt, sie geschieht nicht als intentional geplante Unternehmung, sondern ereignet sich von selbst, sofern das Bedürfnis vorhanden ist, über eine trockene Begriffssprache hinauszukommen. Das naturwissenschaftliche Denken mit seiner Angewiesenheit auf Exaktheit und Eindeutigkeit hat sich um eine Sprache bemüht, die ihren Reichtum an Andeutungen und damit ihre Unschärfe verlieren sollte. Aber ein Kommunikationssystem, das sich hervorragend eignen mag, technische Prozesse darzustellen, kann noch lange nicht als Medium der Verständigung für Menschen mit ihren Problemen dienen. Dagegen läßt sich durchaus beobachten, daß Vorgänge und Produkte der technischen Welt poetisch 'gehoben' werden und plötzlich symbolische Qualität bekommen. Unser Unbewußtes nimmt offensichtlich Impulse der Alltagswelt auf und wandelt sie um und läßt sie in unsere Träume einfließen. Vermutlich träumen wir nicht mehr von fliegenden Teppichen, sondern befinden uns auch im Traum in Flugzeugen, die uns durch die Lüfte tragen. Aber nach wie vor bleibt die Frage, was im seelischen Haushalt eines Menschen die Flugträume für Signale sein sollen, wie sie verstehbar werden können.

Aber wir sollten auch darauf achten, auf welche Weise unsere technisch geprägte Umwelt sich in unserer Sprache *zu Wort* meldet, damit nicht modische Platitüden eine künstliche Aktualität vorspiegeln. Die Frage, ob nicht auch Utensilien der Technik zum Symbol werden können, ist übrigens gar nicht neu. Martin Buber überliefert eine Anekdote von Abraham Jaakob von Sadagora, einem chassidischen Zaddik, der seinen

Schülern sagte: „Von allem vermag man zu lernen, alles vermag uns zu lehren. Nicht bloß alles, was Gott geschaffen hat, auch alles, was der Mensch gemacht hat, vermag uns zu lehren.“ „Was können wir“, fragte ein Chassid zweifelnd, „von der Eisenbahn lernen?“ „Daß man um eines Augenblicks willen alles versäumen kann.“ „Und vom Telegraphen?“ „Daß jedes Wort gezählt und angerechnet wird.“ „Und vom Telefon?“ „Daß man *dort* hört, was wir *hier* reden.“⁸

Ich möchte nicht vorschlagen, eine solche Deutung technischer Geräte und Vorgänge wörtlich zu übernehmen, sie macht nur einsichtig, daß plötzlich ein scheinbar banaler Vorgang innerhalb des Alltagsgeschehens eine zusätzliche Bedeutung und damit eine symbolische 'Ladung' bekommen kann. Vielleicht fehlt uns eine gewisse Naivität, um solche Bilder aufzugreifen. Der Bereich des religiösen Lebens scheint auf herkömmliche Symbole festgelegt zu sein, eine Erweiterung der Bildsprache wird gleich als Übergriff oder Entgleisung empfunden. Afrikanische Völker, die jungen Kirchen in Südamerika, die nordamerikanischen Neger haben es leichter, ihr Bilderrepertoire zu erweitern. Wenn wir einen Gospelsong hören, in dem vom Gospel-train die Rede ist und die singende Gemeinde mit ihrem stampfenden Rhythmus wirklich einen Zug nachmacht, in dem die Gläubigen sitzen und zum Paradies fahren, dann empfinden wir das als überzeugend und stimmig, sollen wir aber in einen solchen Song einstimmen, dann zögern wir, und nicht nur deshalb, weil unser Gefühl für Rhythmus nicht so ausgeprägt ist.

Vielleicht hat auch die grassierende Technikkritik und eine gewisse Diskriminierung der städtischen Kultur dazu beigetragen, die positiven Möglichkeiten heutigen Alltags wahrzunehmen. Vielleicht fehlen uns Dichter, die uns dabei helfen könnten, die Alltagswelt aufzubrechen, und uns zeigen, wie sie diaphan werden kann.

III

Das Arsenal der Bilder ist zwar unermesslich groß, und dennoch geht die Vielfalt der Bilder auf eine sehr viel geringere Anzahl von urtümlichen Bildformen zurück. Weil aber auch die Symbole die Neigung haben, ihre Gestalt zu wandeln und Metamorphosen einzugehen, kann das Symbol nicht scharf eingegrenzt und in seinem Bedeutungsgehalt bestimmt werden. Dazu müssen wir mit der Ambivalenz der Symbole rechnen, sie können unter Umständen für diametral entgegengesetzte Erfahrungen herangezogen werden, das Feuer als Ausdruck der brennenden Liebe und des flammenden Hasses, das Wasser für das Leben schlechthin und für die Gefahr des Ertrinkens.

8) M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich ¹⁰1987, 514. Die kleine Geschichte ist überschrieben: „Von den modernen Erfindungen“.

Die Gefahr, in der wir gegenwärtig stehen, kann vielleicht so gekennzeichnet werden: die auf uns einstürzende Außenwelt wird so übermächtig, die Flut der Informationen so ausufernd, daß wir zwar mittels unserer intellektuellen Kräfte zu einer Verarbeitung kommen, aber tiefere Seelenschichten brach liegen bleiben. Die uns innewohnenden Bilder werden nicht mehr zum Leben erweckt und verbinden sich nicht mehr mit den Außenerfahrungen. Mythische Traditionen, die Bilderwelt der Märchen und Sagen, Volkslied und Sprichwort, sie haben ja dazu beigetragen, daß sich Phantasiekräfte entfalteteten, daß die Sprache mit einem Bilderschatz durchtränkt wurde, daß sich Alltagserfahrungen und Traumbilder gegenseitig ergänzten und befruchteten. Wenn die uns innewohnenden ertümlichen Bilder vagabundieren und nicht mehr durch die erzählten Geschichten *aufgefangen* werden, überfallen sie das Bewußtsein des Menschen und rufen Ängste herauf. Mircea Eliade macht darauf aufmerksam: „Das Leben des modernen Menschen (wird) überströmt von halb vergessenen Mythen, von heruntergekommenen Hierophanien, von ihres Gefühlswertes beraubten Symbolen. In ununterbrochener Folge wurde dem modernen Menschen das Sakrale immer neu entwertet; das hat den Inhalt seines geistigen Lebens verändert, aber die Urgründe seiner Einbildungskraft hat es nicht abgetötet: ein ganzer Müllhaufen von Mythologischem lebt in seinen unzureichend kontrollierten Seelenzonen fort.“⁹ Vielleicht ist die Anfälligkeit junger Menschen für die Faszination des Okkulten und dämonologischer Kulte gerade damit zu erklären, daß sie nicht mehr mit den Bildern der Tiefe umzugehen lernen und dadurch von solchen Bildern überschwemmt werden.

Unsere Welt - gerade in ihrer chaotischen gegenwärtigen Erscheinungsweise - macht dem Kind allzuoft Angst, sie erscheint als fremdes Gebilde, unheimlich, unbegreiflich, sie hat einen verschlingenden Charakter, ist namenlos, gibt keine Antwort. Wie kann sie so wahrgenommen werden, daß sie vertrauter wird und *benannt* werden kann, wie kann sie ihre Fremdheit und Bodenlosigkeit verlieren? Eine symbolträchtige Sprache bietet uns am ehesten einen Schlüssel an, die rätselhafte Wirklichkeit zu erschließen. Der Symbolsprache wohnt eine imaginative Kraft inne, sie kann also Bilder im Hörer wecken. Auf bewegende Weise hat Karl Rahner einmal auf diese evozierende Wirkung von Urworten hingewiesen: „Die Urworte sind immer wie das erleuchtete Haus, aus dem man hinaus muß, 'auch wenn es Nacht ist'. Sie sind immer wie von einem leisen Tönen der Unendlichkeit erfüllt. Sie mögen reden von was immer, sie raunen immer von allem. Wenn man ihren Umkreis abschreiten will, ver-

9) M. Eliade, Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die magisch-religiöse Symbolik, Frankfurt 1986, 19f.

liert man sich immer ins Unendliche... In den Urworten ist Geist und Fleisch, das Gemeinte und sein Symbol, Begriff und Wort, Sache und Bild noch ursprünglich, morgendlich eins.“¹⁰ Und dann zählt er eine Reihe von Bildworten auf, die seiner Meinung nach solche Urworte sind, alle aus der Alltagswelt genommen, sie aber überschreitend, weil es „Worte der unendlichen Grenzüberschreitung“ sind. „Blüte, Nacht, Stern und Tag, Wurzel und Quelle, Wind und Lachen, Rose, Blut und Erde, Knabe, Rauch, Wort, Kuß, Blitz, Atem, Stille: Solche und tausend andere Worte der ursprünglichen Denker und Dichter sind Urworte. Sie sind tiefer und wahrer als die abgewetzten Wortmünzen des geistigen Alltagshandels, die man oft und gern 'klare Begriffe' nennt... In jedem Urwort ist ein Stück Wirklichkeit gemeint, in dem uns geheimnisvoll ein Tor aufgetan wird in die unergründliche Tiefe der wahren Wirklichkeit überhaupt.“¹¹ Ein Wort kommt aber nicht allein und isoliert daher, auch das Symbol bedarf der erzählerischen Entfaltung. Von Bachofen wird das Wort überliefert: „Der Mythos ist die Exegese des Symbols.“ Wenn wir hier 'Mythos' in einem weiten Sinn verstehen, dann ist damit jede deutende und erschließende Geschichte gemeint, die nicht beim Buchstabenverständnis stehenbleibt, sondern tiefere Schichten einbezieht. Heute wie eh und je haben Menschen Hunger nach Geschichten, in denen sich - verschlüsselt, aber entschlüsselbar - menschliches Schicksal darbietet. Die Geschichte verknüpft sich mit dem Schicksal des Hörers und Lesers, bietet sich an als eine Möglichkeit, dem Rätsel der eigenen Person näher zu kommen. Novalis hat diesem Vorgang eine sehr treffsichere Beobachtung gewidmet: „Es ist seltsam, daß in einer guten Erzählung allemal etwas Heimliches ist - etwas Unbegreifliches. Die Geschichte scheint noch uneröffnete Augen in uns zu berühren - und wir stehen in einer ganz andern Welt, wenn wir aus ihrem Gebiet zurückkommen.“¹² Unser Alltag ist uns in vieler Hinsicht zugesperrt, weil er uns zu vertraut ist, deshalb muß er zunächst verfremdet werden, damit er sich für das 'eröffnete Auge' neu erschließt und erst jetzt in seiner Bedeutung begriffen werden kann.

IV

Nach einem konventionellen Denken betrachtet, scheint es festzustehen, daß man sich von der alltäglichen Welt abwenden müsse, um religiöse Erfahrungen zu machen. Erst wer sich aus der Profanität entfernt, kann den

10) K. Rahner, *Priester und Dichter*, in: *Vom Glauben inmitten der Welt*, Freiburg 1961, 81 - 105, 84.

11) Ebd., 85.

12) Novalis, *Im Einverständnis mit dem Geheimnis*, Freiburg 1980, 78. Vgl. auch die Werkausgabe von Novalis (hg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Dritter Band, *Das philosophische Werk II*, Darmstadt ²1968, 564.

Bereich des Sakralen erreichen. Aber diese Trennungslinie ist problematisch, weil ja gerade inmitten der sichtbaren Welt etwas aufbrechen kann, was zur religiösen Sinngebung beiträgt und das Weltimmanente übersteigt. Die Symbole bezeichnen keine 'Sonderwelt' neben der Realität, sondern lassen gerade die scheinbar geschlossene Welt durchlässig werden. Es geht also nicht um einen Auszug aus der bisherigen Umgebung, sondern um eine neue Sehweise, um eine Schule des gewandelten Schauens.¹³ Das Symbol ist ein Medium der Übersteigung, es eröffnet Zusammenhänge und erschließt neue Perspektiven.

„Der Mensch liest das Heilige allererst *an* der Welt, *an* den Elementen oder Ansichten der Welt, am Himmel, an der Sonne und am Mond, am Wasser und am Gewächs ab, und so verweist die gesprochene Symbolik auf die Manifestation des Heiligen, auf die Hierophanien, wo sich das Heilige in einem Ausschnitt des Kosmos zeigt, der hinwieder seine konkreten Grenzen verliert, sich mit unzählbaren Bedeutungen auflädt, die größtmögliche Zahl an anthropokosmischen Erfahrungsbezirken einfaßt und einigt. Symbole sind daher zunächst die Sonne, der Mond, das Wasser, d.h. die kosmischen Wirklichkeiten“, heißt es bei Paul Ricoeur.¹⁴ Nach diesem Verständnis kommt es also darauf an, intensiv die Erde mit ihren Elementen zu betrachten, die Erscheinungen der Himmelskörper, alle Vorgänge des Wachstums und der Wandlung, ob dabei und darin etwas sichtbar und erfahrbar wird, was als Sinnbotschaft verstanden werden kann.

Simone Weil nennt diese Fähigkeit des eindringenden Schauens 'Lese-kunst', die von ihr so gekennzeichnet wird: „Sobald man das ganze menschliche Leben, das gewöhnliche, das natürliche Leben untersucht, besteht es so aus einem der Intelligenz völlig undurchdringlichen Gewebe von Mysterien, die die Bilder der übernatürlichen Mysterien sind, und über die man nur durch diese Ähnlichkeit Rechenschaft geben kann. - Das menschliche Denken und das Universum bilden so die recht eigentlich offenbaren Bücher, wenn die durch Liebe und Glaube erhellte Aufmerksamkeit sie zu entziffern weiß.“¹⁵

Ein Symbol ist letztlich nie so 'verstehbar', daß es in eine Begriffssprache übersetzt werden könnte, es bleibt immer darauf angewiesen, geschaut zu werden, wobei das Denken nicht ausgeschaltet wird. Ricoeur sieht in den Symbolen „Knoten von Gegenwärtigkeit“, die, „bevor sie zu denken

13) Vgl. dazu das hilfreiche Buch von *H. Timm*, *Das Weltquadrat. Eine religiöse Kosmologie*, Gütersloh 1985. Auch meine Arbeiten 'Elementare Symbole', Freiburg ²1988 und 'Vom Glück des Augenblicks', München 1988, versuchen Beiträge zu einer tieferen Wahrnehmung der Alltagswelt zu liefern.

14) *P. Ricoeur*, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg 1971, 18.

15) *S. Weil*, *Aufmerksamkeit für das Alltägliche*, München 1987, 76.

geben, zu sprechen geben“¹⁶. Sie bieten uns die einzige Möglichkeit, im Endlichen das Unendliche anzudeuten, im Immanenten das Transzendente aufleuchten zu lassen. So werden sie zum bevorzugten Medium des Geheimnishaften, weil sie nie völlig ausgelotet werden können, sondern immer noch Raum lassen für eine neue und tiefere Betrachtung. „Das Symbol erlaubt“, sagt Goethe, „wenn man sich hinein versenkt, immer tiefer und tiefer einzudringen, immer Neues, Echtes herauszulesen, immer Höheres, immer Unaussprechlicheres zu erleben, je nachdem wir selbst innerlich aufgeschlossen sind, um zuletzt in schweigendem Schauen uns zu verlieren.“

V

Nun leben wir aber nicht in einer heilen und gesunden Welt, sie ist vielmehr versehrt, gefährdet, teilweise im Mark gestört. Wie können aber Dinge und Elemente dieser gestörten Wirklichkeit zum Symbol werden, ohne selbst wieder zu verstören und zu verunsichern?

Zunächst einmal dürfen wir durchaus danach ausschauen, wo es in unserer Welt Symbole der Ganzheit gibt, weil sie uns einen Einblick in das differenzierte Gefüge eines in sich geschlossenen Ganzen geben. Das Haus mit seinen ganz unterschiedlichen Teilbereichen kann ein solches Ganzheitssymbol sein, aber auch der Baum, der Garten, die Kugel, das Kreuz, der menschliche Leib. - Aber es gibt auch Vorgänge, die tröstliche Symbole für Kräfte sind, die unserer Wirklichkeit innewohnen, man denke an die Selbstreinigung des fließenden Wassers, an die Heilkräfte in unserem Körper usw.

Daneben gibt es aber auch die Symptome von Krankheit und Zerfall, von äußerster Gefährdung und Zerstörung. Warum sollen nicht auch sterbende Bäume und vergiftete Fische in einem verseuchten Fluß sprechende Symbole sein? Wir können die Bilder der ans Land kriechenden sterbenden Robben nicht vergessen, der von der Ölpest im Gefieder verklebten Seemöwen und Enten. Noch viel nachhaltiger verfolgen uns Bilder von Kindern mit allen Zeichen des Hungerödems. Das sind nun zwar keine Symbole, die man meditativ aufnehmen soll, aber sie erinnern uns an Aufgaben und an unsere Mitverantwortung für das Wohl und Wehe unserer Welt, sie fordern uns zum Handeln auf und wecken vielleicht die Kräfte zum Engagement.

Auch solche Symbole haben also ihren Platz in unserem Leben und erfüllen eine Funktion, weil sie uns signalisieren, welche Auswirkungen der saure Regen hat, eine radioaktive Verseuchung, die Überdüngung der Äcker usw. Solche Symbole der Versehrung und Gefährdung können aber beim Betrachter auch zur Apathie und zur Resignation führen, ihn

16) Ricoeur (s. Anm. 14), 18.

also eher anstecken mit ihrer Botschaft von der Krankheit, statt ihn zur Gesundung und aktiven Beteiligung an einem Gemeinschaftswerk anzuregen.

Schließlich dürfen wir nicht vergessen, daß Symbole mißbrauchbar sind, sie können für fragwürdige Zwecke in Dienst genommen werden, zur Repräsentation eines Machtsystems, als bedrohliche Zuchtmittel, zur Ängstigung verschüchterter Menschen. Paul Tillich spricht von der zerstörenden Kraft der Symbole: „Sie können Depressionen, Angst und Fanatismus im Einzelnen und in gesellschaftlichen Gruppen erzeugen. Politische Symbole wie das des 'Führers', des Hakenkreuzes, religiöse Symbole wie das eines Moloch-artigen Gottes, der Menschenopfer verlangt, aber auch Lehrsymbole, die eine Bewußtseinspaltung schaffen, weil sie dadurch, daß man sich ihnen unterwerfen muß, zur Unwahrhaftigkeit zwingen, zeigen, was mit dieser zerstörerischen Kraft gemeint ist.“¹⁷

V

Wir haben eine Zeit erlebt, in der die Aufdeckung und Zerstörung von Mythen lustvoll betrieben wurde. Überkommene Denkstrukturen, aber auch tradierte Bildvorstellungen, wurden in Frage gestellt und tief in vorhandene Tabus eingegriffen. Aber der nachmythische Zustand scheint dem Menschen schwer erträglich zu sein, es ist ihm dabei eine Bildersprache abhanden gekommen, die er für seinen seelischen Haushalt notwendig braucht, um sich zurechtzufinden und das Heilvolle wie das Bedrohliche benennen zu können. Alle Erfahrung spricht dafür, daß die abgesunkenen Mythen, die abgestreiften Rituale, die zurückgelassenen Religionen, die verachteten Märchen, die vergessenen Symbole ein Vakuum schaffen, das vom Menschen nicht ausgehalten wird. Er kann ohne übergreifende Bindung, ohne deutungsfähige Bilder und Symbole nicht existieren. Hat er die verbindlichen gemeinschaftlichen Strukturen abgestreift, dann sucht er sich als Einzelner seine privaten Mythen.

Aber die Alltagserfahrung kann uns die Symbole auch wieder heraufholen. Der Umgang mit dem Wasser, das Essen und Trinken, das Baden, die Erlebnisse mit unserem Leib, Begegnungen mit anderen Menschen, Freundschaft und Gefährtschaft, Verbundenheit und Liebe, Tischgemeinschaft, Erfahrungen mit den Sinnen, die Berufswelt mit ihren Aufgaben und Anforderungen, die politischen Auseinandersetzungen, alles regt uns an, damit umzugehen, es zu durchschauen, das Vordergründige vom Hintergründigen zu unterscheiden und die offene oder verborgene Botschaft zu erkennen. „Alles, was wir erfahren, ist eine Mitteilung“, heißt es bei Novalis. Damit wir die Mitteilungen mitten in der Welt des Alltäglichen verstehen können, brauchen wir die Symbole.

17) P. Tillich, Sinn und Recht religiöser Symbole, in: Symbol und Wirklichkeit, Göttingen 1962, 3 - 12, 5f.

Günter Stachel

Präsentative Symbole - Symbole, die „sich zeigen“ (Susanne K. Langer).

1. Vorbemerkung

Die deutsche Religionspädagogik (nur die katholische?) fährt seit zwei Jahrzehnten auf dem „Karussell der Theorien“, wie es der Fundamentaltheologe/Religionsphilosoph Norbert Schiffrers formuliert hat. Manche sprechen auch von „Paradigmenwechsel“. Zu Korrelation und Elementarisierung, zu den „Stufen des Urteils“ auf verschiedenen Gebieten, hat sich seit einigen Jahren die „Symboldidaktik“ gesellt. Hängt der häufige Wechsel der religionsdidaktischen Theorien mit der mangelnden Gründlichkeit der Entfaltung der betreffenden Ansätze zusammen, greifen die betreffenden Theorien nicht richtig oder liegt eine Unruhe der Gesellschaft zugrunde? Pädagogische und religionspädagogische Konzepte werden ja stets im gesellschaftlichen Kontext entfaltet. Es ist eine Utopie, bei fortdauernder Störung der Gesellschaft, über eine bessere Schule die Gesellschaft verbessern zu wollen, und daß durch gute Katechese alles leichter wird (Johannes Paul II.), gilt nur unter der Voraussetzung, daß die Kirche reformiert wird, was dann nicht in den Blick kommt, wenn darauf beharrt wird, daß die Kirche (die Kirchen) je schon gut ist (sind).

Unter der Voraussetzung, daß symbolisches Erkennen Grundlage religiöser Erziehung und gläubigen Verstehens und Handelns ist, gilt es zu verhindern, daß Symboldidaktik als Mode verschlissen und nach einigen Jahren wieder weggelegt wird. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist also ein gründliches Verständnis der Symbole und ihrer Bedeutung erforderlich. Über bereits geleistete Arbeiten gibt das Literaturverzeichnis Auskunft. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt leidet die Symboldidaktik noch unter einer gewissen Unschärfe: Symbol und Allegorie (auch: Metapher) werden von einigen gleichgesetzt; Bildbetrachtung gilt als Symbolwahrnehmung; von Symbolen wird mit vorwiegend psychoanalytischer oder tiefenpsychologischer Konnotation gesprochen (was sinnvoll ist, aber nicht das Ganze umfaßt). Noch weitgehend unausgewertet für die religionspädagogische Diskussion ist die Philosophie des Symbolismus, wie sie in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts von Ernst Cassirer und (Cassirer fortsetzend) von Susanne K. Langer vorgelegt wurde.

Der Begriff des Symbols begegnet einerseits in den Sprachwissenschaften und der Erkenntnistheorie, andererseits in der Psychoanalyse und Tiefenpsychologie und der von diesen beeinflussten Religionswissenschaft und Theologie.

Der linguistische und erkenntnistheoretisch-logische Gebrauch (vorwiegend englischer und amerikanischer Literatur) redet zum Beispiel von

mathematischen und von sprachlichen Symbolen¹, so daß ein Erkennen über symbolische Repräsentation der Wirklichkeit als dritte Stufe dem Erkennen über handelnd-ausdrückende und bildhaft-metaphorische Repräsentation nachgeordnet wird. Jerome S. Bruner spricht von Erkennen über *inactive representation*, *iconic representation* und *symbolic representation* und meint mit „representation“ die Vorstellung der Sache für das Erkennen. Bruners Redeweise mag einen pädagogischen Leser europäischer Herkunft stutzig machen: Ist denn nicht gerade die bildhafte Vorstellung des Gegenstands eine solche, die mit Symbolen arbeitet? Traumbilder, Archetypen, Gestalten archaischer Kunst und solche unbewußten Formens in der ganzheitlichen Therapie (zum Beispiel von Todtmoos-Rütte) werden als Symbole bezeichnet. Symbole gelten als etwas Vorgegebenes, von Anfang her Geschenktes. Man kann den Schatz der Symbole vergeuden. Symbole sind hingegen nicht beliebig produzierbar.² In der Theologie sind vor allem Paul Tillich und Paul Ricoeur mit einschlägigen Kapiteln, beziehungsweise Büchern hervorgetreten. Tillich ist von Werner Simon untersucht und dargestellt worden.³ Für Simon sind Glaubenssymbole „Ausdruck“ (vorwiegend sprachlicher Ausdruck!) von Glaubenserfahrung.

Insofern von Gott gesprochen wird, wird allerdings Sprache transzendiert; es wird analog oder metaphorisch gesprochen. Auch die Metaphorik ist eine Analogie, nämlich die zwischen Bild und Sache. Gleichnisrede ist der für die Theologie, für Jesus und schon für das Alte Testament typische Fall metaphorischer Rede. In solchen Reden von Symbol wird stets dessen „Anschaulichkeit“ betont.

Für die Praktische Theologie, die Religionspädagogik und die Didaktik benachbarter Fächer war jedoch ein Buch eines Psychoanalytikers ein besonderer Anstoß: Alfred Lorenzer⁴ sucht die negative Einschätzung der Symbole, die bei Freud vorliegt, zu überwinden. Ein Atheist beklagt die symbolzerstörenden Folgen der Liturgiereform, die durch das Vaticanum II angeordnet wurde. Der Wegfall des Hochaltars, des Weihrauches, der mehrstimmigen lateinischen Messen von Haydn und Mozart - das alles ist für Lorenzer ein unwiederbringlicher Verlust präsentativer, sinnlich wahrnehmbarer Symbole. Ersetzt wird er durch wachsende Indoktrination. Der früher gelegentlich wegfallenden Predigt ist jetzt eine „Voraus-Ansprache“ am Beginn der Feier und ein „Nach-wort“ an deren

- 1) Alfred N. Whitehead, *Symbolism. Its Meaning and Effect*, Cambridge 1928, 2, nennt nacheinander: „Language... is such a symbolism... The word is a symbol... the mathematical symbols of the science of algebra.“ Aber auf einer fundamentalen Stufe ist Symbolismus für ihn mehr.
- 2) Vgl. die Publikationen von *Hubertus Halbfas* und *Joachim Scharfenberg*.
- 3) Inhaltsstrukturen des Religionsunterrichts, Zürich und Köln 1983, 365-390.
- 4) Das Konzil der Buchhalter, Frankfurt/M 1981.

Ende beigegeben usw. Lorenzer verweist auf die wichtige Rolle präsentativer Symbole, denen Lorenzer (unter Bezug auf Langer) nicht ganz präzise die diskursive Sprachsymbolik gegenüberstellt. Es erweist sich als nützlich, das Buch von *Susanne Langer* selbst zu studieren. Sie entfaltet eine Theorie des präsentativen und des diskursiven Symbolismus (es gibt auch nicht-sprachliche diskursive Symbole und präsentative sprachliche Symbole!), welche beide für sie den wesentlichen Inhalt einer nachempiristischen Philosophie ausmachen. Das Studium ihres Buchs, speziell ihres präsentativen Symbolismus, ist für die Religionspädagogik nützlich und könnte geeignet sein, die schmale theoretische Basis symboldidaktischer Konzepte zu verbreitern. Aus der Beschäftigung mit Langer soll hier dasjenige zusammengefaßt werden, was für die Religionspädagogik wichtig ist. Einige Anregungen für eine Didaktik präsentativer Symbole werden den Abschluß bilden.⁵

2. Präsentative Symbole bei Susanne K. Langer

Langers Buch „*Philosophy in a New Key*“ von 1942 erschien 1965 in deutscher Übersetzung. Für Langer ist die Epoche des Empirismus zu Ende. Sie bezieht sich auf Ernst Cassirer, den Begründer des Symbolismus als einer „Theorie der symbolischen Transformation“. Langer versteht menschliches Bewußtsein als einen dauernden Prozeß der symbolischen Transformation psychophysischer Impulse. Solche Impulse zu analysieren, ist Aufgabe des Philosophen.

Innerhalb des Symbolgebrauchs ragt hervor „das Vermögen der Sprache“ (34). Sprachliche Zeichen sind ein Denken an abwesende Dinge; sie sind „Symbole“. In der „Entwicklung der Sprache“ erfolgt die „Ausbildung verbaler Symbole“ (39). „Symbolisierung ist die wesentliche Tätigkeit des Geistes; und Geist beinhaltet mehr... als... Denken“ (49). Symbolisierung ist für Langer „Hirntätigkeit“; das Gehirn ist „beständig in einem Prozeß der symbolischen Transformation von Erfahrungsdaten begriffen“ (51). Allerdings bringt der symbolische Prozeß der Transformation von Erfahrungsdaten nicht nur die Sprache hervor, sondern auch „rituale Handlungen“ (53).

Für Langer steht der Begriff des Symbols in der Nähe von „Bedeutung“. Als erstes Symbol wird der „Name“ genannt. Durch einen Namen „signalisieren“ (69) wir einen Menschen; der Namen bedeutet diesen Menschen. Bedeutung hat hier allerdings nur den Sinn der „Denotation“: Diese Person ist „gemeint“. Bis wir jedoch zum Diskurs kommen, zu einem logischen Gebrauch der sprachlichen Symbole, haben wir es mit

5) Die Befassung mit Ernst Cassirer hat *Toni Bucher* geleistet. Seine Studien werden in Band 2 „Schriften des Seminars für Religionspädagogik, Mainz“ (SRpM) 1989 vorgelegt (als Band 1 ist 1988 gedruckt worden: *G. Stachel*, Methodenanalyse). Bezug zum Selbstkostenpreis (ca. DM 3,-) bei Seminar für Religionspädagogik, Fachbereich 01, Johannes Gutenberg-Universität, Postfach, D 6500 Mainz 1.

„bloßer Propädeutik“ zu tun. Im diskursiven Denken werden Termini syntaktisch zu Aussagen verbunden. „Die grammatische Struktur... hat eine symbolbildende Aufgabe“ (75). Sprachliche Symbole haben eine umso größere semantische Kraft, je karger und gleichgültiger sie sind: „sie geben uns nichts außer ihrer Bedeutung“ (83). Langer bestimmt „Hauptlinien der logischen Struktur in allen Bedeutungsbeziehungen“ (84). Erst danach wendet sie die Unterscheidung von „diskursiven und präsentativen Formen“ an (4. Kapitel, ab 93). Es geht um eine „noch unerforschte Möglichkeit echter Semantik jenseits der Grenzen der diskursiven Sprache“. Es gibt in der Welt Tatsachen, „die in das grammatische Ausdrucksschema nicht hineinpassen“ (95). Durch die Gestaltpsychologie (Wertheimer, Köhler und Koffka) informiert, weiß Langer darum, daß bereits „Auge und Ohr“ abstrahieren.⁶ Es gibt einen „sensorischen Sinn für Formen“, der es möglich macht, den „Ausdruck von Ideen“ zu realisieren. Das gelingt über Vorstellungen von konkreten Dingen, die durch „kein sprachgeborenes Denken“ zu ersetzen sind. Unter den nichtdiskursiven Symbolen ist uns das *Bild* am vertrautesten. Seine zahllosen Elemente lassen sich sprachlich nicht ausdrücken, noch definieren (100-102). Während diskursives Denken im Nacheinander versteht, versteht nichtdiskursive Symbolik „durch die Bedeutung des Ganzen“ (103). Nichtdiskursive Ganzheiten gehören „alle zu einer simultanen, integralen Präsentation“. Damit sind wir beim entscheidenden Punkt: Wer mit diskursiver Symbolik umgeht, ist auf das Abschreiten eines Nacheinander im Nachdenken angewiesen. Wer präsentative Symbole erfaßt, dem erschließt sich eine Bedeutung „im Nu“, ohne daß er sie im denkerischen Bewußtsein ausschreiten müßte. Und es erschließen sich ihm dabei Ideen und Vorstellungen von konkreten Dingen, die sprachgebundenes Denken eben nicht vermitteln kann. Allerdings, darauf besteht Langer, ist auch bei solchem ganzheitlichen Erfassen der Bedeutung, das über Vernunft hinausgeht, „Rationalität“ gegeben. Präsentativer Symbolismus ist nicht a-logisch, sondern er hat „Erkenntnischarakter“. Auch das Gefühl hat „irgendwie an Erkenntnis und Verstehen teil“ (105). Gefühle haben einen Charakter, „den man 'als Anzeichen dafür, wie der Geist seinen Gegenstand erfaßt', nehmen kann“ (106). Als Beispiel für solchen Charakter von Gefühlen, die ihren Gegenstand erfassen, nennt Langer das Hören von Musik, in deren Symbolismus das Unsagbare konnotiert, nicht denotiert sei. Sprache denotiert und konnotiert; die Musik konnotiert, ohne zu denotieren.

6) Von dem Philosophen der Sinneswahrnehmung weiß Langer nichts. Jedenfalls wird er nicht zitiert: *Alexander Baumgarten*, *Aesthetica*, 1750/1961. Vgl. dazu *Hans Rudolf Schweizer*, *Theoretische Ästhetik*, Hamburg 1983, wo die wichtigen Passagen aus der *Aesthetica* abgedruckt und übersetzt sind.

Bevor Langer der Musik eigens und umfassend ihre Aufmerksamkeit widmet, untersucht sie „Lebenssymbole“. Lebenssymbole sind „die Wurzeln des Sakraments“ und die Wurzeln des „Mythos“. Hier gilt es zunächst auf die Sinnesbilder und Vorstellungsbilder zu achten. Diese haben die „Fähigkeit, Dinge zu bedeuten“ und die „Neigung, metaphorisch zu werden“. Komplexe Vorstellungen gehen als Phantasien ins Gedächtnis ein und können wiedererkannt werden. Auf diese Art wird der in den Bahnhof einführende Zug zum Symbol: „Hier ist die Phantasie ganz bildlich, eine Metapher wortloser Erkenntnis.“ (149) Die Unterscheidung von Symbol und Bedeutung, von Form und Inhalt gibt es vor allem im primitiven oder kindlichen Bereich noch nicht. Die ursprüngliche Freude des religiösen Menschen an Gott hat ihren Grund „in einer anschaulich dargebotenen Idee“, in einem Bild, „das zur Schau gestellt wird“ (152f.).

Zu beachten ist unsere Fähigkeit, Emotionen auszudrücken und sie dadurch „ansteckend“ zu machen. Gewisse Handlungen werden zur Geste, zu einer expressiven Form, zu einem Symbol. Solche Gesten sind oft einem „peinlich genauen Wiederholungszwang unterworfen“. Der Tod zum Beispiel ist ein „Lebenssymbol“. Anlässlich eines Todes werden Riten ausgeführt, die aus Gesten bestehen. Es handelt sich hier um die „disziplinierte Übung richtiger Haltungen“ (154f.). Wenn Rituale gebraucht, Geschichten wiedererzählt, eine bestimmte Form des Ausdrucks gebraucht wird, Bittgebärden angewendet und Fürbitten vorgebracht werden, befinden wir uns in der Nähe des Zeremoniells des Sakraments. Im Sakrament werden Symbole verwendet, die „alltäglichen Geschehnissen“ entstammen, wie zum Beispiel das Essen und Trinken (161f.). Detaillierte Gebärden machen, daß „es“ erlangt wird: „das festliche Mahl... verleiht das Gewünschte tatsächlich“. Es ist die „Mischung von Kraft und Bedeutung, von Meditation und Präsentation, die das Sakrament auszeichnet“ (163). Langer ist keine theistische Philosophin. Von daher ist es zu verstehen, daß sie von Gottheit funktional redet: „Gottheiten gehen aus dem Ritual hervor, Theologien aber entspringen dem Mythos.“ (171)

„Das Ritual beginnt mit motorischen Handlungen... der Mythos hingegen entspringt in der Phantasie“ (172). Im Märchen drücken wir die Beziehung des einzelnen zur Gesellschaft aus, während der Mythos die Beziehungen „der Menschheit zur Natur“ ausdrückt. Als Natursymbole erwähnt Langer Himmelskörper, den Wechsel von Tag und Nacht, die Jahreszeiten, die Gezeiten, Winde und Wasser (181). Ein „verdichtetes Symbol“, nämlich der Weiblichkeit, ist der zu- und abnehmende Mond (191). Personifizierung des Mondes ist ein „Beispiel der Mythenschöpfung“. Als Träger der mythologischen Überlieferung wird das Epos, zum Beispiel das Homers, bezeichnet. Seine „endgültige und vollständige

Gestalt“ findet der Mythos erst im Gedicht (200). Ist der Mythos erschöpft, so tritt Philosophie an seine Stelle. Insofern ist der Mythos der Vorläufer der Metaphysik, und es gibt einen „Übergang vom poetischen zum diskursiven Denken“ (202). Jedoch ist Sprache „kaum geeignet, wahrhaft neue Ideen... zum Ausdruck (zu) bringen“ (202f.). Nach dem Verbrauch aller Ideen, so vermutet Langer, „wird eine... neue Mythologie ans Licht treten“ (202). Neue symbolische Formen werden vor allem von der Kunst hervorgebracht. Hier liegt die große symbolische Bedeutung der Epik, der Lyrik, des Bildes, vor allem der Musik.

Kunst ist „sinnhaltige Form“. Vor allem „reine, gegenstandslose Entwürfe bringen das zum Vorschein, besonders in der Musik“. Die Bedeutung von Musik liegt nicht darin, daß sie zu Emotionen reizt oder Emotionen anzeigt. Auch Musik hat ihren Sinngehalt semantisch und eben nicht symptomatisch. Sie hat ihren Inhalt in demselben Sinne, wie die Sprache ihren begrifflichen Inhalt hat, nämlich symbolisch! Also hängt die Bedeutung der Musik nicht von Affekten ab, noch zielt sie auf Affekte; es läßt sich aber sagen, daß Musik von Affekten handelt (allerdings nur mit gewissen Einschränkungen). „Musik ist ebensowenig die Ursache von Gefühlen wie deren Heilmittel. Sie ist ihr logischer Ausdruck; und sie hat in dieser Eigenschaft ihre sehr spezifische Funktionsweise, die sie der Sprache und auch präsentativen Symbolen, wie Bildern, Gesten und Riten, unvergleichbar macht.“ (215f.) Präzis zu definieren, was musikalische Bedeutung ist, das ist das philosophische Problem der Musik (216). Auch hier geht es um Sinngehalt, der in „*irgendeiner Weise* der eines Symbols“ ist. Durch die Symbole der Musik werden Gemütsbewegungen, Stimmungen, Leidenschaften, die uns bis dahin unbekannt waren, vor uns hingestellt (219f.). Die Wirkung des Symbols erfolgt aus der Distanz einer künstlerischen Perspektive, im Unterschied zu den Anzeichen, die direkt wirken. Die Stärke der Musik ist, daß sie „Formen artikuliert, die sich durch Sprache nicht kundtun lassen“ (229). Den musikalischen Strukturen entsprechen (nach der Gestaltpsychologie Wolfgang Köhlers) bestimmte dynamische Organisationsformen der menschlichen Erfahrung. Als Beispiel werden die Typen von *crescendo* und *accelerando* genannt.

Für das Verständnis von Langer (wie das Verständnis der Gestaltpsychologie!) ist es notwendig, das Ineinander von subjektiven und realistischen erkenntnistheoretischen Ansätzen zu beachten. Erkenntnisgestalten gibt es erst im Erkennen, aber es gibt sie nicht ohne gestalthafte Vorgaben in der Außenwelt. Symbole werden im Erkennen konstituiert und sind doch gleicherweise dem Erkennen vorgegeben. Was der Geist des Menschen (eventuell unbewußt) konstituiert, das gibt er sich selber für die Zukunft vor, in der Geschichte der Menschheit, wie in der Biographie des einzelnen. So ist der Geist symbolschöpfend und zugleich auf

Symbole angewiesen, um die Bedeutung wahrnehmen zu können, die sich im Symbol ausdrückt.

Von der Musik, der aufgrund einer spezifischen Vorbildung das besondere Interesse von Langer zukommt, gilt die Aussage: „Die Musik besitzt wirklich alle Kennzeichen eines echten Symbolsystems außer einem: der feststehenden Konnotation“ (235). Die Symbole der Musik „sind uner-schöpflich“.

In dieser Feststellung scheint mir zugleich begründet zu sein, daß es bei fortgesetzter Übung einen fortwährenden Fortschritt im Erfassen musikalischer Symbole gibt. Dies wiederum ist Anlaß, darauf hinzuweisen, daß der Fortschritt in der Musik ein Weg zur Mystik sein kann. So ist für mich in der „Kunst der Fuge“ Mystik ausgedrückt und, auf dem Weg über die fortgesetzte Übung der Wahrnehmung musikalischer Symbole, kann mystische Erfahrung eintreten. Die Symbolik der Musik hat (wieder nach Langer!) allerdings einen Nachteil: Bedeutung überdauert hier niemals den vorübereilenden Klang. In der Musik sind nicht Aussagen gespeichert; aber ihre bleibende Wirkung ist, daß Dinge begreifbar werden. Musik verhilft uns zur Einsicht, „was es, schlicht gesagt, mit den Gefühlen auf sich hat“. Das ist subtiler, komplexer, vieldeutiger und wichtiger als eine „Affektenlehre“. Durch Musik werden emotionale Befriedigung, intellektuelle Zuversicht und Verstehen vermittelt. „Die Musik ist unser Mythos des inneren Lebens - ein jugendlicher, lebenskräftiger, bedeutungsvoller Mythos: von unverbrauchtem Geist beseelt und noch in dem Stadium 'vegetativen' Wachstums befindlich“ (240).

Der breite Raum der Erwägung, den Susanne Langer innerhalb des präsentativen Symbolismus der Musik zuweist, bedeutet nicht zugleich, daß andere künstlerische Medien anderes nicht besser artikulieren würden als die Musik. Unsere physische Orientierung in der Welt, unser Wissen um Masse und Bewegung und das damit verbundene Fühlen ist Gegenstand des Tanzes oder der Plastik, und vielleicht weniger der Dichtung; es könnte aber sein, daß „zur Formulierung erotischer Gefühle der musikalische Ausdruck am nächsten liegt“ (252f.). Der Blick auf den Künstler ergibt, daß er sich in einer anhaltenden, vollständigen und intensiven Tätigkeit befinden muß und seine geistige Erregung oft Fiebertemperatur erreicht. Verliert er die Herrschaft über die ihm eigene Idee, „durch das Material verwirrt oder durch widrige Belanglosigkeiten gestört oder abgelenkt“, „so ist kein Symbol da, um sie ihm zu bewahren“. Wiederum wird sichtbar, wie in der Darstellung gerade des präsentativen Symbolismus Gesichtspunkte des Subjektivismus und des Realismus sich untrennbar mischen. Wo die Idee des Künstlers verlorengeht, gibt es kein Symbol. Aber es gibt auch kein Symbol, ohne daß die dem Künstler eigene Idee von ihm gestaltet wird. In der künstlerischen Gestaltung tritt

dem Betrachter „das Werk entgegen als beständige Quelle einer inneren Schau“ (253f.).

Der „Genesis des künstlerischen Sinngehalts“ widmet Langer ein eigenes Kapitel (241ff.). Subjektivistisch klingt ihre Aussage: „Ein künstlerisch empfänglicher Geist sieht sinnerfüllte Form, wo immer sie sich bietet“ (244). Realistisch ist jedoch folgender Satz: „Sinnhaltige Form läßt sich nicht ex nihilo konzipieren, wir können sie nur finden und nach ihrem Bilde etwas schaffen“ (246). Musik, an deren Ursprung Arbeitsrhythmen und „Klänge aus der Welt“ stehen, ist „von natürlichen Vorbildern unabhängiger als irgendeine andere Kunst“ (251). Hinter dem Offenbar-Machen der Musik steht „das mit Worten nicht sagbare, und doch nicht unausdrückbare Prinzip der lebendigen Erfahrung, die innere Bewegungsform des empfindenden, seines Lebens bewußten Daseins“ (252). Nicht nur der Musik, sondern allen künstlerischen Medien ist es gegeben, in das dem Worte unerreichbare Feld der vitalen Erfahrung und des qualitativen Denkens, des „impliziten Verstehens“ zu führen (253). Langer gelangt zum Begriff der „künstlerischen Wahrheit“ (255). Die Wahrheit präsentativer Symbole der Kunst ist unübersetzbar, während die präsentativen Symbole der Geometrie (und natürlich auch die Piktogramme des Sports: *G. St.*) übersetzbar sind. Es ist also wichtig, präsentativen Symbolismus nicht mit Geheimnishaftigkeit zu assoziieren, dafür aber zu bedenken, daß Ritus und Kunst ihre Bedeutung über solche präsentative Symbole haben und ausdrücken, die überhaupt nicht oder nicht adäquat übersetzt werden können.

Ein besonders aufschlußreicher Fall von Symbolismus ist das Gedicht. Insofern es Sprache ist, hat es teil am diskursiven Symbolismus der Sprache. Insofern es sich um ein Gedicht handelt, hat es teil am präsentativen Symbolismus. Und während es über eine Aussage in einem philosophischen Traktat zu einer einheitlichen Auslegung kommen sollte, wird die Interpretation eines Gedichtes niemals einheitlich sein und als Interpretation dem Symbolismus des Gedichtes gegenüber stets etwas Äußerliches haben. Künstlerliche Symbole haben „implizite Bedeutung... wie der Ritus und Mythos, jedoch von einer umfassenderen Art“ (256). Hier gibt es eine Negation, keine Falschheit; man kann nur adäquat und inadäquat unterscheiden. Kunst gibt ein Kennen „in der tieferen Schicht einer inneren Haltung und Schau“ (257). Mir scheint, hier befindet sich Langer in der Nähe des jungen Wittgensteins, nur daß dieser die Unfähigkeit zur satzhaften Aussage und das schlichte „Sich-Zeigen“ zunächst für den ethischen und den mystischen Bereich postuliert, ohne anderes (z.B. Kunst) zu erwähnen. Aber er beschränkt sich ja auf „Sätze“!

Langer unterscheidet also „zwei Grundtypen des Symbolismus, den diskursiven und den präsentativen“ (276). Sie weist es aber entschieden zurück, diesen beiden Formen des Symbolismus simple Bedeutungstypen

zuzuweisen. Außer den geometrischen Zeichen sind auch Karten und Fotografien präsentative Symbole, die einen „rein wörtlichen Sinn haben“. Und das Gedicht ermöglicht diskursive Feststellungen, und doch gebührt ihm „künstlerische Sinnhaftigkeit“. Überhaupt gilt: „Der Sinn eines Wortes kann zwischen der wörtlichen und der bildlichen Bedeutung schweben, da Ausdrücke, die ursprünglich eindeutig Metaphern waren, zu einem allgemeinen und letzten Endes wörtlichen Sinn 'verblassen'“ (276). So hat der Sonnenuntergang schlicht die Bedeutung, die Drehung der Erde um die Sonne zu demonstrieren. Im „Zusammenspiel von Schönheit und Wirklichkeit, von leuchtenden Farben in der leeren Luft“, hat er allerdings „kosmische Bedeutsamkeit, die unsere Vorstellung davon durchdringt“ (279).

Auch „das Kreuz ist ein solches 'bedeutungsgeladenes' Symbol: das tatsächliche Instrument von Christi Tod und daher ein Symbol des Leidens; ihm als wirkliche Bürde auferlegt und wirkliches Erzeugnis menschlicher Arbeit und auf Grund von beidem ein Symbol der von ihm auf sich genommenen moralischen Bürde; ferner ein altertümliches Symbol mit kosmischer Konnotation für die vier Punkte des Tierkreises; ein 'natürliches' Symbol für Wegkreuzung (es dient auf unsern Fahrstraßen als Warnungszeichen vor einer Straßenkreuzung) und daher für Entscheidung, Krise, Wahl; auch ein Zeichen für Durchkreuztwerden, das heißt für Frustration, Widerwärtigkeit, Schicksal; und schließlich ist das Kreuz für das künstlerische Auge eine menschliche Gestalt. Alle diese und noch viele andere Bedeutungen schlummern in dieser einfachen, vertrauten, sinnerfüllten Form... Kein Wunder, daß es eine magische Form ist! Sie ist geladen mit Bedeutungen, die alle menschlich und emotional und in vager Weise kosmisch sind, integriert in der Konnotation des ganzen religiösen Dramas von Sünde, Leiden und Erlösung. Doch verdankt das Kreuz zweifellos viel von seinem Reichtum dem Umstand, daß es die physischen Attribute eines guten Symbols besitzt: Es läßt sich leicht herstellen - auf Papier zeichnen, aus Holz oder Stein errichten, aus kostbarem Stoff als Amulett formen; als rituelle Geste läßt es sich erkennbar mit dem Finger beschreiben (= nachzeichnen, *G. St.*). Seine Eignung als Symbol ist so offensichtlich, daß wir trotz seiner heiligen Konnotationen keine Scheu haben, es rein weltlich, diskursiv zu benutzen; als Plus-Zeichen oder, schräg gestellt, als Mal-Zeichen, auch zur Markierung auf Wahlzetteln und zu vielen anderen Arten des Anmerkens...“ (280).

Auf den letzten Seiten des Buchs faßt Langer ihren Ansatz selber zusammen: Gegenstände, die unsere Aufmerksamkeit erregen, haben „Bedeutung“. Sie sind nicht nur diese oder jene „Tatsache“. Abwechselnd, manchmal gleichzeitig, dient ein Gegenstand dem nichtdiskursiven Erkennen und dem diskursiven Verstehen. Wir antworten „auf jede neue Gegebenheit mit einem ganzen Komplex geistiger Funktionen... Unsere

Wahrnehmung organisiert sie, indem sie ihr eine individuelle, bestimmte Gestalt verleiht. Das nichtdiskursive Verständnis begegnet ihr, indem es⁷ Gefühlsgehalt in die konkrete Form hineinliest, rein sensitiv...“ Beim Sprechen assimilieren wir den Gegenstand einem Begriff und weisen ihm in unserm „diskursiven Denken einen Platz“ an. Diskursives Denken und nichtdiskursives Denken pflegen sich zu kreuzen. Ersteres ist allgemein und muß auf Konkretes erst angewandt werden; nichtdiskursiver Symbolismus ist stets konkret oder spezifisch, er ist das Gegebene selber. Symbole bewirken ein „erregendes Her und Hin des wirklichen geistigen Lebens: Wir spielen mit Worten, erforschen ihre Konnotationen, rufen ihre Assoziationen herauf oder vermeiden sie; wir identifizieren Anzeichen mit unseren Symbolen und konstruieren die 'intelligible Welt'; wir... konstruieren die 'innere Welt' der nicht angewandten Symbole. Auch beeindruckt wir einander, erbauen eine soziale Struktur, eine Welt des Rechts und Unrechts, der Forderungen und Sanktionen“ (280f.).

Diese „Kraft der Veranschaulichung“ ist dem Menschen unter den Geschöpfen als „die Last des Verstehens“ auferlegt. Nun scheint es Langer, daß modernen Gesellschaften die Übung des Verstehens abhandengekommen ist, „bedeutungsgeladene Symbole“ zur gemeinsamen Teilhabe nicht mehr genügen, universale Symbole nicht mehr „sichere unbewußte Orientierung“ gewähren und die neuen Formen unserer Ordnung noch nicht „zu geladenen Symbolen“ geworden sind, „auf die wir instinktiv“ reagieren (282f). Unser gegenwärtiges Verständnis bezeichnet Langer als „wach, aber unsicher“. Es fehlt ihm nämlich der geeignete Mythos und der rituelle Ausdruck. Nur „Menschen mit Einbildungskraft“ malen sich eine solche Umwelt aus und suchen sie auf. Sie haben Zugang zu jenem Wirklichkeitsbereich, der die „letzten Lebenssymbole enthält und... Tätigkeiten verlangt, die rituellen Charakter annehmen können...“ (283). *„Ein Leben, welches gar nichts an Ritual, an Geste und innerer Haltung in sich schließt, hat keine geistige Verankerung. Es ist prosaisch bis zu dem Punkte totaler Gleichgültigkeit, es ist rein zufällig, es entbehrt jener Struktur aus Intellekt und Gefühl, die wir 'Persönlichkeit' nennen.“* (285)

Das Umpflügen des Felds unserer „unbewußten symbolischen Orientierung“ bewirkt, daß wir den Halt, unsere Überzeugungen und unsere Vorentscheidungen verlieren. „Es gibt in der modernen Zivilisation zwei große Bedrohungen der geistigen Sicherheit: die neue Lebensweise, die uns die alten Natursymbole entfremdet hat, und die neue Arbeitsweise, die persönliche Tätigkeit sinnlos, der hungrigen Einbildungskraft unannehmbar macht. Die meisten Menschen bekommen die von ihnen produzierten

7) Die Übersetzung hat fälschlich „sie“, während „das Verständnis“ das neutrale Pronomen verlangt. Das Komma nach „individuelle“ wurde von mir eingefügt.

Güter niemals zu Gesicht, sie stehen am Fließband... Diese Art Tätigkeit ist zu ärmlich, zu leer, als daß selbst der begabteste Geist sie mit einem symbolischen Inhalt auszustatten fähig wäre. Die Arbeit ist keine Sphäre des Rituals mehr, und damit ist die nächstliegende und sicherste Quelle der geistigen Befriedigung vertrocknet.“ (286f.) In die gleiche Richtung wirken die modernen Mietwohnungen (das Symbol des „Heims“ geht verloren). Der Verlust der Muttersprache, den viele Menschen in der Zeit der Migration erleiden, trägt dazu bei, daß die alten Symbole dahin sind.⁸ Die durchschnittliche Existenz gibt „der schöpferischen Einbildungskraft kein neues Material“. Diese psychische Aushungerung ist für den modernen Arbeiter schlimmer als physischer Mangel. „Der Entzug aller natürlichen Mittel, um die Einheit des persönlichen Lebens zum Ausdruck zu bringen, ist eine Hauptursache der Zerstretheit, Irreligiosität und Rastlosigkeit, die das Proletariat aller Länder kennzeichnen. Der technische Fortschritt gefährdet die geistige Freiheit des Menschen.“ (286f.)

Dabei schwingt, wie in der Zeit des Faschismus, das Pendel gelegentlich zur Seite des irrationalen Hexensabbats. Nicht ein neuer Empirismus oder Rationalismus hilft dagegen, sondern eine „Theorie des Geistes, deren Kern die Symbolbildung und deren Problem die Morphologie des Sinngehalts ist“ (288). „Ohne Schmerzen kann die Freiheit des Denkens ihre Wiedergeburt nicht erfahren; Sprache, Kunst, Moral und Wissenschaft, sie alle haben uns ebenso Leiden verursacht wie Macht verliehen. Denn, wie Whitehead (der philosophische Lehrer von Susanne Langer! *G. St.*) freimütig und demütig erklärt hat: 'Der Irrtum ist der Preis, den wir für den Fortschritt bezahlen'.“ (289) Irrtümer, Illusionen, Beschränktheiten und Fehlschläge sollten ins Licht treten „wenn die Theorie dessen, was ich 'symbolische Transformation' genannt habe, stand hält...“ (289).

3. Zusammenfassung

Die Darstellung wesentlicher Aussagen von Susanne K. Langer hatte naturgemäß für an der Praxis orientierte Leser einen hohen Schwierigkeitsgrad. Da Langer auf der Erkenntnistheorie von Locke und Kant basiert, ist sie zudem für einen auf der Grundlage der Philosophie des Thomas von Aquin oder des Leibniz Ausgebildeten „fremdartig“. Vielleicht könnte darum eine Zusammenfassung wesentlicher Einsichten und Ansichten dieser Autorin nützlich sein.

Wesentliches Verdienst von Langer ist die Herausarbeitung der Bedeutung von präsentativen Symbolen. Neben den diskursiven Symbolen, die vor allem, aber nicht nur in der Sprache begegnen, und vom Verstand des Menschen, nämlich seiner Ratio gebildet und begriffen werden, sind die

8) Gemeint ist sowohl der Gastarbeiter, der seine alte Sprache aufgibt, oder der Auswanderer (z.B. in die USA), wie auch die Einebnung von Dialekten in einer nationalen Fernsehkultur (*G. St.*).

präsentativen Symbole dem Erkennen des Geistes offen, aber dem Denken nicht zugänglich. Etwas Analoges findet sich bei dem von Paulus verwendeten Begriff der Gnosis, der (in der lateinischen Übersetzung als „intellectus“) bei Augustinus und bei Anselm von Canterbury wiederkehrt. Beide kennen eine Gnosis, nämlich eine „Einsicht“ des Geistes *nach* dem Glauben. Diese Einsicht ist bei Augustinus und Anselm an die Gnade gebunden. Wenn wir annehmen dürfen, daß es in der Schöpfungsordnung bereits eine Entsprechung zu dem gibt, was in der Erlösungsordnung als „Gnade“ entfaltet worden ist, so scheint mir der Vorgang der Erkenntnis präsentativer Symbole eine solche Überhöhung der Schöpfungsordnung auszudrücken. Bei dem philosophischen Lehrer Langers, Whitehead, wird der „symbolische Bezug“ zwischen der „direkten Erkenntnis“ und dem diskursiven Erkennen des Verstandes (Begriffsanalyse) eingeordnet.⁹ Intuition ist in keiner Weise nachprüfbar und gegenüber anderen legitimierbar. Symbolerkenntnis läßt sich kommunizierbar machen. Es scheint vor allem auf die Art des Sehens und Hörens (wie auch der Tätigkeit der übrigen Sinne) anzukommen.

Die Entfaltung der Kraft der Sinne ist eine wenig beachtete, dennoch äußerst bedeutsame Aufgabe der Erziehung. Hier sollte die Religionspädagogik von Maria Montessori, von Rudolf Steiner und von Sri Aurobindo lernen. Die Sinne des kleinen Kindes nehmen - entsprechend der beginnenden Auffassungskraft des kindlichen Geistes - Bedeutungen unmittelbar wahr, zum Beispiel die Bedeutung des lächelnden Gesichts oder die Bedeutung des verbal und non-verbal ausgedrückten Verbots, das dem Kind die lebensnotwendige „Grenze“ zieht. Die kindliche Sprache - für jeden, der mit Kindern im Alter von etwa drei Jahren Umgang hat, ein Wunder - ist vor allem in ihrer syntaktischen Besonderheit und in der ganz eigenen Bedeutung der gebrauchten Begriffe, die aus dem Zusammenhang erschließbar ist, voller Verweise auf die Erkenntnis präsentativer Symbole durch die Sinne des Kindes. Unsere Art von „Schule“ und religiöser Kenntnisvermittlung wirkt hier nicht fördernd, sondern hemmend.

Präsentative Symbole nominiert und beschreibt Langer in den Naturvorgängen (zum Beispiel den Mondphasen oder dem Sonnenuntergang), in den Lebenssymbolen (wie Geburt und Tod), in den am Anfang der Kulturen sich zu Riten verfestigenden Gesten und den im Christentum daraus hervorgegangenen Sakramenten und in den der Philosophie vorausliegenden Mythen. Daß die Metaphysik den Mythos abgelöst hat, war ein notwendiger Vorgang, zugleich aber ein herber Verlust. Der Vorteil Platons ist das Ineinander von Mythos und Logos, während sein Schüler Aristoteles den Mythos eliminiert hat. Freilich ist der Mythos auch ge-

9) *Whitehead* (s. Anm. 1), 22f.

fährlich. Langer gibt diskrete Hinweise auf den Faschismus und die mythischen Ideologien, die den Zweiten Weltkrieg ausgelöst haben. Dennoch rechnet sie mit einer Wiedergeburt des Mythos, freilich ohne den erkenntnisfeindlichen Remythisierungs-Tendenzen der Gegenwart das Wort zu reden.

Eine Neugeburt des Symbolismus wird nach Langer vor allem der überragenden Rolle der Kunst als einer Offenbarerin präsentativer Symbole und als einer Lehrmeisterin für Augen und Ohren Beachtung schenken müssen. Bildende Kunst, Epik und Lyrik und vor allem Musik sind von eminenter Bedeutung. Die Rolle der Musik für Kinder und Jugendliche ist in der Religionspädagogik noch kaum gewürdigt worden.¹⁰ Dabei sind Jugendliche keineswegs nur in vorklassische oder klassische Musik einzuführen, die ihrem Bedürfnis nach variablem Rhythmus nicht entgegenkommt. Die Symbolik von Jazz und Pop wäre pädagogisch ernst zu nehmen. Der Konzerthörer könnte hier bei Gershwin und Eisler lernen. Langer arbeitet, wie Cassirer und Whitehead (auf welche beide sie sich bezieht), mit einem breiten Symbolbegriff, dessen Nützlichkeit für die Religionspädagogik geprüft werden muß. Die „diskursiven Symbole“ der Sprache, der Mathematik, der Zeichnungen und Abbildungen haben für die religiöse Erziehung keine oder nur eine begrenzte Bedeutung. Aber bedeutsam ist Langers Hinweis auf die Tatsache, daß auch in der Sprache präsentativer Symbolismus am Werk ist. Im Epos und im Gedicht erscheint nicht nur die Metaphorik unserer Sprache, sondern über die syntaktische Struktur und „zwischen den Zeilen“ wird Bedeutsamkeit erkannt, die nicht objektivierbar ist, sehr wohl aber unser Lesen und Hören von Dichtung bestimmt. Gerade auch die Sprache der Bibel wird nur verstanden, wenn der innere Sinn für die Bedeutung präsentativer Sprach-Symbolik erschlossen ist. Deshalb ist auch das Übersetzungsprinzip der (teilweise) adressatenbezogenen Neugestaltung von Bibeltexten (Einheitsübersetzung!) keineswegs unbedenklich. Ob hier die Übersetzer selbst, um ihrem wissenschaftlichen, das heißt objektivierbaren Anspruch zu genügen, ihren Sinn für präsentativen Symbolismus biblischer Sprache haben verkümmern lassen? Anzudemonstrieren ist hier nichts. Aber der Benutzer der Übersetzung des Alten Testaments von Martin

10) Vgl. jedoch: *Elisabeth Unkel*, Musikbuch „Religion“, Zürich und Köln/Lahr 1978. Neuerdings *Paola Venuti/Germano Rossi*, *Ascoltare la musica: un' esperienza di educazione al suono condotta nella scuola elementare*, in: *orientamenti pedagogici* 206, anno XXXV N. 2, Roma 1988.

Buber und des Markusevangeliums von Fridolin Stier¹¹ weiß worum es sich handelt wenn ein Übersetzer über diesen Sinn verfügt.

Markus 1,35-39

Fridolin Stier

Aber in der Nacht stand er auf, ging hinaus und ging weg an eine öde Stätte und betete dort. Aber Simon und seine Gefährten spürten ihm nach. Aber als sie ihn gefunden, sagen sie zu ihm: Alle suchen dich. Da sagt er zu ihnen: Ziehen wir anderswohin in die angrenzenden Flecken, daß ich auch dort verkünde, denn dazu bin ich ausgezogen. Und so kam er, um zu künden in ihren Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Abergelister aus.

Einheitsübersetzung

³⁵In aller Frühe, als es noch dunkel war, stand er auf und ging an einen einsamen Ort, um zu beten. ³⁶Simon und seine Begleiter eilten ihm nach, ³⁷und als sie ihn fanden, sagten sie zu ihm: Alle suchen dich. ³⁸Er antwortete: Laßt uns anderswohin gehen, in die benachbarten Dörfer, damit ich auch dort predige; denn dazu bin ich gekommen. ³⁹Und er zog durch ganz Galiläa, predigte in den Synagogen und trieb die Dämonen aus.

Die Differenzen zwischen beiden Übersetzungen sind vor allem syntaktischer Art und bewirken verschiedene Konnotationen. Das „und“ im griechischen Text kann man nicht beliebig bald weglassen, bald verändern, bald übersetzen. Die Abfolge der Handlungen in v. 35 sollte nicht geglättet werden: Jesus „stand“ auf und „ging hinaus“ und „ging an einen einsamen Ort“. Es kann nicht in das Belieben eines Übersetzers gestellt sein, das „ging hinaus“ unübersetzt zu lassen. In v. 38 hat der Einheitsübersetzer vergessen, daß er in 1,4 für das griechische Wort *keryssein* - „verkündigen“ verwendet hat. Jetzt wird übersetzt „predigen“. Natürlich ist das von Stier verwendete „(ver)künden“ wesentlich besser als der binnensprachliche Begriff „verkündigen“.

Natürlich gibt es nicht nur diskursive Symbole, die für den Religionspädagogen ohne besonderen Belang sind, sondern auch flache präsentative Symbole, zum Beispiel Karten oder Piktogramme, die zwar von technischer Bedeutung sind, aber nicht dasjenige aufschließen, was die besondere Aufgabe von Religionsunterricht und Katechese ist.

Diskursiver Symbolismus verhilft dem Denken zu Denotationen und Konnotationen (welche letztere bereits den Übergang zum präsentativen Symbolismus signalisieren), aber er ist nicht in der Lage, jene existentielle Unsicherheit des Menschen zu beheben, für die das geistige Verstehen

11) Da die Einheitsübersetzung des NT in manchen Büchern (das Matthäusevangelium ist wesentlich besser übersetzt!) den symbolischen Charakter des Originals zerstört, sollte man besser Stiers Übersetzung des Markus benutzen. Sie kann derzeit nur als Cassette beim Deutschen Katecheten-Verein bezogen werden: CS 6, Das Evangelium nach Markus. Die Herausgabe des gesamten Neuen Testaments von Stier ist in Vorbereitung.

des im Mythos Erzählten und Dargestellten und des in Riten Vollzogenen notwendig ist. Ein „sicheres Leben“ führt nur eine im Gebrauch von Mythen und Riten verharrende Gesellschaft.

Für Langer ist die moderne Lebensweise einer doppelten Entfremdung ausgesetzt:

1. Wir heutigen Menschen leben naturfern. Welche Rolle spielen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, sowie die Gestirne der Nacht und die Mondphasen für den heutigen Städter?

2. Insofern das Ergebnis unserer Arbeit nicht mehr als unsere persönliche Leistung vor uns steht und die Arbeitswelt völlig entritualisiert ist, insofern Geld als Ziel unserer Arbeit an die Stelle des Erzeugnisses getreten ist, ist auch unsere Arbeitswelt des präsentativen Symbolismus vollständig beraubt worden. Wir dürfen hinzufügen (was zur Zeit des Buchs von Langer noch nicht in diesem Maß hervorgetreten war), daß auch die Freizeit, nämlich der Konsum, den wir für unser Geld kaufen, entfremdet ist.

Die warnende Feststellung Langers: „Der technische Fortschritt gefährdet die geistige Freiheit des Menschen“, sagt dem Pädagogen kaum etwas Neues, sollte aber Anlaß sein, das Bemühen um Aufhebung der Entfremdung als gemeinsame Leistung und als Wirken des einzelnen Lehrers und Katecheten vordringlich ins Auge zu fassen. Eine Überbetonung technischer Funktionen des Religionsunterrichts und der Katechese und eine forciertere Ausübung von Lehrautorität und institutionellen Befugnissen ist ihrerseits als „Kirchen-Technik“ ein möglicher Beitrag zur Entfremdung. Es besteht allerdings kein Grund, den Verstand auszuschalten und „nur mit dem Herzen“ zu sehen. Nicht das Denken steht dem Symbolismus im Wege, sondern die Blindheit unserer fünf Sinne und des (inneren) Symbolsinns.

4. Hinweise zur Symboldidaktik

Symbole kommen in der Tradierung des Glaubens schon immer vor. Licht wahrnehmen und die Bedeutung von Licht mit dem ganzen Leib, dem inneren Sinn und dem Geist erfassen, sie ganz und in einem Augenblick präsent haben, das widerfährt wohl jedem Kind, wenn es nach trüben Tagen, aus dem Hausflur tretend, von der Morgensonne des Sommertags überrascht wird. Die das Kind umgebende Luft „vibriert“ im Licht, und diese Vibration ergreift das Kind, das in das Licht getreten ist. Konnte „Herzeloide“ ihrem Sohn Parzival dessen Frage „O weh, Mutter, was ist Gott?“ besser beantworten als mit „Er ist noch lichter denn der Tag“?¹² Sie spricht dabei ganz in der Tradition der Bibel, auf die hier einige Verweise gestattet seien: „Es werde Licht“, ist Gottes erste „Wortschöpfung“ (Gen 1,3) und wird Auslegern und Schülern wohl nur dann zum Ärger

12) Parzival 119, 17ff.

(Und erst am vierten Tag wird die Sonne geschaffen!), wenn sie nur wirkursächlich und nicht (mehr) symbolisch erkennen. - „In deinem Licht schauen wir das Licht“, sagt Ps 36,10 und spricht damit nicht „metaphorisch“ statt diskursiv, sondern bezeugt in symbolischer Sprache Erfahrung der Existenz und der Mystik (letzteres in der im AT möglichen Weise). Von hier aus und aus dem Ursprung der weltweiten, originären Sprache der Religionen heraus hebt an und hört nicht mehr auf die Rede von „Erleuchtung“ (Plotin; Zen), vom „lichten Auge“ (Lk 11,34ff.; Mt 6,22f.), vom Auge, das die Sonne nur erblickt, weil es selber Sonne ist (Angelus Silesius, Goethe); vom Spiegel (des Menschen), der die Sonne widerspiegelt (Meister Eckhart). - Im Johannesevangelium ist der Gott-Logos „Licht“ (1,4.5.9), und für den „Brief der Gemeinde“ (R. Schnackenburg) ist eben das „die Botschaft, die wir gehört haben von ihm und euch verkünden: daß Gott Licht ist und Finsternis ist in ihm keine“ (1 Joh 1,5f.) und „wir im Licht wandeln sollen, wie er im Licht ist“ und „Gemeinschaft untereinander haben“ (1,7), wenn wir unsere Schuld bekennen und er uns „reinigt von aller Ungerechtigkeit“.

Das ist sprachlicher Symbolismus, von dem ich glaube, daß er das Besondere biblischer Sprache ist, daß er das „Übersetzen“ schwer macht und viel Übersetzer an ihm scheitern.¹³ Lehramt und Dogmatik scheint solcher Symbolismus gelegentlich überflüssig oder uneinholbar.¹⁴

Wenn auch die Richtigkeit von Whitehead's Feststellung nicht bezweifelt werden soll: „Unter den verschiedenen Arten von Symbolismus... müssen wir Sprache den ersten Platz einräumen“ (78), so gilt doch, daß die Wiedergewinnung von Symbolerkennen bei der Erziehung der Sinne ansetzen muß. Wenn Heraklit von Ephesus feststellt: „Wovon Sehen und Hören Kunde gibt, so etwas ziehe ich vor“ (Fragmente, Diels 55), dann wäre die Vermutung eines platten Empirismus anachronistisch, aber es wird eben die Befassung mit dem nur diskursiv Gegebenen als dasjenige bezeichnet, was *nicht* vorzuziehen ist. Allerdings sagt der gleiche Autor

13) Martin Buber spricht in seiner „Beilage zum ersten Band“ seiner Übersetzung des AT von „jenem lauschenden Sprechen“ vs. der „Scheinaufnahme“, dergegenüber allerdings noch „achselzuckende Ablehnung vorzuziehen“ ist, „die mit 'diesem Zeug nichts mehr anzufangen weiß“; Heidelberg 1981 (1954), 5. Was es zu beachten gilt, entfaltet er unter dem Begriff der „Gestaltung“, wobei es ihm um die Konnotationen in den Denotationen geht, also um präsentative Symbolik biblischer Sprache, bei der keine von der Sprache losgelösten Inhalte erhoben werden können. Der Sache nach stimmt Bubers Prinzip der „Gestaltung“ mit Langers präsentativem Symbolismus überein.

14) Der „Katholische Erwachsenenkatechismus“ entfaltet den Glauben am großen Credo entlang. Der einzige Satz, zu dem diesem Katechismus gar nichts einfällt, ist „Licht vom Licht“: Verlagsgruppe „engagement“ 1985. Vgl. S. 9 und S. 79 (Übersetzung und folgende Auslegung ohne Bezug zum „Licht“); ferner das „Sachregister“, 439-444, in dem das Stichwort „Licht“ fehlt, auch bei „Gott“ und „Jesus Christus“.

(107): „Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie barbarische (= ungebildete) Seelen haben.“

Die folgenden Hinweise auf präsentative Symbole wollen also nicht einen unsprachlichen Unterricht propagieren, sondern aufmerksames Hinschauen und gesammeltes Hinhören als Beginn und als immer wieder zu kräftigenden Gegenpol des diskursiven Sprechens (und der präsentativen Sprachsymbolik, wie der Symbolik der Künste) in Erinnerung rufen.

Aus bereits Publiziertem¹⁵ gebe ich einen Hinweis auf die „Wahrnehmung“ und das (beginnende) Erkennen von „Licht“ und „Feuer“. Wenn Feuer gemacht wird (heute wohl vorwiegend im Urlaub, z.B. beim Grillen), werden Kinder vom Rausch ergriffen: einerseits ist Gefährdung zu vermeiden (was wenig Probleme macht), andererseits Hinschauen zu ermöglichen. Läßt man Kinder schauen, ohne sie zu behindern oder ihnen etwas einzureden, so wird von ihrer beeindruckenden Sprache und ihren non-verbalen Äußerungen auf das verwiesen, was sie im Feuer „erkennen“. ¹⁶ Kommunizierbar ist das zwischen Kind und Erwachsenem freilich nur für jene Erwachsenen, die selber präsentative Symbole erkennen.

Im Kontext der Erkenntnis präsentativer Symbole muß freilich das diskursive Denken gefördert werden, denn „das Herz“ sieht schlecht, wenn der Verstand verkommt. Einem Christentum in den Gefühlsnischen soll nicht das Wort geredet werden. Von der Hoffnung, die uns bewegt, kann man nur Zeugnis ablegen mit Worten, die verständlich sind; freilich auch nicht ohne wahrnehmbares Handeln, das mit Worten gedeutet, aber nicht zureichend interpretiert werden kann.

Das Licht auf einem Leuchter, das zu einem festlichen Anlaß angezündet wird, ist fester Bestandteil der Jugend eines bestimmten kulturellen Niveaus (nicht des Besitzes, sondern des Herzens). Wie man dazu initiieren kann, möchte ich als Zweites darstellen.¹⁷ An einem Wintermorgen, wenn es in der ersten Schulstunde noch nicht hell ist, bringt der Lehrer in einem Beutel seinen mehrarmigen Leuchter mit. In dem Beutel befinden sich auch Kerzen, die auf den Leuchter aufgesteckt werden können, und eine kleinere Kerze zum Anzünden.¹⁸ Die Kinder werden aufgefordert, das Licht zu löschen. Der Lehrer stellt den Leuchter, den er aus dem Beutel herausnimmt, auf einen Tisch in der Mitte der

15) *G. Stachel*, Zeigen und Erzählen. Präsentative Symbole in der religiösen Erziehung, in: *V. Hertle u.a. (Hrg.)*, Spuren entdecken. Zum Umgang mit Symbolen, München 1987, 97-107.

16) Vom Feuer als Symbol handelt auch *O. Betz*, Elementare Symbole. Zur tieferen Wahrnehmung des Lebens, Freiburg i.Br., 68-73.

17) *Stachel* (s. Anm. 15), 101ff.

18) Auch wenn mit präsentativen Symbolen gearbeitet wird, steckt der „Teufel im Detail“. Man entschuldige also, daß hier detailgetreu erzählt wird.

Klasse. Er legt die Kerzen daneben und nimmt die kleine Kerze, die zum Anzünden dient, in die Hand. „Wir wollen jetzt Kerze für Kerze anzünden und auf den Leuchter stecken. Ich werde jedesmal einen von euch zu mir bitten, und er soll dann eine Kerze anzünden und sie aufstecken. Ich denke, ihr seid damit einverstanden, wenn ich heute einmal solche Kinder aufrufe, die sonst im Unterricht nicht viel sagen. Wer nicht viel redet, kann doch Kerzen anzünden und aufstecken.“ Das erste Kind, das aufgerufen wird, bekommt das kleine Licht vom Lehrer überreicht, das dieser inzwischen angezündet hat, und zündet selbst damit eine der bereitliegenden Kerzen an und steckt sie auf den Leuchter. Es übergibt das kleine Licht dem nächsten vom Lehrer aufgerufenen Kind, das seinerseits ein Licht anzündet und aufsteckt, solange, bis alle Kerzen brennen und auf dem Leuchter stecken. Es wird jetzt nicht mehr gesprochen, weder vom Lehrer noch von den Kindern. Als Zeichen dafür, daß der Lehrer jetzt schweigen will, tritt er an die Fensterbank und blickt selbst auf den Leuchter. Nach einigen Minuten kann er eines der weiter oben zitierten Schriftworte vom „Licht“ zitieren. Er kann dies auch lassen und auf die Sprachsymbolik des Lichts ein andermal zurückkommen.

Wenn die Kraft der Kinder zum ruhigen Hinschauen erschöpft ist, läßt der Lehrer die Kerzen ausblasen, nimmt den Leuchter und trägt ihn zu einem Tisch und gibt Gelegenheiten, sich zu äußern. Die Äußerungen der Kinder sollen natürlich nicht den Eindruck des Lichts, den sie wahrgenommen haben, sprachlich darstellen. Vielleicht wollen die Kinder aber der Reihe nach benennen, was jetzt eben geschehen ist und wollen einen empfangenen Eindruck in ihrer Sprache ausdrücken.

Wie schon oben erwähnt, sollte auch die symbolische Kraft von Tönen und von Musik religionspädagogisch wirksam werden. Hierzu ist für uns nützlich: das Läuten einer Glocke, zu dem wir mit unsern Kindern einen Lerngang machen. Nach Rückkehr in das Klassenzimmer kann versucht werden, die Glocke wieder ertönen zu lassen. Es werden sich einzelne Kinder finden, die genau den Ton zu singen oder zu summen vermögen, den die Glocke geläutet hat. Es verfügen mehr Menschen über das „absolute Gehör“, als ihnen selber bewußt ist.

Zum Wiedertönen einer Glocke eignet sich vor allem der Vokal „o“. Als „om“, hat dieser Vokal bei den Indern eine heilige Bedeutung gewonnen. An sich heißt „om“ nichts, und dennoch singen indische katholische Priester, mit denen ich befreundet bin, wenn sie sich mit ihrer Gemeinde auf die Feier der Eucharistie einstimmen, am Boden sitzend „om shanti om - om Friede om“. Es ist vielleicht auch nicht gleichgültig, daß in den germanischen und slawischen Sprachen das Wort für „Gott“ oder „bog“ ein „o“ als Vokal hat.

Unsere Glocke kann also auch läuten, indem wir auf ihren Ton singen: „O Gott!“ Verlängern wir diesen Text um das Wort „komm“, so sind wir

fast schon bei der Einleitungsformel des kirchlichen Stundengebetes: „O Gott, komm!“ Dies singen wir zunächst auf einem Ton und lassen uns dann von den Kindern Veränderungen vorschlagen. Die Sekunde und die kleine Terz aufwärts sind hierfür besonders geeignet. Das Wort Gott wird eine Sekunde oder eine kleine Terz höher gesungen als das „O“ und das „komm“.¹⁹

Bei der Zen-Meditation werden jetzt zum Anschlagen beim Beginn und Ende der Meditation kleine Gongs verwendet, die sich sehr dazu eignen, in einer Gruppe von Kindern oder im Religionsunterricht einen Ton in verschiedener Lautstärke anzuschlagen, vom *forte* bis zum *pianissimo*. Dabei lernen die Kinder „hören“.

Die Schulung des Tastens, Schmeckens und Riechens soll natürlich auch erfolgen. Maria Montessori hat sich, um Kinder schreiben zu lehren, die Schwierigkeiten hatten, des Tastsinns bedient. Sie ließ Buchstaben und Worte aus Holz schneiden und klebte Sandpapier darauf, damit das tastende Kind die Struktur der Schrift genau erfaßte.

Es gibt pädagogische Ansätze zur Erziehung der Sinne, die natürlich nebenbei auch die Wahrnehmung präsentativer Symbole schulen. Hier geht es nicht um Gefühle, um Pathos, um Arationales, sondern um die Erstentfaltung unseres Erkennens als Körper, Seele und Geist.

Ich kenne eine Schule, in der Montessori-Pädagogik praktiziert wird. Eine Grundschullehrerin praktiziert die tägliche Stille-Übung, indem sie ihre Erstkläßler eine Minute auf die Stille hören läßt. Was die Kinder dabei hören, ist vielfältig und sonderbar. Die Lehrerin erfährt erst, was für Geräusche überall vorhanden sind. Eine Umstellung der Übung führt sofort zum gewünschten Erfolg: Unser Körper ist das uns nächstliegende und für uns wichtigste Symbol. Die Kinder werden aufgefordert, gerade zu sitzen, die Augen halb zu schließen und nur noch zu atmen. Das Einatmen wird uns geschenkt, das Ausatmen machen wir sofort danach selbst. Nach einer Pause wird uns das Einatmen von neuem geschenkt. Nur das wollen wir jetzt machen, sonst nichts. Wer nicht mehr kann, gibt mit seiner Hand ein Zeichen. Alle Kinder schweigen schon beim erstenmal fünf Minuten und stellen anschließend fest: „Das war schön. Morgen wollen wir das doppelt solange machen.“

Solche Übung sammelt für kommenden Unterricht, erhöht die Lernfähigkeit, verbereit die menschliche Basis und hat eine hohe Erwartung

19) Es zeugt von wenig Sinn für das elementare musikalische Empfinden von Kindern, wenn die meisten Grundschul-Bücher mit Melodien oder Dreiklängen der Dur-Tonarten arbeiten. „Von Haus aus“ singen und summen Kinder pentatonisch, so wie unsere Glockengeläute pentatonisch gestimmt sind. Die Pentatonik kann man sich selber vorspielen, indem man nur die schwarzen Tasten des Klaviers anschlägt. In reiner Form kommt die Glocken-Stimmung auch in dem bekannten „pathetischen“ Anfang von Liszt, „Les Preludes“ vor.

auf Übertragung in die Familienkultur. Wenn der Glaube vom Hören kommt, so ist es unsere Aufgabe, das Hören zu lehren. Hören setzt Schweigen voraus.

Diese Andeutungen sind als Hinweis darauf gemeint, daß der „präsen-tative Symbolismus“ religionspädagogisch fruchtbar werden kann. Ihn verständlich zu machen und letzteres aufzuweisen, war die Aufgabe dieses Beitrages.

Literatur

- G. Baudler, Einführung in die symbolisch-erzählende Theologie, Paderborn 1982.
- G. Baudler, Korrelationsdidaktik. Leben durch Glauben erschließen, Paderborn 1983.
- O. Betz, Elementare Symbole. Zur tieferen Wahrnehmung des Lebens, Freiburg 1981.
- P. Biehl, Symbol und Metapher. Auf dem Weg zu einer religionspädagogischen Theorie religiöser Sprache, in: P. Biehl u.a. (Hrg.), Jahrbuch der Religionspädagogik 1, 1984 (1985) (=Biehl, JRP 1), 29-64.
- P. Biehl, Evangelium und Religion als religionspädagogisches Problem. Von der Säku-larisierungsthese zur Symboltheorie, in: K. Großmann (Hrg.), Glaube im Dialog, Grü-tersloh 1987, 88-107.
- P. Biehl/ G. Baudler, Erfahrung - Symbol - Glaube (Religionspädagogik heute, Bd. 2), Frankfurt 1980
- G. Bütter, Glaube und Symbol. Überlegungen zum religionspädagogischen Alltag, in: Kat.Bl. 109 (1984), 7-19.
- A. Bucher, Symbole? Ein kritischer Diskussionsbeitrag zu den Religionslehrbüchern von Hubertus Halbfas, in: Ev. Erz. 39 (1987) 6, 598-613.
- E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 3 Teile. Band 1: Die Sprache; Band 2: Das mythische Denken; Band 3: Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt 1985
- E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese. Band I: Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende, Olten/Freiburg i. Br. 1984; Band II: Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis, Olten /Freiburg i.Br. 1985.
- D. Dormeyer, Der Erwerb religiöser Symbole, in: G. Stachel (Hrg.), Sozialisation - Iden-titätsfindung - Glaubenserfahrung, Zürich/Köln 1979, 208-214.
- E. Feifel, Symbolerziehung durch Ritualisierung in: Lebendige Seelsorge 29 (1978), 309-314.
- E. Feifel, Symboli religiosi (Religiöse Symbole), in: Dizionario di Catechetica, ed. Joseph Gevaert, Torino 1986, 583-586 (In diesem Beitrag finden sich Angaben zur ita-lienischen Literatur über Symboldidaktik).
- E. Feifel, Symbole und symbolische Kommunikation als religionsdidaktische Aufgabe, in: F. Weidmann (Hrg.), Didaktik des Religionsunterrichts, Donauwörth 1988, 188-203.
- H. Halbfas, Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße, Düsseldorf 1982.
- H. Halbfas, Religionsunterricht in der Grundschule. Lehrerhandbuch 1, Düsseldorf und Zürich/Köln 1983. Lehrerhandbuch 2, ebd. 1984. Lehrerhandbuch 3, ebd. 1985. Lehrerhandbuch 4, ebd. 1986.
- H. Halbfas, Was heißt „Symboldidaktik“?, in: Biehl, JRP 1, 1984 (1985) 86-94.
- H. Halbfas, Eine Sprache, die Ereignis werden will, in: Kat.Bl. 111 (1986), 907-911.
- V. Hertle/M. Saller/R. Sauer, Spuren entdecken. Zum Umgang mit Symbolen, Mün-chen 1987.
- J. Heumann, Symbol - Sprache der Religion, Stuttgart 1983.

W. Jetter, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1978.

F. Johannes, Was der Regenbogen erzählt. Wasser - ein biblisches Symbol, Gütersloh 1987.

M. Kassel, Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C.G. Jung, München 1980.

M. Kassel, Das Auge im Bauch. Erfahrungen mit tiefenpsychischer Spiritualität, Olten/Freiburg i. Br. 1986

M. Kassel, Symbolfähigkeit - ein Grundbedürfnis für den Glauben, in: *Diakonia* 17 (1986) 261-266.

S. Kreütler, Symbolschöpfung und Symbolerfassung, München 1965.

S. Langer, Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, Frankfurt 1965.

A. Lorenzer, Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs, Frankfurt/M. 1970

A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Eine Religionskritik, Frankfurt/M. 1981.

G. Milanesi, Glaubenserfahrung und Sozialisation, in: *Stachel*, Sozialisation, 101-121. Pastoraltheologische Informationen 2/1983, Themenheft „Symbol und Ritual“.

K. Rahner, Theologie des Symbols, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln 1960, 275-311.

Religion heute, Heft 3 (1986), Themenheft zu „Symboldidaktik“.

P. Ricoeur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld, II, Freiburg/München 1960.

P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt/M. 1974.

P. Ricoeur, Symbole et Concept dans la Langage Religieux (Symbol und Begriff im religiösen Sprachgebrauch). Vortrag auf dem 13. Humanismusgespräch, Salzburg 29./30. September 1986.

J. Scharfenberg, Symboldidaktik zwischen Tradition und Situation. Gedanken zu: Hubertus Halbfas, Das dritte Auge, Düsseldorf 1982, in: *Biehl*, JRP I, 21 1-215.

J. Scharfenberg/H. Kämpfer, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Olten/Freiburg i. Br. 1980.

W. Simon, Inhaltsstrukturen des Religionsunterrichts. Eine Untersuchung zum Problem der Inhalte religiösen Lehrens und Lernens, Zürich/ Köln 1983.

Y. Spiegel, Glaube wie er leibt und lebt, Bd. I-III, München 1984.

G. Stachel, Erzählen: Sprechen - Hören - Sehen in: *Kat.Bl.* 111 (1986), 934-938.

G. Stachel, Zeigen und Erzählen. Präsentative Symbole in der religiösen Erziehung, in: *Hertle/Saller/Sauer*, Spuren entdecken., 97-107.

P. Wehrle, Die Bedeutung des Symbols für die religiöse Erziehung, München 1980.

J. Werbick, Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie, Zürich und Köln 1983, St. Ottilien²1988.

N. Whitehead, Symbolism. Its Meaning and Effect, Cambridge/Mass. 1928.

D. Zilleßen, Symboldidaktik. Herausforderung und Gefährdung gegenwärtiger Religionspädagogik, in: *Ev. Erz.* 36 (1984), 626-642.

Anton A. Bucher

Symbol und Symbolbildung bei C.G. Jung und Jean Piaget

Ein Plädoyer für eine entwicklungspsychologisch fundiertere Symboldidaktik

Zwei Schweizer Psychologen, deren bleibender Platz in der Geistesgeschichte gewiß ist, und die sich beide zum Symbol äußerten, haben in der symboldidaktischen Diskussion in der Religionspädagogik ein unterschiedliches Schicksal erfahren: *Carl Gustav Jung*, 1875 in der Ostschweiz als Sohn eines protestantischen Pfarrers geboren, Begründer der Komplexen bzw. Analytischen Psychologie, und *Jean Piaget*, 1897 in Neuchâtel geboren, aufgewachsen in einer durch die französische Sprache geprägten Kultur, aus der die Aufklärung (l'illumination) hervorgegangen ist. Während C.G. Jung bei manchen Religionspädagogen, die sich um eine Symbolerziehung bemühen, als *der* psychologische Gewährsmann gilt und entsprechend intensiv rezipiert wird, erfolgt der Hinweis auf Piaget nur selten.¹ Ihre Symbolauffassungen unterscheiden sich denn auch massiv, was schon von ihrer unterschiedlichen geistigen Herkunft her zu erwarten ist: Während C.G. Jung das Symbol im Zusammenhang mit dem Unbewußten, Mythischen und Alchemistischen sieht,² so Jean Piaget zusammen mit der kognitiven Entwicklung und einem neukantianischen Menschenbild, wonach das einzelne Subjekt Bewußtsein und damit auch Symbole aktiv hervorbringen muß.³

In diesem Aufsatz wird nun die These vertreten, daß es aus pädagogisch-psychologischen Gründen wünschenswert ist, diese Sachlage gleichsam

- 1) Zustimmend rezipiert wird C.G. Jung vor allem bei *O. Betz*, Religiöse Erfahrung und archetypische Bilderwelt, in: *G. Stachel* (Hrsg.), Sozialisation-Identitätsfindung-Glaubenserfahrung, Köln 1979, 189ff.; *M. Kassel*, Biblische Urbilder, München 1980; *H. Halbfas*, Das dritte Auge, Düsseldorf 1982, bes. 89ff.; *G. Büttner*, Mythos-Symbol-Archetyp. Ein Beitrag der Analytischen Psychologie C.G. Jungs zur Religionspädagogik, in: *Der Evangelische Erzieher* 40 (1988), 76-87. Hinweise auf Jean Piaget finden sich vor allem bei: *E. Feifel*, Zur religionspädagogischen Bedeutung von Symbolen der Familie, in: *M. Breinauer/M. Langer* (Hrsg.), Gefährdung der Bildung - Gefährdung des Menschen, Wien u.a. 1987, bes. 274f.; *A. Bucher*, Symboldidaktik, in: *Kat Bl.* 113 (1988), 24-27; *P. Biehl*, Symbole geben zu lernen. Neunkirchen 1989, 157f.
- 2) Zu C.G. Jungs Biographie: *Ders.*, Erinnerungen, Träume, Gedanken, Zürich/Stuttgart 1963. Eine umfassende Einführung in seine Psychologie bietet: *J. Jacoby*, Die Psychologie von C.G. Jung, Olten 1971. Zu seiner Religionspsychologie: *E. Spengler*, C.G. Jungs Religionspsychologie, in: *G. Condrau* (Hrsg.), Psychologie der Kultur, Band 1, Weinheim/Basel 1982, 241-255.
- 3) Die momentan beste Einführung in Leben und Werk von Jean Piaget bietet: *T. Kesselring*, Jean Piaget, München 1988. Vgl. auch: *H. Ginsburg/S. Oppen*, Piagets Theorie der geistigen Entwicklung, Stuttgart 1975.

vom Kopf auf die Füße zu stellen, d.h. *Symboldidaktik sollte in psychologischer Hinsicht auf einem genetischen Ansatz fundiert werden und ihren Ausgang vom Kinde nehmen*, das Symbole allererst entwickeln und bilden muß. Dies umso mehr, als die Archetypen- und Symboltheorie von C.G. Jung vor allem in (entwicklungs-)psychologischer Hinsicht fragwürdig ist.⁴ In einem ersten Schritt werden denn auch die Konstrukte „Archetyp“ und „Symbol“ bei C.G. Jung sowie seine Sichtweise der Symbolentstehung kritisch zu erörtern sein. In einem zweiten Teil wird dargelegt, wie innerhalb der neopschoanalytischen Symboldiskussion die klassischen tiefenpsychologischen Auffassungen des Symbols einer tiefgreifenden Revision unterzogen worden sind, die nun gerade zu einer auch kognitiv-entwicklungspsychologischen Sichtweise der Symbolbildung und damit auch zu Piaget hingeführt hat. Dessen Konzeptualisierung der Symbolbildung wird in einem dritten Abschnitt erörtert, woran sich generelle Thesen für die Symboldidaktik anschließen.

1. Symbol und Symbolbildung bei C.G. Jung

Vom Symbol ist schon verschiedentlich gesagt worden, es bringe die Menschen zusammen. Bei Sigmund Freud und C.G. Jung - anfänglich auf das Beste miteinander befreundet - war das Gegenteil der Fall. Ihr schweres Zerwürfnis ist in besonderer Weise auf unterschiedliche Auffassungen über das Symbol zurückzuführen. Für Freud stellten ja Symbole, zumal die im Traum, maskierte Darstellungen verdrängter libidinöser, speziell sexueller Regungen dar.⁵ Zudem unterstellte er den Symbolen eine konstante Bedeutung (zumeist sexueller Natur):

„Alle in die Länge reichenden Objekte: Stöcke, Baumstämme, Schirme ... alle länglichen und scharfen Waffen: Messer, Dolche, Piken ... wollen das männliche Glied vertreten ... Dosen, Schachteln, Kästen, Schränke, Öfen entsprechen dem Frauenleib,

- 4) Nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Diskussion um *E. Drewermann*, Tiefenpsychologie und Exegese, Band 1, Olten 1984, Band 2, 1985 mehren sich kritische Stellungnahmen zu C.G. Jungs Psychologie. Vgl. dazu insbesondere: *H. Balmer*, Die Archetypentheorie von C.G. Jung, Heidelberg 1972. *B. Grom*, Die Archetypenlehre - eine Sackgasse, in: *Stimmen der Zeit* 113 (1988), 604ff.; *A. Görres*, Erneuerung durch Tiefenpsychologie, in: *A. Görres/W. Kasper (Hrsg.)*, Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens, Freiburg im Br. 1988, 133-174; *A. Bucher*, Tiefenpsychologie und Exegese - Anmerkungen zum Psychologiekonzept Eugen Drewermanns, in: *Herder Korrespondenz* 42 (1988), 114-118.
- 5) Freuds Symbolbegriff hat sich im Verlaufe der Entwicklung der Psychoanalyse gewandelt; vgl. die bündige Übersicht in: *A. Lorenzer*, Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs, Frankfurt/M. 1970, 11 ff. Zu besonderer Wirkung gelangte der Symbolbegriff, wie er in der Traumdeutung erarbeitet wurde: *S. Freud*, Die Traumdeutung, Band 2 der von *A. Mitscherlich* herausgegebenen Studienausgabe, Frankfurt/M. 1972.

aber auch Höhlen, Schiffe und alle Arten von Gefäßen, Zimmer im Traum sind zumeist Frauenzimmer ...“⁶

Demgemäß müssen beispielsweise Träume, in denen Symbole des Inzest auftauchen, als konkreter, wenngleich verdrängter Wunsch begriffen werden, vom andersgeschlechtlichen Elternteil Besitz zu ergreifen. Jung hingegen verstand dieses Motiv in einem anderen, nämlich „symbolischen Sinn“ als

„Regression ... zu einem sozusagen pränatalen 'Ewig Weiblichen', d.h. zur Urwelt der archetypischen Möglichkeiten, wo 'umschwebt von Bildern aller Kreatur' das 'göttliche Kind' seiner Bewußtwerdung entgegenschlummert. Dieser Sohn ist der Keim der Ganzheit, als welcher er durch die ihm eigentümlichen Symbole gekennzeichnet ist.“⁷ Was wird daraus ersichtlich? „Symbole“ werden nicht mehr als nur sexualistisch geprägt aufgefaßt, sondern haben mit einer „Urwelt archetypischer Möglichkeiten“ zu tun und sollen im Dienst der menschlichen Individuation und Reifung stehen. Diese „Urwelt der archetypischen Möglichkeiten“ verortete Jung in einem sogenannten „kollektiven Unbewußten“⁸, das das „persönliche Unbewußte“ in sich einschließen soll. Freud wird dann auch vorgeworfen, das Unbewußte deshalb nicht völlig erfaßt zu haben, weil er nur dessen subjektiven Anteil in den Blick genommen habe, der für Jung überhaupt von zweitrangiger Bedeutung ist.⁹ In diesem kollektiven Unbewußten sollen die sogenannten Archetypen beheimatet und wirksam sein, womit ein Begriff gefallen ist, der für seine Symboltheorie insofern zentral ist, als die „Grundlage der Symbole“ der „unbewußte Archetyp“ ist, der sich über den Symbolismus kundtut und über ihn seine psychischen Wirkungen entfaltet.¹⁰

Sofort stellt sich die Frage: Was sind Archetypen? Eine Antwort zu geben, ist kein leichtes Unterfangen, obgleich der Begriff sehr häufig verwendet wird (oder ist es etwa gerade deswegen?). Auch gehört es zur *opinio communis* in der Jungschule selber, eine exakte Definition der Archety-

6) S. Freud, Die Traumdeutung (Anm. 5), 348f.

7) C.G. Jung, Symbole der Wandlung, Zürich 1952, 571. Erstmals erschien diese Schrift 1911.

8) Im folgenden wird C.G. Jung nach den von M. Niehus u.a. im Rascher-Verlag und Walter-Verlag herausgegebenen Gesammelten Werken zitiert. Dabei wird die Abkürzung GW verwendet. Zum kollektiven Unbewußten: GW 7, 69ff., 139 ff.; GW 9/1.

9) GW 7, 139; vgl. auch GW 9/1: Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. 13 f. u.ö. Dieser Band ist hinsichtlich des Konstrukts „Archetyp“ am wichtigsten. Jedoch finden sich Bemerkungen dazu im gesamten Werk.

10) C.G. Jung, Symbole der Wandlung (s. Anm. 7), 391. Die Sekundärliteratur zu den „Archetypen“ ist kaum überschaubar: Vgl. aber vor allem: J. Jacoby, Komplex, Archetyp, Symbol, Olten 1957. D. Spies, Die religionspsychologische Bedeutung der Archetypenlehre C.G. Jungs, in: G. Condrau (Hrsg.), Psychologie der Kultur, Band 1. Weinheim/Basel 1982, 277-284.

pen lasse sich nicht geben.¹¹ „Archetyp“ ist in der Tat ein faszinierender, wenn nicht bezirzender Begriff, der zumal dann und dort Konjunktur hat, wo der Logos ins Zwielficht gerät und die Romantik wiederzukehren scheint.¹² Dennoch darf man sich auch hier der Anstrengung am Begriff nicht entschlagen, dies zumal dann nicht, wenn sich Symboldidaktik und auch die Exegese an den Archetypen orientieren sollen. Woran denn soll sich der Symboldidaktiker halten? Und wie soll der Exeget die biblischen Texte deuten, wenn er dabei den Archetypen Genüge tun will?¹³ Was sagt C.G. Jung selber?

Archetypen sollen zunächst einmal „mindestens ganzen Völkern oder Zeiten gemeinsam“ sein.¹⁴ Sie fungieren als „Niederschlag und als eine typische Grundform seelischen Erlebens.“¹⁵ Insbesondere sollen sie in den Motiven der Mythen, Träume und auch Märchen erscheinen. Darüberhinaus werden aber auch die „Instinkte“ und „typische Verhaltensmuster“ als Archetypen angesehen; weiterhin erfolgt ihre Gleichsetzung mit „den platonischen Ideen“ und selbst mit den „Kantianischen Kategorien“.¹⁶ „Archetyp“ bedeutet offensichtlich sehr viel und auch Unterschiedliches, das sich nicht leicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen läßt: Wie hätte wohl Platon auf die Gleichsetzung von „Idee“ und „pattern of behavior“ in einem dritten Begriff, dem des Archetypen, reagiert? Noch schwerwiegender aber ist, daß zahlreiche Definitionen Widersprüche beinhalten: So sollen die Archetypen einerseits „formal unbestimmbare Gebilde“ sein;¹⁷ auch seien sie nicht mit konkreten

11) Exemplarisch: *Jacoby*, Komplex, Archetyp, Symbol (s. Anm. 10), 36.

12) Bereits 1814 vertrat Gotthilf Heinrich Schubert die Auffassung, die Symbole gehörten in den Bereich des Traumes, wobei solche „Traumbilder“ mit der „hieroglyphischen Bildersprache Ägyptens und des Morgenlandes“ „...auffallend verwandt“ sein sollen. *G.H. Schubert*, Symbolik des Traumes, 1966, 31 f. Die bei C.G. Jung zentrale Annahme einer über ein kollektives Unbewußtes vermittelten Beziehung zwischen mythologischen Motiven und solchen des Traumes ist hier bereits vorweggenommen. Eugen Drewermann, der von C.G. Jung ja stark geprägt ist, fordert in: Tiefenpsychologie und Exegese, Band 1 (s. Anm. 4), 72 ff., „das mißachtete Erbe der Romantik“ aufzuarbeiten und sich überhaupt mehr ans Ägyptische zu halten, auch darin mit der Romantik übereinstimmend.

13) *Drewermann*, Tiefenpsychologie und Exegese (s. Anm. 4) bietet ebenfalls keine valide, sondern vielmehr eine widersprüchliche und verwirrende Beschreibung dieses psychologischen Konstrukt. Vgl. dazu: *Bucher*, Tiefenpsychologie und Exegese (s. Anm. 4).

14) GW 6, 453.

15) Ebd.

16) GW 9/1, 91 (Archetypen als platonische Ideen), ebd. 92 (Archetypen als kantianische Kategorien); ebd. 81f. (Archetypen als Instinkte).

17) Ebd. 85.

Bildern und Vorstellungen in eins zu setzen. An anderer Stelle heißt es dann aber wieder:

„Ich habe diese Motive Archetypen genannt und verstehe darunter Formen oder Bilder kollektiver Natur, welche ungefähr auf der ganzen Erde als Konstituenten der Mythen und gleichzeitig als autochthone, individuelle Produkte unbewußten Ursprungs vorkommen.“¹⁸

Wie kommen nun solche Archetypen, die ja universal anzutreffen sind und die Wahrnehmungsweise des Menschen stark prägen sollen, jeweils in die menschliche Psyche? Da sie ja bereits die Psyche des Kindes konstituieren, bleibt als Antwort nur „Vererbung“ möglich:

„Es ist nun meines Erachtens ein großer Irrtum, anzunehmen, die Seele des neugeborenen Kindes sei *tabula rasa* in dem Sinne, als ob überhaupt nichts drin sei. Insofern das Kind mit einem differenzierten, durch Heredität prädestinierten und darum auch individualisierten Gehirn zur Welt kommt, setzt es auch den von außen kommenden Sinnesreizen nicht *irgendwelche* Bereitschaften, sondern *spezifische* gegenüber, was ohne weiteres eine eigentümliche (individuelle) Auswahl und Gestaltung der Apperzeption bedingt. Diese Bereitschaften sind nachweisbar vererbte Instinkte und Präformationen. Letztere sind die auf Instinkte gegründeten, apriorischen und formalen Bedingungen der Apperzeption. Ihr Vorhandensein drückt der Welt des Kindes und des Träumers den anthropomorphen Stempel auf. Sie sind die Archetypen, welche jeder Phantasietätigkeit ihre bestimmten Bahnen anweisen und auf diese Weise in den Phantasiegebilden kindlicher Träume sowohl wie in den Wahngespinnsten der Schizophrenie erstaunliche mythologische Parallelen hervorbringen, wie man sie schließlich auch, aber in vermindertem Maße, in den Träumen Normaler und Neurotischer findet. Es handelt sich also nicht um vererbte *Vorstellungen*, sondern um vererbte *Möglichkeiten* von Vorstellungen. Auch sind es keine individuellen Vererbungen, sondern in der Hauptsache allgemeine, wie aus dem universalen Vorkommen der Archetypen ersehen werden kann.“¹⁹

Dieser Text enthält nicht nur zahlreiche definitorische Inkonsistenzen und Zirkelschlüsse,²⁰ fraglich ist vielmehr die Grundannahme einer kollektiven Vererbung und eines präformierten Bewußtseins, sodaß C.G. Jung in entwicklungstheoretischer Hinsicht zu den Vertretern einer „nativistischen Reifungstheorie“ zu rechnen ist.²¹ Könnte es nicht auch sein, daß solche Wahrnehmungs- und Bewußtseinsstrukturen vom Kinde in seiner Interaktion mit Mit- und Umwelt aktiv aufgebaut werden?

18) GW 11: Zur Psychologie westlicher und östlicher Religionen, 54. Man beachte hier die bei C.G. Jung häufigen schwebenden Formulierungen, so „ungefähr auf der ganzen Erde.“

19) GW 9/1, 81 f.

20) Ein Zirkelschluß ist es, wenn vom Faktum der Vererbung auf ein universales Auftreten der Archetypen geschlossen wird, vom universalen Vorkommen der Archetypen eine kollektive Vererbung 'begründet' wird. Widersprüchlich ist die gleichzeitige Rede von kollektiver und individueller Vererbung.

21) Vgl. dazu: A. Flammer, *Entwicklungstheorien*, Bern 1988, 38 ff., wo C.G. Jung zwar nicht eigens genannt wird. Grundannahmen endogenistischer Entwicklungstheorien wie „Entwicklung ist durch Anlagen geplant“ (ebd. 39) treffen aber auf Jungs Sichtweise von menschlicher Entwicklung zu.

In formaler Hinsicht ist „Archetyp“ also nicht griffig definiert worden; vielmehr finden sich bei Jung zahlreiche widersprüchliche und mitunter verschwommene und zirkuläre Definitionen und Umschreibungen, die in ihrem Kern aber darauf hinauslaufen, daß Archetypen allen Menschen gemeinsame und bis von der Tierwelt her vererbte Vorstellungen und Vorstellungsmöglichkeiten unbewußter Art sind.

Wie treten die Archetypen nun aber inhaltlich in Erscheinung? Diese Frage ist deshalb von unmittelbarer symboldidaktischer Relevanz, weil diese inhaltlichen Erscheinungsweisen Symbole sein sollen. Zunächst fällt auf, daß alles Erdenkbare ein Archetyp sein kann:

„Archetyp des Alten, des alten Weisen, der Anima, des Animus, der Eltern, der Erde, der Ganzheit, des Geistes, des Helden, des göttlichen Kindes, der Kore, des Lebens...“²²

Darüber hinaus soll aber auch ein einziger Archetyp unterschiedlichste Manifestationsformen annehmen bzw. in unterschiedlichsten Symbolen erscheinen:

„Wie jeder Archetyp, so hat auch derjenige der Mutter eine schier unabsehbare Menge von Aspekten: Ich erwähne nur einige typischere Formen: die persönliche Mutter und die Großmutter, die Stief- und Schwiegermutter, irgendeine Frau, zu der man in Beziehung steht, auch die Amme oder Kinderfrau, die Ahnfrau und die Weiße Frau, in höherem, überragenden Sinn die Göttin, speziell die Mutter Gottes, die Jungfrau ... das Ziel der Erlösungssehnsucht (Paradies, Reich Gottes, himmlisches Jerusalem); in weiterem Sinne die Kirche, die Universität, die Stadt, das Land, der Himmel, die Erde, der Wald, das Meer und stehende Gewässer; die Materie, die Unterwelt und der Mond; in engerem Sinne als Geburts- und Zeugungsstätte der Acker, der Garten, der Fels, die Höhle, der Baum, die Quelle, der tiefe Brunnen, das Taufbecken, die Blume als Gefäß; als Zauberkreis... jede Hohlform (zum Beispiel Schraubennutter)“.²³

Ein solches amplifikatorisches Vorgehen, das sich bei C.G. Jung durch den Reichtum der Assoziationen auszeichnet, kann aber, weil normative Kriterien fehlen, unter der Hand ideologisch werden. In die konkrete Sichtweise der Archetypen, die an sich ungeschichtlich sind (sollen sie doch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch vererbt werden), wirkten bei C.G. Jung die Geschichte und bestimmte Ideologien jedoch stark hinein; nicht nur hinsichtlich der vier Ebenen innerhalb des Archetyps „Anima“ (Eva - Kleopatra - Jungfrau Maria - Göttin Athene),

22) GW 9/1, 439.

23) Ebd. 96. Über den „Archetyp“ Mutter: E. Neumann, Die große Mutter, Olten 1985.

sondern auch hinsichtlich seiner Deutung des Nationalsozialismus als Wiedererwachen des Archetyp „Wotan“.²⁴

Symbole stehen in der Sichtweise C.G. Jungs insofern in engstem Zusammenhang mit den Archetypen, als sich die letzteren in ihnen manifestieren und deren psychische Energien transformieren sollen. Für unsere Fragestellung - nämlich die nach den pädagogischen und didaktischen Implikationen der zur Debatte stehenden Symboltheorien - ist nun die Frage besonders wichtig, wie genau Symbole entstehen. Was sagt Jung dazu:

„Der Prozeß der Umsetzung der Libido durch das Symbol hat seit den Anfängen der Menschheit stattgefunden und wirkt immer noch fort. Die Symbole wurden nie *bewußt* ersonnen, sondern wurden vom Unbewußten produziert auf dem Wege der sogenannten Offenbarung oder Intuition.“²⁵

„Das Symbol stammt immer aus archaischen Residuen, aus stammesgeschichtlichen Engrammen, über deren Alter und Herkunft man vieles spekulieren, aber nichts Bestimmtes ausmachen kann. Es wäre auch ganz unrichtig, die Symbole aus persönlichen Quellen ableiten zu wollen.“²⁶

Symbole sind dem Menschen offensichtlich angeboren und kommen aus dem kollektiven Unbewußten, geschehe dies nun zum Guten und Heilenden oder zum Bösen und Vernichtenden. Symbolbildung ist demnach ein im wesentlichen unbewußter Prozeß, der vom Menschen, wenn überhaupt, dann nur geringfügig gelenkt werden kann, sondern der vielmehr von den Archetypen gesteuert wird. Dahinter steht in entwicklungspsychologischer Hinsicht eine nativistische Sichtweise, wonach Entwicklung in der Ausreifung angeborener Potentiale besteht, so daß der Außenwelt und auch der Eigenleistung des Subjekts nur eine sekundäre Bedeutung beigemessen werden kann und sozialpsychologische Gesichtspunkte keine angemessene Berücksichtigung finden können, die Drewermann - an C.G. Jung orientiert - denn auch konsequenterweise als zweitrangig

24) Zu den vier Stufen innerhalb des Archetyp „Anima“, aus denen die Präferenz für eine vergeistigte Frau und entsprechend die implizite Geringschätzung des Erotisch-Leiblichen ersichtlich wird: C.G. Jung, *Der Mensch und seine Symbole*, Olten 1968, 184f. Dem kontrastiert jedoch, wenn an anderer Stelle, so in: GW 7, 227 behauptet wird, „das ganze Reich des angewandten männlichen Geistes fällt bei ihr (der Frau) in den Bewußtseinsschatten“, was eine offensichtliche Ideologie ist. Zu Jungs Sichtweise des Nationalsozialismus, vgl. den Aufsatz: *Wotan*, in: GW 10, 203-218; vgl. auch: *Balmer*, (s. Anm. 4), 19-30. Am schärfsten kritisiert worden ist C.G. Jung diesbezüglich von: *E. Bloch*, *Das Prinzip Hoffnung*, Band I, Frankfurt/M. 1959, 61 ff.

25) GW 8, 53.

26) GW 6, 256.

einstuft.²⁷ Auch kann man sich fragen, was für ein Menschenbild hinter dieser Auffassung der Symbolbildung steht: Unzweifelhaft eines mit deterministischen Zügen. C.G. Jung schreibt selber:

„Es ist psychologisch durchaus möglich, daß das Unbewußte bzw. ein Archetypus einen Menschen völlig in Besitz nimmt und sein Schicksal bis ins kleinste determiniert.“²⁸

Symbolbildung erweist sich damit als ein im wesentlichen unbewußter und fremdbestimmter Prozeß. Allerdings äußert sich C.G. Jung auch hierzu wieder gegensätzlich:

„Ob etwas ein Symbol sei oder nicht, hängt zunächst von der Einstellung des betrachtenden Bewußtseins ab, eines Verstandes z.B., der den gegebenen Tatbestand nicht bloß als solchen, sondern auch als Ausdruck von Unbekanntem ansieht.“²⁹

„Das Unbewußte hat für uns nur dann eine symbolbildende Funktion, wenn wir gewillt sind, in der Funktion des Unbewußten ein symbolbildendes Element zu erkennen.“³⁰

Hier wird der Symbolismus eindeutig als ein kognitives Phänomen aufgefaßt: Von Symbolen kann gemäß diesem Zitat nur dann die Rede sein, wenn sie *als* Symbole erkannt werden. Wie aber entstehen nun Symbole: vom kollektiven Unbewußten her? Oder durch die Betrachtung und Einschätzung des Verstandes? Um in dieser Frage klarer zu kommen, legt sich ein Blick in einen konkreten Therapiefall nahe, der umfangreich in Jungs Aufsatz: „Psychologie und Religion“ abgehandelt wird. Ein an Hypochondrie leidender, gebildeter Mann lieferte Jung an die 400 Träume, in denen auch häufig spezifisch religiöse Symbole vorkommen. Einer davon soll folgendermaßen verlaufen sein:

„Ich komme in ein besonders weiheliches Haus, das 'Haus der Sammlung'. Im Hintergrund sind viele Kerzen, die in einer besonderen Form mit vier nach oben zulaufenden Spitzen angeordnet sind. Außen an der Tür des Hauses steht ein alter Mann. Es gehen Leute hinein. Sie sprechen nichts und stehen regungslos, um sich innerlich zu sammeln. Der Mann an der Tür sagt von den Besuchern des Hauses: 'Sobald sie wieder heraustreten, sind sie rein.' Nun gehe ich selbst in das Haus hinein und kann mich nicht ganz konzentrieren. Da spricht eine Stimme: 'Was du tust, ist gefährlich. Die Religion ist nicht die Steuer, die du bezahlen sollst, um das Bild der Frau entbehren zu können, denn dieses Bild ist unentbehrlich. Wehe denen, welche die Religion als Ersatz für eine andere Seite des Lebens der Seele gebrauchen; sie sind im Irrtum und werden verflucht sein. Kein Ersatz ist die Religion, sondern sie soll als letzte Vollendung zur anderen Tätigkeit der Seele hinzukommen. Aus der Fülle des Lebens sollst du deine Religion gebären, nur dann wirst du selig sein.' Bei dem besonders laut gesprochenen letzten Satz höre ich ferne Musik, einfache Akkorde auf einer Orgel.

27) *Drewermann*, Tiefenpsychologie und Exegese, (s. Anm. 4), bes. 251 ff. Auf die auch theologische Fruchtbarkeit sozialpsychologischer Erklärungsmodelle in der Exegese hat in mehreren Publikationen *G. Theißen* hingewiesen; vgl. v.a.: *Psychologische Aspekte Paulinischer Theologie*, Göttingen 1983.

28) GW 11, 503f.

29) GW 6, 517.

30) GW 10, 36.

Etwas daran erinnert an das Feuerzaubermotiv von Wagner. Als ich nun aus dem Hause trete, da sehe ich einen brennenden Berg, und ich fühle, 'ein Feuer, das nicht gelöscht werden kann, ist ein heiliges Feuer.'³¹

Wie hat nun Jung diesen Traum gedeutet? Zunächst fällt auf, daß sich seine Deutung inhalts- und schwerpunktmäßig auf ein Element im Traum konzentriert, das auf Antrieb nebensächlich zu sein scheint: auf die vielen Kerzen, „die in einer besonderen Form mit vier nach oben zulaufenden Spitzen angeordnet sind.“ Warum gerade auf diese? Weil in ihnen der Archetyp der Quaternität erscheine, der bei C.G. Jung zentral ist: In ihm soll jeweils das Göttliche erscheinen:

„Die Anwendung der vergleichenden Methode zeigt unzweifelhaft, daß die Quaternität (in diesem Falle dargestellt durch die Kerzen A.B.) eine mehr oder weniger direkte Darstellung des in seiner Schöpfung sich manifestierenden Gottes ist.“³²

Wenn man bedenkt, daß es sich beim Träumer um einen sich als krank fühlenden, hilfesusuchenden Menschen handelte, der auch an einer religiösen Krise litt, fällt es schwer, diese Deutung nachzuvollziehen: In seiner Seele soll sich - ob ihm bewußt oder nicht - eine Gottesgeburt ereignet haben. Jedenfalls ist aus dieser konkreten Traumdeutung ersichtlich geworden, daß der Symbolbildungsprozeß als ein im wesentlichen unbewußter Prozeß aufgefaßt wird; aus den Darstellungen Jungs wird jedenfalls nicht deutlich, welche Bedeutung der Träumer selber diesem Traumsymbol zuschrieb - möglicherweise eine ganz andere! Wird hier das Unbewußte nicht ontologisiert und nicht wieder das Prinzip der symbolischen Bedeutungskonstanz vertreten, das ja Jung Freud vorgeworfen hatte? Und zwar insofern, als von mandalaförmigen Symbolen generell angenommen wird, das Göttliche und auch das sehr weit aufgefaßte menschliche Selbst zu symbolisieren?³³ Ist dies nicht erst dann der Fall, wenn ein Mensch - wie etwa Niklaus von Flüe - jahrelang über ein mandala- oder radförmiges Symbol meditiert hat?

Allerdings begnügte sich C.G. Jung beim voraus erörterten Traum nicht damit, zu behaupten, im Symbol der vierfach angeordneten Kerzen habe sich eine Gottesgeburt ereignet; er ging sogar so weit, ein Quaternitätsdogma zu propagieren, das, als vierte Person, bald den Diabolus, bald die Mutter Gottes enthalten soll. Einem theologischen Kritiker schrieb er:

31) GW 11, 37f.

32) Ebd. 63.

33) Vgl. dazu: R. Keintzel, Individuation, in: *Condrau*, Psychologie der Kultur (s. Anm.10), 269, der bei Jung beanstandet, einen viel zu weiten Begriff des Selbst in die Psychologie eingeführt zu haben, der zudem im Widerspruch stehe zur Individuation. „Er (Jung) hat ein 'Selbst' ohne Selbsthaftigkeit und eine 'Person' ohne Personhaftigkeit. Es klingt auch grotesk, daß er, der die Individuation zum beherrschenden Zentrum seiner Psychologie macht, Individualpsychologie zu einer 'contradictio in adjecto' erklärt...“

„Es ist ihrer Aufmerksamkeit wahrscheinlich entgangen, daß die natürliche unbewußte Symbolbildung, welche den Niedergang der konfessionellen Symbolik kompensiert, für die Quaternitätsformel verantwortlich zu machen ist, d.h. der *Traum meines Patienten* (als Paradigma für unzählige andere Fälle) ist der *Erzketzer*, welcher die Quaternität reproduziert. Ich begnüge mich mit der Rolle des darstellenden und analysierenden Psychologen.“³⁴

Hier aber meine ich, daß C.G. Jung nicht mehr Psychologe ist, sondern Psychologist, der bestimmte empirische Tatbestände verallgemeinert und in den Rang normativer und dogmatischer Aussagen erhebt. Zweifellos sind solche Grenzüberschreitungen eines Psychologen der wünschenswerten Verbesserung des Verhältnisses zwischen Theologie und Psychologie nicht förderlich.³⁵ Psychologistische Fehlschlüsse, wie sie C.G. Jung im theologisch-dogmatischen Bereich zahlreich unterlaufen, müssen vermieden werden; die Theologie im allgemeinen, die Religionspädagogik im besonderen sollten ihnen die Gefolgschaft versagen.

Abschließend kann zur Symboltheorie C.G. Jungs, die in diesem begrenzten Rahmen freilich nicht umfangreich dargestellt werden konnte, Stellung bezogen werden.

Ihr wesentliches Verdienst besteht unbestrittenermaßen darin, das Symbolische von der ausschließlichen Verknüpfung mit der Sexualität gelöst und in den Symbolen solche Phänomene gesehen zu haben, die wesentlich zum Menschen gehören und an seiner Persönlichkeitsentwicklung entscheidend beteiligt sind. Diese hohe Bewertung des Symbolismus ist vor dem Hintergrund der Abwertung des Symbols zu würdigen, die die frühe Phase der Psychoanalyse kennzeichnet: Für orthodoxe Freudschüler wie etwa Otto Rank galt ja der Symbolismus als „Rumpelkammer der Kultur“³⁶ und als Symptom von Neurosen, sodaß die therapeutische Behandlung ihr Ziel darin sehen mußte, den Menschen von seinen Symbolen zu befreien. Dem gegenüber betont Jung aber die Notwendigkeit, auf die Träume zu hören und mit den Symbolen umzugehen und sie in den Lebensvollzug zu integrieren (wobei man sich aber des Eindrucks nicht erwehren kann, es seien eher die Symbole und unbewußten Archetypen, die mit dem Menschen umgehen). Jung selber scheint die Archetypen

34) Ebd. 655. Jung bezeichnete sich häufig als empirisch arbeitenden Psychologen. Den Gütekriterien empirischer Psychologie genügt seine Vorgehensweise aber nicht.

35) Zum Verhältnis: Psychologie-Theologie: *W. Neidhart*, Beziehungen zwischen Tiefenpsychologie und Evangelischer Theologie, in: *Condrau* (s. Anm. 10), 179 ff. zu den Sozialwissenschaften generell: *N. Meite/H. Steinkamp*, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1983, 164 ff.- Für eine komplementäre Sichtweise dieses Verhältnisses wird ebenfalls plädiert in: *A. Bucher/K.H. Reich* (Hrsg.), *Wie entwickelt sich Religiosität*, Fribourg 1989.

36) *O. Rank*, *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung*, Leipzig/Wien 1924, 35f.

manchmal als personifizierte Gegenüber erfahren zu haben, die „pathetisch und sogar schwülstig (reden).“³⁷

Dennoch trägt seine Symboltheorie viele unklare Fragen und schwerwiegende Probleme mit sich:

- 1) C.G. Jungs zentrale Begriffe sind unklar und vielfach widersprüchlich. Sie eignen sich zu einem willkürlichen und ideologieanfälligen Gebrauch. Was gilt nicht alles als archetypisch! Hat Ricoeur nicht recht, wenn er feststellt: „Avec Freud, je sais ou je suis et ou je vais; avec Jung tout risque de se confondre.“³⁸ Handelt es sich bei den Archetypen, an denen sich Symboldidaktik und Exegese wieder orientieren sollen, um mythologische Motive, um die Kantianischen Kategorien, um Instinkte oder patterns of behaviour? Psychologisch gesprochen: Es besteht Grund zur Annahme, daß „Archetyp“ ein „invalides Konstrukt“ ist, und die weiteren Anstrengungen müßten darauf hinauslaufen, die Validität dieses Konstrukts unter Beweis zu stellen,³⁹ ehe es, gleichsam ein Fangnetz, in die Religionspädagogik, die Religionswissenschaft, die Exegese, die Trinitätstheologie etc. hinausgeworfen wird.
- 2) Fraglich ist auch die Annahme einer weitgehend unbewußten Symbolbildung, die aus einer kollektiven Vererbung gespeist werden soll. Diese für Jung zentrale Annahme ist jedoch in der neueren tiefenpsychologischen Diskussion überholt und verneint worden. Auch wirft diese Annahme die grundsätzliche Frage nach den Möglichkeiten didaktischer Operationalisierung auf.⁴⁰
- 3) Fragwürdig sind die deterministischen Züge in Jungs Menschenbild, die ihn selber zumindest in den Dreißigerjahren für eine positive Würdigung des Nationalsozialismus empfänglich machten. Wird Erziehung nicht weitgehend überflüssig, wenn ja Entwicklung bzw. Individuation im wesentlichen durch Archetypen gelenkt und als Ausreifung bestimmt wird?
- 4) Fragwürdig sind die zahlreichen Grenzüberschreitungen, die sich Jung, seinem Selbstverständnis nach „empirischer Psychologe“, zu Schulden kommen läßt, indem er auch in dogmatischen Fragen entscheiden will. Hat sich der Psychologe nicht mit der Beschreibung und Erklärung des

37) Jung, Erinnerungen-Träume-Gedanken (s. Anm. 2), 181.

38) P. Ricoeur, De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris 1960, 177.

39) Zur Konstruktvalidität: L.M. Smith/B.B. Hudgins, Pädagogische Psychologie I, Stuttgart 1971, 58f.

40) Ansätze einer didaktischen Operationalisierung finden sich bei: Büttner, Mythos-Symbol-Archetyp (s. Anm. 1), 76ff. Sie laufen auf eine introspektive Behandlung von Mythen aus den Weltreligionen hinaus und nähern sich damit einem verbalen religionskundlichen Unterricht, für den „unbewußte Beiträge“ postuliert werden.

psychischen Phänomens Religiosität zu begnügen und eine weitere Aufgabe darin zu sehen, therapeutisch zu wirken wobei aber entschieden betont werden soll, daß dies C.G. Jung in unzähligen Therapien geleistet hat.

5) Besonders fatal ist die Ausblendung der Geschichtlichkeit von Symbolen und die damit verbundene Ideologiefälligkeit in der Interpretation vorfindbarer Symbole, aber auch in der Einschätzung von Menschen (so vor allem der Frau).

Bevor Religionspädagogik und Theologie C.G. Jungs Archetypen- und Symboltheorie rezipieren, sollten diese Anfragen kritisch geprüft werden. Die theologische Bedeutsamkeit einer Psychologie ist nicht daran zu bemessen, ob diese vorgibt, der Religion freundlich gesonnen zu sein (was bei C.G. Jung unbestritten der Fall war),⁴¹ vielmehr ist sie an der Validität ihrer Konstrukte zu prüfen, an der Angemessenheit ihrer Methoden und am Menschenbild, das ihr zugrundeliegt.

2. Die Revision des psychoanalytischen Symbolbegriffs⁴²

Die Revision des psychoanalytischen Symbolbegriffs ist im wesentlichen im angelsächsischen Raum erfolgt. Sie richtete sich zwar primär gegen den Symbolbegriff von Freud bzw. Ernest Jones, der ja das lange gebilligte Urteil gefällt hatte: „Nur was verdrängt ist, bedarf der Symbolisierung.“⁴³ Dennoch hat diese Revision, an der vor allem Erich Fromm, Lawrence Kubie, Friedrich Hacker, David Beres u.a.m. beteiligt waren, zu einer Neubewertung des Symbols geführt, die auch die Symbolauffassung der Analytischen Psychologie C.G. Jungs in mehrerer Hinsicht fraglich macht. Symbole werden nun als eigenständige und unersetzliche Erkenntnismedien von hoher psychischer Relevanz aufgefaßt; als das eigentliche Subjekt der Symbolbildung wird nicht mehr das Unbewußte angesehen; vielmehr wird Symbolbildung zu den Ich-Funktionen gerechnet und als Leistung des Bewußtseins bestimmt: „Nach dem psychoanalytischen Symbolbegriff ist das Symbol eine bewußte, manifeste Schöpfung des Menschen“⁴⁴ - eine Sichtweise, die der C.G. Jungs diametral entgegengesetzt ist. Insofern soll es auch kein „unbewußtes Bild oder unbe-

41) GW 11, 362: „Ja, jeder krank in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht...“

42) Auch dieses komplexe Thema kann nur gerafft referiert werden: Vgl. Lorenzer, Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs (s. Anm. 5); ders., Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Frankfurt/M. 1973, 106ff.

43) E. Jones, Die Theorie der Symbolik, in: Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse 5 (1919), 273.

44) D. Beres, Symbol und Objekt, in: Psyche 24 (1970), 925.

wußtes Symbol“ geben,⁴⁵ was Lorenzer als „*contradictio in adjecto*“ abgelehnt hatte;⁴⁶ Symbole seien immer bewußt und würden primär die Funktion erfüllen, unseren Bewußtseinshorizont zu erweitern.

Heißt das, es gäbe überhaupt keine unbewußten Schichten in der menschlichen Psyche? Auf gar keinen Fall! Symbole können verdrängt werden und im Unbewußten ihre unberechenbaren Wirkungen entfalten, wobei man aber in der Neopsychoanalyse davon abgekommen ist, in diesem Fall noch von Symbolik zu sprechen: Vielmehr handle es sich, so Lorenzer, um „Klischees“⁴⁷. Solche setzen aber eine frühere und bewußte Symbolisierung voraus.

Jedenfalls gilt es in der Neopsychoanalyse als erwiesen, daß Symbole aus den Handlungen und Erfahrungen des Menschen in und mit seiner Um- und Mitwelt hervorgehen und nicht einem wie auch immer qualifizierten Unbewußten entstammen (dorthin können sie allenfalls verdrängt werden). Ähnliche Erfahrungen führen denn auch zu ähnlichen Symbolen. So schreibt Beres: „Die Symbole werden von jedem Individuum aus seinen eigenen Wahrnehmungen und Erlebnissen neu geschaffen. Ihre Universalität stammt aus den allen Menschen gemeinsamen Erfahrungen.“⁴⁸ Dies gilt auch in der zeitlichen Dimension: Ist die Vergleichbarkeit von Symbolen, wie sie einerseits in den Mythen auftauchen, andererseits bei hier und heute lebenden Menschen, nicht auf gemeinsame Erfahrungen zurückzuführen und weniger auf angeborene und vererbte Archetypen, die in einem kollektiven Unbewußten ontologisiert werden? Eine solche Sichtweise des Symbolbildungsprozesses führte die Psychoanalyse jedenfalls unweigerlich in den Dialog speziell mit der Sozialpsychologie (und auch der Entwicklungspsychologie). Es ist ja so: Ein Kind, dessen Mutter rücksichtsvoll ist, liebend, ruhig und gewährend, aber auch begrenzend, wenn es sein muß, entwickelt ein anderes Muttersymbol als eines, das einer „Rabemutter“ ausgeliefert ist. Zudem hängt die konkrete Ausprägung der Muttersymbolik von kontextuellen und gesellschaftlichen Faktoren ab, so etwa dem, daß mehr und mehr Mütter berufstätig sind, was auf die konkreten Muttersymbole bei hier und heute lebenden Kindern nicht ohne Wirkungen bleiben dürfte.

Um nun nocheinmal auf das Archetypenkonzept von C.G. Jung zurückzukommen, kann man ja, zumindest heuristisch, annehmen, in

45) Ebd. 922.

46) Lorenzer, Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs (s. Anm. 5), 90. In: *Ders.*, Das Konzil der Buchhalter, Frankfurt/M. 1981, 11, geht Lorenzer auch auf C.G. Jung ein und bezeichnet dessen Ansatz als „ersatzreligiösen Irrationalismus“.

47) Lorenzer, Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs (s. Anm. 5), 93ff.

48) Beres, Symbol und Objekt (s. Anm. 44), 934.

beiden Fällen sei der Archetyp „Mutter“ zur Wirkung gelangt. Allerdings tat er das auf eine so verschiedene Weise, daß als Gemeinsames bzw. Archetypisches die letztlich nicht mehr überraschende Erkenntnis übrigbleibt, daß jeder Mensch einer Mutter begegnet und dabei unterschiedliche Erfahrungen macht. Friedrich Hacker spricht im Hinblick auf die „Archetypen“ denn auch als von „absichtlich mysteriös gehaltenen Oberflächlichkeiten“. ⁴⁹ Erweist sich die Archetypentheorie von einer solchen sozialpsychologischen Alternativerklärung aus betrachtet nicht als überflüssig? ⁵⁰

Wie bereits bemerkt, verweisen mehrere Vertreter der Neopsychoanalyse, die über das Symbol gearbeitet haben - so vor allem auch der hier nicht weiter referierte Alfred Lorenzer - auf Jean Piaget.

3. Symbolbildung nach Jean Piaget ⁵¹

Noch immer wird in Piaget vielfach der pfeifenrauchende Kinderpsychologe gesehen, der es dabei bewenden ließ, die kindliche Entwicklung geduldig zu beobachten und zu beschreiben. Dabei war sein genuines Erkenntnisinteresse gerade nicht entwicklungspsychologischer Art, sondern vielmehr von philosophischer, speziell erkenntnistheoretischer Natur. Ihn interessierte, wie Erkenntnis *wird*, bzw. wie jeweils *mehr* Erkenntnis wird. Anstatt diese philosophische Frage bloß spekulativ oder philosophiegeschichtlich zu beantworten, schlug er den Weg über die empirische Entwicklungspsychologie ein; von dieser erhoffte er Aufschlüsse in einer traditionell der Philosophie zugehörigen Fragestellung. ⁵² In diesem Grundanliegen unterscheidet er sich von C.G. Jung massiv, aber auch hinsichtlich der Sichtweise des Symbolbildungsprozesses.

Ein entscheidender Unterschied zu C.G. Jung ist zunächst einmal darin zu sehen, daß Piaget nicht mit angeborenen Vorstellungen rechnet und Entwicklung nicht nativistisch als Ausreifung auffaßt. Vielmehr wird sie als ein aktives Handeln des Kindes bestimmt, als Rekonstruktion und Formierung von Strukturen, mit denen das Kind die Welt begreift bzw.

49) F. Hacker, Symbole und Psychoanalyse, in: Psyche 11(1958), 642.

50) Diese Sichtweise scheint sich mehr und mehr durchzusetzen: Balmer, Archetypentheorie (s. Anm. 4); R. Langner, Komplex und Archetypus in sozialpsychologischer Sicht. Bonn 1983.

51) Zu Piaget allgemein: S. Anm. 3. Bezüglich der Symbolbildung ist wichtig: J. Piaget, Nachahmung, Spiel und Traum, Stuttgart 1975.

52) J. Piaget, Einführung in die genetische Erkenntnistheorie, Frankfurt/M. 1973; ders., Weisheit und Illusionen der Philosophie, Frankfurt/M. 1985. - Piagets Verhältnis zur Philosophie sowie die philosophiegeschichtlichen Hintergründe der von ihm begründeten genetischen Epistemologie sind gründlich dargestellt in: R.L. Fetz, Struktur und Genese. Jean Piagets Transformation der Philosophie, Bern 1988.

assimiliert, und die sich zugleich an die Welt angleichen bzw. akkommodieren. Zwischen der Wirklichkeit, insoweit sie dem Kinde bekannt ist, und seinen Rezeptionsstrukturen bestehen engste Korrespondenzen; man ist versucht, an das scholastische „quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur“ zu erinnern. Dahinter steht das neukantianische Bild des Menschen, der die Wirklichkeit aufbaut bzw. wie Cassirer gesagt hatte, „symbolisch formt.“⁵³

Ganz zu Beginn des Lebens soll das Kind noch keine Vorstellungen haben; vielmehr verfügt es über angeborene Reflexe, die durch den ständigen Gebrauch zu immer komplexeren Schemata koordiniert werden.⁵⁴ Die Entwicklung von Bewußtsein und Erkenntnis wird damit ganz generell als ein Tun aufgefaßt: Durch sein erstes Kriechen, Krappeln, Sich-Aufrichten und Gehen entwickelt das Kind seine Raumvorstellung; durch sein Spielen und Hantieren erwirbt es Kenntnisse über die Gegenstände und erste Konzepte von Kausalität, wobei ein Erkenntnisgewinn mitunter als überwältigendes Erlebnis erfahren werden kann, das nun oft wiederholt werden will.⁵⁵

Auch Symbole gehen nach Piaget aus dem sensomotorischen Handeln hervor und liegen damit der Sprache voraus (die sensomotorische Phase umfaßt ja in etwa die beiden ersten Lebensjahre). Was ist nun aber für Piaget ein Symbol? Er spricht generell weniger von bestimmten inhaltlichen Symbolen wie Licht etc., sondern vielmehr von der *symbolischen Funktion*, deren Leistung darin gesehen wird, Bedeutungen zu vergegenwärtigen, sodaß diese - in anderen Situationen - wieder abgerufen werden können und dem Kinde als innere Bilder verfügbar bleiben.⁵⁶

Wie aber kommen solche Bedeutungen zustande? *Durch konkrete Handlungen, speziell solcher der Nachahmung, aber auch das Spiels.* Solche Handlungen werden interiorisiert und erst nachher Gegenstand von Reflexion: „Das symbolische Bild wird“ - so Piaget - „zuerst gespielt und dann erst gedacht.“⁵⁷ - ein Satz, dessen symboldidaktische Relevanz nicht eigens hervorgehoben werden muß. Brot erhält ja erst dadurch die Be-

53) Die Bezüge zwischen Cassirers Philosophie der Symbolischen Formen und Piagets genetischer Epistemologie werden erörtert in: *R.L. Fetz*, Ernst Cassirer und der strukturgenetische Ansatz, in: *H.J. Braun u.a. (Hrsg.)*, Über Ernst Cassirers Philosophie der Symbolischen Formen, Frankfurt/M. 1988, 156-190.

54) Zur sensomotorischen Phase der Denkentwicklung: *J. Piaget*, Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde, Stuttgart 1975; *ders.*, Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde, Stuttgart 1975.

55) Piaget verwendet dafür oft den von *K. Bühler*, Die Krise der Psychologie, Frankfurt/M. 1978 (erstmalig 1927), 190 ff. geprägten Begriff der „Funktionslust“.

56) Zu Piagets Symboldefinition: *Ders.*, Nachahmung (s. Anm. 51), 90ff.

57) *Piaget*, Das Erwachen (s. Anm. 54), 356.

deutung von Nahrung, Sättigung und auch Leben, wenn es gegessen worden ist und den Hunger gestillt hat. Insofern ist auch davon auszugehen, daß verschiedene Menschen mit dem gleichen symbolträchtigen Gegenstand unterschiedliche Erfahrungen gemacht haben und ihm auch unterschiedliche Bedeutungen zuschreiben. Piaget bestimmte ein wesentliches Merkmal der Symbole denn auch gerade darin, daß sie „dem Individuum allein eigen sind“ - „Das geistige Bild bzw. das Symbol bleibt individuell, weil es dem Individuum allein eigen ist und dazu dient, seine persönlichen Erfahrungen wiederzugeben, sodaß es eine unersetzbare Rolle neben dem System der kollektiven Zeichen beibehält.“⁵⁸

Es würde in diesem Rahmen zu weit führen, Piagets Analysen über die Imitation bzw. das Symbolspiel detailliert zu erörtern; jedenfalls sprechen zahlreiche neuere empirische Untersuchungen über das Kinderspiel für die bereits von ihm vertretene These, daß das Symbolspiel bezüglich der späteren kognitiven, aber auch ästhetischen Kompetenzen nicht hoch genug veranschlagt werden kann, von der auch von Piaget erkannten psychohygienischen Funktion ganz zu schweigen.⁵⁹

Allerdings hat Piaget die Entwicklung in denjenigen Bereichen der menschlichen Wirklichkeit, wo Symbole vor allem auftauchen sollen (plastisches Gestalten, Rhythmus, Lied, Kunst, Religion, Ritus etc.), nicht eigens untersucht, was zur berechtigten Forderung nach einer Ergänzung der genetischen Epistemologie durch eine „genetische Semiologie“ geführt hat, der nach Fetz die Aufgabe zukommen soll, „der Heraufkunft aller höheren Symbolsysteme und der durch sie repräsentierten Strukturen nachzugehen.“⁶⁰ Die zumal im Spätwerk ausgeprägte Eingrenzung auf die Entwicklung von Erkenntnis, insofern sie wissenschaftlich ist oder zur Wissenschaft hinführt, hat Piaget - gerade von religionspädagogischer

58) *Piaget*, Nachahmung (s. Anm. 51), 96.

59) Ebd. bes. 119 ff. Auf die Bedeutsamkeit des symbolischen Kinderspiels bezüglich der kognitiven, aber auch ästhetischen Entwicklung weisen unter anderen hin: *J. Singer*, *The Child's World of Make Believe*, New York 1973, bes. 232, 255; *C. E. Schaefer*, *Imaginary Companions and Creative Adolescents*, in: *Developmental Psychology* 1 (1969), 747-749; *E. Galenson/H. Roiphe*, *The Impact of Early Sexual Discovery on Mood, Defensive Organization, and Symbolization*, in: *The Psychoanalytic Study of the Child*, 26 (1971), 195-216, 198: „A final hypothesis of our research design concerned the existence of a genetic continuity between some forms of early play and the nonverbal type of symbolism which characterizes musical and other artistic forms.“

60) *R.L. Fetz*, *Genetische Semiologie. Symboltheorie im Ausgang von Ernst Cassirer und Jean Piaget*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981), 469.

Seite her⁶¹ - vielfach den Vorwurf der kognitivistischen Engführung eingetragen. Bezüglich der Symbolbildung, die in sensomotorischen Handlungen und Wahrnehmungen verortet wird, was ja im Verlaufe des Lebens nicht einfach aufhört, sondern aufgehoben bleibt, greift dieser Vorwurf zu kurz. Ohnehin ist es für Piaget - und auch für die aktuelle Entwicklungspsychologie - keine Frage, daß Kognition und Affektivität interdependent sind, sodaß es ebenfalls wünschenswert wäre, mit der Kritik der kognitiven Engführung - die ja gar leicht zur Hand ist - behutsamer umzugehen und die Rede von reiner Affektivität versus kopflastiger Kognition aufzugeben.⁶²

Aber eine Symboldidaktik muß auch die kognitiven Entwicklungsstufen, wie sie Piaget beschrieben hat, mit in Rechnung zu stellen, vor allem seine Untersuchungen über das kindliche Weltbild.⁶³ In diesen stieß er auf Phänomene wie den „nominalen Realismus“, wonach für das Kind Worte mit dem Bezeichneten identisch sind, den „Animismus“, den „Artifizialismus“, die Magie im Denken der Vorschul- und noch Grundschul Kinder etc.. Vieles, was in unserer Sicht „symbolisch“ oder „metaphorisch“ ist, faßt das Kind konkret-wortwörtlich auf, so etwa: „Die Sonne läuft uns nach“, aber auch „Gott hat die Welt gemacht“. Beim ersten Satz ist an den Animismus zu erinnern, an die Tendenz des kindlichen Denkens, unbelebten Gegenständen Bewußtsein und Intentionalität zuzuschreiben; beim zweiten an den Artifizialismus, an die Tendenz des kindlichen Denkens, die Herkunft auch der Natur auf eine konkrete Fabrikation („mit riesigen Händen“) zurückzuführen. Symboldidaktik in diesem Alter muß auf diese Begebenheiten Rücksicht nehmen. Vor allem aber muß sie wahrnehmungsgebunden und konkret sein, dies zumindest solange, als das Denken des Kindes ohnehin als „konkret-operatorisch“ qualifiziert werden muß. Jedenfalls scheint es verfrüht, vor dem ca. zwölften Lebensjahr Symbole als Symbole einbringen zu wollen: dafür sprechen zahlreiche Untersuchungen, die unter Berufung auf Piaget durchgeführt worden sind, so etwa von Ronald Goldman, Antoine Vergote,

61) So letztthin wieder: *H.J. Fraas*, Die Konstitution der Persönlichkeit und die Symbole des Glaubens, in: RpB 21 (1988) 163: „Wichtig gegenüber Piaget erscheint aber die Erkenntnis, daß Selbst- und Objektrepräsentanzen eindeutig durch affektive Erlebnisse gebildet werden.“

62) Zu Piagets Sichtweise des Verhältnisses von Kognition und Affektivität: *Ders.*, Theorien und Methoden der modernen Erziehung, Frankfurt/M. 1974, 163: „Es besteht nämlich eine konstante Parallele zwischen dem Gefühls- und dem intellektuellen Leben.“

63) *J. Piaget*, Das Weltbild des Kindes, Stuttgart 1980.

Christian van Bunnem, James Fowler, Reto Fetz etc. etc.,⁶⁴ und die für den Elementar- und auch noch den Grundschulbereich ein konkret-wortwörtliches Verstehen sprachlich vorgegebener Symbole belegen. Dies kann an einem einfachen Textbeispiel aus einem der Symboldidaktik verpflichteten Religionsbücher für das erste Schuljahr illustriert werden: „Wer stellt die Kreuze in die Welt. Wer arbeitet für Macht und Geld und läßt den Bruder hängen?“⁶⁵ Ein Erstklässkind, dem dieser Text vorgelegt wurde, beantwortete die erste Frage spontan so: „Die Männer stellen die Kreuze hin, auf dem Friedhof.“ Bezüglich der zweiten Passage sagte das Kind: „Das darf man doch nicht, den Bruder aufhängen.“ Offensichtlich hat das Kind diesen Text, in dem auch Abstrakta enthalten sind (Macht), ganz konkret rezipiert, und noch nicht in einem allgemeinen bzw. explizit symbolischen Sinn, wie dies der Verfasser des Religionsbuches intendiert hat. Weitere empirische Untersuchungen in diesem Bereich sind jedenfalls zu wünschen; ebenso entwicklungspsychologische Analysen symboldidaktischer Texte aus Religionsbüchern in einem rezeptionsästhetischen Rahmen. Nicht nur von der zweiten Naivität sollte in der Symboldidaktik die Rede sein,⁶⁶ sondern auch davon, die erste Naivität zu erkennen und zu respektieren. Denn ohne eine erste Naivität ist die zweite nicht zu haben.

64) R. Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, London 1964; A. Vergote, *Religionspsychologie*, Olten 1970, 358ff.; C. van Bunnem, *Le buisson ardent*, in: *Lumen Vitae* (1964), 341-354; J.W. Fowler, *The Stages of Faith and the Quest for Meaning*, San Francisco 1981, der von insgesamt 6 Stufen des Symbolverständnisses spricht, die aber mehr spekulativ als bereits empirisch gesichert sind; R.L. Fetz, *Die Himmelsymbolik in Menschheitsgeschichte und individueller Entwicklung. Ein Beitrag zu einer genetischen Semiologie*, in: A. Zweig (Hrsg.), *Die Entstehung von Symbolen*, Bern 1985, 111-150, wo ein dreistufiges Modell der Entwicklung der Himmelsymbolik empirisch belegt wird. Vgl. auch den instruktiven Überblick von N. Slee, *Kognitiv-strukturelle Untersuchungen zum religiösen Denken*, in: K.E. Nipkow/F. Schweitzer/J.W. Fowler, *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh 1988, 124-143.

65) H. Halbfas, *Religionsbuch für das erste Schuljahr*, Düsseldorf 1983, 39. - Zu den kognitiven Überforderungen und Verfrühungen in diesem symboldidaktischen Ansatz: A. Bucher, *Symbole? Ein kritischer Diskussionsbeitrag zu den Religionsbüchern von Hubertus Halbfas*, in: *Der Evangelische Erzieher* 39 (1987), 598-613.

66) Von der „zweiten Naivität“ ist im Anschluß an Ricoeur in der Symboldidaktik (zu?) viel die Rede; von der ersten aber sozusagen gar nicht. „Zweite Naivität“ kann aber allenfalls als Fernziel symboldidaktischer Anstrengungen gelten und wird nach den empirischen Untersuchungen von J.W. Fowler, *The Stages of Faith and the Quest for Meaning*, San Francisco 1981, 196ff., wenn überhaupt, dann erst spät (mittlere Lebenshälfte) erreicht. Es wäre zu prüfen, diesen Leitbegriff primär in der theologischen Erwachsenenbildung zu verwenden.

Abschließend Thesen.

- 1.) Symboldidaktik sollte weniger auf einer tiefenpsychologischen Richtung fundiert werden, die auch unter Psychoanalytikern selber sehr umstritten ist (von der akademischen Psychologie ganz zu schweigen),⁶⁷ als vielmehr auf der Entwicklungspsychologie, bei der sich speziell der strukturalistische Ansatz Piagets und seiner Schule nahelegt. Empirisch-entwicklungspsychologische Untersuchungen in diesem Bereich sind allerdings ein Desiderat, sollten aber durchgeführt werden, bevor didaktisch-normative Forderungen erhoben werden.
- 2.) Als Subjekt der Symbolbildung sollte weniger ein wie auch immer qualifizierbares Unbewußtes bestimmt werden als vielmehr *das Kind, das in die Mitte auch der Symboldidaktik zu stellen ist und durch sein sensomotorisches Handeln, durch sein Hinsehen, Hinhören und sein Tun Symbole neu hervorbringt*. Als zentral sind somit auch nicht unbedingt bestimmte Symbole und ihre tradierten Bedeutungen zu erachten, als vielmehr der *Prozeß der Bedeutungsbildung* selbst, den dem Kind kein Lehrer abnehmen kann, sondern den es selber leisten muß.
- 3.) Symboldidaktik sollte das generelle Muster der kognitiven Entwicklung nach Piaget beachten: Das konkrete Wahrnehmen, Erleben und Tun geht der Reflexion voraus, bzw.: „Das symbolische Bild wird zuerst gespielt und dann erst gedacht“; genau gleich führen ja die konkreten Handlungen in der präoperatorischen Phase zu den Strukturen der konkret-operatorischen Phase.
- 4.) Symboldidaktik hat, zumal wenn sie zu Texten greift, oder wenn in ihr über Symbole gesprochen wird, konkret zu sein und die allgemeine kognitive Entwicklung in Rechnung zu stellen. Zahlreiche empirische Untersuchungen sprechen dafür, daß Symbole erst spät als Symbole expliziert werden können, und es besteht zur Befürchtung Anlaß, daß zahlreiche symboldidaktische Konkretionen kognitive Verfrühungen beinhalten.
- 5.) Insofern die Symbole - wie Piaget gezeigt hat - mit der Sensomotorik, bzw. der sinnlichen Wahrnehmung zu tun haben, die ja im Verlaufe der Entwicklung nicht einfach verschwindet, sollte *Symboldidaktik zumal als ästhetische Erziehung betrieben werden, als Förderung der Aisthesis, d.h. der sinnlich-konkreten Wahrnehmung*. Gefördert werden sollte weniger ein Sehen mit einem „dritten Auge“ als vielmehr das mit den beiden ersten Augen, weniger auch ein Hören mit dem dritten Ohr als vielmehr Hören mit den beiden ersten Ohren - in unserer reizüberfluteten Umwelt ein Anliegen von bedrängender Aktualität.

67) Nach wie vor gültig: M. Perrez, *Ist die Psychoanalyse eine Wissenschaft?* Bern u.a. 1979.

6.) Abschließend und zugegebenermaßen provokativ: *In der Symboldidaktik sollte weniger von Symbolen und Symboltheorien als vielmehr vom Kinde die Rede sein.*

Reinhard Hoeps

Archetypen und Bilder der Dinge

Zur Konstitution von Bedeutung in Symbolen und in Werken der Bildenden Kunst

I

Der nicht nur auf die Religionspädagogik beschränkte Siegeszug des Symbolischen ist erklärlich vielleicht im letzten daher, weil im Symbolisieren in der Welt eine an den Menschen gerichtete Sprache entdeckt wird. Vermag man das Sichtbare zu durchdringen auf tiefere Schichten, gelangt man zugleich zu ebenso tiefen Schichten menschlichen Daseins, die geheime Verbindung zwischen Verfaßtheit der Welt und fundamentaler anthropologischer Bestimmung. Sie unter der Kruste von Zweckrationalität, Zivilisation und den daraus hervorgehenden Sehgewohnheiten freizulegen, verheißt deshalb die doppelte Erkenntnis, sowohl die Dinge als auch den Menschen zu verstehen, ja vielleicht darüber hinaus vor allem ein höchstes Drittes: die prästabilisierte Entsprechung, Harmonie und Einheit von Welt und Mensch. Sie war und ist - so behaupten die Symbole - subkutan immer vorhanden, wurde aber im Zeichen des zivilisatorischen und technischen Fortschritts achtlos verschüttet und so an der Entfaltung ihrer Wirksamkeit gehindert. Die metaphorische Verwendung archäologischer Terminologie in den Symboltheorien faßt den Prozeß der Erkenntnis als ein Durchbrechen der Oberfläche und als ein Hinabsteigen und den Gegenstand dieser Erkenntnis als eine tiefste Schicht, in der alles gründet. Darin scheinen sich die besonders erfolgreichen Symboltheorien tiefenpsychologischer und ethnologischer Provenienz bei allen Differenzen einig zu sein: Das symbolische Verstehen steigt hinab zum Archetyp.

Die Dinge der Wirklichkeit wie auch menschliche Rituale, Erzählungen und andere Ausdrucksformen gelten danach als Spiegelungen und Abschattungen dieser an sich anschauungslosen Ursprungsschicht, Sinnbilder, insofern sie den einen und einzigen Welt- und Menschheitsgrund in die Sphäre des Sichtbaren projizieren und dem Erkenntnisstreben so Einstiegsöffnungen für den Weg in die Tiefe bieten. Das Sichtbare dient dem Wirklichkeitsgrund durch abgeschwächte Darstellung als Repräsentation.

Diese Denkfigur paßt gut in einen religionsphilosophischen Hintergrund christlich-platonistischer Prägung: Die Erkenntnis des Sichtbaren führt - recht vollzogen - aus dieser Welt hinaus in die des Unsichtbaren, die zugleich Ursprung der sichtbaren ist. Die christliche Religionsgeschichte kennt eine Vielzahl von Theoremen und Bildern zur Beschreibung dieses Weges. Das Konzept des Archetyps bietet so eine auch wissenschaftlich angesehene Theorie, vor der diese christliche Vorstellungswelt neue Plausibilität zu gewinnen hofft. Es wird deshalb in diesem Zusammen-

hang als Aufgabe der Theologie wie auch insbesondere der Religionspädagogik angesehen, den Bilderschatz christlicher Geschichten, Rituale und Denkmäler im Kontext solcher Symboltheorien zu interpretieren.

Um den Weg vom Sichtbaren zum Unsichtbaren zu weisen, werden auch in der Religionspädagogik nicht selten Werke der Bildenden Kunst herangezogen. Sie scheinen mit den Symbolen den Modus des Verweisens zu teilen: Beidemal sind es Bilder, die etwas darstellen, den Blick gefangen nehmen, um ihn an ein hinter ihnen Liegendes weiterzuleiten. Kunstwerke scheinen darüber hinaus den Symbolen besonders nahe, weil sie einem Etwas Bedeutung verleihen, ohne es begrifflich zu fixieren, und damit der Unergründlichkeit des Bedeuteten Geltung verschaffen. Daß Kunstwerke über eine Tiefe verfügen, die mit Worten nicht einzuholen ist, daß sie im Gegensatz zur Eindeutigkeit der Begriffe vielschichtig sind, in all dem scheinen sie der Logik der Symbole zu folgen, die ihren einen und unerreichbaren Weltgrund oder Archetyp ebenfalls umspielen und ihn so anzeigen, ohne ihn endgültig zu fassen.

Allerdings muß bei der Beschäftigung mit Kunstwerken auffallen, daß in jüngerer Zeit diese selben Attribute Werken zugeschrieben werden, die jede Verweisungsfunktion vermissen lassen und gerade darin als Exponenten moderner Kunst gelten. Monochrome Flächen, roh belassene Materialstücke, unentzifferbare Kritzeleien: Bieten solche künstlerische Arbeiten noch Anhaltspunkte für die Bemühungen um ein Verstehen? Entspricht das überhaupt noch den Maßstäben von Kunst? Und vor allem: Sind solche Bilder nicht für das theologische und in besonderer Weise für das religionspädagogische Geschäft der Vermittlung einer Botschaft gänzlich ungeeignet, weil sie entweder auf die Tiefe des Nichts oder auf ein unabsehbares Chaos oder auch gar nicht verweisen? Wäre das dann nicht ein Grund, sich der bilderstürmerischen Tradition des Christentums zu erinnern oder wenigstens moderne Kunstwerke aus der Glaubensvermittlung zu verbannen?

Ich möchte im Folgenden den modernen Bildgestalten und den in ihnen sich manifestierenden künstlerischen Konzeptionen anhand einer stark komprimierten Entwicklungslinie nachgehen mit der Absicht, wenigstens exemplarisch und in Grundzügen die bemerkenswerte Zäsur in der Kunstgeschichte zu Beginn unseres Jahrhunderts nachzuzeichnen. In weiteren Schritten will ich versuchen, einige Konsequenzen daraus für den Symbolbegriff insbesondere in seiner theologischen Nuancierung zu skizzieren.

II

Die Beobachtung der Abwesenheit von Bedeutung, die das Bildverstehen des symbolisierenden Typs vor modernen Werken macht, betrifft keine Marginalie, sondern zielt auf Wesenszüge moderner Kunst. Gerade

darin kann diese aber auch auf eine lange Tradition zurückblicken. Schon früh schlichen sich Lücken in das Bedeutungsgeflecht der Werke ein. Auch angesehene Bilder haben zuweilen Nischen, aus denen die Bedeutungslosigkeit hervorlugt. Das Beispiel der Verkündigung von Rogier van der Weyden (Abb.1)¹ mag das zeigen.



Abbildung 1: Rogier van der Weyden, Verkündigung, um 1435, Öl auf Holz, 86x93cm, Paris, Louvre

Dieses Bild als Darstellung der Verkündigungsszene zu erkennen, setzt bereits eine weitgehende Realisierung des repräsentierenden Verweisungssystems voraus, das Erwin Panofsky in der Stufenfolge von vorikonographischem Sehen, Ikonographie und Ikonologie beschrieben hat²: Auf der vorikonographischen Ebene realisiert man bestimmte Formzusammenhänge etwa als Personen, die sich vor dem Hintergrund von Lk 1,26-38 ikonographisch als Gabriel und Maria identifizieren lassen. Erst die daran sich anschließende ikonologische Betrachtung erschließt eigentlich die Bedeutung des Bildes, insofern sie die Darstellung nicht nur auf ihr Thema beschränkt, sondern sie als dessen besondere Ausge-

1) Um 1435, Öl auf Holz, 86x93cm, Paris, Louvre.

2) Vgl. E. Panofsky, Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst, in: E. Kaemmerling (Hg.), Bildende Kunst als Zeichensystem Bd.1: Ikonographie und Ikonologie, Köln 1979, 185-206; ders., Ikonographie und Ikonologie, in: ebd., 207-225.

staltung begreift, so etwa in der Einschreibung eines bestimmten Humanitätsideals durch Zentralperspektive, natürliche Beleuchtung und zeitgenössisches Interieur, wodurch das allgemeine Thema seine spezifische Formulierung erfährt.

Vielleicht reicht der Standard religionspädagogischer Bildinterpretationen des symbolisierenden Typs bisweilen auch nur bis zur ikonographischen Ebene, wenn man sich mit dem Entziffern der dargestellten Gegenstände begnügt: So steht die Lilie für die Jungfräulichkeit Mariens, das geöffnete Fenster für die Ankunft des Engels von außerhalb, der Schrein mit der leicht geöffneten Tür für das Geheimnis, das Maria widerfährt. Den Sinn des Bildes zu verstehen macht jedoch noch weitere Schritte erforderlich, wie Panofsky sie unter dem Begriff der Ikonologie beschreibt, aber im übrigen darüber hinaus auch noch solche, die den kompositorischen Zusammenhang der Bildelemente und das darin sich äußernde Beziehungs- und Spannungsgefüge analysieren.

Ohne diese Interpretationsverfahren im einzelnen durchzuführen, gerät bei der oberflächlichen Übersicht bereits eine Stelle im Bild in den Blick, die das oft als so universal angesehene Verfahren Panofskys aussparen muß: die Glasflasche mit den beiden Früchten auf dem Sims oben links im Bild. Vom Flächenanteil her betrachtet, den dieses Arrangement einnimmt, ist es ein Detail am Rande, jedoch steht es kompositorisch an exponierter Stelle, nämlich als höchster Punkt einer Diagonalen, die über die beiden „sprechenden“ Hände Gabriels und Marias bis zum aufgeschlagenen Buch in Marias linker Hand reicht. Vielleicht vermögen einige Interpreten auch in diesen Gegenständen noch eine ikonographische Bedeutung zu entdecken, aber der Verdacht drängt sich doch auf, daß sie damit eher vom Sog der Methode angezogen werden als sie die Plausibilität der Bildgestalt aufzeigen. Panofsky selbst hat vor solchen Arrangements die Grenzen seines Interpretationsverfahrens erkannt und sie - neben Landschaftsdarstellungen und gegenstandslosen Werken - von ihm ausgenommen³, obgleich auf vorikonographischer Ebene Gegenstände durchaus ausgemacht werden können.

Solche Arrangements heißen „Stilleben“, weil sie „Darstellung unbeweglicher, lebloser Gegenstände“⁴ und im ikonographischen bzw. ikonologischen Sinne sprachlos sind. Das hat ihre Darstellung nicht davor bewahrt, doch noch mit einer Bedeutung bedacht zu werden, wozu man die eigentümliche Leblosigkeit heranzog: „vanitas vanitatum“ und „memento mori“. Allerdings ist die ikonologische Methode der Bedeutungszu-

3) Vgl. *Panofsky*, Ikonographie und Ikonologie (s. Anm.2), 214.

4) *Jacob und Wilhelm Grimm*, Deutsches Wörterbuch Bd.X, Leipzig 1941, 3007. Zur kunsthistorischen Orientierung über Wesen und Geschichte der Stillebenmalerei vgl. den Katalog: *Stilleben in Europa*, Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster und Staatliche Kunsthalle Baden-Baden 1979-80.

schreibung hier bis an die Grenzen ihrer Selbstauflösung reduziert. Sie gelangt nicht mehr bis zur Bestimmung der Besonderheit in der Darstellung unter dem Horizont des Allgemeinen, sondern identifiziert im Ausbleiben aller Bestimmungsmöglichkeiten lediglich das allgemeine Thema.



Abbildung 2: Pieter Claesz, Stilleben, 1656, Öl auf Eichenholz, 40 x 61 cm, Wien, Kunstmuseum

Und dies muß nicht einmal immer so beziehungsreich zum Ausdruck kommen wie etwa in einem Stilleben von Pieter Claesz (Abb.2)⁵, in dem das ganze ikonographische Repertoire der Vergänglichkeit aufgeboten wird, ohne daß sich doch die Aussage eines dieser Elemente spezifisch von denen der anderen unterscheidet. Ein Stilleben wie das von Jean-Baptiste Chardin dagegen (Abb.3)⁶ verzichtet gänzlich auf solche Anspielungen und erhebt die Leblosigkeit der dargestellten Gegenstände unter anderen Aspekten zum Thema.

Vor diesem Bild wird exemplarisch deutlich, daß die Deutung einer Darstellung lebloser Dinge als „memento“ eine Stufe der Interpretation kennzeichnet, die bereits um Einiges von der konkreten Bildgestalt selbst entfernt ist. Zunächst einmal sind es ja Dinge, nämlich Gefäße und Früchte, die zur Erscheinung gebracht werden und deren Beziehung zu

5) 1656, Öl auf Eichenholz, 40x61cm, Wien, Kunstmuseum.

6) Ca. 1728, 56x46cm, Karlsruhe, Kunsthalle.

einem in solcher Weise allegorisierenden Modus von Bedeutung noch ganz unbestimmt ist.

Hier bitte das beigelegte Bild einkleben.

Abbildung 3: Jean-Baptiste Chardin, Stilleben, ca.1728, Öl auf Leinwand, 56x46cm, Karlsruhe, Kunsthalle

Diese leblosen Dinge, die im Bild auch noch ihrem alltäglichen Verwendungszusammenhang entzogen sind, entfalten ihre Wirkung allein aus ihrer Materialität und aus ihrer Form, wie sie an ihrer Oberfläche zutage treten. Es sind dies sinnlich erfahrbare Eigenschaften des Reflektierens, der Transparenz, der aus dem Inneren nach außen drängenden Körperlichkeit, des Glatten, des Runzligen. Die Qualität des Bildes besteht in erster Linie darin, diese Eigenschaften dem Sehen als zum Greifen nah erscheinen zu lassen und sie doch in unberührbarer Ferne zu halten. In dieser Distanz werden sie dem Betrachter präsentiert, ohne ihm ausgeliefert zu werden. Sie stehen zu ihm im grundsätzlichen Verhältnis des Gegenübers, verdanken ihre Dinglichkeit nicht seiner Ordnung zweckorientierter Verwendung. Vielmehr geht diese Dinglichkeit aus den gemalten

Korrespondenzen ihrer Oberfläche mit dem Licht hervor, und damit entsteht auch der Raum, in dem sie sich entfaltet. Insofern dieser Raum ihr nicht als Möglichkeitsbedingung subjektiver oder objektiver Art vorgegeben ist, sondern mit ihr entsteht, findet das Eigengewicht und das Ausdrucksvermögen der Gegenstände eine Bestätigung. Neben der Oberfläche aktualisiert es sich im Hinblick auf den Raum vor allem in der Relation der Dinge untereinander, die in ihren verschiedenen Körperlichkeiten miteinander korrelieren und sich gegeneinander kontrastieren und so aus einer Art labilem Gleichgewicht den Raum erzeugen und aufrechterhalten.

Liegt die Problematik des Stillebens darin, die Lebendigkeit lebloser Gegenstände zur Darstellung zu bringen, so beruht die Lösung dieser Aufgabe auf der bildnerischen Entwicklung der dinglichen Ausdrucksqualitäten. Chardins Werk sträubt sich gegen eine allegorisierende Deutung als „memento“. Die Beziehung zu Vorstellungen von Vergänglichkeit, die man nichtsdestoweniger in seinem Bild erkennen kann, verdankt sich nicht einer Übertragung und damit einer Abstraktion von den dargestellten Dingen, sondern scheint gerade in ihnen selbst auf: Indem sie zeigen, was sie sind, zeigen sie zugleich ihre Endlichkeit. Eines zusätzlichen Aktes verweisenden Bedeutens bedarf es dazu nicht.

Falls etwas Zutreffendes an der kunsthistorischen These ist, daß die Ausbildung des Stillebens zu einem eigenen Genre der Malerei als Ausflucht der Bilderlust vor einer protestantischen Ablehnung des christlichen Bildes zu verstehen sei⁷, dann haben damit auch grundsätzliche Differenzen unter den Methoden der Kunstinterpretation ihren religionsgeschichtlichen Hintergrund: Das Auslegungsverfahren des symbolisierenden Typs weiß sich in Übereinstimmung mit christlichen Glaubensgrundsätzen, insofern es im Sichtbaren nach Repräsentationen einer unsichtbaren Welt sucht. Das Stilleben fordert dagegen ein auf den Darstellungsgegenstand gerichtetes Procedere der Deutung, weil es die Repräsentation des Unsichtbaren im Bild nicht für orthodox hält und sich aus Motiven des Glaubens allein den Dingen der sichtbaren Welt zuwendet.

Es scheint, daß gerade von dieser Haltung ein Grundzug der künstlerischen Entwicklung zur Moderne seinen Ausgang nimmt. Die Hervorhebung der Dinglichkeit der Dinge ist einer der in der Kunstgeschichte zu beobachtenden Wege, auf dem die Künstler ihre Zweifel an der Vor-

7) „Dort, wo die Kirche bildfeindlich wurde, bemächtigte sich der Bildhunger des gesamten Gebietes der sichtbaren Welt. Den Malern, die nun frei waren von der Verpflichtung, zu erbauen und Andacht zu erwecken, erschien alles Erscheinende würdig, im Abbild aufbewahrt zu werden. Die Skala der Bewertung je nach der geistigen Bedeutsamkeit der Objekte verlor an Gültigkeit.“ (*M. J. Friedländer, Essays über die Landschaftsmalerei und andere Bildgattungen, Den Haag, Oxford 1947, 355*)

stellung einer glatten Zäsur zwischen Bedeutendem und Bedeutetem, zwischen Immanenz und Transzendenz artikulieren. Auch wenn dieser Weg schließlich in die Abweisung jeder Illustrations- und Repräsentationsfunktion und in das Ausbleiben jedes Gegenstandsbezuges mündet, so geschieht das doch nur, um das Bild selbst zu einem Gegenstand eigener Art zu erheben. Indem das Bild sich allein auf die ihm genuinen Möglichkeiten des Bedeutens konzentriert, geht es selbst in eine Weise des Dingseins über und steht damit im Erbe des auf die dinglichen Qualitäten des Darstellungsgegenstandes zielenden Stillebens.

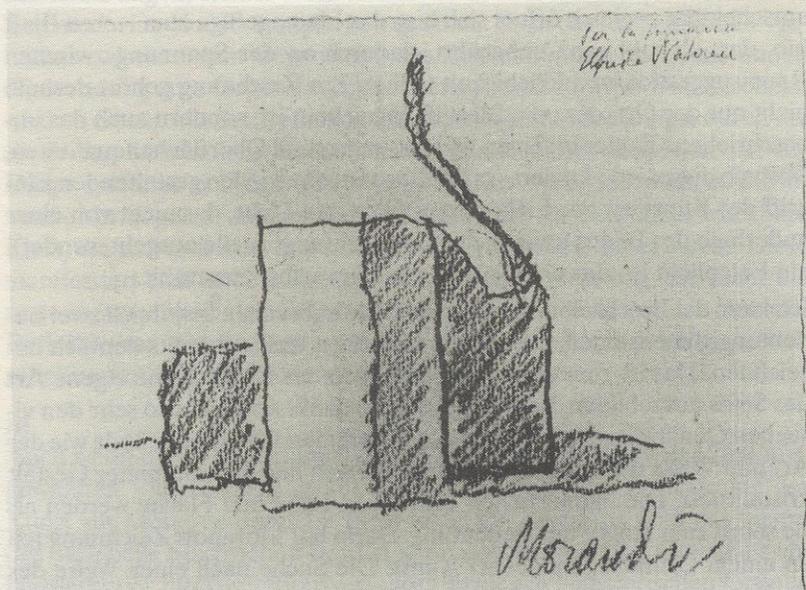


Abbildung 4: Giorgio Morandi, Natura Morta, 1963, Bleistift auf Papier, 12,2x16,6cm, München, Privatbesitz

Dieser Übergang vom Ding zum Bild läßt sich besonders eindrücklich im künstlerischen Schaffen von Giorgio Morandi beobachten, der zu einer Zeit, als sich die autonome Malerei bereits etabliert hatte, die Untersuchung dieses Schrittes mit großer Sorgfalt zum Thema seiner Arbeit erhob und dessen Implikationen vor allem in einer umfanglichen Reihe von Stilleben mit höchster Aufmerksamkeit nachging. Seine späte Zeichnung „Natura Morta“ (Abb.4)⁸ gibt das Inventar eines Stillebens in ei-

8) 1963, Bleistift, 12,2x16,6cm, Privatbesitz München.

gentümlich skizzenhafter Vorläufigkeit wieder. Linien und Schraffuren rufen nicht in Eindeutigkeit den Eindruck illusionistischer Tiefenräumlichkeit hervor, die Staffelung der in ihrer Individualität kaum zu identifizierenden Gegenstände ist zwar anschaulich zu realisieren, verbleibt aber in einer Ambivalenz zur Zweidimensionalität; die Dinge gehen in die Fläche des Blattes ein.

Vor dem Auge, das den Wegen des Lineaments folgt, bauen sich Räume und Konturen von Gegenständen auf und im nächsten Moment schon wieder ab zu Gunsten anderer, ohne daß sich eine bestimmte Konstellation als die richtige, letztlich gemeinte und dominante fixieren ließe. Was bleibt, ist die Erfahrung der potentiellen Gleichzeitigkeit der im Nacheinander vom Blick eingelösten Sehmöglichkeiten. Der fehlende linke Kontur des Flaschenhalses bezeichnet einmal einen Lichtreflex und unentscheidbar zugleich öffnet sich hier das Liniengefüge zum leeren Blatt hin, das, obwohl ganz unberührt, dadurch an der Spannung zwischen Raumsuggestion und Flächigkeit teilhat. Zur Zeichnung gehört deshalb nicht nur der Ort, der vom Bleistift gezeichnet ist, sondern auch das unbeschriebene Papier in seinen Abmessungen und Oberflächenqualitäten, weshalb dieses -so aktiviert- in der Lage ist, ohne jeden gestaltenden Eingriff des Künstlers das Licht darzustellen, ein Licht, das nicht von einer außerhalb des Bildes befindlichen Beleuchtungsquelle ausgeht, sondern ein Eigenlicht ist, das die Helle des Papiers selbst ausstrahlt.

Ich kann die Beschreibung an dieser Stelle abbrechen⁹⁾, weil sich zwei Bedeutungsdimensionen, auf die ich hinweisen wollte, bereits deutlich abzeichnen. Das ist zum einen das Vermögen des Blattes, eine eigene Art des Seins auszubilden. Sein Ausdruck verdankt sich nicht so sehr den visuellen Qualitäten der zur Darstellung kommenden Gegenstände wie der Art und Weise des Darstellens selbst, die sich hier zu bestimmter Gestalt kristallisiert. Die bildnerischen Mittel von Linie und Fläche werden als sie selbst zum Träger der Bedeutung. Darin hat Morandis Zeichnung teil an einem Grundzug moderner Kunst. Die Suche nach einer Weise des Bedeutens, die nicht den Dingen entlehnt, sondern der künstlerischen Artikulation spezifisch ist und deshalb Erfahrungen eröffnet, zu denen sonst nirgends die Möglichkeit besteht, dies ist ein fundamentales Movens der Kunstentwicklung spätestens seit der Jahrhundertwende, das sich durch fast alle ihrer Tendenzen zieht. Es leitet die kubistische Facettierung von Gegenständen und Bildfläche, prägt suprematistische Kompositionen ebenso wie informelle und gestische Malerei. In den Bildern der Reihe „Hommage to the Square“ von Josef Albers sind, wenn der Vergleich erlaubt ist, die Gegenstände und Räume des Stillebens zu Farbflächen geronnen, deren Interaktion dem Betrachter visuelle Irrita-

9) Stattdessen sei verwiesen auf den auch in den Textbeiträgen ausgezeichneten Katalog: *Giorgio Morandi*, Haus der Kunst München 1981.

tions- und Kontrasterfahrungen eröffnet, zu denen ohne solche Bilder nicht zu gelangen wäre. Die Werke der modernen Kunst wollen nicht die Dinge zur Darstellung bringen, sondern den Bestand der Dinge um uns herum erweitern.

In einer zweiten Hinsicht liegt die Bedeutung von Morandis Blatt darin, Niederschlag und Artikulation eines Reflexionsprozesses zu sein. Auch hier steht Morandi unter den Zeichen der Moderne. In dem Maße, in dem solche Kunstwerke sich nicht einem Dargestellten ausliefern, sondern aus sich selbst sind, erheben sie das Procedere künstlerischer Hervorbringung und seinen Gewinn für die Erkenntnis zum Thema der Reflexion, und darin ist nicht nur der Künstler einbezogen, sondern in besonderer Ausdrücklichkeit auch der Betrachter auf der Grundlage der Seherfahrungen, die das Werk erschließt. In Morandis Arbeit wird dieser Zug moderner Kunst exemplarisch deutlich: Es ist das fundamentale Verhältnis zwischen dem Gegenstand der Zeichnung und der zeichnenden Hinwendung zum Gegenstand, das hier thematisch wird. Das Zeichnen wird zu einem Akt der Reflexion auf die Merkmale der Dinge, durch die sie in der Sichtbarkeit erscheinen. Im Maße dieser Reflexion auf die Dinge entfaltet sich das Bewußtsein für das dem Zeichnen innewohnende Vermögen zu solcher Reflexion und auch für die unüberbrückbare Kluft, die sich zwischen ihm und den Gegenständen dabei auftut. Diese manifestiert sich in der Eigenwirklichkeit der Zeichnung, die nicht die reale Anwesenheit der Gegenstände vortäuscht, sondern den Akt des Reflektierens in einer Gegenständlichkeit eigener Art in Analogie zu den reflektierten Gegenständen kristallisieren läßt.

III

Auch wenn die Beobachtungen und Deutungsversuche zu den drei ausgewählten Bildern recht grob geblieben sind und die Entwicklung der Kunst zur Moderne durchaus nicht allein auf dem Weg über das Genre des Stillebens beschrieben werden kann, so sind doch die Grenzen symbolisierender Interpretationsverfahren sowie die künstlerischen Gründe für diese Begrenzung hoffentlich kenntlich geworden und dies insbesondere mit Hinsicht auf Konzeptionen in der Kunst unseres Jahrhunderts. Dennoch fehlt es nicht an Versuchen, auch solchen Werken eine symbolische Bedeutung zuzuschreiben. Dazu wird vor allem der Begriff der Abstraktion herangezogen, der im Sinne einer Erleichterung des Aufstiegs vom Sichtbaren zum Unsichtbaren gedeutet wird: Indem die Darstellung von Details absehe und die dargestellte Gestalt in ihrer äußerlichen Erscheinung vereinfache, trete ihr geistiger Wesensgehalt um so leichter und klarer zutage. Morandis Zeichnung hat das genaue Gegenteil gezeigt: Sie geht aus der eingehenden Beobachtung der Gegenstände in deren Sichtbarkeit hervor, bildet diese Betrachtung sichtbarer Qualitäten zu einer Form der Reflexion aus und artikuliert diese in einem

Gebilde, das seinen eigenen Seinsgrund hat, in Analogie zu den Dingen konstituiert ist, nicht aber auf deren geistiges Wesen weist. Solche Bildgestalt erstehen zu lassen, dient die recht verstandene Abstraktion als Mittel.

Wenn aber die Werke sich symbolisierenden Verweisungszusammenhängen verschließen und im gleichen Maße sich auf sich selbst richten, drängt dann der Verdacht des *l'art pour l'art* sich nicht um so stärker auf? Zumindest scheint doch ein Verzicht auf die Kunst der Moderne beim theologischen und religionspädagogischen Unternehmen der Symbolexplikation dieser eher gerecht zu werden als die Vereinnahmung mittels eines mißverstandenen Begriffs von Abstraktion. Die Ablehnung der Bilder zeugt dann von einem größeren Verständnis für ihre Eigenart als die noch so gut gemeinte Subsumtion unter die christlichen Vorstellungen davon, was ein Bild ist.

Aber ist theologisch eigentlich so genau geklärt, welches Verständnis von Bildern christlich genannt werden kann? Beruhen die in der Geschichte ausgebildeten verschiedenen Formen des christlichen Bildnisses auf stilistischen Unterschieden von sekundärer Bedeutung oder liegen ihnen vielleicht doch prinzipiellere Differenzen zugrunde, die in der Theologie heute nur nicht in ausreichendem Maße zu Bewußtsein gekommen sind? Angesichts dieser Frage melden sich die Werke moderner Kunst zu Wort, zum einen, um sich gegen den latenten Verdacht des *l'art pour l'art* zur Wehr zu setzen, zum anderen, um die in ihnen manifeste Erfahrung mit der Ergründung und der Entwicklung von Bildkonzeptionen anzubieten. Im Kontext der Tradition des Stillebens ist ihr Beitrag erhellend vor allem bei der Auseinandersetzung über Gestalt und Aussageweise des Symbols. Ich beschränke mich auf dieses Problem und stelle dahinter auch die Fragen nach der angemessenen Interpretation solcher Werke der Modernen zurück.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die bemerkenswerte Bedeutungslosigkeit der Gegenstände des Stillebens, sofern sie sich gegen ikonographische und ikonologische Verweisungsstrategien darauf beschränken, lediglich Gegenstand zu sein und dies zum Ausdruck zu bringen, wie dies in einer analogen Konstruktion für die Bildlichkeit der Bilder moderner Kunst gilt. Die Pole von Bedeutendem und Bedeutetem liegen hier im Selben dicht beieinander. Man kann deshalb nicht zwischen einem materiellen Symbol und seiner geistigen Bedeutung unterscheiden, denn im Bedeuten seiner selbst kommt alles, was Bedeutung trägt, sei es materiell oder geistig, selbst zu Bedeutung. Solches Symbolisieren durchschneidet die platonische Trennungslinie zwischen sichtbarer und geistiger Welt.

Doch ist es überhaupt noch sinnvoll, diesen Selbstbezug mit demselben Begriff wie etwa die bildlichen Repräsentationen von Archetypen zu belegen? Es war in der Nachkriegstheologie m. W. allein Karl Rahner,

der in dieser Selbstexplikation sogar den Ursprung des Symbolisierens erkannt hat. Das jedem Seienden zukommende Vermögen zur Selbstausslegung ist der ontologische Grund des Symbols überhaupt. „Das Seiende ist von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig 'ausdrückt', um sein eigenes Wesen zu finden.“¹⁰ Das eigentliche Rätsel des Symbolisierens liegt nicht darin, daß etwas in einem anderen zum Ausdruck kommt, sondern letztlich in dessen Voraussetzung, daß nämlich etwas sich überhaupt selbst ausdrückt. Dieses Vermögen eignet nach Rahner jedem Seienden, und indem es sich vor dem (und auch im) Anderen zum Ausdruck bringt, kommt es zu sich selbst. Rahner stößt so auf eine innere Pluralität von Sein und Ausdruck in der Einheit jedes Seienden, eine Pluralität, die nicht nur Signum des Endlichen ist, sondern auch den trinitarischen Ursprung des Seienden zeigt. Insofern das Seiende wesentlich symbolisch ist, offenbaren sich die trinitätstheologischen Wurzeln der Ontologie.

Rahners Theorie begründet das Verfahren des Symbolisierens in der Selbstexplikation des Seienden, und sie zeigt dafür einen theologischen Verstehenshorizont auf, wenn dieser zunächst auch recht spekulativ und in seiner Relevanz für die Deutung des einzelnen symbolischen Ausdrucks etwas vage bleibt.¹¹ Die Selbstausslegung des Seienden jedenfalls ist danach nicht nur nicht widersymbolisch, sondern greift das symbolisierende Procedere sogar in einem ursprünglicheren Zustand auf. Die Übereinstimmung mit künstlerischen Positionen sind beeindruckend, hat doch auch der Verzicht auf rhetorische Eloquenz und Ausweitung der Repräsentationsmechanismen die Malerei im Stilleben nicht nur zur Einfachheit der Dinge zurückgeführt, sondern auch auf den Grund von deren Sprache, wie auch die moderne Reflexion auf die Ursprünge künstlerischer Tätigkeit auf das Phänomen der Selbstausslegung stieß. Diese Übereinstimmung ist um so bemerkenswerter, als Rahner sich zu seinen Überlegungen vermutlich nicht von solchen Kunstwerken anregen ließ.

Trotz dieser Dignität des Ursprünglicheren lassen sich die Charakteristika des logisch späteren, traditionellen Symbols nicht einfach in die Einheit der Selbstexplikation integrieren; beide haben sich zu Figuren von mehr oder minder großer Eigenständigkeit ausgebildet. Ich will deshalb mir grundlegend erscheinende Differenzen kurz skizzieren und beschränke mich dabei auf einen sprachlogischen und einen offenbarungstheologischen Aspekt.

10) K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: *ders.*, Schriften zur Theologie Bd.IV, Einsiedeln, Zürich, Köln, 4.Aufl. 1964, 275-311, 278.

11) Rahner zitiert eher den Topos vom Irdischen als Abbild und Spur des Göttlichen als daß er den Gedanken der innertrinitarischen Relation als *Movens* des einzelnen symbolisierenden Aktes wirklich ausführt (vgl. ebd., 281).

IV

In der Sprache werden einzelne Phänomene unter die Allgemeinheit von Begriffen subsumiert. Die unabsehbare Verschiedenheit der Phänomene und Sachverhalte wird aufgrund gemeinsamer Merkmale auf eine geringere Anzahl zusammenfassender Größen reduziert und damit in eine möglichst überschaubare Ordnung gebracht. Eine ähnlich organisierende Funktion läßt auch das traditionelle Symbolisieren erkennen. Man kann es nicht nur als Aufstieg vom Phänomen zur allgemeinen Bedeutung verstehen, sondern auch umgekehrt als Verfahrensmodus zur Beantwortung der Frage, wie eine einzelne anschauliche Erscheinung als mit Allgemeingültigkeit ausgestattet gedacht werden kann. Wenn dies auch auf dem Gebiet der Anschauung komplizierter sein mag als auf dem dessen, was sich leicht in die Sprache der Worte fügt, so verfährt die symbolisierende Deutung doch prinzipiell in gleicher Weise: Das einzelne Phänomen wird als die besondere Formulierung eines Allgemeinen verstanden, sei dies nun eine Idee, ein Programm, ein Archetyp, ein kultureller Zusammenhang oder auch ein die Wirklichkeit beherrschender Gott. Die Interpretation, die die anschauliche Gestalt als Symbol nimmt, wird auf den jeweils umfassenden Zusammenhang, niemals auf ein wiederum anderes Einzelnes geführt. Indem sie so vorgeht, ist sie ähnlich der begrifflichen Benennung ordnend, und sie erfährt deshalb zugleich die große Entlastung von der Komplexität der einzelnen Gestalt wie von der unabsehbaren Vielfalt der Gestalten, sind diese doch in ihren Grundformen in der Einheit einer Bedeutung aufgehoben. Fast möchte man sagen: Je tiefer der Sinn eines Symbols, um so größer die Entlastung für den Interpreten.

Solche Symbole ordnen dem Menschen die Welt. Gerade weil sie von so hoher Bedeutung sind, scheint es angeraten, sparsamen Gebrauch von ihnen zu machen und ihren kühnen Sprung in die Tiefe des Sinns nicht zu leicht zu nehmen. Schon Walter Benjamin hat sich über die ungeheure Leichtfertigkeit bei den symbolischen Zuordnungen von Phänomenen und allgemeinen Bedeutungen beklagt:

„Seit mehr als hundert Jahren lastet auf der Philosophie der Kunst die Herrschaft eines Usurpators, der in den Wirren der Romantik zur Macht gelangt ist. Das Buhlen der romantischen Ästhetiker um glänzende und letztlich unverbindliche Erkenntnis eines Absoluten hat in den simpelsten kunsttheoretischen Debatten einen Symbolbegriff heimisch gemacht, der mit dem echten außer der Bezeichnung nichts gemein hat. Der nämlich, zuständig in dem theologischen Bereiche, vermöchte nie und nimmer in der Philosophie des Schönen jene gemütvollte Dämmerung zu verbreiten, die seit dem Ende der Frühromantik immer dichter geworden ist. Doch gerade dieser erschlichene Gebrauch von dieser Rede vom Symbolischen ermöglicht die Ergründung jeder Kunstgestalt 'in ihrer Tiefe' und trägt ungemessen zum Komfort kunstwissenschaftlicher Untersuchungen bei. Bei diesem, dem vulgären Sprachgebrauch, ist das Auffallendste, daß der Begriff, der in gleichsam imperativer Haltung auf eine unzertrennliche Einheit von Form und Inhalt sich bezieht, in den Dienst einer philosophischen Beschönigung der Unkraft tritt, da mangels dialektischer Stählung in der

Formanalyse der Inhalt, in der Inhaltsästhetik die Form entgeht. Denn dieser Mißbrauch findet, und zwar überall da, statt, wo im Kunstwerk die 'Erscheinung' einer 'Idee' als 'Symbol' angesprochen wird. Die Einheit von sinnlichem und übersinnlichem Gegenstand, die Paradoxie des theologischen Symbols, wird zu einer Beziehung von Erscheinung und Wesen verzerrt.¹²

Benjamin sieht die Misere in erster Linie bei den Kunstwissenschaften und erhofft dagegen den Widerspruch der Theologie. Doch die Geschichte nahm einen anderen Gang. Während bei den Theologen andere als in solcher Weise symbolisierende Deutungsverfahren sich kaum nachhaltig etablieren konnten, haben die Kunstwissenschaften vornehmlich in Auseinandersetzung mit Panofskys methodologischem Konzept die Reduktion der Bilder auf eine durch sie bedeutete Idee oder ein Programm immer wieder kritisch in den Blick genommen.¹³ Nicht die theologische Reflexion, sondern die eingehende Betrachtung von Kunstwerken hat Grenzen und Gefahren des traditionellen Symbolschemas aufgewiesen. Dazu haben nicht zuletzt Einsichten beigetragen, die vor Werken moderner Kunst gewonnen wurden.

Wie zu sehen war, kristallisiert sich dabei eine andere Symboltheorie heraus, die man in Abgrenzung gegen die traditionelle vielleicht als eine Art von Phänomenologie begreifen kann. Diese noch vorläufige Bezeichnung zielt auf eine doppelte Differenz zum gängigen Symbolgebrauch. Die erste ist die zwischen Besonderem und Individuellem. Während das traditionelle Symbol die einzelne Gestalt als besondere Artikulation der allgemeinen Bedeutung unterstellt, ruht die Bedeutung, geht man von der Stillebenmalerei aus, in demselben Gegenstand, der sich anschaulich zum Ausdruck bringt. Diese Selbstexplikation gestattet deshalb keine Subsumtion; der Gegenstand bleibt der bezüglich seiner Bedeutung nicht einzuordnende individuelle. Erkenntnis einer Bedeutung, die man von seinem Anblick erwartet, ist deshalb nur durch Beharren auf seiner individuellen Phänomenalität zu gewinnen. Sein Bezug zum Allgemeinen ist

12) *W. Benjamin*, Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: *Gesammelte Schriften* Bd.I/1, Frankfurt/Main 1980, 336f.

13) Vgl. *O. Pächt*, Das Ende der Abbildtheorie, in: *Kritische Berichte zur kunstgeschichtlichen Literatur III/IV*, Leipzig 1930-32, Repr. Hildesheim 1972, 1-9; *ders.*, Kritik der Ikonologie, in: *Kaemmerling* (s. Anm. 2), 353-376; *O. Bätschmann*, Beiträge zu einem Übergang von der Ikonologie zur kunstgeschichtlichen Hermeneutik, in: *Kaemmerling*, 460-484; *L. Dittmann*, Stil - Symbol - Struktur. Studien zu Kategorien der Kunstgeschichte, München 1967, bes. 135-139; *G. Boehm*, Zu einer Hermeneutik des Bildes, in: *H.-G. Gadamer/G. Boehm* (Hg.), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/Main 1978, 444-471.

nicht der der Subsumtion, sondern, wie Adorno es einmal ausdrückte, „fast deren Gegenteil“¹⁴.

Das so Betrachtete wird auf jeden Fall ein Fremdes sein, und darin erschließt sich eine zweite Differenz zum traditionellen Symbol, dessen Bedeutung immer schon als irgendwie bekannt vorausgesetzt wird, da der Mensch sich letztlich über sein eigenes, lediglich verschüttetes oder veressenes Selbst orientiert, zu dem er durch die Zeichen zurückfindet. In solchen Symbolen verständigt der Mensch sich mit und über sich selbst und über die Ordnungsstrukturen, die er der Welt einschreibt: über die Triebfedern seiner Seele, über den Gang seines Lebens, über den Aufbau der Welt, über die Rolle, die die Gottheit in dieser Welt spielt. Nach dem Modell der Selbstexplikation der Dinge dagegen ist der Mensch nicht der bedeutungsmächtige Erfinder der Zeichen zur Verschlüsselung seiner tiefsten Einsichten; ihm widerfährt vielmehr die Gunst, der Selbstdarstellung eines Individuellen, d.h. eines nicht der Allgemeinheit bereits vorgegebener Bedeutung Unterworfenen, beizuwohnen. Zwar richtet sich die Darstellung an den Menschen, jedoch nicht in einer von diesem entworfenen Sprache, sondern in der fremden dessen, der sich darin zur Darstellung bringt, sei es ein Kunstwerk, sei es ein Gegenstand, sei es Gott. Die Sprache ist die von Phänomenen, die bei aller Deutlichkeit des Ausdrucks eine Kluft zur menschlichen Begriffs- und Bildersprache offenhält.

V

Die Entdeckung dieser Form von Sprache rührt an den Grund des theologischen Interesses am Symbol. Benjamin hatte das erkannt, und es scheint, daß er bei der Hoffnung, die er in die theologische Reflexion setzte, etwas anderes im Blick hatte als die auch in der christlichen Religionsgeschichte so außerordentlich zahlreichen Erfindungen von Chiffren zur Umschreibung dessen, den kein Auge je gesehen hat. Die Besinnung auf den Begriff des Symbols als Selbstausslegung jedenfalls stößt auf den theologischen Ursprung symbolisierender Sprache in der Vorstellung von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes. So ist es Jahwe selbst, der sich Ausdruck verschafft, und er durchbricht dabei die Schranke zwischen Transzendenz und Immanenz, wenn er rettend und richtend in die Geschichte eingreift oder in verschiedenen Gestalten seinem Volk sichtbar erscheint. Freilich gibt er bei aller Deutlichkeit und Unwiderleglichkeit der Erscheinung seine fundamentale Andersheit und Verborgenheit

14) „Nur dort vermag Erkenntnis zu erweitern, wo sie beim Einzelnen so verharrt, daß über der Insistenz seine Isoliertheit zerfällt. Das setzt freilich auch eine Beziehung zum Allgemeinen voraus, aber nicht die der Subsumtion, sondern fast deren Gegenteil. Die dialektische Vermittlung ist nicht der Rekurs aufs Abstraktere, sondern der Auflösungsprozeß des Konkreten in sich.“ (*Th. W. Adorno, Zur Moral des Denkens*, in: *Minima Moralia*, Frankfurt/Main 1976, 90f)

keineswegs auf, aber diese Verborgene hat nicht den Charakter eines Rückzuges in die reine Jenseitigkeit, die auf Erden nur stellvertretende Zeichen zurückläßt, sondern ist inneres Moment der Erscheinung selbst. Prinzip jüdisch-christlicher Offenbarungsvorstellung, die nach christlichem Verständnis in der Inkarnation des Logos ihre höchste Steigerung findet, ist nicht die Scheidung, sondern die Verschränkung von sichtbarer und unsichtbarer Welt. Symbole sind dann Ort des Aufscheinens dieser Verschränkung, Koinzidenz von Erscheinung und Bedeutung, zugleich entdeckend und verbergend. Das platonische bzw. platonistische Schema des Symbolisierens, das im Sichtbaren die repräsentierende Anzeige des abwesenden Unsichtbaren entziffert, steht dazu im diametralen Gegensatz.

Als Beieinander von Gestalt und Bedeutung findet das Symbol so eine christlich-theologische Grundlegung, und zwar nicht allein unter dem Aspekt der inneren Pluralität, wie Rahner sie in einer trinitarischen Ontologie verankerte, sondern auch bezüglich der Vorstellung von der Gegenwart dessen, was der Ausdruck zeigt, worin der christliche Offenbarungsbegriff dem Symbol vorangeht. Im Blick auf die Kunst wird dabei eine erstaunliche Verwandtschaft zwischen den Intentionen der Theologie und denen der Werke unseres Jahrhunderts sichtbar, die ja ebenfalls - unter Abweisung aller Repräsentationsverpflichtungen - auf den Gedanken der Koinzidenz von Sein und Erscheinen ausgerichtet sind. Wenigstens in zwei Punkten treffen die Verwandten sogar unmittelbar aufeinander: in der kunstvollen Präsentation des Toten, dem Stilleben der Reliquie, die nicht auf etwas Abwesendes bloß verweist, sondern die Lebendigkeit und wirkmächtige Gegenwart dessen ist, den sie zeigt; dann auch in der Vorstellung von der Schöpfung, aus der nach theologischem wie nach kunsttheoretischem Begriffsgebrauch nicht verweisende Zeichen ohne Selbstand, sondern sich selbst auslegende Kreaturen hervorgehen.

Natürlich ist mit diesem selbstexplikativen Modus des Verweizens der traditionelle Typus des Symbols weder widerlegt noch in seiner religionsgeschichtlichen und vor allem religionspädagogischen Bedeutung bestritten. Es lag mir allerdings daran, gegen die Selbstverständlichkeit, mit der sein Schema von Erscheinen und Bedeuten scheinbar überall in Anschlag gebracht werden kann, Widerspruch einzulegen, und dies insbesondere im Blick auf die religionspädagogische Verwendung von Kunstwerken: Nicht alle gehorchen diesen Regeln, was vor allem für die modernen gilt, ohne daß sie deshalb schon bedeutungslos wären; sie realisieren eine andere Art von Bedeutung.

Das bringt Modifikationen des religionspädagogischen Symbolgebrauchs mit sich, die den Gedanken der Vermittlung betreffen. Ohne dem hier noch im Einzelnen nachzugehen, zeichnet sich doch ab: Während das

traditionelle Symbol in die Ökonomie menschlicher Weltorganisation einführt und dabei gleichzeitig auch - auf diese Übereinkunft muß das Bemühen der Religionspädagogik zielen - im christlichen Glauben heimisch machen soll, hat das selbstexplikative Symbol eine weniger integrative Funktion, als durch den Begriff der Vermittlung als Überschrift angezeigt wird. Es zielt im Gegensatz dazu auf die Anleitung zu Entdeckungen, indem es am jeweils individuellen Einzelnen sichtbar macht, was die Dinge sind. Es ist damit im strengeren Sinne ästhetisch als die Verwendung von Bildern zum Zwecke der Vermittlung, will im Medium der Anschauung etwas in die Gegenwart rufen, nicht verschlüsseln, um wieder entschlüsselt zu werden. In pointierter Formulierung: Es stellt vor den hintergründigen Blick des dritten Auges die freie und aufmerksame Betrachtung durch die ersten beiden. Abgesehen davon, daß darin der traditionelle Symbolgebrauch ein kritisches Korrektiv findet, scheinen mir hier fruchtbare religionspädagogische Möglichkeiten zu liegen, vor allem, wenn es darum geht, den Sinn für die Welt als Schöpfung zu schärfen oder für das Verständnis der Sakramente als wirkmächtige Zeichen.

Georg Baudler

Jesus, das Gleichnis Gottes

*Die Gleichnisse in symbolisch-erzählender Theologie*¹

Der folgende Beitrag möchte ein Kapitel Narrativer Christologie vorstellen, worin der Begriff der Metapher - Gleichnisse sind ja Metaphern² - auf Jesus angewandt wird und Jesus als die metaphorische Verleiblichung Gottes in der Welt erscheint. Anders als bei früheren Versuchen dieser Art werde ich dabei nicht *von* Jesus erzählen,³ sondern ich werde mich bemühen, Jesus *selbst* von sich erzählen zu lassen.⁴ Dazu ist eine kurze methodische Vorbemerkung und ein Arbeitspapier notwendig.

Methodische Vorbemerkung

Jesus hat in dem kurzen Zeitraum seines öffentlichen Wirkens etwa 38 Gleichnisse⁵ gedichtet. Wenn ich die menschliche Natur Jesu ernst nehme, von der das Konzil von Chalzedon (451 n. Chr.) sagt, daß sie „in ihrer Eigentümlichkeit erhalten“⁶ bleibt, dann ist anzunehmen, daß sich in diesen Dichtungen wie bei jedem Dichter - vergleiche Goethes bekannten Ausspruch „Mir gab ein Gott zu sagen was ich leide“ - ausdrückt, welche existentiellen Erfahrungen den Dichter bewegen. Eine solche Sicht der Gleichnisse entspricht auch den neueren Erkenntnissen über den Sprachcharakter dieser Erzählgebilde, die nicht bildhafte Veranschaulichung einer Botschaft sind, sondern Metaphern, welche ähnlich wie die Bilder und Vergleiche in der prophetischen Rede, in den Psalmen oder im Buche Hiob eine existentielle Rede intensiver gestalten, d.h. die im

- 1) Vortrag auf der AKK-Tagung in Leitershofen bei Augsburg am 3. Oktober 1988.
- 2) Vgl. *H. Weder*, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, Göttingen 1978.
- 3) Vgl. *G. Baudler*, Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie, München 1977; und *ders.*, Kindern heute GOTT erschließen. Theorie und Praxis einer Evangelisation durch Erzählen, Paderborn-München-Wien-Zürich 1986.
- 4) Die hier vorgestellte existenzbiographische Gleichnisinterpretation ist im einzelnen theologisch begründet und entfaltet und auf ihre didaktischen Konsequenzen hin erörtert in: *G. Baudler*, Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu - ein Zugang zum Glauben, 2. erw. Aufl. Stuttgart-München 1988.
- 5) Die Zahl schwankt zwischen 36 und 40, je nach dem, ob ich Doppel- gleichnisse einfach zähle und Bildworte wie die vom Licht auf dem Schemel und der Stadt auf dem Berg mit zum Corpus der Gleichnisse hinzurechne oder nicht.
- 6) Vgl. *J. Neuner/H. Roos (Hg.)*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 5. (durch K. Rahner bearbeitete) Aufl. Regensburg 1958, 166, Nr. 252: „Niemand wird der Unterschied der Naturen wegen der Einigung aufgehoben. Es wird vielmehr die Eigentümlichkeit einer jeden Natur bewahrt, ...“.

Text zum Ausdruck kommende existentielle Erfahrung besser „überspringen“ lassen wollen.⁷

Mein Versuch geht nun dahin, diese 38 Erzählstücke aus dem Mund Jesu auf den allgemeinen Rahmen zu beziehen, der sich aus den synoptischen Evangelien für das öffentliche Wirken Jesu ergibt: In der Jordantaufe macht Jesus die für ihn grundlegende Erfahrung, daß die von seinem Volk seit Jahrhunderten erwartete „malkût Jahwe“, das neue und befreiende Wirksamwerden Jahwes in seinem Volk, nicht erst nach dem von Johannes verkündeten kosmischen Weltgericht kommt, sondern schon begonnen hat anzubrechen. Auftauchend aus dem Jordan, „sah er, daß der Himmel sich öffnete und der Gottesatem wie eine Taube auf ihn herabkam“ (Mk 1,10). „Himmel“ als die viel gebrauchte Umschreibung des Jahwe-Namens (den man nicht aussprechen durfte) genommen, heißt dies: Jesus erfuhr, wie Jahwe sich ihm erschloß und seinen Atem⁸ als einen Atem der Liebe und der Versöhnung in ihn einziehen ließ; dem entspricht, daß, wie die begleitende Stimme vom Himmel her sprach, Jesus als Israelit nun nicht mehr ein Jahwe-ferner Knecht, sondern der geliebte Sohn des himmlischen Vaters ist, der bei diesem Gefallen gefunden hat (vgl. Mk 1,11). In Heilungen und Gastmählern, die das Himmlische Hochzeitsmahl antizipieren wollen, versucht Jesus, diese seine Jordanerfahrung an seine Mitmenschen im Volk Israel weiterzugeben. Er findet dabei besonders Anklang in den religiös deklassierten Kreisen des Volkes Israel, die von den religiösen Elitegruppen aufgegeben worden waren und die schon im Bußprediger Johannes einen Fürsprecher gefunden hatten. Mit ihnen beginnt die jesuanische Bewegung und findet so etwas wie einen „Galiläischen Frühling“. Doch dieser dauert nicht lange. Die elitären Gruppierungen in Israel nehmen Anstoß daran, daß die heiligste Verheißung, die ihrem Volk gegeben ist, von Jesus an Zöllner und Sünder „verschleudert“ wird. Sie schließen sich gegen ihn zusammen und suchen, da die Auseinandersetzung zu keinem Ziel führt, Jesus gewaltsam zu beseitigen. Jesus sieht dieses gewaltsame Ende auf sich zukommen, geht jedoch trotzdem seinen Weg zu Ende; er stirbt, vom Synedrium an die Römer ausgeliefert, den Tod am Kreuz. Die wenigen verbliebenen Anhänger machen dabei jedoch die Erfahrung, daß dieser Tod nicht das Ende Jesu und seines Wirkens ist, sondern daß er, wie damals

7) Diese Funktion der Gleichnisse und Vergleiche im Alten Testament hat überzeugend herausgearbeitet: C. Westermann, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, Stuttgart 1984.

8) Zur Übersetzung von griech. „pneuma“ als „Atem“ vgl. G. Baudler, „Geist“ als Wind, Atem, Luft und Vogel. Ein Übersetzungsfehler iroschottischer Mönche als Ursache der Tradierungskrise in der Überlieferung vom „Heiligen Geist“, in: *Schule und Mission*, Heft 4/1987, 166-170.

aus den Wassern des Jordan, jetzt auch aus den Chaosfluten des Todes neu emportaucht und von Jahwe ganz neu und nunmehr unanfechtbar als Gottessohn und Messias eingesetzt wird (vgl. Röm 1,4).

Mein Versuch besteht darin, mich so in die 38 Erzählstücke Jesu einzufühlen, daß sie sich diesen beschriebenen Polen des Lebens Jesu während seines öffentlichen Wirkens - „Galiläischer Frühling“, Auseinandersetzung mit seinen Gegnern, Zugehen auf Passion und Auferstehung - zuordnen. In dem Maße, als dies gelingt, erzählt dann Jesus in seinen Gleichnissen sich selbst: das, was ihn als existentielle Erfahrung bewegt, und wie er auf die Herausforderungen reagiert, die ihm in seinem Wirken begegnen. Aus den vielen Gleichnissen wird auf diese Weise das *eine* Gleichnis des Wirkens, Lebens, Sterbens und todesjenseitigen Lebendigseins Jesu, in dem sich malkût Jahwe, prägend für das, was eines jeden Menschen Aufgabe ist, realisiert hat. Jesus erzählt dann in den vielen Gleichnissen sich selbst als das *eine* Gleichnis des Reiches Gottes: als die „autobasileia“, wie Jesus von Origenes genannt wurde.

Dies ist der Versuch. Wieweit er gelungen ist, muß seine Durchführung zeigen. Diese geschieht auf folgende Weise: Allen Teilnehmern am Vortrag wird eine Gesamtübersicht - sie wird nachfolgend wiedergegeben - über die 38 Gleichnisse ausgeteilt, in der diese schon so angeordnet sind, wie sie mit Hilfe von historisch-kritischer Exegese und Einfühlung den existentiellen Entstehungssituationen zugeordnet werden können. Natürlich sind die Zuordnungen nicht statisch, d.h. es sind durchaus Verschiebungen einzelner Gleichnisse vom einen zum anderen Block möglich. Entscheidend ist nur, daß sich - ähnlich wie wenn sich Eisenfeilspäne auf einer Glasplatte magnetischen Polen zuordnen - die Gleichnisse in eine Linie fügen, die in sich ein plausibles und nachvollziehbares Bild der „inneren Biographie“ (E. Biser) Jesu von der Jordantaufe bis zu Tod und Auferstehung ergibt. Das ausgeteilte Blatt soll den Erzählvortrag erleichtern, indem es die Gleichnisse visuell vergegenwärtigt (rechts von jedem genannten Gleichnis ist jeweils zur Erinnerung eine kurze Inhaltsangabe des jeweiligen Gleichnisses gegeben) und es so dem Vortragenden ermöglicht, ohne Nennung der einzelnen Gleichnisse und ohne Angabe der entsprechenden Evangeliumsstellen (dies würde den Erzählvorgang stören) die Gleichnisse nacheinander als Ausdruck der existentiellen Erfahrung Jesu zum Sprechen zu bringen.

Arbeitspapier:

Gesamtübersicht über die jesuanischen Gleichnisse, geordnet nach den existentiellen Entstehungssituationen

Aufbruch in Galiläa*Vom Glück des Findens*

Schatz im Acker
Mt 13,44

Ein Schatz im Acker wird gefunden und mit Einsatz erworben

Kostbare Perle
Mt 13,45-46

Eine Perle wird gesucht, gefunden und mit Einsatz erworben

Grünender Feigenbaum
Mk 13,28; Mt 24,32

Ein grünender Feigenbaum läßt den Sommer ahnen

Wachsein läßt finden

Guter Knecht
Lk 12, 42b-44 ;
Mt 24,45-47

Bei Treue und Wachsamkeit wird der Knecht belohnt

Wachsamer Türhüter
Mk 13,34-37; Lk 12,36-38

Dem wachenden Türhüter ist der zurückkehrende Herr gut

Dieb in der Nacht
Mt 24,43-44a; Lk 12,39-40a

Der wachsamer Hausherr, der den Dieb abwehren kann, freut sich

Zehn Jungfrauen
Mt 25,1-10

Durch fehlende Aufmerksamkeit wird die Chance vertan

Im Vordergründigen verhaftet

Reicher Kornbauer
Lk 12,16b-20

Auf dem Hintergrund einer reichen Ernte führt die (welthafte) Sorge um „gefüllte Scheunen“ in Leere und Gottlosigkeit

Großes Gastmahl
Lk 14,16b-24
(verändert Mt 22,1-10)

Mit Krüppeln, Blinden und Lahmen wird der Saal gefüllt und dadurch den zuerst Geladenen ihre Chance genommen

Armer Lazarus
Lk 16,19-31
(V 19-26, vorjesuanische Überlief.)

Auch noch in der Unterwelt hält der Reiche an seinem Manipulieren fest; kein noch so großes Mirakel kann ihn daraus befreien

Auseinandersetzung mit seinen Gegnern*Nicht mehr Knecht und Schuldner, sondern Sohn*

Knechtslohn
Lk 17,7-9

Sklavendienst erntet keinen persönlichen Dank (nur Sohnesdienst)

Ungleiche Schuldner
Lk 7,41-42

Große Schuldvergebung (Zuwendung)
erweckt beim Schuldner ein starkes
Engagement, Vergebung einer geringen
Schuld dagegen nur eine schwache Reaktion

Ungleiche Söhne
Mt 21,28-31a

Am praktischen Sohnesverhalten, nicht an
verbaler Zustimmung oder Ablehnung,
erweist sich das richtige Verhältnis zum Vater

Freude über das Finden des Verlorenen

Verlorene Drachme
Lk 15,8-9

Wer Verlorenes sucht und findet, freut sich
und ist glücklich

Verlorenes Schaf
Mt 18,12-13; Lk 15,4-6

Der Hirte läßt die 99 Schafe in der Wüste,
um das eine verlorene zu suchen und mit
großer Freude zu finden

Barmherziger Vater
Lk 15,11-32

Der verlorene Sohn wird bei seiner Rückkehr
absolut vorbehaltlos in überströmender
Freude und Zuwendung wieder aufgenommen

Gottes Güte

Gütiger Arbeitsherr
Mt 20,1-15

Die Arbeiter erhalten den vollen Lohn für
nur 1 Stunde Arbeit

Unfairer Knecht
Mt 18,23-33

Eine unvorstellbar hohe Summe
(10.000 Talente) wird erlassen, ohne Wirkung
auf den Beschenkten

Knechtsverhalten als Sünde

Anvertraute Gelder
Mt 25,14-28 (in veränderter
Form Lk 19,12-24)

Die Knechte, die frei und ohne Angst mit
dem anvertrauten Gut „wirtschaften“, werden
als Teilhaber und Freunde angenommen, der
ängstliche Knecht bleibt (als Knecht!) ausge-
schlossen

Barmherziger Samariter
Lk 10 30-35

Der religiös und sozial Deklassierte erweist
sich als „Nächster“ im Sinne des Jahwe-
Gebots (Wechsel der Fragestellung der
Rahmenerzählung!)

Pharisäer und Zöllner
Lk 18,10-14a

Der Gerechte *sündigt* bei seinem Gebet im
Tempel, während der Zöllner (in seinem
Stoßseufzer) zu einem unmittelbaren
(sohnhafte) Gottesverhältnis findet

Zugehen auf Passion und Auferstehung*Die Einsicht in das bevorstehende Ende*

Mord im Weinberg
Mk 12,1-8; Mt 21,33-39;
Lk 20,9-15

Der gütige Weinbergbesitzer sendet am Ende seinen eigenen Sohn zu den bösen Pächtern, diese ermorden ihn

Rückkehr des Dämon
Lk 11,24-26; Mt 12,43-45b

Wenn ein ausgetriebener Dämon nicht zur Ruhe kommt, kehrt er zurück und ist schlimmer als vorher

„Bestandsaufnahme“

Der planende Baumeister
bzw. der Feldherr
(Doppelgleichnis) Lk 14,28-32

Der Bauherr plant und prüft seine Mittel, der Feldherr die Schlagkraft seiner Truppen

Gesammeltes Angehen gegen das Ende als Scheitern

Bittender Sohn
Mt 7,9-11; Lk 11,11-13

Ein Sohn, der seinen Vater um Nahrung bittet, erhält sie

Unablässig bittender Freund
Lk 11,5-8

Die aus gutem Grund unentwegt vorgetragene Bitte erreicht ihr Ziel auch bei zunächst tauben Ohren

Unbeirrt fordernde Witwe
Lk 18,2-5

Die (im Bewußtsein des Rechts) unbeirrt vorgetragene Forderung erreicht Ziel auch gegenüber einer fraglichen Instanz

Die Bitte um Aufschub

Fürbittender Weingärtner
Lk 13,6b-9

Der Gärtner bittet um Schonzeit für die seinem Wirken anvertraute Pflanze

Trauer

Kinder auf dem Marktplatz
Mt 11,16-17; Lk 7,31-32

Eine starke Zuwendung wird nicht erwidert

Die Annahme des Geschicks

Betrügerischer Verwalter
Lk 16,1-7

Der Verwalter geht seinen Weg, der ihm als Veruntreuung ausgelegt wird und ihn seinen Beruf kostet, *nun noch entschiedener* als vorher weiter

Vertrauen über den Tod hinaus

Unentwegter Sämann
Mk 4,3-8; Mt 13,3b-8; Lk 8,5-8a

Der Sämann sät unentwegt und einiges bringt Frucht

Selbstwachsende Saat
Mk 4,26-28

Die Saat wächst selbsttätig Tag und Nacht

Senfkorn Lk 13,18-19; Mk 4,30-32; Mt 13,31-32	Das kleine Senfkorn wächst selbsttätig zum großen Baum
Sauerteig Mt 13,33; Lk 13,20-21	Der Sauerteig durchsäuert selbsttätig eine Menge Mehl
Unkraut unter Weizen Mt 13,24-30 (mit sekundären Einfügungen)	Das Unkraut muß mit dem Weizen wachsen bis zur Ernte
Gute und schlechte Fische im Netz Mt 13,47-48	Ein ausgeworfenes Fischnetz fängt unbrauchbare und brauchbare Fische ohne Vorsortierung; diese erfolgt erst vom Ufer aus
Gang zum Richter Mt 5,25; Lk 12,58	Zwei Streitende versöhnen sich auf dem Weg zum Richter
Weltgericht Mt 15,31-40 (bzw. 46)	Schafe und Böcke, Gut und Böse werden je nach der spontan getanen Hilfeleistung am notleidenden Nächsten voneinander geschieden

Durchführung

Aufbruch in Galiläa.

Jesus ist selbst der Mann, der auf dem Ackerfeld seines Lebens den Schatz der beginnenden „malkût Jahwe“ gefunden hat. „In seiner Freude verkaufte er alles, was er besaß und kaufte den Acker“ (Mt 13,44b). Er kehrte nicht mehr in seinen angestammten Handwerksberuf zurück, der in den unsicheren Zeiten der römischen Besatzung allein soziale Sicherheit verbürgte. „Wer seinen Sohn nicht ein Handwerk lehrt, der ist wie wenn er ihn die Räuberei lehrte“, sagt ein Talmud-Spruch. Seine Verwandten meinen deshalb auch, er sei verrückt geworden, und suchen ihn „mit Gewalt zurückzuholen“ (Mk 3,21). Er aber sagt, als man ihm mitteilt, daß seine Mutter und seine Brüder draußen stehen und nach ihm fragen: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? Und er blickte auf die Menschen, die im Kreis um ihn herumsaßen, und sagte: Das hier sind meine Mutter und meine Brüder“ (Mk 3,32 f): Wer seine Erfahrung der anbrechenden „malkût Jahwe“ mit ihm teilen und mit ihm feiern kann, gibt ihm Heimat und Geborgenheit.

Freilich bedarf es einer wachen Sensibilität, um diesen Schatz auf dem Ackerfeld zu finden. Nur wer ein feines Gespür dafür besitzt, was „malkût Jahwe“ bedeutet, „wie der Kaufmann, der schöne Perlen suchte“ (Mk 13,45), kann sie, die wertvolle Perle, finden und sie unter Hingabe seines ganzen Vermögens erwerben. Wer wie der Bauer aufmerksam und voll innerer Sehnsucht den Feigenbaum betrachtet, kann die ersten kleinen Anzeichen dafür entdecken, daß die Zweige saftig werden und Blätter

treiben, und dann weiß er, daß der „Sommer“, die Vollendung, wenn auch erst in winzigen Anfängen, schon am Kommen ist.

Der Haushüter, dessen Herr auf Reisen gegangen ist und der wachsam das anvertraute Gut verwaltet, bleibt innerlich mit seinem reisenden Herrn verbunden, und er spürt und ahnt, wenn dieser sich aufmacht, um zurückzukehren; und wenn der Herr ihn bei seiner Rückkunft in dieser Haltung antrifft, „wird er ihn zum Verwalter seines ganzen Vermögens machen“ (Lk 12,44). Gefragt ist jene Wachsamkeit, die der Hausherr an den Tag legt, wenn er weiß, daß in der Nacht ein Dieb kommen und in sein Haus einbrechen will. Solcher Wachheit erschließt sich die anbrechende „malkût Jahwe“.

Dabei kommt es nicht auf das äußerliche Tun, sondern auf die innere Haltung an. Viele Israeliten - diese Erfahrung muß Jesus machen - tragen die Lampe ihrer ererbten Jahwe-Religion zwar in ihren Händen, sie verrichten die vorgeschriebenen Gebete, halten sich an die Gebote und gehen am Sabbat in die Synagoge - alles aber ist leere Routine, das Öl in ihren Lampen ist versiegt. Wenn mitten in der Nacht plötzlich der Ruf ertönt: „Auf, der Bräutigam kommt! Geht ihm entgegen!“ (Mt 25,6) haben sie kein Öl in ihren Lampen und sie können dem Bräutigam nicht folgen, der mit den 5 Jungfrauen, die Öl in ihren Lampen hatten, in den Hochzeitssaal hineingeht.

Was ist es, was den Menschen blind, taub und unsensibel für das Anbrechen der „malkût Jahwe“ macht? Jesus macht als erstes die Erfahrung, daß oft Reichtum die Ursache ist. „Auf den Feldern eines reichen Mannes stand eine gute Ernte“ (Lk 12,16). Reichtum ist im Alten Testament Segen Gottes; er bringt zum Ausdruck, daß der, dem diese Güter geschenkt sind, von Jahwe geliebt und geachtet ist. Nun steht auf den Feldern eines solchen Mannes auch noch eine gute Ernte. Müßte diesem so doppelt Beschenkten nun nicht wie Jesus in der Jordantaufe das Herz aufgehen und der Himmel sich ihm erschließen? Müßte nicht auch er die Stimme hören, die zu ihm sagt: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden? Was aber tut der Mann, anstatt sich diesem Lebensgefühl der anbrechenden „malkût Jahwe“ zu öffnen? Er überlegt, daß seine Scheunen zu klein sind, um diese reiche Ernte unterzubringen und ergeht sich in Plänen, die alten abzureißen und größere zu bauen. „Du Narr“ - d.h. im damaligen Sprachgebrauch „du Gottloser“ - du hast die Zuwendung deines Gottes zu dir nicht erkannt und dich statt dessen an einen Leerlauf der Dinge hingegeben, der dich am Ende selbst leer zurückläßt: „Wem wird all das gehören, was du angehäuft hast?“ (Lk 12,20), wenn man deine Seele von dir fordert?

Ähnlich handeln die Erstgeladenen im Gleichnis vom großen Gastmahl. Das große Fest war seit langem angesagt und alle hatten vorgegeben, sich auf dieses Fest zu freuen und voll Erwartung auf es zu warten. Nun

endlich kommt die Botschaft: „Kommt, es steht alles bereit“ (Lk 14,17). Doch da fällt den Geladenen ein, daß sie ja noch ganz wichtige Dinge zu erledigen haben: „Ich habe einen Acker gekauft und muß jetzt gehen und ihn besichtigen... Ich habe fünf Ochsengespanne gekauft und bin auf dem Weg, sie mir genauer anzusehen... Ich habe geheiratet und kann deshalb nicht kommen...“ (Lk 14,18 ff). Doch das Fest ist vorbereitet. Der Himmel hat sich bereits geöffnet, Jahwe hat begonnen, unter den Menschen seines Volkes neu lebendig zu werden. Das Fest muß gefeiert werden; und so kommen die „Armen und die Krüppel, die Blinden und die Lahmen“ (Lk 14,21), die religiös Deklassierten des Volkes Israel, und füllen den Festsaal, während die Gerechten und Frommen ihren Geschäften nachgehen. Jesus greift eine alte, zu seiner Zeit in Palästina umlaufende Geschichte auf, um diesen Menschen einen Spiegel ihres Tuns vor Augen zu halten, und erzählt ihnen von dem reichen Prasser, der die Not des Bettlers vor seiner Tür nicht gesehen hat und der noch „in der Unterwelt, wo er qualvolle Schmerzen litt“ (Lk 16,23), nur darauf bedacht ist, Pläne zu schmieden und für seine reichen und noch lebenden Brüder eine Botschaft aus dem Jenseits zu organisieren.

Auseinandersetzung mit seinen Gegnern

Doch es ist nicht nur der Reichtum, der blind macht für die anbrechende „malkût Jahwe“. Wie schon das Gleichnis von den Zehn Jungfrauen, die die Lampe ihrer Jahwe-Religion als leeres Gehäuse mit sich herumtragen, deutlich machte, kann es auch die religiöse Routine sein. Wenn einer einen Sklaven hat, und dieser Sklave geht auf in seiner Routine - wenn sein Herr vom Feld kommt, gürtet er sich, bedient ihn, und erst wenn der Herr genug gegessen und getrunken hat, isst und trinkt auch er und erwartet dafür keinen Dank von seinem Herrn -, dann kann sich kein persönliches Verhältnis zwischen diesem Herrn und seinem Diener anbahnen; er wird ewig Sklave bleiben und niemals Sohn, geliebter Sohn, werden. So ist es eigentlich nicht verwunderlich, daß gerade die „Sünder und Zöllner“, die religiös Deklassierten seiner Zeit, jene also, die aus der religiösen Eingebundenheit herausgefallen sind, zu Jesus kommen und seine Erfahrung der anbrechenden „malkût Jahwe“ mit ihm teilen: Wenn einer dem Geldverleiher 500 Denare schuldig ist und der andere 50 und beiden wird die Schuld erlassen, dann wird der, dem die große Schuld erlassen worden ist, dankbarer aufatmen und den Geber stärker in persönlicher Zuwendung lieben, als der, dem nur wenig erlassen werden mußte.

Doch es kommt eigentlich nicht auf dieses Mehr oder Weniger an Schuld vor Jahwe an. Entscheidend ist nur, daß jeder, der große oder der kleine Schuldner, den Ruf hört und in die anbrechende „malkût Jahwe“, den neuen Weinberg Israel, den Jahwe sich anschickt anzulegen, hineingeht und darin zum geliebten Sohn seines himmlischen Vaters wird. Nicht der

aber erweist sich als Sohn, der, wenn er von seinem Vater aufgefordert wird, in den Weinberg zu gehen, zuerst sagt: „Ja Herr!“ - also die religiöse Routine erfüllt -, dann aber doch nicht hineingeht; Sohn ist vielmehr jener, der zuerst sagt: „Ich will nicht“ (Mt 21,30), den es aber später reut und der dann doch hineingeht.

Dabei sind alle, Gerechte und Fromme, Sünder und Zöllner, in gleicher Weise vom himmlischen Vater geliebt. Die 9 Drachmen, welche die Frau wohl verwahrt in ihrer Schublade liegen hat, sind nicht weniger wert als die eine, die sie verloren hat und nach der sie mit ganzer Hingabe sucht. Doch das Verlorene muß gesucht werden, und wo es gefunden wird, löst es Freude und Feier aus. Warum werfen die religiösen Eliten dem Wanderprediger Jesus vor, er verschleudere die heiligen Verheißungen Israels an Sünder und Zöllner und feiere Gastmahl mit ihnen? *Muß* er nicht zu den Verlorenen gehen wie jener Hirte, der seine 99 Schafe auf den Bergen zurückläßt und das verirrte sucht, bis er es findet und sich über das Gefundene freut? Ja, geht es bei dem, was in Israel zur Zeit Jesu verlorengegangen ist und von den religiösen Eliten verlorengelassen wurde, nicht noch um mehr als um materiellen Besitz und um ein verlaufenes Tier? Geht es nicht um Menschen, um Söhne und Töchter des Volkes Israel? Und ist der Gott dieses Volkes nicht ein unendlich barmherziger Gott, der seine Kinder niemals vergißt, sowenig eine Mutter ihren Säugling vergessen kann (vgl. Jes 49,1) *Muß* nicht der verlorene Sohn, wenn er im tiefsten Elend, doch immer noch umgriffen von der Liebe des Vaters, sich an diesen erinnert und aufbricht, um leidgebeugt und schuld- bewusst zu ihm zurückzukehren, in dieser überschwenglichen Zuwendung empfangen werden, wie der barmherzige Vater im Gleichnis dies tut? Warum wird der ältere Bruder, der den ganzen Tag auf dem Feld gearbeitet hat und jetzt abends heimkommt, zornig, als er die Musik und den Tanz hört und von dem Fest erfährt, das der Vater für seinen zurückgekehrten Bruder feiert? Warum beschwert er sich, daß ihm nie ein solches Fest zuteil wurde? „Mein Kind“, sagt der Vater zu ihm, der aus dem Festsaal herauskommt und ihm gut zuredet, „du bist immer bei mir, und alles was mein ist, ist auch dein“. Du hättest dir nehmen können, was du zur Feier deines Lebens brauchst. Du hast dich von dir aus in ein Knechtsdasein verstrickt, statt als mein geliebter Sohn bei mir zu leben. Jetzt aber, da der Himmel sich erschlossen hat, ist dies alles klar geworden und „jetzt müssen wir uns doch freuen und ein Fest feiern; denn dein Bruder war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden“ (Lk 15,32).

Doch das Schicksal Jesu wäre anders verlaufen, wenn der ältere Bruder sein Herz geöffnet und in den Festsaal hineingegangen wäre. Erneut steht er anklagend vor der anbrechenden „malkût Jahwe“ im Gleichnis vom gütigen Arbeitsherrn. Er hat den ganzen Tag im Weinberg Jahwes

gearbeitet und „den ganzen Tag über die Last der Arbeit und die Hitze ertragen“ (Mt 20,12); und er kann es nicht sehen, daß jetzt diesen „Letzten“ da, die erst ganz am Schluß gekommen sind und nur eine Stunde gearbeitet haben, derselbe Lohn, die eine unteilbare „malkût Jahwe“, zuteil wird wie ihnen. „Du hast sie uns gleichgestellt“ (ebd.) lautet ihr großer Vorwurf. Doch nun ist die Zuwendung Jesu an seine Gegner in der Auseinandersetzung einen Ton härter: „Mein Freund“, sagt der Weinbergbesitzer, „dir geschieht kein Unrecht. Hast du nicht einen Denar (eben die „malkût Jahwe“) mit mir als Lohn vereinbart? Nimm dein Geld und geh! Ich will dem letzten ebensoviel geben wie dir. Darf ich mit dem, was mir gehört, nicht tun was ich will? Oder bist du neidisch, weil ich gütig bin?“ (Mt 20,15). Der Ton wird nochmals härter im Gleichnis vom unfairen Knecht: 10.000 Talente, d.h. eine Unendlichkeit, sind den Menschen geschenkt, wenn die „malkût Jahwe“ anbricht und aus Knechten geliebte Söhne des himmlischen Vaters werden. Wie kann ein so Beschenkter dann hingehen und seinen Mitknecht „würgen“ (Mt 18,28), d.h. von ihm die im Gesetz vorgeschriebene Bußleistung verlangen, wenn auch dieser, der Sünder und Zöllner, in die „malkût Jahwe“ hineingehen will? „Du elender Diener“, sagt der Herr nun zu ihm, „deine ganze Schuld habe ich dir erlassen, weil du mich so angefleht hast. Hättest nicht auch du mit jenem, der gemeinsam mit dir in meinem Dienst steht, Erbarmen haben müssen, so wie ich mit dir Erbarmen hatte?“ (Mt 18,33). Wenn Jesus in der Stunde der anbrechenden „malkût Jahwe“ auch diesen Letzten die Verheißungen zusagt, dann ist dies keine Verschleuderung der anvertrauten Güter, sondern eben das Verhalten, das in dieser Stunde von allen religiösen Führern Israels verlangt ist. Wer noch in dieser Stunde diese Verheißungen in der Erde vergräbt oder einen Zaun von 613 Geboten und Verboten um ihn herum errichtet - aus Angst vor der Strenge des Gottes Israels -, der ist ein „schlechter und fauler Diener“ (Mt 25,25), er weiß nicht, wie man mit den Gaben Jahwes umzugehen hat, und es ist besser, ihm die Gabe wegzunehmen und dem zu geben, der wie der Knecht mit den 10 Talenten die verschwenderische Liebe Jahwes praktiziert.

Wenn die „malkût Jahwe“ anfängt zu kommen, gilt es, alle kleinlichen Abgrenzungen zu durchbrechen. Die Frage, wer noch in die Verpflichtung zur Nächstenliebe eingeschlossen ist und wer nicht, ist in dieser Situation eine „unmögliche“ Frage. Die Frage ist nicht, ob ich als Jude vielleicht auch sogar noch den vom Glauben abgefallenen Samariter in meine Nächstenliebe mit einbeziehen muß, sondern umgekehrt, ob der Samariter mich, den gläubigen Juden, wenn ich unter die Räuber gefallen bin und blutend am Wegrand liege, als seinen Nächsten erkennt und annimmt. Doch wo solche Zuwendung geschieht, realisiert sich „malkût Jahwe“. Der Priester und Levit aber, die vom Tempel herabkommen,

sehen zwar mit ihren äußeren Augen die Chance dieses Geschehens, aber, noch erfüllt von ihrer religiösen Routine des Tempeldienstes, gehen sie an der Stunde der „malkût Jahwe“ vorüber.

In der Haltung, in der die Gerechten und Frommen vor Jahwe stehen, gleichen sie jenen Bewohnern von Babel, die einen Turm zu errichten suchten, der bis zum Himmel reicht: Sie häufen ihre guten Werke, ihr Fasten und ihre Gebotserfüllungen vor Jahwe im Tempel auf und bauen dadurch eine Barriere zwischen sich und ihrem Gott. Der Zöllner dagegen, der, unter seiner Schuld leidend hinten im Tempel steht und sich an die Brust schlägt, findet jene unmittelbare Beziehung zu Jahwe, der auch ihn zum „Sohn Abrahams“ (Lk 19,9), zum geliebten Sohn des himmlischen Vaters macht.

Zugehen auf Passion und Auferstehung

So spitzt sich die Auseinandersetzung zu, und Jesus sieht, daß sie den Tod über ihn zu bringen suchen. Im Gleichnis vom Mord im Weinberg hält er ihnen vor Augen, was sie zu tun im Begriff sind: Jahwe hat seinen Weinberg Israel ihrer Obhut übergeben. Doch als er seine Propheten schickte, um seinen Anteil an den Früchten des Weinberges holen zu lassen, haben sie diese verprügelt, mit leeren Händen fortgeschickt, ja sogar mißhandelt und getötet. Zuletzt nun, in der Sendung, die Jesus erfüllt, schickt der Herr seinen geliebten Sohn zu ihnen. Vor ihm, so meint er, werden sie Achtung haben. Doch die Winzer sagen zueinander: „Das ist der Erbe. Auf, wir wollen ihn töten, dann gehört sein Erbgut uns. Und sie packten ihn und brachten ihn um und warfen ihn aus dem Weinberg hinaus“ (Mk 12,7 f). In der Tötung des geliebten Sohnes suchen die religiösen Führer Israels den Weinberg Jahwes für sich zu usurpieren.

Ganz klar sieht Jesus in diesem Gleichnis das auf ihn zukommende Geschick. Was wird dieses Geschick für ihn und die Seinen bedeuten? Was wird aus den Menschen werden, aus denen er, wie aus Maria Magdalena, die Dämonen der Verzweiflung und Niedergedrücktheit ausgetrieben und die er innerlich befreit und aufgerichtet hat? Wird der Dämon, den er ausgetrieben hat, nicht sagen: „Ich will in mein Haus zurückkehren, das ich verlassen habe. Und wenn er es bei seiner Rückkehr sauber und geschmückt antrifft, dann geht er und holt sieben andere Geister, die noch schlimmer sind als er selbst. Sie ziehen dort ein und lassen sich nieder.“ (Lk 11,24 ff)? Wird es mit diesen Menschen am Ende nicht noch schlimmer werden, als es vorher bei ihnen war? Kann er, Jesus, seinen Weg weitergehen? Wird er nicht am Ende dastehen wie der Baumeister, der einen Bau begonnen hat und ihn nicht zu Ende führen konnte? Muß er nicht wie der Feldherr, der sieht, daß er mit seinen 10.000 Mann nicht den 20.000 gegenüberreten kann, die gegen ihn anrücken, dem Gegner entgegehen, ehe dieser die Grenze des eigenen Landes überschritten hat, und ihn um Frieden bitten?

Aber es kann doch gar nicht sein, was da drohend auf ihn zukommt! Er ist doch der Sohn, und er bittet um nichts anderes, als darum, leben und wirken zu dürfen. Das kann ihm doch Jahwe nicht verwehren! „Oder ist einer unter euch, der seinem Sohn einen Stein gibt, wenn er um Brot bittet, oder eine Schlange, wenn er um einen Fisch bittet?“ (Mt 7,9-10). Und auch wenn es so aussieht, als würde Jahwe sich nicht um seinen Sohn kümmern, es gilt nur, der übernommenen Aufgabe treu zu bleiben und den Weg weiterzugehen. Dann ist es, wie wenn einer um Mitternacht zu seinem Nachbarn geht und sagt: „Freund, leih mir drei Brote; denn einer meiner Freunde, der auf Reisen ist, ist zu mir gekommen, und ich habe ihm nichts anzubieten!, wird dann etwa der Mann drinnen antworten: Laß mich in Ruhe, die Tür ist schon verschlossen, und meine Kinder schlafen bei mir; ich kann nicht aufstehen und dir etwas geben? Ich sage euch: Wenn er schon nicht deswegen aufsteht und ihm seine Bitte erfüllt, weil er sein Freund ist, so wird er doch wegen seiner Zudringlichkeit aufstehen und ihm geben, was er braucht“ (Lk 11,5-8). Und selbst wenn es so aussieht, als wäre der Herr des Schicksals ein ungerechter Richter, „der Gott nicht fürchtete und auf keinen Menschen Rücksicht nahm“ (Lk 18,2), zuletzt muß auch dieser Richter der armen Witwe zu ihrem Lebensrecht verhelfen, wenn sie nur unbeirrt an diesem festhält.

Doch der Horizont des Lebens und Wirkens Jesu verdüstert sich immer mehr. Und wie Menschen oftmals in schwerer Bedrängnis, so beginnt nun auch Jesus mit dem Herrn seines Schicksals zu *verhandeln*. Dabei bittet er aber nicht für sich, sondern für die Aufgabe, für die er lebt: Drei Jahre zwar wird dem Feigenbaum Israel schon die anbrechende „malkût Jahwe“ zugesagt, doch er trägt keine Früchte. „Hau ihn um! Was soll er weiter dem Boden seine Kraft nehmen?“; sagt deshalb der Weinbergbesitzer (Lk 13,7). Doch der Weingärtner erwidert: „Herr laß ihn dieses Jahr noch stehen; ich will den Boden um ihn herum aufgraben und düngen. Vielleicht trägt er doch noch Früchte; wenn nicht, dann laß ihn umhauen“ (Lk 13,8 f).

Doch auch dieser Aufschub scheint nicht gewährt zu werden. Da kommt auch über Jesus jene tiefe Trauer, die bei manchen Menschen zu einer Depression wird, in der sie niemanden mehr sehen und sprechen wollen und aus der manche nicht mehr herausfinden. Voll elegischer Trauer ist das Gleichnis: „Mit wem soll ich die Menschen dieser Generation vergleichen?... Sie sind wie Kinder, die auf dem Marktplatz sitzen und einander zurufen: Wir haben für euch auf der Flöte Hochzeitslieder gespielt, und ihr habt nicht getanzt; wir haben Klagelieder gesungen und ihr habt nicht geweint“ (Lk 7,31 f).

Doch im Gleichnis vom „Ungetreuen“ Verwalter findet Jesus zur Annahme seines Geschicks. Er selbst ist es, der von seinen Mitknechten beim Herrn „verteufelt“ wird, als verschleudere er die anvertrauten Güter, und

alles deutet darauf hin, daß der Herr sein Ohr den „diaboli“ - denen, die ihn verteuflern - öffnet und ihm seine Aufgabe entzieht. Was soll er jetzt tun? Soll er seinen religiösen Anspruch aufgeben und als Bettler durch die Lande ziehen? „Zu betteln schäme ich mich.“ (Lk 16,3) Oder soll er in seinen Handwerksberuf zurückkehren? Der Weg dorthin ist ihm verbaut. Vom großen Gott des Schicksals, der sich auf die Seite seiner Gegner gestellt hat, wendet sich Jesus, wie beim Gleichnis vom Schatz im Acker, jener Geborgenheit zu, die er bei den wenigen ihm verbliebenen Menschen findet, die seine Jordanerfahrung mit ihm teilen. Eruptiv - mit der Kraft der Auferstehung - bricht es aus ihm heraus: „Doch - ich weiß, was ich tun muß, damit mich die Leute in ihre Häuser aufnehmen, wenn ich als Verwalter abgesetzt bin. Und er ließ die Schuldner seines Herrn, einen nach dem anderen zu sich kommen und fragte den ersten: Wieviel bist du meinem Herrn schuldig? Er antwortete: 100 Faß Öl. Da sagte er zu ihm: Nimm deinen Schuldschein, setz dich gleich hin, und schreibe '50'“ (Lk 16,4 ff): Jesus geht seinen Weg zu Ende, jenen Weg, der ihm als Verschleuderung und Veruntreuung der anvertrauten Güter ausgelegt wird. Er bleibt seiner Überzeugung treu, daß eben dies der Weg ist, den er in der Stunde der anbrechenden „malkût Jahwe“ zu gehen hat. So geht er, sein Schicksal entschlossen annehmend, in die letzte Phase seines Lebens und Wirkens hinein, die bei jedem Menschen, wenn sie ihm geschenkt wird, die fruchtbarste seines Lebens bildet, in der nicht mehr die Angehörigen ihn, sondern er die Angehörigen tröstet.

In neuer Kraft vollzieht er sein Wirken. Er ist jetzt der unentwegte Sämann, der - wie es van Gogh auf seinem Bild vom Sämann gezeichnet hat - die untergehende Sonne im Rücken und einen dunklen, bedrohlich sich neigenden Baum über sich, mit breiter Hand den Samen auf die schon dunkle Erde streut: Er kann nicht mehr genau sehen, wohin der Same fällt, ob auf felsigen Boden, wo die Saat versengt wird und verdorrt, weil sie keine Wurzeln hat; oder auf den Weg, wo die Vögel des Himmels kommen und sie wegfressen; oder unter Dornen, wo sie erstickt. Ein Teil des Samens wird doch auf guten Boden fallen und Frucht bringen; die Saat wird aufgehen und emporwachsen und Frucht tragen: „Dreifach, ja sechzigfach und hundertfach“ (Mk 4,8). Und auch wenn dann die Nacht kommt und der Sämann von seinem Wirkungsfeld abtreten muß und sich zum Schlafen niederlegt - auch zum Todesschlaf - sein Tun wird nicht vergeblich sein: „Der Same keimt und wächst, und der Mann weiß nicht, wie. Die Erde bringt von selbst ihre Frucht, zuerst den Halm, dann die Ähre, dann das volle Korn in der Ähre“ (Mk 4,27f). Auch wenn dieses Wirken jetzt noch verborgen ist in der Erde und wenn es unscheinbar und klein ist wie ein Senfkorn, das ein Mann in seinem Garten in die Erde steckte; es wird emporwachsen zu einem Baum und die Vögel des Himmels werden in seinen Zweigen nisten. Zwar liegt das weiße Mehl noch tot im

Trog; doch unten am Grund wirkt schon der Sauerteig, den die Frau darunter gemischt hat; er wird das Ganze durchsäuern und zum Brot für die Menschen machen.

Jetzt, in dieser Stunde, da Jesus auf Jerusalem zugeht, wo ein guter Prophet sterben muß (vgl. Lk 13,33), wo viele von ihm abfallen und es für ihn und die verbliebenen Anhänger gefährlich zu werden beginnt, ist dennoch nicht die Zeit der Scheidung gekommen. Erst das wirkliche Ende wird zeigen, wer zu ihm gehört und wer nicht. Wen sollte er jetzt wegschicken? Müßte er nicht auch einen Petrus zurücklassen, der auf Getsemane als erster das Schwert ziehen und auf den Knecht des Hohenpriesters einschlagen, also seine Sendung als gewaltsame Befreiungsbewegung mißverstehen wird? Nein, laßt den Weizen zusammen mit dem Unkraut wachsen bis zur Ernte. Sonst reißt ihr zusammen mit dem Unkraut auch den Weizen aus! Jetzt ist nicht die Zeit der Scheidung. Jetzt gilt es, das Netz, das man ins Meer geworfen hat, um Fische aller Art zu fangen, an das Ufer zu ziehen. Erst dort werden sich dann die Fischer hinsetzen und die guten Fische in die Körbe legen und die schlechten wieder hinauswerfen in den See. Jetzt, da sie alle noch auf die entscheidende Stunde hin unterwegs sind, gibt es nur ein Gebot: „Schließ ohne Zögern Frieden mit deinem Gegner, solange du mit ihm noch auf dem Weg zum Gericht bist. Sonst wird dich dein Gegner vor den Richter bringen, und der Richter wird dich dem Gerichtsdienner übergeben, und du wirst ins Gefängnis geworfen.“ (Mt 5,25)

In dieser Haltung ging Jesus in den Tod. Sterbend betet er für seine Peiniger (Lk 23,34). Doch gerade in dieser absoluten Gewaltlosigkeit, in der er seinen Tod auf sich nimmt, bewirkt er auch die Scheidung des Endes: Die Trennung der Schafe von den Böcken. Freilich ist diese Scheidung nicht - wie das große Gemälde vom Weltgericht bei Mt 25,31-4 es schildert - eine autoritäre Gerichtssitzung, in der die „Guten“ belohnt und auf ewig gesegnet und die „Bösen“ verflucht und mit „ewiger Folterung“ (Mt 25,41⁹) bestraft werden. Sondern sie ist, wie dies beim Propheten Ezechiel an der Stelle, die Vorbild für dieses Weltgerichtsgemälde war, ausgedrückt ist, die Tat des guten Hirten, der die starken und fetten Böcke von den mageren und schwachen Schafen trennt, wenn seine Herde an eine Wasserstelle kommt, damit nicht die Böcke mit ihren breiten Körpern und Schultern alle schwachen Tiere zur Seite drängen, sie mit ihren Hörnern wegstoßen (vgl. Ez 34,21) und in ihrem Ungestüm das kostbare Wasser mit ihren Füßen verschmutzen, so daß es für alle

9) Die Einheitsübersetzung übersetzt „ewiges Feuer“. Doch die Grundbedeutung des griechischen Wortes „kolasis“ - vgl. das deutsche Wort „Kolik“ - ist „Folterung“.

ungenießbar wird. Vielmehr läßt er erst die schwächeren Tiere trinken und führt dann erst die ungestümen Böcke an die Wasserstelle.

Auf Getsemane erfolgt diese Scheidung: Die ungestümen Böcke, die dafür gesorgt hatten, daß Schwerter bereitlagen und sich in den Kampf stürzen wollten, sind bestürzt von Jesu Haltung der Gewaltfreiheit und fliehen irritiert zurück nach Galiläa. Nur die Frauen, gering geachtet in seiner Zeit und ohne Rederecht in der Synagoge, begleiten Jesus in den Tod und erfahren, wie er sterbend seinen Lebensatem in die Hände des Abba gibt, und dieser ihn neu und nunmehr unwiderruflich und unanfechtbar als seinen Sohn bestätigt und bekennt (vgl. Mk 15,39). So stark ist diese ihre Erfahrung, daß sie dieses Bekenntnis dem römischen Hauptmann, dem Vertreter der Weltmacht Roms, in den Mund legen und ihn vor aller Welt diese Proklamation sprechen lassen. Wenn es ihnen auch noch nicht klar ist, so wissen sie doch schon jetzt, in dieser Stunde, daß sie diesen ihren getöteten Jesus, den geliebten Sohn des himmlischen Vaters, der immer ein Gott von Lebenden und nicht von Toten ist, nicht im Grabe finden werden; es wird vergeblich sein, den Lebenden im Grabe, bei den Toten, zu suchen (vgl. Lk 24,5).

Auf Golgotha sind sie an der Wasserstelle gestanden und haben von dem klaren Wasser getrunken, das ihre Augen öffnete und sie den Getöteten als den Lebendigen sehen ließ in der Herrlichkeit seines Vaters. Und nun werden sie, getreu der Weisung des Erleuchtungsendels, nach Galiläa gehen und auch den übrigen Jüngern, die verstört nach Hause zurückgeflohen waren, von diesem Wasser zu trinken geben. Auch sie werden dann zu dieser Wasserstelle finden, und es wird auch ihnen wie Schuppen von den Augen fallen und sie werden erkennen, daß Jahwe nicht, wie sie es erwartet hatten, in einem kriegerischen Messiaskönig - auf einem weißen Pferd sitzend und ein blitzendes Schwert in der Hand - neu in seinem Volk lebendig werden kann, sondern umgekehrt in jenem Jesus, der treu und unbeirrt seinen Weg der Liebe und Gewaltlosigkeit zu Ende ging und als der lebendige Gekreuzigte den Vater sichtbar machte. So erschließt sich ihnen jenes uralte Märchenmotiv, das auch in das Matthäische Weltgerichtsgemälde eingeflochten ist und fundamental sichtbar werden läßt, was christlicher Glaube ist: das Motiv des unerkannten Königs, der als verachteter Bettler durch die Lande zieht, von den Reichen und Mächtigen abgewiesen und von den Armen aufgenommen und beschenkt. Fünfzig Tage nach der Hinrichtung Jesu, auf dem Erntedank- und Bundeserneuerungsfest, dem Pfingstfest zu Jerusalem enthüllt der Vater das Geheimnis des unerkannten Königs: Was ihr diesem Geringsten - und seinen Brüdern und Schwestern in der Armut und Not - getan habt, das habt ihr mir getan (vgl. Mt 25,40). „Mit Gewißheit erkenne also das ganze Haus Israel: Gott hat *ihn* zum Herrn und Messias gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ (Apg 2,36) - so beschließt

Petrus seine Pfingstpredigt, mit der das Christentum als Weltreligion erstmals in Erscheinung trat.

C.A.M. Hermans

Verstehen von Parabeln und Gleichnissen als Metaphern.

Religiöse Metaphern und theologische Modelle innerhalb eines symboldidaktischen Rahmens der Religionspädagogik.

„Das Symbol gibt zu denken“ (Ricoeur 1971). Jeder der sich mit Symboldidaktik beschäftigt, hat diesen Satz von Paul Ricoeur schon einmal irgendwo gelesen oder gehört. Diese Aussage ist aber nicht leicht zu verstehen. Symbol und Denken, sind das nicht zwei ganz verschiedene Sachen? Viele Autoren, die für einen symboldidaktischen Ansatz des Religionsunterrichts plädieren, betonen den lebensnahen Charakter von Symbolen gegenüber dem abstrahierende Denken (z.B. Halbfas 1982; Baudler 1986; Stachel 1987). Symbole soll man erfahren - Reflexion versperrt den Weg zu religiöser Erfahrung. Ich werde, an Ricoeur anschließend, jedoch versuchen, Symbol und Denken zu verbinden.

Die Notwendigkeit einer solchen Verbindung werde ich zuerst im Hinblick auf die neuzeitliche Rationalität prüfen, insbesondere im Hinblick auf die Möglichkeit junger Leute, religiöse Symbole und Metaphern zu verstehen (Kap. 1). Anschließend, werde ich den Rahmen einer Symboldidaktik angeben, der dieser Situation gerecht werden kann (Kap. 2). Das Verstehen religiöser Metaphern ist ein Teil dieser Symboldidaktik. In meinem Aufsatz beschränke ich mich auf das Verstehen von religiösen Metaphern, vor allem auf Parabeln und Gleichnisse vom Reich Gottes. Wie können Parabeln und Gleichnisse als Metaphern interpretiert werden? (Kap. 3) Wie kann die Bedeutung dieser Parabeln und Gleichnisse wiedergegeben werden? (Kap. 4) Und wie soll man religionspädagogische Lernprozesse auf eine Weise strukturieren, daß Schülern geholfen wird, die Bedeutung von Parabeln und Gleichnissen zu verstehen? (Kap. 5) Auf Grund dieser theoretischen Überlegungen habe ich ein Lernprojekt konstruiert mit dem Ziel, Schülern zu helfen, Parabeln und Gleichnisse über das Reich Gottes zu begreifen. Die Lerneffekte dieses Lernprojekts sind empirisch evaluiert (Kap. 6). Die Ergebnisse dieser Forschung (Kap. 7) werde ich zum Schluß dieses Aufsatzes im Hinblick auf die theoretischen Überlegungen der Curriculumkonstruktion interpretieren (Kap. 8).

1. Die Symboldidaktik im Kontext der neuzeitlicher Rationalität

Wie verstehen junge Leute religiöse Symbole und Metaphern? Eine empirische Forschung von Religionspsychologen aus Nimwegen (Van der Lans/Vergouwen 1986) liefert einige Indizien dafür, wie Adoleszenten religiöse Metaphern verstehen und was ihre Interpretation für ihre Glaubenserfahrung bedeutet. Die übergroße Mehrheit der Adoleszenten versteht religiöse Metaphern nur als wörtliche Aussagen. „Gott ist König“

wird wörtlich interpretiert als „Gott ist Staatsführer“. Und „Gott ist Schöpfer“ versteht man wie „Gott ist die Ursache physischer Prozesse“. Diese wörtliche Interpretation ist für die Mehrheit dieser Adoleszenten der Grund für einen Abschied vom Glauben. Denn wörtlich interpretiert sind religiöse Metaphern Unsinn: sie haben keine Bedeutung (‘meaning’). Gott ist weder ein Faktor innerhalb des Staatsgefüges noch eine Erklärung für Gesetzmäßigkeiten innerhalb der Natur. Ein kleiner Teil der Adoleszenten scheint aber trotz dieser nur wörtlichen Interpretation religiöser Metaphern seinen Glauben zu behalten. Bei diesen Adoleszenten ist der Glaube ein Sonderbereich, der nicht mit ihrer nicht-religiösen Interpretation der Wirklichkeit interferiert. Diese Adoleszenten haben den Konflikt zwischen religiöser und nicht-religiöser Interpretation der Wirklichkeit durch eine scharfe Scheidung ihres Denken in verschiedene Bereiche gelöst. Es mag sein, daß rational interpretierte religiöse Metaphern Unsinn sind. Diese rationale Interpretation hat aber keinen Wert im religiösen Bereich. Religiöse Aussagen haben Sinn, obwohl sich das nicht erklären läßt. Man soll ihren Sinn einfach nur akzeptieren. Schließlich gibt es noch eine dritte, sehr kleine Gruppe junger Menschen, die eine rationale Interpretation von Symbolen und Metaphern in ihr religiöses Denken integriert haben. Sie begreifen, daß religiöse Metaphern und religiöse Geschichten wie Wundergeschichten, wörtlich genommen, Unsinn sind. Metaphern haben aber einen zweiten, symbolischen Sinn, der im ersten Sinn beschlossen liegt.

Die Integration einer rationalen Interpretation religiöser Symbole und Metaphern in das religiöse Denken ist auf die Dauer für moderne Menschen (alt und jung) die einzige Möglichkeit, ihren Glauben zu behalten. Diese These kann mit Verweis auf die modernen Zeit und die Eigenart neuzeitlicher Rationalität begründet werden. In der modernen Zeit ist eine naive und direkte Erfahrung Gottes durch ein Symbol oder die Sprache nicht mehr möglich (Ricoeur 1960). Diese direkte Erfahrung nennt Ricoeur eine prä-kritische Hierophanie: eine religiöse Erfahrung, in der keine Spannung erfahren wird zwischen Gott und der Form, worin er sich offenbart (Symbol/Sprache). Moderne Menschen können aber nicht anders, als in der religiösen Sprache eine Spannung erfahren (Ricoeur 1978). Diese Spannung ist mit dem metaphorischen Charakter der religiösen Sprache gegeben: es ist eine Spannung zwischen der wörtlichen und der metaphorischen Bedeutung der religiösen Metapher. Zum Beispiel in der Metapher ‘Gott ist König’ ist Gott nicht ein weltlicher König mit erblichen Thronfolgern. Die metaphorische Bedeutung dieser Aussage aber ist, daß Gott für die Menschen sorgt wie ein König für sein Volk. Diese Spannung zwischen ‘ist’ (metaphorische Bedeutung) und ‘ist nicht’ (wörtliche Bedeutung) ist charakteristisch für das rationale Verständnis der religiösen Sprache in der Neuzeit. Einerseits hat diese Ratio-

nalität die Möglichkeit geschaffen, zu erkennen, daß religiöse Aussagen, wörtlich genommen, Unsinn sind (d.h. Gott ist kein König wie ein weltlicher Fürst). Andererseits ist es möglich, auf der Basis derselben neuzeitlichen Rationalität religiöse Metaphern so zu analysieren, daß ihre metaphorische Bedeutung freigesetzt wird. In einer rationalen Analyse kann man verstehen lernen, wie auf der Basis dieser ersten wörtlichen Bedeutung eine zweite, metaphorische Bedeutung entdeckt werden kann. Nach Ricoeur braucht also diese rationale Analyse nicht in einen Ikonoklasmus, in eine Zerstörung der religiösen Bildsprache zu enden, sondern sie eröffnet eine neue Möglichkeit religiöser Erfahrung (Ricoeur 1978). Ricoeur nennt das eine religiöse Erfahrung zweiter Naivität: eine direkte Erfahrung des Heiligen durch die rationale Analyse der metaphorischen Bedeutung religiöser Metaphern.

Auf dem Hintergrund dieses Konfliktes zwischen religiöser Sprache und neuzeitlicher Rationalität werden wir in diesem Artikel untersuchen, ob und wie junge Menschen ein reflexives Verständnis religiöser Sprache erwerben können, insbesondere in Hinsicht auf Parabeln und Gleichnisse. Wie gesagt, interpretieren wir dieses reflexive Verständnis als eine notwendige Bedingung für eine zweite Naivität religiöser Erfahrung. Diese zweite Naivität selbst ist aber nicht Gegenstand dieses Artikels.

2. Symboldidaktischer Rahmen der Religionspädagogik

Symbol und Denken sind keine Sachen, die sich gegenseitig ausschließen. Denken ist wesentlich mit Symbolen verbunden. Ich werde versuchen, diese Verbindung von der Seite der Symboltheorie her zu begründen. Diese Begründung ist deshalb wichtig, weil nicht nur der Kontext des modernen Weltbildes dazu zwingt, Symbole und Metaphern rational zu interpretieren, sondern daß eine gewisse reflexive Interpretation dem Symbol und der Metapher inhärent ist.

'Das Symbol gibt zu denken' (Ricoeur 1971). Dieser paradigmatische Satz der Symboltheorie Paul Ricoeurs besagt zwei Dinge. Erstens: das Symbol gibt; ich setze den Sinn nicht, vielmehr gibt das Symbol ihn. Zweitens: dasjenige, was das Symbol gibt, ist etwas zu denken. Symbole regen zum Denken an.

Ausgangspunkt der Symboltheorie Paul Ricoeurs ist die Mehrschichtigkeit des Symbolbegriffes. Auf jeder Schicht sind Symbol und Denken miteinander verbunden; nur der Grad der Rationalität ist verschieden. Die meist fundamentalen Symbole nennt Ricoeur primäre oder elementare Symbole. Diese primären Symbole können verbal oder nicht-verbal sein. Deshalb können sowohl der Aufgang der Sonne wie auch 'die Sonne' - als Bild für die Wärme eines Mensch einem anderen Menschen gegenüber - primäre Symbole sein. Diese primären Symbole verbinden Menschen mit dem Kosmos, mit der Natur. Sie sind unersetzbare Elemente

der menschlichen Erfahrung: sie sind das letzte Fundament menschlichen Verstehens. Mit Hilfe dieser primären Symbole können Menschen die existentiellen Fragen ihres Leben verstehen, z.B. die Frage nach dem Sinn menschlichen Zusammenlebens. Dieses Verstehen ist nur in geringem Maße reflexiv. Deshalb spricht Ricoeur auch von der 'Erfahrung der Bedeutung' (1971). Es ist aber nicht so, daß gar kein reflexiver Prozeß stattfindet. Primäre Symbole haben, wie alle Symbole, eine intentionale Struktur. Das Symbol verweist auf irgendeine Sache. Dabei muß man aber zwischen der ersten, wörtlichen Intentionalität und der zweiten Intentionalität unterscheiden. Die Sonne ist ein Naturphänomen; sie gibt Wärme und Licht - das ist die erste Intentionalität eines Sonnenaufgangs. In einem Symbol weist aber die erste Intentionalität über sich selbst hinaus auf eine zweite, die nur innerhalb dieser ersten gegeben ist. Zum Beispiel verweist die aufgehende Sonne auf die Kontinuität des Daseins. Die Verweisungsstruktur von primären Symbole ist prinzipiell offen, d.h. Symbole lassen eine Vielfalt von Interpretationen zu. Diese Vielfalt ist innerhalb des Niveaus von primären Symbolen nicht zu lösen, weil man nicht die Möglichkeit hat, die Frage nach der Wahrheit zu beantworten. Es gibt keine Möglichkeit, zu argumentieren, warum ein Symbol oder eine ganze Symbolik eine bessere Antwort auf eine Lebensfrage ist als ein anderes Symbol oder eine andere Symbolik. Nur ihre Verschiedenheit kann man sich bewußt machen.

Symbole des zweiten Niveaus legen eine gewisse Interpretation der Wirklichkeit fest. Dies sind nach Ricoeur immer sprachliche Symbole, weshalb er auch von Mythen oder von Metaphern spricht. Metaphern leben von primären Symbolen; sie legen aber die potentielle Bedeutung primärer Symbole in einem gewissen Maße fest, indem sie die Wirklichkeit auf eine bestimmte Weise interpretieren, z.B. die Metapher 'Gott geht als Sonne auf über jedem Leben'. Wenn einem der Sonnenaufgang als primäres Symbol nicht vertraut ist, kann man diese Metapher nicht oder nur schwer verstehen. Deshalb sagt Ricoeur, daß eine Metapher von der Wirklichkeit lebt, die in primären Symbolen zum Ausdruck kommt. Obwohl Metaphern auch für mehrere Interpretationen offen sind, sind sie weniger unbestimmt als primäre Symbole. Dadurch daß die Sonne als Bild für Gott verwendet wird, wird die Bedeutung dieses Symbols eingengt. Es kann nicht mehr eine fast unendliche Menge von Bedeutungen haben, sondern zieht gewisse Bedeutungen nach sich. Weil eine Metapher Bedeutungen festlegt, hat man auch eine Möglichkeit, die Wahrheit ihrer Interpretation festzustellen. Wie ist es möglich, die Sonne als Bild für Gott zu verwenden? Und wie kann Gott interpretiert werden als die Sonne?

Das letzte Niveau menschlicher Interpretation ist das konzeptuelle Denken. Man würde Ricoeur falsch verstehen, wenn man dieses Niveau

auch das qualitativ höchste Niveau nennen würde. Ricoeur meint, daß der Kern von Symbolen unzerstörbar ist, d.h. Symbole sind letztlich der offenbarende Grund von Konzepten. Deshalb soll das konzeptuelle Denken auch nicht hinter Symbole gehen, sondern man soll von Symbolen her und auf Grund der Symbole denken. Das Wesen von Konzepten ist, daß sie die Interpretation der Wirklichkeit, die schon in Symbolen angefangen hat und in Metaphern weitergeführt ist, so genau wie möglich festlegen. Deshalb ist auch die Wahrheitsfrage mit Hilfe von Konzepten am besten zu beantworten.

Die Niveaus des primären Symbols, der Metapher und des Konzeptes kann man voneinander unterscheiden, aber nicht trennen. Ohne die Relation zum Symbol verliert das Konzept dem Bezug zum Leben: die Interpretation stirbt in Abstraktion. Deshalb soll man die Interpretation der Wirklichkeit mittels Konzepten auch immer mit Symbolen und Metaphern verbinden. Andererseits verlieren Symbole ohne Relation zu Konzepten ihren Bezug zum Denken: die Interpretation stirbt in Mehrdeutigkeit. Deshalb soll man die Interpretation der Wirklichkeit mittels Symbole auch immer mit Konzepten verbinden.

Und wie steht es mit der Relation von Symbol und Metapher und Konzept und Metapher? Metaphern nehmen in diesem Modell eine Schlüsselposition ein. Metaphern sammeln die Kraft der Symbole, von denen sie leben; sie sind aber auch Ansatz zur Konstruktion von Konzepten. Diese Schlüsselposition gilt insbesondere für sogenannte Basis-Metaphern ('root-metaphors') oder Modelle (Ricoeur 1975; MacFague 1983). Ein Modell ist eine Metapher mit großer Überlebenskraft und mit genügend Stabilität, um eine umfassende und kohärente Erklärung einer Sache zu geben. Ein Beispiel eines theologisches Modells ist 'Schöpfung'. Es bietet eine umfassende Erklärung der Relation zwischen Gott und Welt. Mit diesem Modell sind viele Symbole und Metaphern verbunden, z.B. Symbole wie Wasser, Sonne, Licht und Dunkel; Metaphern wie 'der Mensch ist Bild Gottes' und 'Schöpfen ist Sprechen'. Das Modell der Schöpfung ist aber auch Anleitung zur Konstruktion mehrerer theologischer Konzepte, die den Inhalt dieses Modells so genau wie möglich festlegen, z.B. die Allmacht Gottes und die 'creatio ex nihilo'.

Ein letztes, wichtiges Kennzeichen der Symboltheorie Ricoeurs ist, daß das Verstehen von Symbolen zwei Perspektiven hat (Ricoeur 1971). Einerseits soll reflexiv entdeckt werden, welche Erklärungsmöglichkeiten menschlichen Daseins Symbole ersten und zweiten Niveaus zeigen. Ricoeur nennt das Erschließen von Erklärungsmöglichkeiten die prospektive Perspektive in Hinsicht auf das Verstehen von Symbolen des ersten und zweiten Niveaus. Welche Einsicht liegt in Symbolen reflexiv beschlossen? Andererseits sind Symbole auch Ausdruck unbewußter menschlicher Gefühle, Wünsche, Konflikte usw. Diese Gefühle gründen

in der Kindheit. Deshalb soll die prospektive Perspektive komplementiert werden mit einer regressiven Perspektive, bei der man versucht zu verstehen, welche tiefe Gefühle in Symbolen manifest werden. Diese Gefühle sollen nicht nur im Sinne Freuds als Illusionen verstanden werden, welche überwunden werden sollen, sondern (auch) als Ausdruck authentischer menschlicher Sehnsucht, z.B. nach Einheit und Transzendenz (Scharfenberg 1978).

Auf der Basis dieses Symbolverständnisses Paul Ricoeurs scheint es mir möglich, einem Rahmen einer symboldidaktischen Konzeption der Religionspädagogik zu begründen. Der erste Ausgangspunkt dieses Rahmens ist die Unterscheidungen des Symbolbegriffs in drei Niveaus (primäre Symbole, Metaphern und Modelle, und Konzepte). Der Inhalt eines Religionsunterrichts, der von einem symboldidaktischen Paradigma her konzipiert wird, sind nicht nur primäre Symbole, sondern auch Metaphern als Symbole zweiter Ebene und auch Konzepte, die die Interpretation der Wirklichkeit, die in den Symbolen gegeben ist, so genau wie möglich festlegen. Bei allen drei Niveaus geht es um dasselbe Interpretationsverfahren von Menschen. Will diese Interpretation gelingen, dann müssen diese drei Niveaus auch integriert werden, denn die Interpretation auf dem einen Niveau setzt die Interpretation der beiden anderen Niveaus voraus.

Der zweite Ausgangspunkt dieses Rahmens ist die zweifache Perspektive des Verstehensprozesses. Einerseits soll in diesem Prozeß die Einsicht klar werden, die in Symbole gegeben ist. Andererseits sollen die möglichen Gefühle entdeckt werden, die mit gewissen Symbolen verbunden sind. Daher soll man im Religionsunterricht Symbole sowohl kognitiv als auch affektiv erarbeiten.

FIGUR 1: Relationen zwischen Inhalts- und Verstehensdimensionen innerhalb eines symboldidaktischen Ansatz des Religionspädagogik

INHALT	VERSTEHEN	
	Affektiv	Kognitiv
primäre Symbole	1	4
Metaphern (Modell)	2	5
Konzepte	3	6

Eine Kombination des dreifachen Inhalts und des zweifachen Verstehens von Symbolen bildet den Rahmen einer symboldidaktischen Konzeption des Religionsunterrichts (siehe *Figur 1*). Den Inhalt jeder Zelle innerhalb

dieses Rahmens können wir in diesem Artikel nicht weiter ausarbeiten. Meine weiteren Darlegungen haben Bezug auf Zelle 5 und 6: Wie kann man Metaphern kognitiv verstehen? Und wie kann man Konzepte verstehen, die sich auf Metaphern stützen? Wie in der Einleitung gesagt, werden wir unsere Darlegungen auf Parabeln und Gleichnisse als Metaphern und auf das Konzept vom Reich Gottes beschränken.

3. Parabeln und Gleichnisse als Metaphern und das Reich Gottes

Parabeln und Gleichnisse haben wir in den ersten Kapiteln als religiöse Metaphern aufgefaßt. Was aber sind Metaphern? Was kennzeichnet ihre logisch-grammatikalische Form? Und wie können Parabeln und Gleichnisse als Metaphern verstanden werden? Ich werde im Nachfolgenden kurz auf diese Fragen eingehen. Wegen des Umfangs dieses Artikels beschränke ich mich jedoch auf Hauptlinien.

Was ist eine Metapher? Eine Metapher ist:

- (1) eine Aussage, in der ein erstes Subjekt identifiziert wird mit einem zweiten Subjekt, mit dem es gewöhnlich nicht identifiziert wird;
- (2) was beim Hörer eine Spannung erweckt,
- (3) und ihn aufruft, eine Bedeutung zu konstruieren,
- (4) die das Resultat einer Analyse der Ähnlichkeit zwischen dem Prädikat des zweiten und des ersten Subjekt ist.

Diese Umschreibung einer Metapher stützt sich auf die 'Interaktions-Theorie' Max Blacks (1979) sowie auf die Ergänzungen und Modifizierungen dieser Theorie durch MacCormac (1985) und Kjågaard (1986). Ich werde die verschiedenen Teile dieser Umschreibung erläutern.

Der erste Teil (1) besagt daß in einer Metapher zwei Subjekte unterschieden werden können. Zum Beispiel in der Metapher 'der Mensch ist eine Puppe', ist 'der Mensch' das erste und 'Puppe' das zweite Subjekt. Eine metaphorische Aussage suggeriert eine Identifikation zwischen dem ersten und zweiten Subjekt. Dabei unterscheidet es sich von einer bloßen Analogie, wobei das erste Subjekt nur mit dem zweiten Subjekt verglichen wird, z.B. 'der Mensch ist *wie* eine Puppe'. Das Verbindungswort 'ist' suggeriert eine Identifikation: 'der Mensch *ist* eine Puppe'. Zugleich muß man aber sagen, daß das erste Subjekt ('der Mensch') gewöhnlich nicht mit diesem zweiten Subjekt ('Puppe') identifiziert wird.

Der zweite Teil (2) unserer Umschreibung hängt mit diesem ungewöhnlichen Merkmal zusammen. Diese ungewöhnliche Identifikation ruft eine Spannung beim Hörer hervor, denn wie kann der Mensch eine Puppe genannt werden?

Sie ruft ihn aber auch auf, die Bedeutung dieser Aussage zu konstruieren (3). Das Ziel einer Metapher ist nicht, eine emotionale Erregung zu wecken, sondern der Sprecher will etwas mitteilen. Deshalb wird der

Hörer auch aufgerufen, diese Bedeutung herzustellen, obwohl sie ihm auf den ersten Blick nicht klar ist.

Die vierte Teil (4) besagt, wie diese Bedeutung hergestellt werden kann. Der Hörer soll nämlich versuchen, gewisse Ähnlichkeiten zwischen den ersten und zweiten Subjekt herzustellen. Dabei muß man bedenken, daß mit dem zweiten Subjekt ein Prädikat verbunden ist, mit dem ein Komplex von Bedeutungen zusammenhängt. 'Puppe' ist ein Ding aus Holz und Stoff, ohne Wille, von einer anderen Hand geleitet, usw. Der Hörer kann die Bedeutung einer Metapher herstellen, indem er Ähnlichkeiten zwischen dem ersten und zweiten Subjekt herstellt. Z.B. auch der Mensch hat keinen Willen.

In einer metaphor-theoretischen Hinsicht können Parabeln und Metaphern als religiöse Metaphern interpretiert werden. Parabeln und Gleichnisse kann man umschreiben als:

- (1) metaphorische Geschichten,
- (2) die von Jesus erzählt wurden und mit seinem Leben und Tod verbunden sind,
- (3) in denen das erste Subjekt das Modell des Reich Gottes ist,
- (4) das mit einem zweiten Subjekt identifiziert wird,
 - das ein normales natürliches Phänomen sein kann (in Gleichnissen)
 - oder eine paradoxe menschliche Handlung (in Parabeln).

Parabeln und Gleichnisse sind Metaphern, in denen das zweite Subjekt stark ausgedehnt ist. Das impliziert, daß auch das zweite Prädikat, das mit dem zweiten Subjekt verbunden ist, sehr ausgedehnt und daher auch sehr komplex ist. Diese Bedeutungen werden aber in Hinsicht auf das Leben von Jesus von Nazaret interpretiert. Sein Leben und Tod sind der Interpretationsrahmen dieser metaphorischen Geschichten. Jesus ist nicht nur der Erzähler von Parabeln und Gleichnissen, sondern er selbst ist die Parabel des Reiches Gottes (Weder 1978). Das erste Subjekt der Parabeln und Gleichnisse ist das Modell des Reiches Gottes. Jede Parabel und jedes Gleichnis verdeutlicht einen oder mehrere Aspekte des Reiches Gottes (Arens 1982). Z.B. „Das Reich Gottes ist ein Schatz, verborgen in einem Acker...“ (Mt. 13, 44). Das Reich Gottes wird identifiziert mit einer konkreten Sache, wobei man zwischen einem Naturgeschehen im weitesten Sinne und menschlichen Handlungen unterscheiden kann. Im ersten Fall werden wir von einem Gleichnis sprechen, im zweiten Fall von einer Parabel (Kjægaard 1986). Dieser Unterschied zwischen Parabel und Gleichnis ist im Blick auf das Verhältnisses zwischen zweitem Subjekt und zweitem Prädikat wichtig. In einem Gleichnis gibt es keine Diskrepanz zwischen zweitem Subjekt (z.B. ein Senfkorn) und zweitem Prädikat (das Wachsen dieses Senfkorns). Das erzählte Geschehen ist etwas, das man im normalen Leben wahrnehmen kann. In Parabeln gibt es aber eine Spannung zwischen dem zweiten Subjekt (z.B. ein

Grundbesitzer) und dem zweiten Prädikat (das Bezahlen desselben Lohnes an Arbeiter der ersten und der letzten Stunde). Die erzählten menschlichen Handlungen in Parabeln sind ein Paradox im Vergleich mit dem, was im Normalfall geschieht. Die Bedeutung einer Parabel oder eines Gleichnisses kann entdeckt werden, indem Ähnlichkeiten zwischen dem Bedeutungskomplex des zweiten und des ersten Subjekts festgestellt werden. Diese Analyse wird für Parabeln komplexer sein als für Gleichnisse, wegen des vorher genannten paradoxalen Charakters der Parabel. Das erste Subjekt in Parabeln und Gleichnissen ist das Modell des Reiches Gottes. Das Reich Gottes ist eine Basismetapher oder ein Modell des Verhältnisses von Gott und den Menschen, und von den Menschen untereinander 'coram Deo'. Im zweiten Kapitel haben wir gesagt, daß ein theologisches Modell mehrere religiöse Metaphern entstehen läßt und an sich selbst heranzieht (MacFague 1982). Das läßt sich gut am Modell des Reiches Gottes illustrieren. Die verschiedenen Parabeln und Gleichnisse, die Jesus erzählt hat, sind metaphorische Geschichten, die immer einen oder mehrere Aspekte dieses theologischen Modells verdeutlichen. Die verschiedenen Bedeutungen der Parabeln und Gleichnisse konkurrieren nicht miteinander, sondern verweisen alle auf dasselbe Modell. Deshalb können diese Bedeutungen in einem Konzept des Reiches Gottes zusammengefaßt werden. Das Konzept des Reiches Gottes, von dem wir in unseren Forschungen ausgegangen sind, werden wir im Nachfolgenden formulieren. Es überschreitet das Ziel dieses Artikels, dieses Konzept dogmatisch zu fundieren. Das Reich Gottes ist:

- (1) das Modell einer idealen Gemeinschaft
- (2) wo Raum ist für jeden Menschen
- (3) und das von Gottes Gnaden realisiert wird;
- (4) der Aufnahme von sozial deprivierten Menschen auf der Basis dieses Glaubens,
- (5) - es fordert eine entschlossen Entscheidung,
- (6) - es erweckt Freude bei den Personen, die sozial deprivierte Menschen in die Gemeinschaft aufnehmen,
- (7) - und der Einsatz von Menschen wird von der verborgen Kraft Gottes getragen.

4. Semantische Struktur von Parabeln und Gleichnissen

Metaphern geben ihre Bedeutung nicht unmittelbar frei; sie sollen von den Hörern oder Lesern rekonstruiert werden. Um dem Hörer oder Leser bei diesem Rekonstruktionsprozeß zu helfen, muß man ihm Einsicht in die Bedeutungsstruktur einer Metapher geben. Wie kann aber die Struktur der Bedeutung von Metaphern wiedergegeben werden? Wie kann man Wörter miteinander verbinden, die auf den ersten Blick gar nicht miteinander verbunden sind? In diesem Kapitel werde ich zuerst

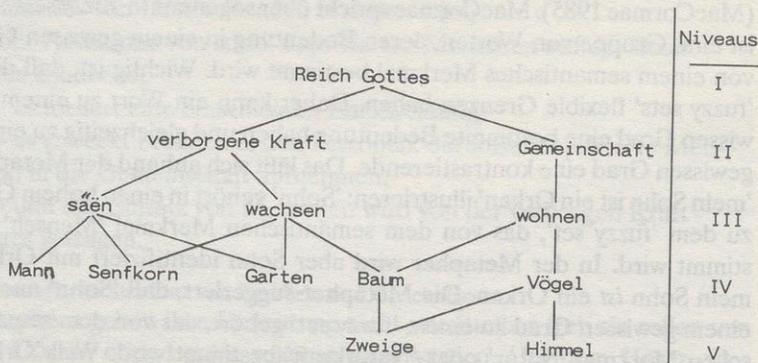
untersuchen, welche Auffassungen innerhalb der Linguistik über semantische Strukturen bestehen. Nachher werde ich diese theoretischen Überlegungen auf die Bedeutungsstruktur von Parabeln und Gleichnissen anwenden.

Die wichtigste moderne Theorie auf dem Gebiet der Semantik ist die sogenannte komponentielle Analyse (Lyons 1976). In dieser Theorie geht man davon aus, daß die Bedeutung von Worten aus der Verbindung eines Wortes mit semantischen Merkmalen besteht. Semantische Merkmale sind Bedeutungselemente von Worten, die immer zueinander in Kontrast stehen, zum Beispiel Mann/Frau, jung/alt usw. Die Bedeutung eines Wortes kann man mit Hilfe dieser semantischen Merkmale analysieren. Zum Beispiel 'Frau' hat die semantischen Merkmale: Mensch, Erwachsen, nicht-Mann. Mit Hilfe dieser Merkmale kann man auch 'Frau' von 'Mädchen' unterscheiden, nämlich Mensch, nicht-Erwachsen, nicht-Mann. Wichtig bei der Feststellung der Bedeutung eines Wortes ist also die Auffassung, daß semantische Merkmale kontrastieren, was bedeutet, daß kontrastierende semantischen Merkmale nicht gleichzeitig auf ein Wort angewendet werden können. Diese Auffassung schließt z.B. aus, daß Adoleszenten gleichzeitig jung (nicht-Erwachsen) und erwachsen genannt werden können. Diese absolute Anwendung von semantischen Merkmale hat auch große Konsequenzen für die Bedeutung von Metaphern. In der Metapher 'mein Sohn ist ein Orkan' hat 'Sohn' gleichzeitig die semantischen Merkmale 'lebendig' und 'nicht-lebendig'. Diese Bedeutungsveränderung kann aber von der komponentiellen Analyse nicht erklärt werden.

Dieses Problem ist von der sogenannten 'fuzzy' Semantik gelöst worden (MacCormac 1985). MacCormac spricht über sogenannte 'fuzzy sets': das ist eine Gruppe von Worten, deren Bedeutung in einem gewissen Grad von einem semantischen Merkmal bestimmt wird. Wichtig ist, daß diese 'fuzzy sets' flexible Grenzen haben. Daher kann ein Wort zu einem gewissen Grad eine bestimmte Bedeutung haben und gleichzeitig zu einem gewissen Grad eine kontrastierende. Das läßt sich anhand der Metapher 'mein Sohn ist ein Orkan' illustrieren: 'Sohn' gehört in einem hohem Grad zu dem 'fuzzy set', das von dem semantischen Merkmal 'Mensch' bestimmt wird. In der Metapher wird aber Sohn identifiziert mit Orkan: mein Sohn *ist* ein Orkan. Die Metapher suggeriert, daß 'Sohn' auch in einem gewissen Grad zu einem 'fuzzy set' gehört, das von dem semantischen Merkmal 'Natur' oder 'Naturkraft' bestimmt wird. Weil 'Orkan' auch zu demselben 'fuzzy set' (Naturkraft) gehört, entsteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den beiden Subjekten in der Metapher (Sohn und Orkan). Diese Ähnlichkeit ist die Basis des Verständnisses einer Metapher.

Das erste und zweite Subjekt einer Metapher können mehr oder weniger zu demselben 'fuzzy set' gehören. Dieser Bedeutungszusammenhang kann in einer sogenannten 'quasi-Baumstruktur' repräsentiert werden. Dabei muß man bedenken, daß es mehrere gemeinsame 'fuzzy sets' geben kann oder mehrere gemeinsame semantische Merkmale zwischen dem ersten und zweiten Subjekt einer Metapher. Diese semantischen Merkmale können in eine hierarchische Verbindung zueinander gesetzt werden. Semantische Merkmale auf einem höheren Niveau bestimmen die Bedeutung der semantischen Merkmale auf einem niedrigeren Niveau. Jedes semantische Merkmal auf niedrigem Niveau gehört in einem gewissen Grad zu jedem 'fuzzy set' auf einem höheren Niveau. Auf diese Weise macht eine quasi-Baumstruktur die Veränderung in der Bedeutung eines Wortes sichtbar. Wörter auf einem niedrigen Niveau können sich mit Wörtern auf einem höheren Niveau verbinden, mit dem sie normalerweise nicht verbunden sind. Die Verbindungen zwischen semantischen Merkmalen in einer quasi-Baumstruktur zeigen den Weg zum Verständnis der Bedeutung einer Metapher. Um zu verstehen, was die Metapher 'mein Sohn ist ein Orkan' meint, muß man den Verbindungen zwischen semantischen Merkmalen innerhalb dieser quasi-Baumstruktur folgen, bis man 'Sohn' und 'Orkan' miteinander verbunden hat. Ist diese Verbindung zu lang oder gibt es schwache Glieder in dieser Verbindung, dann ist es möglich, daß die Bedeutung der Metapher nicht gefunden wird.

FIGUR 2: Semantische Struktur vom Gleichnis über das Senfkorn (Lk. 13,18-19) in der Form einer Quasi-Baumstruktur



N.b. Die Linien in dieser Struktur verbinden semantische Kennzeichen miteinander. Aufgrund der Lesbarkeit haben wir nur starke Verbindungen zwischen semantische Merkmale aufgenommen.

Diese Art von Strukturierung der semantischen Bedeutung einer Metapher werde ich anhand des Gleichnisses vom Senfkorn illustrieren (siehe *Figur 2*). Die Niveaus dieser quasi-Baumstruktur werden in *Figur 2* zur rechten Seite angegeben. Ich fange in meiner Beschreibung beim untersten Niveau (V) an. In dem Gleichnis wird 'Mann' verstanden als jemand der sät. 'Mann' kann eine Menge semantischer Merkmale haben. In diesem Gleichnis aber werden diese möglichen Bedeutungen beschränkt indem 'Mann' zu dem 'fuzzy set' gehört, das bestimmt wird von 'säen' (Niveau III). Ein 'Senfkorn' wird interpretiert als etwas, das gesät wird, und der 'Garten' wird gesehen als der Ort, in dem gesät wird. Der 'Garten' und die 'Senfsaat' (Niveau IV) gehören auch zu einem 'fuzzy set', das bestimmt wird von dem semantischen Merkmal 'wachsen' (Niveau III). Schließlich gehört auch 'Baum' zu diesem 'fuzzy set'.

Auf einem höheren Niveau verbinden 'säen' und 'wachsen' sich mit dem semantischen Merkmal 'verborgene Kraft' (Niveau II). In dem Gleichnis wird nicht betont, daß Menschen die Pflanzen so gepflegt haben, daß sie gewachsen sind; und es geht hierbei auch nicht um die natürlichen Umstände, die für ein Wachstum notwendig sind. Der Nachdruck liegt auf dem Wunder des Wachstums, das von einer verborgenen Kraft getragen wird, die dieses Wachstum möglich macht. Diese 'verborgene Kraft' (Niveau II) verbindet das 'Reich Gottes' (Niveau I) mit dem Senfkorn, daß gesät wird usw. (Niveau II und IV). Diese verborgene Kraft, die das Fundament des Reiches Gottes ist, ist Gott selbst.

Ein zweites Thema in diesem Gleichnis hat Bezug auf das Wohnen der Vögel in den Zweigen eines Baumes (Lk. 13,19). Der 'Baum', der gewachsen ist (Niveau IV), ist gleichzeitig ein Ort, wo man 'wohnen' kann (Niveau III). Das Gleichnis aktiviert also das semantische Merkmal 'wohnen' für 'Bäume'. Das Merkmal Baum bestimmt auf dem niedrigsten Niveau die Bedeutung von 'Zweige' (Niveau V). 'Zweige' und 'Himmel' gehören beide zu dem 'fuzzy set', das bestimmt wird von 'Vögel' (Niveau IV). Man kann aber erwarten, daß der Grad der Zugehörigkeit von Baum in dem 'fuzzy set', das bestimmt wird von dem semantischen Merkmal 'Vögel', niedriger ist als die Zugehörigkeit von Himmel zu diesem 'fuzzy set'.

Vögel (Niveau IV) werden erwähnt als Tiere, die einen 'Wohnsitz nehmen' (Niveau III). Auf einem höheren Niveau wird 'wohnen' bestimmt von dem semantischen Merkmal 'Gemeinschaft' (Niveau II). Weil sie ihren Wohnsitz in einem Baum nehmen, schaffen die Vögel, die verstreut in der Luft leben, Gemeinschaft. Diese Idee von Gemeinschaft-schaffen verbindet das Reich Gottes (Niveau I) mit dem Wohnsitz-nehmen der Vögel in einem Baum usw.

Neben diesen Verbindungen kann man aber nach MacCormac noch mehr Verbindungen unterscheiden, denn in einer quasi-Baumstruktur ist

jedes semantische Merkmal auf einem übergeordneten Niveau verbunden mit jedem semantischen Merkmal auf einem untergeordneten Niveau. Das heißt zum Beispiel, daß in dem Gleichnis 'säen' (Niveau III) auch bestimmt wird von dem semantischen Merkmal 'Gemeinschaft' (Niveau II). Das Gleichnis schafft also eine neue Bedeutung von 'säen' als etwas, das mit Gemeinschaft verbunden ist, obwohl die Zugehörigkeit von 'säen' in dem 'fuzzy set' von 'Gemeinschaft' nicht sehr hoch ist. Wir werden aber diese weniger starken Verbindungen in dieser quasi-Baumstruktur nicht weiter hervorheben.

Die Bedeutung des Reiches Gottes, wie sie in dem Gleichnis vom Senfkorn (Lk. 13,18-19) beschrieben wird, kann also zusammengefaßt werden als 'das Schaffen einer Gemeinschaft mit Hilfe der verborgenen Kraft Gottes'.

5. Unterrichtsplanung für Parabeln und Gleichnisse

Wie kann der Religionsunterricht so geplant werden, daß den Schülern geholfen wird, die Bedeutung der Parabeln und Gleichnisse zu verstehen? Die Unterrichtsplanung muß zwei Dingen Rechnung tragen: erstens, daß in Parabeln und Gleichnissen mehrere Aspekte desselben theologischen Modells des Reiches Gottes hervorgehoben werden (siehe Kap. 3); zweitens, daß die metaphorische Bedeutung der Parabeln und Gleichnisse mit Hilfe einer quasi-Baumstruktur repräsentiert werden kann (siehe Kap. 4). Die Art und Weise der Unterrichtsplanung sollte so sein, daß den Schülern geholfen wird, die Bedeutung von Parabeln und Gleichnissen zu entdecken und diese Bedeutung in das Modell des Reiches Gottes zu integrieren. Die sogenannte Elaborierungstheorie des Unterrichts (ETU) (Reigeluth e.a. 1983) kann die theoretische Fundierung für eine derartige Unterrichtsplanung bieten. Ich werde das anhand von zwei Charakteristiken der ETU erklären, nämlich einer elaborierenden Lernsequenz auf der Basis eines 'einfach-zu-komplex' Prinzips; und anhand der Zyklus 'Elaborierung-Synthese-Elaborierung'. Nach den Vorschriften des ETU soll eine Lernsequenz anfangen mit dem Lernen der meist einfachen und fundamentalen Ideen, die den Inhalt eines Lernprojekts 'epitomisieren' und nicht so sehr zusammenfassen. Ein 'Epitoom' unterscheidet sich von einer Zusammenfassung in zwei Hinsichten: erstens umfaßt es nur eine geringe Anzahl von fundamentalen Ideen, die in einem Lernprojekt unterrichtet werden sollen und nicht alle Ideen; zweitens werden in einem 'Epitoom' die Ideen in einer konkreten, bedeutungsvollen Weise behandelt und nicht auf einer abstrakten Weise. Ein Teil des 'Epitooms' oder der ganze 'Epitoom' wird elaboriert, wodurch eine gewisse Komplexität und Detaillierung zu diesem 'Epitoom' hinzugefügt wird. Dieses erste Niveau der Elaborierung kann auch wieder weiter elaboriert werden. Auf diese Weise kann der Prozeß

der Elaborierung immer weitergehen, wodurch verschiedene Niveaus der Elaborierung entstehen. Dieses Kennzeichen macht ETU besonders wertvoll, um das Lernen des Reiches Gottes als theologisches Modell zu sequenzieren. In der Lernsequenz ist das Reich Gottes ein 'Epitoom', das die meist fundamentalen Ideen der Relation zwischen Gott und Mensch und der Menschen zueinander umfaßt. Die Parabeln und Gleichnisse elaborieren Aspekte des Reiches Gottes. Sie zeigen, in welchen konkreten Erfahrungen das Reich Gottes gespürt wird; und welche Handlungen von Menschen in Bezug auf das Reich Gottes erwartet werden.

Das zweite Kennzeichen des ETU ist der Zyklus 'Elaborierung-Synthese-Elaborierung'. Dieser Zyklus hat Bezug auf die Explizitierung der Verbindungen zwischen Konzepten innerhalb einer Lernstruktur. Der ETU schreibt die Aufnahme einer Synthese nach jedem Elaborierungsniveau vor, womit man neu gelernte Ideen mit schon erworbenen Ideen verbindet. Nicht nur das Lernen neuer Ideen ist wichtig, sondern auch die Verbindung zwischen Ideen wird zum Inhalt des Lernprozesses gemacht. Das ist besonders wichtig für das Lernen des Modells vom Reich Gottes, weil die Verbindungen zwischen dem Reich Gottes und Parabeln und Gleichnissen sich nicht einfach herstellen lassen. Um diese Verbindungen herzustellen, muß auch die Bedeutungsstruktur dieser metaphorischen Geschichten analysiert werden, weil die verbindenden Ideen zwischen dem Reich Gottes und diesen metaphorischen Geschichten entdeckt werden müssen. Was verbindet das Reich Gottes mit einem Mann, der einen Schatz findet, oder einer Frau, die eine Drachme verloren hat? Eine Synthese soll diese Verbindungen explizit machen.

Zum Schluß dieses Kapitels verweisen wir auf die drei didaktischen Hilfsmittel, die nach der ETU innerhalb einer Lernsequenz aufgenommen werden sollen. Die Sequenz soll mit einem 'Epitoom' (1) anfangen: das ist eine Übersicht über die einfachsten und meist fundamentalen Ideen eines Lerninhaltes, die auf einer Anwendungsebene gelernt werden müssen und nicht nur memoriert. Jedes Niveau der Elaborierung soll abgeschlossen werden durch eine Synthese (2). Diese Synthese umfaßt die Verbindung zwischen den neu gelernten Ideen in einer Elaborierung und den Ideen auf einem höheren Niveau der Lernsequenz. Zweck dieser Synthese ist die Integration des Gelernten in die kognitive Struktur der Lernenden. Zum Schluß jeder Elaborierung soll auch eine Zusammenfassung (3) vorgenommen werden, worin eine genaue Definition einer Idee gegeben werden soll.

6. Forschungsmethode

6.1 Hypothesen

Im Kapitel 5 haben wir die Grundstruktur der Unterrichtsplanung für das Lernen von Parabeln und Gleichnissen über das Reich Gottes beschrie-

ben. Die Struktur dieser Planung besteht aus der Integration der Analyse einer quasi-Baumstruktur in eine Lernsequenz von 'einfach-nach-komplex'. In einer empirischen Forschung sind die Lerneffekte dieser Unterrichtsplanung geprüft worden. Die *Hypothese* dieser Forschung war:

Führt ein Curriculum, in dem Schüler lernen, die Ähnlichkeiten zwischen dem ersten und zweiten Subjekt in Parabeln und Gleichnissen wie repräsentiert in einer quasi-Baumstruktur zu finden, und in dem die Lernsequenz nach der Vorschrift der Elaborierungstheorie aufgebaut ist:

- zu einer Zunahme von Einsicht in den konzeptuellen Inhalt des theologischen Modells des Reiches Gottes (H1);
- zu eine Zunahme des Interesses an religiösen Metaphern, Parabeln und Gleichnissen und an der Idee des Reich Gottes (H2);
- und zu einer Verbesserung der kognitiv-linguistischen Fähigkeit, religiöse Metaphern, insbesondere Parabeln und Gleichnisse zu analysieren (H3)?

In diesen Hypothesen können drei sub-Fragen unterschieden werden: Die erste Frage (H1) hat Bezug auf den kognitiven Lerneffekt dieser Unterrichtseinheit. Wir erwarten, daß die kognitive Einsicht in das Modell des Reiches Gottes nach dem Unterricht zugenommen hat, weil die Schüler gelernt haben, welche Aspekte der Begriff des Reiches Gottes umfaßt und wie diese Aspekte zusammengehören.

Zweitens erwarten wir, daß das Interesse für religiöse Metaphern und für die Idee des Reiches Gottes nach dem Unterricht zugenommen hat (H2). Dieses Interesse wird wachsen, weil nach diesem Unterricht die religiöse Sprache für die Schüler bedeutungsvoller und der Inhalt des Reiches Gottes klarer geworden ist.

Drittens erwarten wir, daß die kognitiv-linguistische Fähigkeit, religiöse Metaphern zu analysieren, nach dem Unterricht verbessert ist (H3). Das heißt: die Schüler sind besser imstande, Differenzen zwischen Bedeutungen des ersten und zweiten Subjekts zu identifizieren, und sind eher imstande, Ähnlichkeiten zwischen beiden Subjekten einer religiösen Metapher zu erkennen.

6.2 Forschungsdesign

Wir haben in unserer Forschung ein quasi-experimentelles Design verwendet (Cook/Campbell 1979). Das bedeutet, daß Schüler in einer normalen Klassensituation in einer experimentellen Unterrichtseinheit (= unabhängige Variable) unterrichtet werden. Vor dem Unterricht und nachher wurden die Schüler in Bezug auf ihre Einsicht in das Konzept des Reiches Gottes, ihr Interesse an religiösen Metaphern und am Reich Gottes und in Bezug auf ihre kognitiv-linguistische Fähigkeit, religiöse Metaphern zu verstehen, geprüft. Mit Hilfe dieser Vor- und Nachtests konnten wir den möglichen Lerneffekt dieser Unterrichtseinheit feststel-

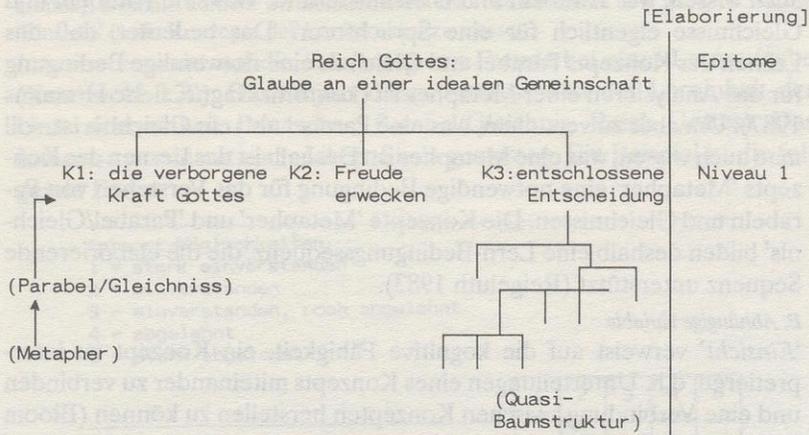
len. Die Resultate dieser Experimentalgruppe haben wir mit dem Resultat einer Kontrollgruppe verglichen. Auf diese Weise konnten wir feststellen, ob der Lerneffekt der Experimentalgruppe auch realisiert werden konnte, ohne daß man in diesen Lerninhalten unterrichtet wurde. Resumierend können wir also sagen, daß wir in unserer Forschung das quasi-experimentelle Prätest-Posttest-Design mit einer nicht-äquivalenten Kontrollgruppe angewendet haben.

6.3 Instrumente

A. Unabhängige Variable

Ein Curriculum wurde mit dem folgenden Hauptziel entworfen: die Schüler haben Einsicht in, Interesse für und kognitiv-linguistische Fähigkeit im Analysieren von Parabeln und Gleichnissen des Reiches Gottes.

FIGUR 3: Lern-Struktur und Lern-Sequenz einer Unterrichtseinheit mit den Ziel Parabeln und Gleichnisse über das Reich Gottes zu verstehen



N.b. wegen der Lesbarkeit haben wir keine Verweisung aufgenommen zur Quasi-Baumstruktur von K1 and K2. Pfeile deuten an, daß ein Konzept eine notwendige Bedingung ist, um ein anderes Konzept zu verstehen.

Die Lernstruktur und Lernsequenz dieser Unterrichtseinheit ist wiedergegeben in *Figur 3*. Die Sequenz fängt mit einem 'Epitoom' an, der das Reich Gottes auf einem abstrakten Niveau definiert, d.h. das Reich Gottes ist der Glaube in eine ideale Gemeinschaft, in der Raum für jeden Mensch ist. Dieses 'Epitoom' wird elaboriert. Die Elaborierung auf dem ersten Niveau umfaßt drei Aspekte des Reich-Gottes-Begriffs (siehe auch Kap. 3): die Aufnahme von Menschen, die sozial ausgeschlossen sind, in die Gemeinschaft wird auf der Basis des Glaubens an die verborgen-

gene Kraft Gottes (K1) fundiert; diese Aufnahme erweckt Freude (K2), und sie fordert eine entschlossene Entscheidung einer Person (K3) (siehe Figur 3). Jeder Aspekt auf diesem Niveau verweist auf eine Parabel oder ein Gleichnis: die verborgene Kraft Gottes (K1) verweist auf das Gleichnis vom Senfkorn (Lk. 13,18-19); das Erwecken von Freude verweist auf die Parabel vom Hirten, der sein verlorenes Schaf sucht (Lk. 15,3-6); und die entschlossene Entscheidung verweist auf die Parabel des ungerechten Verwalters (Lk. 16,1-13). Die Bedeutung dieser Parabeln und Gleichnisse ist in einer quasi-Baumstruktur repräsentiert (wie z.B. Figur 2). Der Gipfel dieser Baumstruktur enthält eine oder mehrere Bedeutungen (semantische Merkmale), die dem Reich Gottes (S1) und der metaphorischen Geschichte (S2) ähnlich sind. In Übereinstimmung mit den Vorschriften der Elaborierungstheorie des Unterrichts wird jede Elaborierung (K1, K2, K3) mit einer Synthese und einer Zusammenfassung abgeschlossen.

Um Parabeln und Gleichnisse analysieren zu können, müssen Schüler auch wissen, was Parabeln und Gleichnisse sind. Was sind Parabeln und Gleichnisse eigentlich für eine Sprachform? Das bedeutet, daß das Lernen des Konzepts Parabel und Gleichnis eine notwendige Bedingung für das Analysieren einer Metapher ist (konform Gagné, siehe Hermans 1987). Um aber zu verstehen, was eine Parabel und ein Gleichnis ist, soll man auch wissen, was eine Metapher ist. Deshalb ist das Lernen des Konzepts 'Metapher' eine notwendige Bedingung für das Verstehen von Parabeln und Gleichnissen. Die Konzepte 'Metapher' und 'Parabel/Gleichnis' bilden deshalb eine Lern-Bedingungssequenz, die die elaborierende Sequenz unterstützt (Reigeluth 1983).

B. Abhängige Variable

'Einsicht' verweist auf die kognitive Fähigkeit, ein Konzept zu interpretieren, d.h. Unterteilungen eines Konzepts miteinander zu verbinden und eine Verbindung zwischen Konzepten herstellen zu können (Bloom 2.20), und auf die Fähigkeit, bestimmen zu können, ob ein Konzept auf eine relativ bekannte Situation angewendet werden kann (Bloom 2.30). Die Konzepte, die die Schüler lernen sollten, waren das Reich Gottes, Parabel/Gleichnis und Metapher. Für eine Umschreibung dieser Konzepte verweisen wir auf Kapitel 3. Beispiel einer Multiple-choice Frage auf dem Niveau von Bloom 2.20 ist:

Menschen, die für das Wohl sozial ausgeschlossener Menschen handeln, auf der Basis ihres Glaubens an das Reich Gottes, haben das Ziel, daß diese sozial Ausgeschlossenen:

- (a) zum Glauben an Gott kommen
 - (b) in Freude leben
 - (c) entschlossen entscheiden, wie eine ideale Gemeinschaft realisiert wird
 - (d) nicht länger von der Gemeinschaft ausgeschlossen sind
-

Wir haben einen Test mit 30 Fragen konstruiert, die statistisch mit Hilfe der folgenden Kriterien geprüft wurden (De Groot/Van Naerssen 1977):

- (1) *Spezifizität*: kein Mittelwert einer richtigen Antwort (p-Wert) einer Frage im Vortest darf größer oder gleich groß als 80% sein;
- (2) *Objektivität*: kein Mittelwert einer falschen Antwort (a-Wert) im Nachtest darf gleich groß oder größer sein als ein Mittelwert einer richtigen Antwort (p-Wert);
- (3) *Schwierigkeit*: der Mittelwert einer richtigen Antwort (p-Wert) im Nachtest soll größer oder gleich groß als 40% sein, aber der Mittelwert soll niedriger als 90% sein;
- (4) *Diskriminierung*: eine Frage soll unterscheiden zwischen guten und schlechten Schülern auf einem bestimmten Gebiet - im Zusammenhang mit dem Umfang unserer Stichprobe (N200), kein rit-Wert soll kleiner sein als .138 ($p=.01$);
- (5) *Zuverlässigkeit* ('reliability'): alpha nicht niedriger als .60.

Die Hälfte der konstruierten Fragen (15 von 30) entsprachen nicht einem oder mehreren Kriterien, und wurden deshalb auch nicht weiter bei der Analyse verwendet. Die andere Hälfte, die allen Kriterien entsprach, umfaßte sehr gut die verschiedenen Konzepte der Lernstruktur und die verschiedene Aspekte dieser Konzepte (4 Fragen über Metaphern; 3 Fragen über Parabel/Gleichnis und 8 Fragen über das Reich Gottes). Deshalb können wir konkludieren, daß der validierte Test geeignet ist, um 'Einsicht' in die Konzepte der Lernstruktur zu messen.

Interesse verweist auf die Erfahrung von Freude bei einer Lernaufgabe (Krathwohl 2.30). Das Objekt dieses Interesses ist der Lerninhalt der Unterrichtseinheit (Metapher, Parabel/Gleichnis, Reich Gottes). Das Interesse wurde mit einer Likert-Skala gemessen. Ein Beispiel ist die folgende Frage:

Antwort-Möglichkeiten:

- 1 = stark einverstanden
- 2 = einverstanden
- 3 = einverstanden, noch abgelehnt
- 4 = abgelehnt
- 5 = stark abgelehnt

	1	2	3	4	5
es interessiert mich zu sehen welche Verbindung es gibt zwischen den Glauben an Gott und dem Ideal einer Gemeinschaft für alle Menschen.					

Diese Prüfung des Interesses der Schüler besteht aus 10 Fragen: 4 über Metaphern; 2 über Parabeln/Gleichnisse und 3 über das Reich Gottes. Der Validität dieses Tests ist hoch (alpha .90).

Die *kognitiv-linguistische Fähigkeit*, religiöse Metaphern zu analysieren, ist mit einem Test gemessen, in dem Schüler sowohl Differenzen zwischen dem ersten und zweiten Subjekt einer Metapher bestimmen sollen und auch die Ähnlichkeiten zwischen ihnen. Wenn jemand keine Ähnlichkeiten zwischen dem ersten und zweiten Subjekt sieht, bleibt die metapho-

rische Aussage bedeutungslos (Un-sinn); wenn jemand keine Differenzen zwischen dem ersten und zweiten Subjekt sieht, wird die metaphorische Aussage wörtlich interpretiert. Diese komplexe und kreative Fähigkeit, gleichzeitig Differenzen und Ähnlichkeiten zwischen Sachverhalten zu identifizieren, nennt man Kreuz-Klassifikation.

Wegen des begrenzten Raumes dieses Artikels kann ich keine Einsicht in den Konstruktionsprozeß dieses Tests geben, und auch nicht auf den theoretische Hintergrund dieser Konstruktion eingehen. Ich werde mich auf eine Beschreibung des Inhalts dieses Tests und seine Validität beschränken.

Dieser Test besteht aus drei Metaphern über Gott und aus drei Parabeln/Gleichnissen. Die Metaphern über Gott sind: Gott ist König; Gott ist Gesetzgeber und Gott ist eine Luftblase. Die Parabeln oder Gleichnisse sind: die Parabel vom verborgen Schatz im Acker (Mt. 13,44); das Gleichnis von der zur Erde geworfen Saat (Mk. 4,26-29) und das Gleichnis von der Hefe (Lk. 13,21). Jede Metapher steht in einem relevanten Kontext, in dem die Metapher verwendet wird. Dieser Kontext gibt die Richtung der möglichen Bedeutungen dieser Metapher an. Mit jeder Metapher sind 6 bis 8 Wörter verbunden, die entweder Bedeutungen des ersten Subjekts oder Bedeutungen des zweiten Subjekts sind, oder Bedeutungen, die vom ersten und zweiten Subjekt geteilt werden. Wörter, die eine gemeinsame Bedeutung zwischen dem ersten und zweiten Subjekt einer Metapher andeuten, können mehr für das erste Subjekt oder mehr für das zweite Subjekt kennzeichnend sein. Um diese verschiedenen Antwortmöglichkeiten ausdrücken zu können, wird bei jedem Wort eine Likert-Skala angegeben, die vier Kategorien umfaßt:

- (a) ein Wort ist eine Bedeutung nur des *ersten* Subjekts;
- (b) ein Wort ist eine gemeinsame Bedeutung des ersten und zweiten Subjekts, aber es ist mehr kennzeichnend für das *erste* Subjekt;
- (c) ein Wort ist eine gemeinsame Bedeutung des ersten und zweiten Subjekts, aber es ist mehr kennzeichnend für das *zweite* Subjekt;
- (d) ein Wort ist eine Bedeutung nur des *zweiten* Subjekts;

Für ein Beispiel einer Frage aus diesem kognitiv-linguistischen Test verweise ich auf *Figur 4*.

Mit Hilfe einer Gruppe von Sachkennern (21 Theologen) wurden die Antwort-Möglichkeiten auf dieser Likert-Skalen standardisiert. Für Wörter, die eine nicht-gemeinsame Bedeutungen zwischen dem ersten und zweiten Subjekt ausdrücken, habe ich eine Untergrenze von 80% Übereinstimmung zwischen diesen Sachkennern gesetzt; für ähnliche Bedeutungen zwischen dem ersten und zweiten Subjekt eine Untergrenze von 70%. Mit Hilfe dieser Standardisierung kann man bestimmen, welche Antworten richtig und welche falsch sind. Bei der Besprechung

der Resultate werden immer die Mittelwerte der falschen Antworten angegeben.

FIGUR 4: Beispiel einer Test-Frage in Bezug auf der kognitiv-linguistische Fähigkeit Metaphern zu analysieren.

Es gibt Menschen die glauben daß der Bibel alle ethische Vorschriften enthält für das Handeln der Menschen. Diese Menschen sagen:

"Gott ist ein Gesetzgeber"

	A = Gott		B = Gesetzgeber	
	nur A	mehr A; weniger B	mehr B; weniger A	nur B
übernatürlich				
festlegen				
Staatssystem				
Straf				
Gewißheit				
Glaube				
Parlament				
gerecht				

Die kognitiv-linguistische Fähigkeit, religiöse Metaphern zu analysieren, wird mit verschiedenen Skalen gemessen:

REL: die Fähigkeit, in religiösen Metaphern Differenzen und Ähnlichkeiten zu identifizieren, sowohl in Metaphern über Gott als auch in Parabeln und Gleichnissen (alpha .78);

RELDIF: die Fähigkeit, in religiösen Metaphern Differenzen zu identifizieren zwischen dem ersten und zweiten Subjekt (alpha .82);

RELÄHN: die Fähigkeit, in religiösen Metaphern Ähnlichkeiten zu identifizieren zwischen dem ersten und zweiten Subjekt (alpha .70);

In der Skala RELDIF haben wir zwei Sub-Skalen unterschieden, je nach dem Inhalt der religiösen Metaphern:

GOTTDIF: Differenzen identifizieren in Metaphern über Gott (alpha .77);

P/GDIF: Differenzen identifizieren in Parabeln und Gleichnissen (alpha .75);

In der Skala RELÄHN haben wir auch zwei Sub-Skalen unterschieden:

GOTTÄHN: Ähnlichkeiten identifizieren in Metaphern über Gott (alpha .50);

P/GÄHN: Ähnlichkeiten identifizieren in Parabeln und Gleichnissen (alpha .60).

Die Zuverlässigkeit einer Skala (GOTTÄHN) ist niedriger als das Kriterium von .60. Deshalb müssen die Forschungsergebnisse auf dieser Skala mit Vorsicht interpretiert werden.

6.4 Subjekte

Die Schüler, die an der Forschung beteiligt waren, sind durchschnittlich 16 Jahren alt und besuchen die vierte Klasse des Atheneums (was vergleichbar ist mit dem Gymnasium) von Schulen in katholischer Trägerschaft. Diese Schüler wurden nicht zufällig ausgewählt. Wir haben 12 Religionslehrer von 6 Schulen im Osten und Norden der Niederlande gefragt, ob sie an dieser Forschung teilnehmen möchten. Die meisten Lehrer haben schon vorher an anderen empirisch-theologischen Forschungen partizipiert (z.B. Hermans 1987). Das ergab eine Stichprobe von 400 Schüler: 269 Schüler in der Experimentalgruppe (verteilt über 12 Klassen) und 131 Schüler in der Kontrollgruppe (verteilt über 7 Klassen).

Gemäß unserem quasi-experimentellen Forschungsdesign (Kap. 6.2) sollen die beiden Forschungsgruppen miteinander vergleichbar sein. Die statistische Analyse zeigte aber signifikante Unterschiede zwischen der Experimental- und der Kontrollgruppe im Vortest in Bezug auf die Einsicht in den Lerninhalt und das Interesse für das Thema. Deshalb haben wir ein Verfahren entwickelt, um die beiden Forschungsgruppen miteinander im Hinblick auf diese abhängigen Variablen vergleichen zu können. Erstens haben wir entschieden, daß nur Klassen und keine individuellen Schüler von der Stichprobe ausgeschlossen werden sollten, um die beiden Forschungsgruppen vergleichbar zu machen. Es wäre möglich, daß wir einen systematischen Fehler begehen werden, wenn individuelle Schüler ausgeschlossen wurden. Z.B. nur die Schüler mit einem geringen Interesse werden entfernt, wodurch nur relativ interessierte Schüler zu der Stichprobe gehören werden. Zweitens haben wir entschieden, daß in erster Instanz nur Klassen der Kontrollgruppe aus der Stichprobe entfernt werden sollten. Auf diese Weise wird die Vielfältigkeit in der Experimentalgruppe behalten, was eine bessere ökologische (d.h. situative) Validität der Forschung garantieren würde.

Die Mittelwerte der Einsicht in drei Klassen in der Experimentalgruppe war niedriger als der Zufallsscore, d.h. ein Mittelwert muß bei multiple-choice Fragen mit vier Antwortmöglichkeiten höher als 40% sein, um signifikant ($p=.01$) größer zu sein als der Zufall. Die Mittelwerte in diesen Klassen war zweimal 39% und einmal 37%. Das Resultat dieser drei Klassen ließ den Mittelwert der Experimentalgruppe so stark absinken, daß es unmöglich wurde, die Mittelwerte der beiden Forschungsgruppen nur mittels der Entfernung von Klassen aus der Kontrollgruppe miteinander vergleichbar zu machen. Deshalb sind wir von der zweiten Regel des oben genannte Verfahrens abgewichen und haben die drei Klassen der Experimentalgruppe mit einem niedrigeren Mittelwert von Einsicht als der Zufallsscore aus der Stichprobe entfernt. Als Resultat dieser Maßnahme gab es nun keinen signifikanten Unterschied mehr zwi-

schen den beiden Forschungsgruppen im Bezug auf Einsicht der Schüler vor dem Unterricht (*Tabelle 1*: $t = -.56$; $df = 236$; $p = n.s.$).

Die Kontrollgruppe war vor dem Unterricht auch mehr an dem Thema der religiösen Metaphern und am Thema des Reiches Gottes interessiert. Um die Mittelwerte zwischen beiden Forschungsgruppen vergleichbar zu machen, wurden die Klassen der Kontrollgruppe mit dem höchsten Mittelwert von Interesse aus der Stichprobe entfernt. Als Resultat dieses Verfahrens hat es im Vortest keinen signifikanten Unterschied mehr zwischen den beiden Forschungsgruppen in Bezug auf das Interesse am Thema gegeben (*Tabelle 1*: $t = 0.83$; $df = 239$; $p = n.s.$).

Dieses Verfahren ergab eine Stichprobe von 197 Schüler in der Experimentalgruppe (verteilt über 9 Klassen in vier verschiedenen Schulen) und 55 Schüler in der Kontrollgruppe (verteilt über 3 Klassen in 2 verschiedenen Schulen). Vor dem Unterricht hat es keinen signifikanten Unterschied zwischen der Experimentalgruppe und Kontrollgruppe im Bezug auf die Mittelwerte der abhängigen Variablen gegeben (Einsicht, Interesse, kognitiv-linguistische Fähigkeit; *Tabelle 1*).

Tabelle 1: Vergleich (t-Test) der Mittelwerte von den abhängigen Variablen im Vortest zwischen der Experimentalgruppe und der Kontrollgruppe

	Exp. gruppe		Kontr. gruppe		Df	t	Sign.
	M	SD	M	SD			
Einsicht	.44	.14	.45	.16	236	-0.56	n.s.
Interesse	1.79	.61	1.88	.13	239	0.83	n.s.
REL	.19	.08	.18	.05	219	1.35	n.s.
RELDIF	.08	.07	.08	.06	229	0.12	n.s.
GOTTDIF	.04	.07	.05	.07	236	-0.75	n.s.
P/SDIF	.14	.11	.12	.08	226	0.82	n.s.
RELSÄHN	.30	.12	.28	.12	223	1.37	n.s.
GOTTÄHN	.27	.11	.24	.08	226	1.23	n.s.
P/SÄHN	.33	.14	.31	.15	234	0.92	n.s.

N.B. die Skalen REL bis P/SÄHN messen die kognitiv-linguistische Fähigkeit, religiöse Metaphern zu analysieren. Für eine Beschreibung dieser Skalen verweisen wir nach par. 6.3.

Die Experimental- und Kontrollgruppe wurden auch im Bezug auf eine Gruppe von relevanten Hintergrundvariablen verglichen. Die Resultate dieses Vergleichs sind beschrieben in *Tabelle 2* und *3*. Bei zwei Variablen gab es einem signifikanten Unterschied zwischen der Experimentalgruppe und der Kontrollgruppe. Erstens ist die Kontrollgruppe durchschnittlich politisch konservativer als die Experimentalgruppe (*Tabelle 2*). Zweitens wohnen die Schüler der Kontrollgruppe in weniger urbanisierten Wohnorten als die Schüler der Experimentalgruppe (*Tabelle 2*). Bei dem anderen Hintergrundvariablen gibt es keine signifikanten Unterschiede.

Der Unterschied bei den Variablen 'politische Präferenz' und 'Grad der Urbanisierung' ist aber nicht so wichtig wie die Ähnlichkeit zwischen beiden Forschungsgruppen in Hinsicht auf die religiösen Hintergrundvariablen (*Tabelle 2*: Grad der Kirchezugehörigkeit, und *Tabelle 3*: Übereinstimmung mit einigen zentralen christlichen Dogmen, Wichtigkeit der Religion im Leben) und in Hinsicht auf einige Wert-Komplexe (*Tabelle 3*: Ökonomisch-konservativ, usw.). Deshalb nehmen wir an, daß die Forschungsgruppen grundsätzlich vergleichbar sind. Diese Konklusion ist wichtig in Bezug auf unser Forschungsdesign (Kap. 6.2), weil mögliche Unterschiede bei den abhängigen Variablen im Nachtest dem Unterschied zwischen Teilnahme am Unterricht (Experimentalgruppe) oder kein Unterricht (Kontrollgruppe) zugeschrieben werden können. Wir werden aber mittels einer Regressionsanalyse auch den möglichen Einfluß von politischer Präferenz und Grad der Urbanisierung auf die abhängigen Variablen kontrollieren.

Tabelle 2: Vergleich zwischen Kontextvariablen der Experimentalgruppe (N=197) und Kontrollgruppe (N=55) - gemessen mit Hilfe von Variablen mit einem nominalen Wert

	Phi	Sign.	
Geschlecht (m/w)	.0734	n. s.	
	Chi2	Df	Sign
Politische Präferenz	6.968	3	.10
Grad der Kirchen- Zugehörigkeit	7.147	5	n. s.
Grad der Urbanisierung der Wohnorte	40.470	3	.01

7. Forschungsergebnisse

Einsicht

Im Vortest haben die Schüler in der Experimentalgruppe durchschnittlich 44% richtige Antworten gegeben gegenüber 45% richtige Antworten in der Kontrollgruppe. Dieser Unterschied im Vortest ist aber nicht signifikant ($t = -0.56$; $df = 236$; n.s.). Im Nachtest ist die Einsicht der Experimentalgruppe in religiöse Metaphern, insbesondere Parabeln und Gleichnisse und das Reich Gottes bis 72% richtige Antworten stark gestiegen (*Diagramm 1*). Der Unterschied zur Kontrollgruppe (41% richtige Antworten) ist stark signifikant ($t = 14.04$; $df = 246$; $p = .01$). Vergleicht man die Resultate der Vor- und Nachtests miteinander, dann kann man eine Zunahme von Einsicht in der Experimentalgruppe von 28% konstatieren; das Resultat in der Kontrollgruppe im Nachtest ist 4% niedriger als im Vortest. Der Unterschied zwischen diesen Lernresultaten ist auch stark signifikant ($t = 11.76$; $df = 233$; $p = .01$).

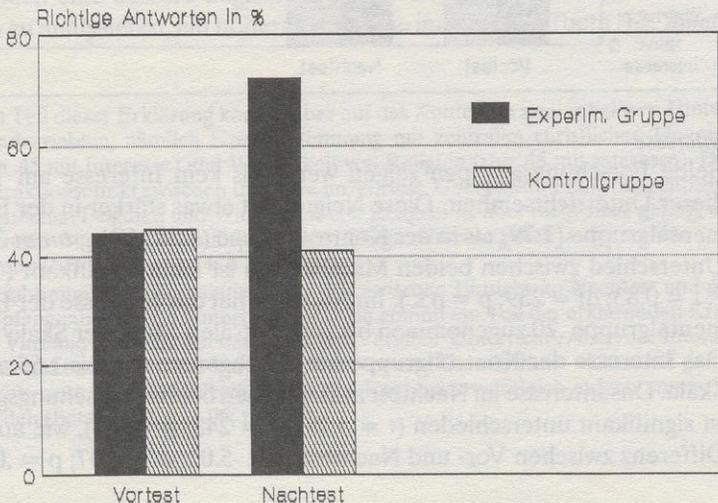
Tabelle 3: Vergleich zwischen Kontextvariablen der Experimentalgruppe (N=197) und Kontrollgruppe (N=55) – gemessen mit Hilfe von Variablen mit einem ordinalen Wert.

	Exp. gruppe		Kontr. gruppe		t	Sign.
	M	SD	M	SD		
Alter	16.46	.64	16.36	.56	1.22	n.s.
Zustimmung mit christliche Dogmen	3.75	.78	3.56	.80	1.54	n.s.
Wichtigkeit Religion (Werte)	4.09	.83	4.09	.85	-0.08	n.s.
Economisch-Konservativ	2.27	.75	2.27	.75	0.01	n.s.
Familial-Konservativ	2.73	.87	2.64	.83	0.73	n.s.
Hedonismus	2.12	.74	2.08	.68	0.33	n.s.
Sozial-Kritik	3.17	.85	3.38	.72	-1.57	n.s.
Autonomie	3.06	.88	3.09	.83	-0.26	n.s.

N.b. all diese Kontextvariablen, ausser Alter, sind gemessen mit Likert-Skalen von 1 (stark einverstanden) bis 5 (überhaupt nicht einverstanden)

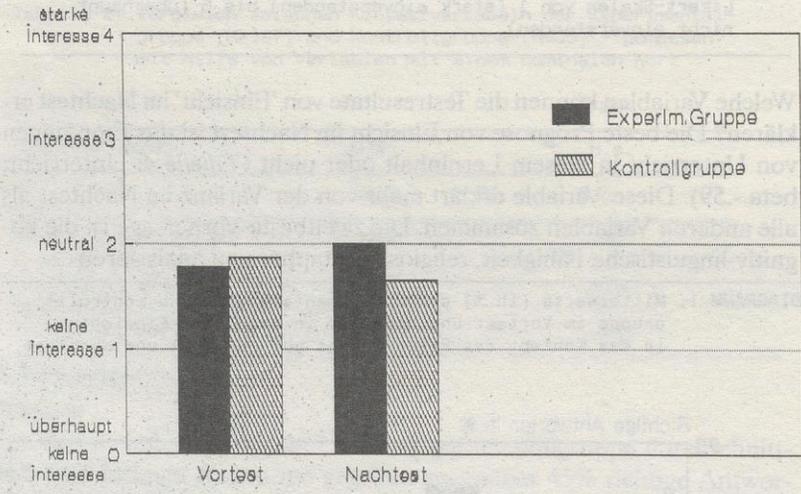
Welche Variablen können die Testresultate von 'Einsicht' im Nachtest erklären? Die beste Prognose von Einsicht im Nachtest ist das Empfangen von Unterricht in diesem Lerninhalt oder nicht (Tabelle 4: Unterricht; beta $-.59$). Diese Variable erklärt mehr von der Varianz im Nachtest als alle anderen Variablen zusammen. Die zweitbeste Vorhersage ist die kognitiv-linguistische Fähigkeit, religiöse Metaphern zu analysieren

DIAGRAMM 1: Mittelwerte (in %) der Experimentalgruppe und Kontrollgruppe im Vortest und Nachtest in Bezug auf Einsicht in das Konzept des Reich Gottes auf der Vor- und Nachtest



(beta $-.21$). Je höher diese Fähigkeit ist, desto mehr hat man Einsicht in die Lerninhalte (Parabel/Gleichnisse, Reich Gottes). Ein höheres Interesse an dem Lerninhalt prognostiziert auch eine höhere Einsicht im Nachtest (beta $-.14$). Schließlich gibt es die Tendenz, daß etwas jüngere Schüler durchschnittlich eine höhere Einsicht im Nachtest haben (beta $-.13$). Diese vier Variablen erklären 53% der Einsicht in den Lerninhalt. Die beiden Hintergrundvariablen, worin die Experimental- und die Kontrollgruppe differenzierten (nämlich politische Präferenz und Grad der Urbanisierung), sind nicht in den Vergleich eingegangen ($p .10$). Man darf deshalb konkludieren, daß diese Differenz zwischen den beiden Forschungsgruppen im Bezug auf die Einsicht in den Lerninhalt nicht relevant ist.

DIAGRAMM 2: Mittelwerte der Experimentalgruppe und Kontrollgruppe in Bezug auf das Interesse an religiösen Metaphern und am Reich Gottes im Vor- und Nachtest.



Interesse

Beide Forschungsgruppen zeigen wenig bis kein Interesse am Thema dieser Unterrichtseinheit. Diese Neigung ist etwas stärker in der Experimentalgruppe (1.79) als in der Kontrollgruppe (1.88) (Diagramm 2). Der Unterschied zwischen beiden Mittelwerten ist nicht signifikant (Tabelle 1: $t = 0.83$; $df = 239$; $p = n.s.$). Im Nachtest hat das Interesse der Experimentalgruppe $.20$ zugenommen bis zur neutralen Mitte der Skala (2.00). Das Interesse der Kontrollgruppe hat $.28$ abgenommen bis 1.65 auf der Skala. Das Interesse im Nachtest zwischen den beiden Forschungsgruppe ist signifikant unterschieden ($t = 4.29$; $df = 243$; $p = .01$), wie auch die Differenz zwischen Vor- und Nachtest ($t = -5.02$; $df = 237$; $p = .01$).

Tabelle 4: Erklärte Varianz von Einsicht der gesamte Stichprobe (N=251) im Nachtest (Regressionsanalyse)

Größe der erklärten Varianz: R^2 adj. .53

	Beta	t	Sign
Unterricht	-.59	-10.46	.001
Kognitiv-linguistische Fähigkeit (Nachtest)	-.21	- 3.58	.001
Interesse (Nachtest)	-.14	- 2.41	.01
Alter	-.13	- 2.34	.05

Tabelle 5: Erklärte Varianz des Interesses der gesamten Stichprobe (N=217) im Nachtest (Regressionsanalyse).

Größe der erklärten Varianz: R^2 .adj. .42

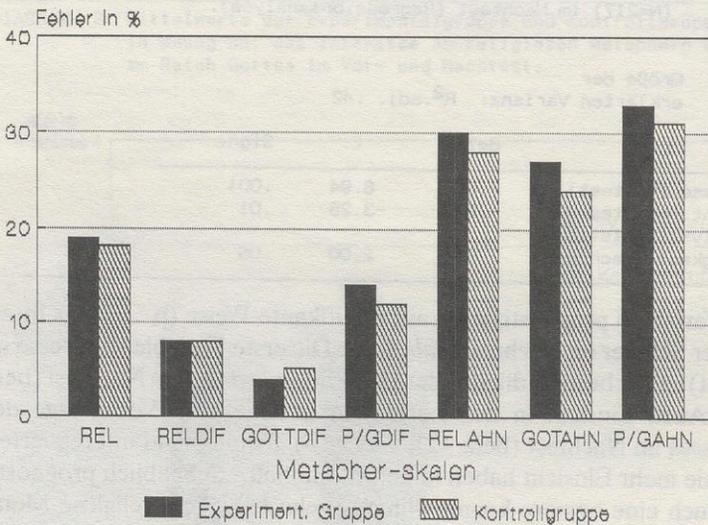
	Beta	t	Sign.
Interesse (Vortest)	.55	8.94	.001
Einsicht (Nachtest)	-.22	-3.25	.01
Kognitiv-linguistische Fähigkeit (Nachtest)	.13	2.00	.05

Drei Variablen prognostizieren auf signifikante Weise (p .10) das Interesse der Schüler im Nachtest (Tabelle 5). Die erste Variable (Interesse im Vortest) ist der beste Indikator der Höhe des Interesses im Nachtest (beta .55).¹ Auch Einsicht in den Lerninhalt ist eine gute Vorhersage des Interesses im Nachtest (beta -.21; Tabelle 5). Schüler sind interessierter, wenn sie mehr Einsicht haben in den Lerninhalt.² Schließlich prognostiziert auch eine bessere kognitiv-linguistische Fähigkeit, religiöse Metaphern zu analysieren, ein höheres Interesse im Nachtest (beta .13; Tabelle

- 1) Ein Teil dieser Erklärung kommt aber auf das Konto von zwei religiösen Hintergrundvariablen, nämlich Übereinstimmung mit zentralen christlichen Dogmen (ρ .45 mit Interesse) und Wichtigkeit von Religion (ρ .45 mit Interesse). Der Interaktionseffekt zwischen Interesse im Vortest, Übereinstimmung mit zentralen christlichen Dogmen und Wichtigkeit von Religion ist aber nicht stark genug, um als neue Variable selbständig in den Regressionsvergleich aufgenommen zu werden (beta .09; $t = 1.14$; $p = .13$).
- 2) Es gibt eine hohe Korrelation (ρ .67) zwischen Einsicht im Nachtest und das Empfangenhaben von Unterricht. Deshalb kommt ein Teil der erklärenden Kraft der Variable 'Einsicht' auf das Konto der Variable 'Unterricht'. Aber, der Interaktionseffekt zwischen den Variablen Einsicht und Unterricht ist nicht stark genug um als neue Variable selbständig in den Regressionsvergleich aufgenommen zu werden (beta -.09; $t = -1.06$; $p = .29$).

5). Die drei Variablen zusammen (Interesse im Vortest, Einsicht und kognitiv-linguistische Fähigkeit) erklären 42% der Varianz von Interesse im Nachtest. Die beiden Hintergrundvariablen (politische Präferenz und Grad der Urbanisierung), worin die beiden Forschungsgruppen sich voneinander unterschieden, sind als erklärende Variablen nicht so signifikant, daß sie in den Regressionsvergleich aufgenommen werden können ($p > .10$). Diese beiden Variablen sind deshalb in Bezug auf eine Erklärung der Varianz des Interesses im Nachtest nicht relevant.

DIAGRAMM 3: Mittelwerte der Experimentalgruppe und Kontrollgruppe in Bezug auf Fehler (in %) in der kognitiv-linguistischen Analyse von religiöse Metaphern im Vortest.



Kognitiv-linguistische Fähigkeit

Vor dem Unterricht hat es keine signifikanten Differenzen zwischen der Experimentalgruppe und der Kontrollgruppe auf einer der verschiedenen Skalen, mit denen die kognitiv-linguistische Fähigkeit (religiöse Metaphern zu analysieren) gemessen wurden (Tabelle 1), gegeben. Der Durchschnittswert an Fehlern beim Analysieren der Bedeutung von religiösen Metaphern ist 19% in der Experimentalgruppe und 18% in der Kontrollgruppe (Diagramm 3). In beiden Forschungsgruppen sind die Schüler besser imstande, Differenzen zwischen dem ersten und zweiten Subjekt religiöser Metaphern zu identifizieren (RELDIF) als Ähnlichkeiten zwischen beiden Subjekten (RELÄHN) zu unterscheiden (Diagramm 3). Die Schüler in beiden Forschungsgruppen sind auch im Vortest besser imstande, Differenzen in Metaphern über Gott (GOTTDIF) als

Differenzen in Parabeln und Gleichnissen (P/SDIF) zu identifizieren. Das ist auch der Fall beim Identifizieren von Ähnlichkeiten in Metaphern über Gott (GOTTÄHN) im Vergleich mit Parabeln und Gleichnissen (P/SÄHN).

Tabelle 6: Vergleichung (t-test) zwischen der Lerneffekt (in %) der Experimentalgruppe und Kontrollgruppe in Bezug auf die kognitiv-linguistische Fähigkeit Metaphern zu analysieren

	Exp.gruppe		Kontr.gruppe		Df	t	Sign.
	M	SD	M	SD			
REL	-.03	.08	.03	.12	203	-4.18	.01
RELDIF	-.03	.08	.02	.14	208	-2.99	.01
GOTTDIF	-.01	.14	.05	.16	214	-2.66	.01
P/SDIF	-.05	.11	.01	.14	223	-2.94	.01
RELÄHN	-.03	.12	.05	.12	215	-3.80	.01
GOTTÄHN	-.02	.14	.05	.17	214	-2.66	.01
P/SÄHN	-.05	.14	.04	.17	222	-3.79	.01

N.b. Für den Inhalt der Skalen, siehe par. 6.3;

Ein negatives Vorzeichen bei einem Mittelwert (M) bedeutet eine Abnahme von Fehlern bei der Analyse von religiösen Metaphern im Nachtest im Vergleich zum Vortest.

Tabelle 6 gibt die Lerneffekte (Nachtest minus Vortest) der beiden Forschungsgruppen wieder. In der Experimentalgruppe hat sich der Prozentsatz falscher Antworten auf allen Metaphernskalen, die verschiedene Dimensionen der kognitiv-linguistischen Fähigkeit, religiöse Metaphern zu analysieren, messen, signifikant gesenkt (siehe Tabelle 6). Dagegen hat der Prozentsatz falscher Antworten in der Kontrollgruppe auf allen Skalen zugenommen (siehe Tabelle 6). Der unterschiedliche Lerneffekt der Experimental- und Kontrollgruppe ist auch signifikant unterschiedlich auf allen Metaphernskalen ($p < .01$). Die Schüler, die im Verstehen von religiösen Metaphern unterrichtet wurden, machen 3% weniger Fehler in der Analyse von religiöse Metaphern nach diesem Unterricht als vor dem Unterricht. Diese Verbesserung ihrer Fähigkeit ist gleich groß in Hinsicht auf das Identifizieren von Differenzen zwischen dem ersten und zweiten Subjekt in religiösen Metaphern (RELDIF: 3%), wie in Hinsicht auf das Identifizieren von Ähnlichkeiten in religiösen Metaphern (RELÄHN: 3%). Es gibt aber einen interessanten Unterschied zwischen den Skalen, die Bezug haben auf Metaphern über Gott, und Skalen, die Bezug haben auf Parabeln und Gleichnisse. Die größte Verbesserung dieser Fähigkeit gibt es beim Identifizieren von Differenzen und Ähnlichkeiten in Parabeln und Gleichnissen (Tabelle 6: P/SDIF und P/SÄHN - eine Verbesserung von 5%).

Welche Variablen können die Varianz in der kognitiv-linguistischen Fähigkeit, religiöse Metaphern zu analysieren, erklären? Es gibt zwei Varia-

blen, die ungefähr in gleichen Maße diese Fähigkeit prognostizieren. Die erste Variable ist der Grad dieser Fähigkeit im Vortest (Tabelle 7: beta .31). Eine hohe Fähigkeit vor dem Unterricht ist eine gute Vorhersage

Tabelle 7: Erklärte Varianz der kognitiv-linguistischen Fähigkeit religiöser Metaphern zu analysieren der gesamten Stichprobe (N=251) im Nachtest (Regressionsanalyse)

Größe der erklärten Varianz: R^2 .adj. .29			
	Beta	t	Sign.
Kognitive-linguistische Fähigkeit (Vortest)	.31	4.62	.001
Einsicht (Nachtest)	-.30	-4.27	.001
Interesse (Nachtest)	.16	2.20	.05

für eine höhere Fähigkeit nach dem Unterricht. Die zweite Variable ist die Einsicht in der Lerninhalt (Metaphern, Parabeln und Gleichnisse, das Reich Gottes) (beta -.30). Ein hohe Einsicht prognostiziert eine hohe Fähigkeit im Analysieren von religiösen Metaphern.³ Die dritte Variable, die in den Vergleich aufgenommen ist, ist das Interesse. Schüler, die stärker an religiösen Metaphern und am Reich Gottes interessiert sind, haben durchschnittlich eine höhere Fähigkeit im Analysieren von religiösen Metaphern (beta .16). Die erklärende Kraft dieses Interesses ist aber halb so stark wie die Fähigkeit im Vortest, religiöse Metaphern zu analysieren und Einsicht in diesem Lerninhalt im Nachtest.

8. Schlußfolgerungen

Auf der Basis dieser Forschungsergebnisse werden wir in dreierlei Hinsicht einige Folgerungen ziehen. Erstens werden wir prüfen, ob die formulierten Hypothesen auf Grund dieser Ergebnisse³ bestätigt werden können oder nicht (Kap. 6.1). Zweitens werden wir die Ergebnisse auf die neuzeitlichen Rationalität beziehen, welche die Voraussetzung eines jeden Verstehensprozeß ist (Kap. 1). Drittens werden wir unsere Folgerungen auf Indizien für die Richtigkeit des integrativen Rahmens einer symboldidaktischen Religionspädagogik, den wir im Sinne Ricoeurs entwickelt haben, beziehen (Kap. 2).

3) Auch bei diesem Regressionsvergleich muß erwähnt werden, daß Einsicht hoch korreliert (ρ .67) mit dem Bekommenhaben von Unterricht. Die Variable 'Unterricht' erhöht also die erklärende Kraft der Variable 'Einsicht'. Der Interaktionseffekt zwischen Unterricht und Einsicht ist aber wieder nicht stark genug, um als neue Variable in der Regressionsanalyse aufgenommen zu werden.

Die Hypothese dieser Forschung nimmt Bezug auf ein Curriculum, in dem Schüler lernen, religiöse Metaphern zu analysieren, insbesondere Parabeln und Gleichnisse über das Reich Gottes. In diesem Curriculum lernen die Schüler, die Bedeutung von Parabeln und Gleichnissen mit Hilfe einer quasi-hierarchischen Baumstruktur zu erarbeiten, indem die Verbindungen zwischen dem ersten und zweiten Subjekt einer Metapher wiedergegeben werden (Kap. 5). Die Lernsequenz dieser Unterrichtseinheit ist entsprechend der Vorschriften der Elaborierungstheorie aufgebaut (Kap. 6), d.h. von einfach nach komplex. Den Texten dieses Curriculum ist auch ein Epitoom hinzugefügt, und eine Synthese und Zusammenfassung folgt auf jedem Elaborierungsniveau (Kap. 6.3).

Auf Grund dieser theoretischen Überlegungen haben wir *erstens* eine Zunahme von Einsicht in das Konzept Reich Gottes und in damit verbundenen Konzepte (Metapher, Parabel/Gleichnis) erwartet (H1). Diese Erwartung wird von den Forschungsergebnissen bestätigt. Die Einsicht in diese Konzepte ist nach dem Unterrichtsprozeß um 28% gestiegen. Dieser Lerneffekt ist auch signifikant unterschieden von dem Lerneffekt der Schüler, die keinen Unterricht bekommen haben. Der kognitive Effekt dieses Curriculums wird auch in einer Regressionsanalyse (Tabelle 4) bestätigt, in der der Unterschied zwischen Unterricht oder kein Unterricht die Variable mit der stärksten prognostizierenden Kraft in Bezug auf die Variable 'Einsicht' (beta -.59) ist.

Die *zweite* Erwartung, die in der Hypothese beschlossen liegt, hat Bezug auf die Zunahme des Interesses an religiösen Metaphern und am Reich Gottes (H2). Diese Erwartung fußt auf der Idee, daß nach diesem Unterricht die religiöse Sprache für die Schüler bedeutungsvoller und der Inhalt des Reiches Gottes klarer geworden ist. Auch diese Erwartung wird von den Forschungsergebnissen bestätigt. Das Interesse hat in der Experimentalgruppe um .20 zugenommen, während es in der Kontrollgruppe um .28 abgenommen hat. Für die Experimentalgruppe bedeutet diese Zunahme von Interesse, daß ihr leicht negatives Interesse vor dem Unterricht (1.79) sich geändert hat zugunsten einer durchschnittlich neutralen Haltung (2.00) nach dem Unterricht. Eine Regressionsanalyse hat auch der Grund unserer Erwartung bestätigt, daß eine höhere Einsicht in die Konzepte und eine bessere Fähigkeit, religiöse Metaphern zu analysieren, eine höheres Interesse prognostizieren.

Die *letzte* Erwartung betrifft eine Verbesserung der kognitiv-linguistischen Fähigkeit, religiöse Metaphern zu analysieren (H3). Diese Fähigkeit hat bei Schülern in der Experimentalgruppe auch zugenommen im Gegensatz zu Schülern in der Kontrollgruppe. Diese Verbesserung hat sowohl Bezug auf die Fähigkeit, Differenzen zwischen dem ersten und zweiten Subjekt zu identifizieren (RELDIF), als auch auf die Fähigkeit, Ähnlichkeiten zu identifizieren (RELÄHN). Diese Verbesserung ist aber

größer bei Parabeln und Gleichnissen (P/SDIF und P/SÄHN: 5%) als bei Metaphern über Gott (GOTTDIF: 1% - GOTTÄHN: 2%).

Was bedeuten diese Forschungsergebnisse in Hinsicht auf das Ziel der religiösen Bildung im Kontext der neuzeitlichen Rationalität? Im ersten Kapitel dieses Aufsatzes haben wir gezeigt, daß es keine erste Naivität für moderne Menschen als Verstehensmöglichkeit von religiösen Metaphern mehr gibt: moderne Menschen verstehen nicht unmittelbar, was Metaphern sagen wollen. Die Schüler müssen lernen, die Bedeutung einer religiösen Metapher mittels eines Denkprozesses herzustellen, in dem Ähnlichkeiten zwischen dem ersten und zweiten Subjekt gefunden werden. Das Lernen dieser reflexiven Einsicht in religiöse Metaphern war das Ziel des entwickelten Curriculums. Dieses Ziel ist auch realisiert worden, indem sich die Fähigkeit, Ähnlichkeiten in religiösen Metaphern zu identifizieren, bei den Schüler der Experimentalgruppe auch um 5% verbessert hat (*Tabelle 6: RELÄHN*). Vielleicht erscheint die Verbesserung von 5% etwas niedrig, aber man muß bedenken, daß die Unterrichtseinheit nur einen beschränkten Umfang von 8 Unterrichtsstunden hatte.

Besonders wichtig scheint uns aber zu sein, daß diese Verbesserung der kognitiv-linguistischen Fähigkeit nicht abhängig ist von irgendeiner religiösen Hintergrundvariablen, derzufolge z.B. die Verbesserung dieser Fähigkeit nur bei kirchlich-engagierten Schülern möglich wäre oder nur bei Schülern, die in hohem Grad zentralen christlichen Dogmen zustimmen. Die Regressionsanalyse dieser Fähigkeit (*Tabelle 7*) zeigt, daß keine Hintergrundvariablen einen signifikanten Einfluß auf den Grad dieser Fähigkeit haben. Dieses reflexive Verständnis der metaphorischen Bedeutung religiöser Metaphern kann gelernt werden, ungeachtet des religiösen Hintergrundes der Schüler. Das scheint mir ein wichtiges Ergebnis im Blick auf die neuzeitliche Rationalität zu sein, aber auch im Blick auf die pluriforme Zusammensetzung unserer Schulen.

Wie können die Forschungsergebnisse in Hinsicht auf den symboldidaktischen Rahmen für die Religionspädagogik interpretiert werden, den wir im Sinne Ricoeurs entwickelt haben? Im Kapitel 2 haben wir einen integrativen Rahmen für eine Religionspädagogik, die vom Symbolkonzept ausgeht, entwickelt. In der Inhaltsdimension dieses Rahmens haben wir drei Ebenen unterschieden: das primäre Symbol, die Metapher und das Konzept (siehe *Figur 1*). In der Verstehensdimension haben wir zwei Verarbeitungsformen unterscheiden: kognitiv und affektiv (*Figur 1*). Die oben beschriebene Forschung beschränkte sich auf die Inhaltsdimension dieses Rahmens zu Metaphern und Konzepten und auf die Verstehensdimension zu einer kognitiven Verarbeitung dieser Metaphern und Konzepten (Zellen 5 und 6: *Figur 1*). Nur in dieser Hinsicht können also Folgerungen in Bezug auf diesen symboldidaktischen Rahmen

gezogen werden. Diese Folgerungen sind aber für die Verwendbarkeit und Richtigkeit dieses Rahmens sehr verheißungsvoll. Die Regressionsanalysen, die in den Forschungsergebnissen erwähnt werden, zeigen eine starke Verschränkung zwischen den inhaltlichen Ebenen der Metapher und des Konzeptes. Zentral in der Unterrichtseinheit stehen Parabeln und Gleichnisse über das Reich Gottes. Dabei werden Parabeln und Gleichnisse als religiöse Metaphern aufgefaßt, und das Reich Gottes ist das zentrale Konzept der entwickelten Unterrichtseinheit. Der Grad der Einsicht in das Konzept des Reiches Gottes wird in relativ starkem Maße (beta -.21) prognostiziert durch die Fähigkeit, die Bedeutung von religiösen Metaphern zu verstehen (Tabelle 4). Aber auch umgekehrt wird die Höhe der kognitiv-linguistischen Fähigkeit, religiöse Metaphern zu analysieren, in starkem Maße (beta -.30) prognostiziert durch den Grad der Einsicht in das Konzept, auf das diese religiösen Metaphern Bezug nehmen (Tabelle 7). Diese gegenseitige Verschränkung des Verstehens einer religiösen Metapher mit einem theologischen Konzept ist ein Indiz für die Richtigkeit der Interpretation des hermeneutischen Prozesses durch Ricoeur. Schüler haben weniger Einsicht in ein theologisches Konzept, wenn ein Verständnis von Metaphern, auf denen das Konzept fußt, fehlt. Und umgekehrt haben Schüler weniger Verständnis von religiösen Metaphern, wenn die Einsicht in die Konzepte fehlt, auf die diese religiösen Metaphern Bezug nehmen. Diese Verschränkung läßt sich auch nach primären Symbolen extrapolieren, weil, wie in Kapitel 2 ausgeführt, religiöse Metaphern wieder auf primären Symbolen fußen. Daher könnte man auch sagen, daß von religiösen Metaphern weniger verstanden wird, wenn das Verständnis der primären Symbolen, auf denen diese Metaphern fußen, fehlt.

Ob dies sich bestätigen läßt, wird zukünftige Forschungsarbeit zeigen müssen. Der entwickelte symboldidaktische Rahmen enthält aber das Versprechen, ein sinnvoller Interpretationsrahmen für diese empirisch-theologische Forschung zu sein. Auch die entwickelte Unterrichtstheorie für das Lernen von religiösen Metaphern, insbesondere von Parabeln und Gleichnissen, hat sich als effektiv erwiesen. Sie soll aber in Hinsicht auf die affektive Erarbeitung von Symbolen und Metaphern erweitert werden. Viel muß noch weiterhin untersucht werden, aber die Ergebnisse dieser Forschung versprechen einen fruchtbaren Weg für zukünftige Forschungen.

Literatur:

- Arens, E.* (1982), *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf.
- Baudler, G.* (1986), *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu - ein Zugang zum Glauben*, Stuttgart/München.
- Black, M.* (1979), *More about Metaphor*, in: *A.Ortony (ed.)*, *Metaphor and Thought*. London/New York/Melbourne, 19 - 43.
- Cook, T.D./D.T. Campbell* (1979), *Quasi-Experimentation. Design and Analysis Issues for Field Settings*, Boston.
- Groot, A.D. de/R.F. van Naerssen* (1977), *Studietoetsen construeren, afnemen en analyseren. Deel I/II*, Den Haag.
- Halbfas, H.* (1982), *Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße*, Düsseldorf.
- Hermans, C.A.M.* (1987), *Moralerziehung und Überlieferung*, in: *RPB* 19, 152 - 164.
- Kjågaard, M.S.* (1986), *Metaphor and Parable. A systematic Analysis of the specific Structure and Cognitive Function of the Synoptic Similes and Parables qua Metaphor*, Leiden.
- Lans, J. van der/L. Vergouwen* (1986), *Onderzoek rond de godsdienstige opvoeding*, in: *Praktische theologie* (13), 116 - 160.
- MacCormac, E.R.* (1983), *Religious Metaphors: Mediators Between Biological and Cultural Evolution That Generate Transcendent Meaning*, in: *Zygon* (18)1, 45 - 65.
- MacCormac, E.R.* (1985), *A Cognitive Theory of Metaphor*, Cambridge (Mass.).
- MacFague, S.* (1983), *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, London.
- Reigeluth, Ch.M.* (1983), *The Elaboration Theory of Instruction*, in: *Ch.M. Reigeluth (ed.)*, *Instructional-Design Theories and Models: An Overview of their Current Status*, Hilldale N.J.
- Ricoeur, P.* (1971), *Kwaad en bevrijding. Filosofie en theologie van de hoop. Hermeneutische artikelen ingeleid door Ad Peperzak*, Rotterdam.
- Ricoeur, P.* (1975), *Biblical hermeneutics*, in: *Semeia* (4), 29 - 148.
- Ricoeur, P.* (1981), *The „Kingdom“ in the Parables of Jesus*, in: *Anglican Theological Review*, 165 - 169.
- Scharfenberg, J./H.Kämpfer* (1980), *Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung*, Olten/Freiburg.
- Stachel, G.* (1987), *Zeigen und Erzählen. Präsentative Symbole in der religiösen Erziehung*, in: *V.Hertle/M.Saller/R.Sauer (hrsg.)*, *Spuren entdecken. Zum Umgang mit Symbolen*, München, 97 - 107.
- Weder, H.* (1978), *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern (FRLANT 120)*, Göttingen.

Thomas Schreijäck

Der Weg des Namens- oder Herzensgebets

Er-innerung eines alten Weges christlicher Spiritualität.

1. Die Herausforderung im Umfeld gegenwärtiger religiöser Bewegungen

„Eine Methode, mit deren Hilfe man Augenblick für Augenblick in [das] Mysterium eindringen kann, ist die Disziplin des Jesus-Gebetes, Training im Herzens-Gebet, wie es auch heißt. Diese besteht im wesentlichen in der mantrischen Wiederholung des Namens Jesu im Rhythmus des eigenen Atems und Herzschlags. Wenn ich den Namen Jesu in einem gegebenen Augenblick vor mich hinspreche, so mache ich diesen Augenblick transparent für das Jetzt, das nicht vorübergeht. Was die Bibel 'vom Worte Gottes leben' nennt, ist zusammengefaßt im Namen Jesu.“¹

Für alle diejenigen, die mit dem Weg des Namens- oder Herzensgebetes vertraut sind, das heißt, die diesen Weg christlicher Spiritualität gehen, mögen diese Sätze selbstverständlich erscheinen. Sie sind aber dennoch nicht selbstverständlich und waren überdies - vor allem im Westen - jahrhundertlang in Vergessenheit geraten.

Jedenfalls liegen die frühesten Anfänge dieser Gebetspraxis weit zurück und zwar in der Zeit der sogenannten Wüstenväter. Freilich erfahren sie Wandlungen und Akzentuierungen im Umfeld spezifisch religiöser Lebenswelten und deren spiritueller Praktiken, aber im Kern bleibt der Grundvollzug dieser Form des Betens unverändert. Daß er gerade heutzutage wieder ins Zentrum christlicher Spiritualität gerückt ist, hat seine Gründe auch in der Suche nach einer verlässlichen Orientierung, die auf dem Boden des Christentums durch die Anfechtungen der sogenannten religiösen Krise festen Grund zu fassen sucht. Durch die Berufung auf die Tradition ist dieser Weg christlicher Spiritualität aber vom Angebotsmarkt auf Lebens-Sinnfragen auf dem Hintergrund neuer religiöser Suchbewegungen fundamental zu trennen.² Dennoch bleibt die Frage nach einer spezifisch christlichen Antwort nicht ausgeklammert; noch weniger die nach dem Angebot eines praktikablen Weges und stellt somit insbesondere eine Herausforderung für die Vertreter der Verkündigung

- 1) D. Steindl-Rast, Die Achtsamkeit des Herzens. Ein Leben in Kontemplation, München 1988, 19.
- 2) Vgl. dazu die ganzen Nummern: Lebendige Seelsorge 39 (1988) H.5/6; J. Sudbrack, Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen, Mainz 1987; H. Bürkle (Hrsg.), New Age. Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung, Düsseldorf 1988. Zur Bedeutung des Herzensgebets in diesem Zusammenhang vgl. E. Ch. Suttmer, Philokalie und Jesusgebet im westlichen Europa unserer Tage, in: A. Rauch/P. Imhof (Hrsg.), 1000 Jahre zwischen Wolga und Rhein, München 1988.

der Befreiungsbotschaft des Evangeliums dar. Die Hinweise von Josef Sudbrack³ sind dafür ein deutliches Indiz. Die einfache Übernahme zentraler Begriffe, wie etwa den der Meditation aus dem Riesenangebot bestehender Antwortversprechungen, oder in elitärer Absetzung dazu etwa den der Kontemplation⁴ führen das Problem einer erhofften Lösung nicht zu und umgehen zuweilen sogar den spezifisch christlichen Erfahrungs- und Denkansatz.⁵

Ausgehend von der Aufgabenstellung innerhalb der ständigen Sektion „Spiritualität“ auf der Jahrestagung des AKK in Augsburg soll es im Nachfolgenden aber ausschließlich um den Weg des Namens- oder Herzensgebetes gehen, wenngleich die Praxis und freilich auch vielerorts die Form dieser christlichen Frömmigkeitshaltung als Parallele zu bekannten außerchristlichen Spiritualitätsbewegungen gesehen wird. Durch einschlägige Literatur kann dies belegt werden. „Der Hesychasmus kann in etwa als die spezifisch christliche Entsprechung zum Zen-Weg oder zum achtgliedrigen Yoga-Pfad verstanden werden.“⁶ Darüberhinaus werden Analogien zum Sufismus bestimmter Ausprägung genannt.⁷ Untersuchungen zum Verhältnis des Yoga-Pfades bzw. des Sufismus und Christentums sind weit weniger greifbar im Unterschied zu Zen und Christentum. Aus den oben genannten Gründen mag jedoch der Hinweis darauf genügen.⁸

2. Der Überlieferungsweg des Jesus - oder Herzensgebets

Emmanuel Jungclaussen, dem großes Verdienst um die Wiederbelebung des Jesus- oder Herzensgebets zukommt, gibt einen Text wieder, der

3) Vgl. *Sudbrack* (s. Anm. 2), 65f.

4) Vgl. ebd. 78f.

5) Vgl. ebd. 80.

6) *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*, hrsg. v. E. Jungclaussen, Freiburg¹⁶1987, 10.

7) Vgl. ebd.

8) Aus den verdienstvollen Arbeiten von *Hugo M. Enomiya-Lasalle* seien exemplarisch genannt: *ders.*, *Zen Weg zur Erleuchtung*, Wien⁴1969; *ders.*, *Zen - Meditation für Christen*, Bern⁵1983; *ders.*, *Zen und christliche Spiritualität*, München 1987; *ders.*: *Zen - Unterweisung*, hrsg. v. R. Ropers/B. Snela, München 1987. Dieser Band eignet sich hervorragend zur Einführung in die Zen-Meditation. *Dies.* (Hrsg.), *Hugo M. Enomiya-Lasalle, Mein Weg zum Zen*, München 1988, ist gleichsam als Biographie von Lasalle zu lesen. Vgl. weiterhin *H.M. Enomiya-Lasalle*, *Kraft aus dem Schweigen*, Freiburg 1988. Darüber hinaus sind besonders die Arbeiten von *G. Stachel* zu nennen. Dazu exemplarisch: *ders.* (Hrsg.), *Munen muso. Ungegenständliche Meditation*. FS für Pater Hugo M. Enomiya-Lasalle SJ zum 80. Geburtstag, Mainz³1986; *ders.* (Hrsg.), *Übung der Kontemplation*, Mainz 1988 gleichsam als Festgabe für Pater Lasalle zum 90. Geburtstag.

weithin als „Grundformel“ für diesen spirituellen Weg gilt, und der erstmals deutsch 1965 erschienen ist.⁹ Es heißt dort: „Als der Altvater Arsenios noch im Palast weilte, betete er zu Gott: 'Herr, zeige mir einen Weg, wie ich Rettung finde!' und es kam eine Stimme zu ihm die sprach: 'Arsenios, fliehe die Menschen, und du wirst gerettet werden.' Als er sich dann bereits in das Einsiedlerleben zurückgezogen hatte, betete er wieder mit den gleichen Worten. und er hörte eine Stimme, die zu ihm sagte: 'Arsenios, fliehe, schweige, ruhe! Das sind die Wurzeln der Sündenlosigkeit.' Fliehe - schweige - ruhe. Das wird weithin die Grundforderung für innerliches Leben im Christentum.“¹⁰ Arsenios, von dem in diesem überlieferten Text die Rede ist, lebte von 354 bis 445 und war Erzieher am Kaiserhof des Theodosius in Konstantinopel, bevor er sich in die lybische und ägyptische Wüste zurückzog. Von dort abkünftig entstand die Bewegung der sogenannten Hesychasten, einer asketischen Mönchsbewegung, von denen Antonius der Große (251-356) besonders berühmt geworden ist, „die seit dem 3. Jahrhundert im ägyptischen und später vor allem im sinaitischen Mönchtum bezeugt ist [...] Hesychia bedeutet [...] den inneren und äußeren Zustand der Ruhe, Stille, des Schweigens, der abgeschiedenheit und Gelassenheit. Der Hesychasmus [ist] wesentlich auf die Beschauung ausgerichtet [...] Er sieht die Vollkommenheit in der liebenden Vereinigung mit Gott (Vergöttlichung) durch das immerwährende Gebet, zu der man durch die Hesychia gelangt.“¹¹ Umfassend und unentwegt - so der Mönchsvater Hesychius (5.Jhdt.) - muß diese Übung geschehen, selbst im Schlaf.¹² Und in der Verteidigung der Hesychasten beim Hl. Gregor Palamas (1296-1359) heißt es knapp und prägnant: „Hesychast ist, wer unkörperliches im Körperlichen zu fassen sucht.“¹³ Eine Verteidigung war deshalb notwendig geworden, weil es sowohl in Fragen nach der Methode als auch im Zusammenhang mit der theologischen Rechtfertigung bezüglich des Hesychasmus zu schweren, krisenartigen Auseinandersetzungen kam. Gregor Palamas verteidigte gegenüber Barlaam von Kalabrien die hesychastische Tradition. Daß diese Auseinandersetzung kein untergeordneter theologischer

9) Vgl. B. Müller, Weisung der Väter, Freiburg 1965.

10) E. Jungclaussen (Hrsg.), Das Jesusgebet, Regensburg 4 1985, 8f.

11) E. Jungclaussen, Hesychasmus, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität, hrsg.v. Ch. Schütz, Freiburg 1988, Sp. 625f.

12) Vgl. P. Evdokimov, Das Gebet der Ostkirche, Graz 1986, 22. Vgl. I. Nikon, Brief eines russischen Starzen an seine geistlichen Kinder, Freiburg 1988.

13) Jungclaussen, Aufrichtige Erzählungen (s. Anm. 6), 13. Vgl. ebenso die ausführlichen Darlegungen von D.v. Nagel, Puritas Cordis - Reinheit des Herzens. Sinn und Ziel einer Mönchsübung nach den Schriften des Johannes Kassian, in: Stachel, Munen muso (s. Anm. 8), 127f.

Streit darstellte, ist dadurch belegt, daß sich die orthodoxe Obrigkeit in die Klärung eingeschaltet hat und zuletzt die Positionen des heiligen Palamas auf zwei Synoden, die 1347 und 1351 abgehalten wurden, zur byzantinischen Reichstheologie erhob. Dieser Gregor Palamas - selbst Athosmönch und späterer Bischof von Thessaloniki - hat bedeutenden Anteil an der Überlieferung des Hesychasmus.¹⁴

Auf ihn geht diejenige Definition zurück, die bis heute allgemein Gültigkeit besitzt. Er schreibt: „Hesychia ist Stillesein des Geistes und der Welt, Vergessen des Niedrigen, geheimnisvolles Erkennen des Höheren, das Hingeben der Gedanken an etwas Besseres, als sie selber sind. So schauen die, die ihr Herz durch solch heiliges Schweigen (Hesychia) gereinigt und sich auf unaussprechliche Weise mit dem alles Denken und Erkennen übersteigenden Lichte vereinigt haben, Gott in sich selbst wie in einem Spiegel.“¹⁵

Die neuere Forschung aber zeigt, daß die hesychastische Bewegung keineswegs einheitlich und durchgehend gleichbedeutend bleibt. Sie läßt sich vielmehr in sechs unterschiedlichen Strömungen nachweisen, deren Anfänge ins 3. Jahrhundert zurückreichen und als Typus altmönchischer Spiritualität gleichsam die Grundlage bilden. Als solche hat diese besondere Bedeutung für die hesychastische Strömung, die im slavischen und byzantinischen Mönchtum vom 12. bis 16. Jahrhundert ihre Gestalt entwickelt und historische Ausprägung findet. Innerhalb dieses Zeitraumes lassen sich zwei wiederum voneinander verschiedene Strömungen belegen. Die eine, die auf den schon erwähnten heiligen Gregor Palamas und seine Schüler zurückgehend und in der Forschung von der anderen, der sogenannten gesamtkirchlichen Gesinnung im späten Byzanz des 14. bis 15. Jahrhunderts unterschieden wird. Renaissancen bedingen in der jüngeren Vergangenheit bis in die Gegenwart hinein zwei Strömungen, die als neohesychastische Spiritualität des 18. bis 20. Jahrhunderts in den orthodoxen Kirchen in der Forschung von der sogenannten neuhesychastischen Strömung neopalmitischer Prägung als orthodoxe Theologie des 20. Jahrhunderts unterschieden wird.¹⁶

Ungeachtet einer versuchten Typisierung des Herzensgebetes aus dem Hesychasmus spielen für den geistgeschichtlichen Zusammenhang und

14) Vgl. J. Kuhlmann, Gregor Palamas, in: G. Ruhbach/J. Sudbrack (Hrsg.), Große Mystiker. Leben und Wirken, München 1984, 142f.

15) Jungclaussen, Hesychasmus (s. Anm. 11) Sp. 626; ders., Aufrichtige Erzählungen (s. Anm. 6), 13.

16) Vgl. F.v. Liliensfeld, Hesychasmus, in: TRE Bd. 15, Berlin 1986, 282f. Dort auch umfassendes Literaturverzeichnis. Vgl. ebenso A.M. Ammann, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus, Würzburg 1988.

darin vor allem für den Überlieferungsweg verschiedene Textsammlungen eine entscheidende Rolle. Das ist einmal die schon erwähnte Sammlung „Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers“ und ganz besonders die sogenannte „Philokalie“. Ein in ungefähr hundert Abschnitte gegliedertes Handbuch, das im zeitlichen Umfeld der oben genannten theologischen Auseinandersetzung erschienen ist, ist die sogenannte *Centurie* der Mönche Kallistus und Ignatius, die auch *Xanthopouloi* genannt wird und eine Fundgrube aus Beschreibungen und Begleitungshinweisen für den spirituellen Weg des Hesychasmus ist.¹⁷ Die Philokalie ist ein mehrbändiges Sammelwerk, „in welchem Texte von mehr als dreißig Schriftstellern des christlichen Ostens, und zwar aus dem 3. bis 15. Jahrhundert zusammengefaßt sind. Diese Texte beziehen sich alle in irgendeiner Weise auf die Übung des Jesus-Gebetes, auf seine Methode und auf die damit notwendigerweise verbundene Lebensführung, ferner auf die aus vertieftem Beten sich ergebenden mystischen Erfahrungen, auf deren Erscheinungsform wie auf deren theologische Deutung.“¹⁸ Aus dieser Philokalie stammt ebenso die angesprochene *Centurie*. Freilich treten damit verbunden wiederum bestimmte Namen in den Vordergrund,¹⁹ aber grundsätzlich ist durch diese Textsammlung das Jesus- bzw. Herzensgebet auch gerade im Westen bekannt und zugänglich geworden. Ein entscheidendes Datum für die Überlieferung bildet das Jahr 1792. Smolitsch, I., nennt im Unterschied das Jahr 1782 und ebenso in Unterscheidung zu Jungclaussen nicht dreißig sondern achtunddreißig Schriftsteller. Jedenfalls erschien die Philokalie in diesem Zeitraum in Venedig und zwar in griechischer Sprache.

Herausgeber waren der Athosmönch Nikodemus und Bischof Makarios von Korinth. Es folgten Übersetzungen in weitere Sprachen. Eine hervorzuhebende Rolle in diesem Prozeß spielte der russische Bischof Theophan der Klausner. Er wird auch in unserem Zusammenhang an späterer Stelle eine zentrale Bedeutung haben.²⁰ Dieser besorgte - über sein gigantisches schriftstellerisches Werk hinaus - eine Übersetzung der Phi-

17) Textauswahl in deutscher Übersetzung, vgl. *M. Dietz*, Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet, Zürich 1976. Die deutschen Texte der sogenannten *Centurie* des Kallistus und Ignatius, vgl. *A. Rosenberg (Hrsg.)*, Die Meditation des Herzensgebets, München 1983 30f. Über den Stellenwert in der orthodoxen Spiritualität vgl. Ammann (s. Anm. 16), 13f.; dort auch vollständige deutsche Textausgabe, 51f.

18) *E. Jungclaussen*, Jesusgebet, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität (s. Anm. 11), Sp. 675.

19) Vgl. *Jungclaussen*, Aufrichtige Erzählungen (s. Anm. 6), 15f.

20) Vgl. *T. Spidlik*, Theophan der Rekluse, in: *Ruhbach/Sudbrack*, Große Mystiker (s. Anm. 14), 282f; ebenso: Schule des Herzensgebets. Die Weisheit des Starez Theophan, Salzburg 1985.

lokalie ins Russische. Von dieser Übersetzung, die von allen seinen Übersetzungsarbeiten als die bedeutendste angesehen wird - sie umfaßt fünf Bände -, ging dann auch eine Erneuerungsphase der ostkirchlichen Spiritualität aus, die insbesondere die russische Kirche erfaßte.²¹ Die Sammlung der Schriften in der Philokalie sind bis heute in jeder Hinsicht zur Vergewisserung in Fragen innerhalb der ostkirchlichen Spiritualität wegweisend und gültig geblieben. Nicht nur die Eigentümlichkeit der kaum gewandelten Übungsweise und Praxis des Herzensgebetes über nahezu zweitausend Jahre bildet ein Phänomen besonderer Art in der ostkirchlichen Spiritualität, vielmehr wird auch aus der Überzeugung der Gläubigen in ihrem Verhältnis zu den überlieferten Schriften - also besonders zu denen, die in der Philokalie gesammelt sind - deutlich, worauf ihre Unerschütterlichkeit gründet. „In den persönlichen Nöten und Sorgen sucht der Ostchrist eine Antwort bei den Vätern, die Jahrhunderte vor ihm lebten. Er hat die Überzeugung, daß die Lehre Christi in ihrer praktischen Auslegung am besten und sichersten bei den Vätern zu finden ist, [...] daß der Lauf der Geschichte die grundsätzlichen Pflichten des Christen Gott gegenüber nicht ändern kann.“²²

In den bisherigen Ausführungen war aber vom alles tragenden Grund des Herzensgebetes noch nicht die Rede. Das sogenannte immerwährende Herzensgebet gründet auf der Heiligen Schrift. Zentrale Stellen als Vorbild für die innere Unterweisung sind z.B. Mt 6,6; 6,21; 23,26; 23,37; Mk 14,36; Lk 12,29; 17,21; 1Kor 14,12; Röm 7,22 und zahlreiche Texte aus dem Johannes-Evangelium. Die angeführten Bibeltexte können an dieser Stelle in ihrer Aussageabsicht nicht dargestellt werden. Sie sind aber als Hinweis für das Verständnis der überlieferten Vätertexte von großer Bedeutung. Als solche dienen sie - das belegt die einschlägige Literatur - gleichsam als systematische Leitbegriffe für die theologischen Anliegen wie auch bisweilen als Verstehenshilfen für die Praxisanleitung. Wenngleich die obigen Hinweise freilich nur exemplarisch aus-

21) Vgl. *Spidlik* (s. Anm. 20), 286.

22) *I. Smolitsch*, Die Bedeutung der Philokalie für das russische Frömmigkeitsleben, in: *Kleine Philokalie*, Zürich 1976, 21. Es wäre interessant - stellt aber eine Aufgabe eigener Art dar - die Hintergründe und Berührungen der ostkirchlichen Spiritualität und Herzensläuterung mit derjenigen in Europa - etwa im England des 14. Jhdts. - zu vergleichen, soweit diese in den mystischen Texten der sogenannten „Wolke des Nichtwissens“ überliefert ist. Vgl. dazu *Ruhbach/Sudbrack*, Große Mystiker (s. Anm. 14), 171f.

fallen können, lassen sie sich dennoch auch in deutschen Übersetzungen auf breiter Basis verifizieren.²³

3. Die Praxis des Herzensgebetes

Es gilt weithin als selbstverständlich, daß Meditation und Kontemplation nicht über den Verstand, sondern durch das Praktizieren gelernt werden. Es mag daher umso paradoxer anmuten, wenn nun in den nachfolgenden Gedanken schreibend über die Praxis des Herzensgebetes gehandelt wird, zumal es bei dieser Form des Betens gerade um das Schweigen geht. G. Stachel stellt daher zu Recht fest: „Über das Schweigen reden - geht denn das? Ins Schweigen sollte eingeübt werden. Aber man kann es mindestens bezeugen, es darstellen, es begründen und gegen Angriffe absichern, und man kann die Bereitschaft wecken, sich einführen zu lassen“²⁴ Darum soll es nun gehen.

Da es keine absolut festgeschriebenen Techniken gibt und daher auch keine starren Regeln, haben die Anleitungen zum Weg des Herzensgebetes im wesentlichen allgemeinen Charakter. Weg bzw. sich auf den Weg machen heißt daher nicht Identifikation mit gemachten Vorgaben. Vielmehr heißt Weg Antwort zu geben auf das, was sich in meinem Herzen bewegt, das heißt, mit dem, wo ich beheimatet bin. Die Literatur, die sich mit Fragen der Methode des Herzensgebets beschäftigt, ist auch tatsächlich erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts greifbar, und nimmt vor allem Bezug auf diejenigen Methoden, die auf dem Berg Athos praktiziert werden. Kurz gefaßt heißt es dazu: „sitzen auf einem 17 bis 20 Zentimeter hohen Schemel, Kopf und Schulter gebeugt, die Augen in Richtung auf das Herz oder auf den Nabel gerichtet. Die Atmung soll verlangsamt und dabei gleichzeitig mit dem Rhythmus des Gebetes abgestimmt werden. Beim Einatmen: 'Herr Jesus Christus (Sohn Gottes)', beim Ausatmen: 'erbarme dich meiner (über mich Sünder)', dabei sammelt der Beter (der Hesychast) sein Bewußtsein im Herzzentrum. Während er durch die Nase einatmet und den Atem in seine Lunge hinunterleitet, läßt er seinen Geist mit dem Atem 'hinabsteigen' und sucht inwendig nach dem Ort des Herzens.“²⁵ Es fällt auf, daß jeweils dort, wo von Technik der Meditation die Rede ist, diese tatsächlich zweitrangig wird. Dagegen tritt mit Nachdruck der Sinn dieser Gebetsweise hervor. Als typisch dafür wird der Rat eines Bischofs bezeichnet, wie er nachfolgend

23) Über die bereits erwähnten Textsammlungen hinaus vgl. bes. A. Selawry, Das immerwährende Herzensgebet, München 1970; A. Rosenberg (Hrsg.), Die Meditation des Herzensgebets, München 1983; I. Smolitsch, Leben und Lehre der Starzen, Freiburg 1988; K. Ware, Der Aufstieg zu Gott, Freiburg 1983.

24) G. Stachel, in: H.M. Enomiya-Lasalle, Kraft aus dem Schweigen, (s. Anm. 8), 7.

25) Jungclaussen, Jesusgebet (s. Anm. 10), Sp. 673f.

gegeben wird. „Wir empfehlen unseren geliebten Brüdern, nicht zu versuchen, diese Technik [die körperliche] zu einem festen Bestandteil ihres inneren Sehens zu machen, außer, wenn sie sich von allein offenbart... Das Wesentliche des Gebetes besteht in der Vereinigung des Geistes mit dem Herzen, und dieses Werk wird durch die Gnade Gottes vollendet zu der Zeit, die Gott bestimmt. Gezielte Atemtechnik wird völlig ersetzt durch das ruhige Aussprechen des Gebetes ... und durch das Einschliessen des Geistes in die Worte des Gebetes.“²⁶ Ganz zentral geht es um die Reinigung des Herzens, das Hinabsinken vom Kopf ins Herz, um die Erfahrung der Gegenwart Gottes im eigenen Innern. Das sind die Grundpfeiler der *contemplatio*, das heißt, des kontemplativen Betens. Dasselbe gilt von der Meditation, worunter in diesem Kontext vor allem das Studium biblischer Texte oder dasjenige der schon erwähnten Texte der Väter und spirituellen Lehrer aus der Tradition verstanden wird. Immer heißt dazu die Anleitung: den Geist ins Herz führen.

Ebensowenig wie es eine festgelegte Technik für den Weg des Herzensgebetes im Blick auf den Körper- oder die Leibgestalt gibt, gibt es eine strenge, einheitliche Formel des Gebetstextes. Außer einem unveränderlichen Element, dem Namen Jesus, kann die Gebetsformel frei gewählt werden. Also von der vollen Formel: *Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner* bis zur Reduktivformel, die nur noch in der Anrufung bzw. Nennung des Namens Jesu besteht. Ähnlich steht es um die Weisen der Anwendung des Gebets. Im Allgemeinen unterscheidet man die freie oder die formelle Weise.²⁷ Freie Wahl in diesem Zusammenhang bedeutet, daß das Gebet bzw. die gewählte Gebetsformel in jeder Situation, also während der Vielfalt alltäglicher Arbeit, der Zeit im Stadtbus, im Auto, bei Arbeiten im Haus oder Garten, beim Anstehen an Wartestellen oder wo auch immer gesprochen werden kann. In der formellen Weise bzw. formellen Übung dagegen richtet sich die ganze Aufmerksamkeit auf das Sprechen des Gebets. Dies kann im Sitzen - sitzen in der Versenkung -, Stehen, Knien oder Liegen geschehen, aber eben in voller Konzentration auf das Gebet. „Das Jesus-Gebet ist somit eine Bestätigung des Glaubens an 'Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch'. Er ist der Theanthropos, der 'Gottmensch', [...] Der Mensch konnte nicht zu Gott kommen, darum kam Gott zum Menschen, indem er Mensch wurde. In seiner überströmenden 'ekstatischen' Liebe vereinigt sich Gott

26) Ebd. Sp. 674; ebenso: K. Ware/E. Jungclaussen, Hinführung zum Herzensgebet, Freiburg ²1984, 23f.

27) Vgl. ebd. 20f; Jungclaussen, Das Jesusgebet (s. Anm. 10), 13f; H. Schürmann, Rosenkranz und Jesusgebet. Anleitung zum inneren Beten, Freiburg 1986, 49f.

mit seiner Schöpfung in der innigsten Verbindung, die denkbar ist, indem er selbst das wird, was er erschuf.“²⁸

Diese theologische Aussage begründet in sich einen Aspekt des Anleitens, der allem voraus die Grundhaltung des Betens selbst betrifft. Eine solche kann beispielsweise heißen und soll immer wieder hervorgehoben werden: *Gott, Du bist da und ich bin da. Wir und die ganze Schöpfung sind da. Du in mir und ich in Dir.* Wohlgemerkt! Hier handelt es sich nicht um eine Gebetsformel, sondern um die Erinnerung einer Grundhaltung, die erst die Grundlage für das eigentliche, ständige Wiederholen des Gebetes selbst - freilich nach eigener Wahl der Formel - abgibt. Grundhaltung heißt aufmerken, aufmerksam sein, Aufmerksamkeitslenkung, Nüchternheit, Übung der Wachsamkeit, Bereitung des Herzens, um offen zu sein für das Einsinken des göttlichen Lichts, um bereit zu sein für das Ankommen Gottes im Innern meines Selbst; bereiten meiner Leibgestalt und meines Herzens als Gefäß und Wohnstatt für die Gegenwart Gottes.²⁹ Starez Theophan schreibt dazu: „Wendet Euch dem Herrn zu, indem Ihr Eure geistige Aufmerksamkeit tief ins Herz hinabzieht, und ruft ihn so an. Habt Ihr den Verstand fest ins Herz hineingeschlossen, verharrt in Furcht, in Verehrung und Hingabe vor dem Herrn. Wenn Ihr ohne Abstrich diese kurze Regel befolgt, werden eure Begierlichkeiten und eure leidenschaftlichen Gefühle sich niemals mehr erheben, desgleichen auch andere Gedanken nicht.“³⁰

Die Achtsamkeit des Herzens, das liebende Aufmerken, die Vertiefung der *contemplatio* in der *meditatio* des Sitzens bildet gleichsam den Prozeß des Eintauchens in das Schweigen, um hellhörig zu werden für die Stimme Gottes in uns. Dies geschieht analog dem Gottesgebot des aus der Herzentiefe dargebrachten Gebets: „Du aber, wenn du betest, geh in deine Kammer, schließ die Türe und bete zu deinem Vater im Verborgenen ... Wenn ihr aber betet, so sollt ihr nicht plappern wie die Heiden.“ (Mt 6,6-7). „Richtet eure Aufmerksamkeit nach Innen, denn das Reich Gottes ist in uns.“ (Lk 17,21). „Gehe in dich, suche eifrig, und du wirst es unschwer finden. Verlasse die Zerstreungen, den verderblichen Pfad der Begierden, das Dickicht der Gewinnsucht und aller schlechten Gesellschaft. Gehe in dich, lebe in dir, in der wundersamen Herzens-Kammer deines Geistes - und suche dort nach dem Reich Gottes. Ist es noch nicht in dir,

28) Ware, Der Aufstieg zu Gott (s. Anm. 23), 95.

29) Vgl. meinen Beitrag: Meditieren lernen und lehren. Christliche Meditation auf dem Hintergrund neuer religiöser Suchbewegungen, in: Lebendige Seelsorge 39 (1988) H.5, 311f. Die Ausführungen sind als Anregung und Erfahrungsaustausch gedacht.

30) Schule des Herzensgebets (s. Anm. 20), 26.

so rufe: Vater unser, Dein Reich komme! Und es wird kommen, sobald du es bewußt herbeirufst. Das Reich ist in dir. So gehe auch du in dich und verweile in deinem Herzen. Dort ist Gott. Er läßt dich nicht, du aber verlässest Ihn.“³¹

4. Ziel und Methode des Herzensgebets

Den spirituellen Weg des Herzensgebets zu gehen, ist keineswegs nur Angelegenheit einer individuell-subjektiven Entscheidung. Daher mag es sogar mancherorts verwundern, daß die Gebetstextsammlung im Gotteslob ganz zu Beginn das immerwährende Jesusgebet beinhaltet, sich dabei aber nicht auf die volle Formel als einziger für das Jesusgebet beschränkt, sondern durchaus - auch im Sinne der vorausgehend angesprochenen Variationsmöglichkeiten in diesem Beitrag - die Wahlmöglichkeit unterschiedlicher Formulierungsvarianten nicht nur offen läßt, sondern sogar hervorhebt.³²

In den Texten der Starzen findet sich immer wieder der Hinweis, daß das Wesen der Sache in der Vereinigung von Herz und Verstand beruht. „In dem Maße, als das Herz sich von Selbstsucht reinigt, wird seine Hinneigung zu Gott lebendig [...] Das Gedenken Gottes verschmelze mit deinem Bewußtsein [...] Wie Er überall ist, sei auch dein Denken überall mit Ihm [...] So] stützt das Gebet das Gott-Gedenken, und das Gedenken Gottes fördert das Gebet. Das ist aber das Leben vor Gott.“³³ Das Ziel des spirituellen Weges, der als Weg des Herzensgebets gegangen wird, ist also eine Umwandlung und Erneuerung des ganzen Menschen *de profundis*. Die dazu persönlich wählbaren Methoden dienen also lediglich als Mittel, sind aber niemals Selbstzweck. Mir scheint es daher - besonders aus der Verantwortungshaltung einer eventuellen geistlichen Begleitung - wichtig zu sein, den Gesichtspunkt der „Technik“ oder Methode eines Weges auch wirklich zu relativieren, was keineswegs der Willkür und Disziplinlosigkeit Tür und Tor öffnen soll. Aber man kann sich getrost darauf verlassen, daß die Technik ihre Bedeutung verliert, „wo das Ziel, die geisterfüllte Stille im Einssein mit dem Gottesgeist erreicht wurde. Der Meditierende ist daher in der Lage, das Meditationswort in einer dem jeweiligen Vertiefungsgrad seiner Meditation entsprechenden Weise im Geiste zu bewegen und es schließlich - wenn der Grad der Vertiefung dies nahelegt oder wie von selbst mit sich bringt - loszulassen und freizu-

31) *Selawry*, Das immerwährende Herzensgebet (s. Anm. 23), 203.

32) Vgl. Gotteslob 6,1f; darüberhinaus auch die frühe, von der damaligen Schriftleitung als wichtigen Beitrag zur Gebeterziehung hervorgehobene Abhandlung von *H. Schürmann*, Das immerwährende Christusgebet, in: *Kat.Bl.* 78 (1953) 358f.

33) *Selawry*, Das immerwährende Herzensgebet (s. Anm. 23), 90f.

geben, um zur Erfahrung dessen zu gelangen, was jenseits aller Worte ist.“³⁴

Die soeben angesprochene geistliche Begleitung spielt auf dem ganzen spirituellen Weg eine wichtige Rolle. Sie muß nicht unbedingt an eine Person rückgebunden sein, wenngleich dies auch in der Tradition und besonders in der Funktion des Starez weithin verbreitet ist. Die geistliche Begleitung kann durchaus auch von einer übenden Gemeinschaft - dann freilich in kleineren Gruppen oder einzelner Personen aus einer solchen - übernommen werden und dient sowohl dem austauschenden Erfahrungsgespräch, eventuellen Korrekturen bzw. Vergewisserungen auf dem Weg selbst, und wird danach wieder in die jeweils eigene Übung hineingenommen und vertieft. So wird zugleich das Herzstück des hesychastischen Weges hervorgehoben, das im Dienen einen der Grundpfeiler des ganzen Weges hat. Dienen ist der Dienst an der Fülle, so wie sie uns geschenkt ist. Dieses Dienen schließt zugleich die außerchristlich weit verbreiteten Individualisierungstendenzen durch verschiedene Meditationspraktiken aus und stellt die große Bedeutung der Verantwortung und der Teilhabe des einzelnen am gesamten Schöpfungswerk Gottes vor Augen. Dies scheint mir besonders an denjenigen Stellen deutlich hervortreten, wo der Weg des Herzensgebets als „Aufstieg zu Gott“ theologisch in seiner christologischen Struktur begründet und die christliche Heilsbotschaft in den Begriffen der Teilhabe, Solidarität und Identifikation ausgedrückt wird. „Teilhabe ist ein Schlüsselbegriff sowohl für die Lehre vom dreieinigen Gott als auch für die Lehre vom menschengewordenen Gott [...] Wie der Mensch nur in der Teilhabe an anderen wahrhaft Person wird, so ist auch Gott keine Person, die allein existierte, sondern er ist trinitarisch: drei Personen, die am Leben der anderen Personen jeweils in vollkommener Liebe teilhaben. Ebenso ist die Lehre von der Menschwerdung eine Lehre von der Teilhabe oder Teilnahme. Christus nimmt voll teil an dem, was wir sind, und ermöglicht es uns auf diese Weise, teilzuhaben an dem, was er ist, an seinem göttlichen Leben und seiner Herrlichkeit. Er wurde, was wir sind, um uns zu dem zu machen, was er ist.“³⁵ Der Weg dahin - von alters her unverändert im Osten wie im Westen weitgehend einheitlich - besteht im unablässigen, immerwährenden Gebet des Herzens - im Hin- und Herbewegen des Wortes - der *ruminatio* - in der Anrufung des Namens: *Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner/unser*.

34) S. Scharf, Das große Buch der Herzensmeditation, Freiburg 1979, 33. Mir scheint dieser Band vor allem für Anfänger und Suchende auf dem Weg des Herzensgebets ein vielfältig brauchbarer Begleiter zu sein.

35) Ware, Der Aufstieg zu Gott (s. Anm. 23), 101f.

H.J.M. Eric Vossen

Symbolische Funktionen in der Leidenssinnggebung von Kindern.

Unsere Untersuchung betrifft das Problem der Entwicklung der religiösen Sinnggebung des Leidens und den Einfluß der Sozialisation. Dieses Problem geht aus zwei wichtigen Fragen der religiösen Entwicklungstheorie hervor. Die *erste* ist, ob religiöse Entwicklung als Strukturenentwicklung interpretiert werden kann und welcher Natur diese Strukturen sind. Ist die Entwicklung der Leidenssinnggebung nur eine Anwendung von generellen religiösen Stufen oder hat sie eigene Züge, abhängig von dem Prozeß der Leidensverarbeitung, vergleichbar mit nicht-religiösen Sinnggebungsweisen? Die *zweite* Frage hat Bezug auf kontextuelle Einflüsse der religiösen Entwicklung, im besondern der Sozialisation innerhalb der Familie: Einflüsse, denen in religiösen Entwicklungstheorien nicht sehr viel Interesse gewidmet worden ist. Also es ist das Ziel unserer Untersuchung, aufzuklären, ob es eine Entwicklung der religiösen Leidenssinnggebung gibt, welche strukturelle Stufen sie beinhaltet und wie die Sozialisation diese Entwicklung beeinflusst. Dies versuchen wir mit einer Untersuchung von Kindern in verschiedenen Altersgruppen und von ihren Eltern. Weil diese Untersuchung gerade durchgeführt wird, kann ich jetzt nur die Situation einer Altersgruppe (von 9 bis 12 Jahren) beschreiben und einige formelle Sozialisationselemente besprechen. Das Problem dieses Referats ist: welche Kategorien der religiösen (und nicht-religiösen) Leidenssinnggebung werden bei dieser spezifischen Altersgruppe angetroffen und welche formelle Sozialisationseinflüsse kann man dabei beobachten.

Die verschiedenen Arten der religiösen Sinnggebung fassen wir als religiöse Symbole im Sinne von primären Symbolen (vgl. Ricoeur) auf, weil sie sich auf Grundthemen des menschlichen Daseins, wie Böses, Schuld, Hoffnung, Liebe, Mitleid, usw. beziehen. Wir werden sprechen von religiösen Sinnggebungen, weil das Wort auf eine Interpretation religiöser Symbolen als symbolische Funktionen verweist, in Bezug auf den emotionalen Verarbeitungsprozeß des existentiellen Problems, welches von dem Leiden hervorgerufen wird.

Zunächst werde ich einige theoretische Erwägungen präsentieren, die den Rahmen unserer empirischen Untersuchung ausmachen. Im zweiten Teil meines Referats beschreibe ich die Methode und die Ergebnisse der empirischen Untersuchung, und darüber werde ich zum Schluß kurz reflektieren.

Der theoretische Untersuchungsrahmen

Wir definieren religiöse Sinnggebung als die Attribution religiöser Kognitionen zur individuellen Leidenssituation. In unserer Untersuchung be-

schränken wir uns auf schwere unheilbare Krankheitssituationen. Wir sehen diese Attribution als ein Element der evaluativen Perzeption der Leidenssituation, in welcher das Individuum seine Situation beurteilt im Bezug auf spezifische persönliche Interessen (auf englisch: concerns). Religiöse Kognitionen funktionieren also in dem Leidensverarbeitungsprozeß, weil die evaluative Perzeption positive oder negative Gefühle bewirkt, abhängig von dem Maß, in dem die wahrgenommene Situation mit den Befriedigungskonditionen der Interessen übereinstimmt. Hier beziehen wir uns auf den niederländischen Psychologen Frijda (1986). Die beschränkte Zeit macht es uns leider unmöglich, detaillierter auf diese Theorie einzugehen. Mögliche Interessen, die in Leidenssituationen als Evaluationsrahmen funktionieren, sind z.B.: Überleben, Genießen von physischen Möglichkeiten, Arbeitsergebnisse oder (expliziter religiös) Einigung mit Gott, ein guter Christ sein, biblische Gerechtigkeit. Attribution religiöser Kognitionen kann positive Gefühle wecken, wenn sie die Konditionen der spezifischen persönlichen Interessen als befriedigt interpretiert. Z.B.: die Attribution des intervenierenden helfenden Gottes stimmt überein mit dem Interesse des Überlebens und kann also ein positives Gefühl wie Hoffnung wecken; oder die Attribution des Mitleidens Gottes stimmt überein mit dem Interesse des Vertrauens und Trostes. Aber es kann auch sein, daß die Interpretation nicht mit persönlichen Interessen überein stimmt: Interessen können sehr verschieden sein und es gelingt den religiösen Attributionen nicht unbedingt, sie zu befriedigen.

In dieser Hinsicht kann man die persönlichen Interessen (die 'concerns') mit Tillichs 'ultimate concern' in Verbindung bringen: mit dem endgültigen Interesse, mit dem, was uns unbedingt angeht und was unsere Existenz und nicht-Existenz bedingt (Tillich 1966, I, 14). Den 'ultimate concern' kann man sehen als das endgültige Interesse, das alle anderen persönlichen Interessen übersteigt. Wenn dieses endgültige Interesse, in einer substantiellen religiösen Form, wirklich als Interesse des leidenden Individuums da ist, bietet es eine Sinnggebungsmöglichkeit, wobei andere Interessen nicht mehr zu befriedigen sind, wie es so oft mit vielen Interessen während schwerer Krankheit ist. Immerhin, leidende Menschen können verschiedene Interessen haben, religiöse oder nicht-religiöse, und sie können verschiedene Kognitionen zu ihren Situation attribuieren, religiöse oder nicht-religiöse. Wie versucht unsere Population, in der Leidenssituation Sinn zu geben?

Da selbstverständlich manche Menschen auf eine religiöse Weise mit dem Leiden umzugehen versuchen und andere nicht, kann man sich fragen, was die Übereinstimmungen und was die Unterschiede sind, und unter welchen Sozialisationsbedingungen sie sich entwickeln. Dafür wäre es sehr nützlich, wenn wir mit Kategorien arbeiten könnten, die für religiös-

se und nicht-religiöse Leidensinngebung anzuwenden wären, sodaß man diese zwei Sinngebungsarten auf den gleichen kategorialen Ebenen vergleichen könnte. Das bedeutet, daß wir Kategorien suchen müßten, definiert als Strukturen von Sinnattribution, und nicht als spezifische religiöse Inhalte. Wir brauchen also einen formellen Rahmen, der mit religiösen und nicht-religiösen Inhalten spezifiziert werden kann. Fangen wir an mit der Leidenssituation und untersuchen die strukturellen Weisen, auf die verschiedene sinnvolle Objekte in der Situationsperzeption mit dem Leiden verbunden werden können.

Wir haben als ein heuristisches Instrument vier formelle Sinngebungstypen entwickelt. Sie beinhalten spezifische Strukturen, die als Kognitionen bezüglich der Weise, wie Gott oder ein anderes Objekt mit der Leidenssituation verbunden ist, interpretiert werden können. Die vier Typen sind: *Kausalitätsattribution*, *Finalitätsattribution*, *Zeitlichkeitsattribution* und *Kontextualitätsattribution*. Wir deuten sie kurz an und nehmen als Hypothese an, daß sie dreifach spezifiziert werden können: auf eine *immanente* Weise, mit Bezug auf normale menschliche Möglichkeiten; auf eine *religiös-transzendente* Weise, mit Bezug auf Gott; und auf eine *nicht-religiös transzendente* Weise, mit der gleichen Funktion, aber nicht in Bezug auf einen persönlichen Gott, sondern in Bezug auf irgendeine andere transzendente Realität, wie z.B. den Kosmos. Die empirische Validität dieser Spezifizierungen hat man zu prüfen.

Kausalitätsattribution betrifft die Interpretation des Leidens infolge einer bestimmten Ursache. Gott als die Ursache des Leidens ist theologisch häufig diskutiert. Viele Theologen lehnen diese Auffassung ab, wegen Gottes reiner Positivität und Liebe (Schillebeeckx 1977) oder wegen der sadistischen Funktion dieses Kausalitätsdenken (Sölle 1978). Trotzdem gibt es auch in der modernen Theologie noch immer Elemente dieses Denkens, hauptsächlich bezogen auf die Allmacht Gottes und das Mysterium seines Wesens (Van de Beek 1984). Wie gesagt ist die Frage, ob diese Attribution während des Verarbeitungsprozesses positive Gefühle weckt, abhängig von den spezifischen Interessen, die wirksam sind. Gott als Ursache könnte ein religiöses Interesse befriedigen, in dem Gott der Grund und die Bestimmung der Wirklichkeit ist, aber die Kausalitätsattribution wird wahrscheinlich nicht ein immanentes Wohlseinsinteresse befriedigen. Wir betonen nochmals, daß Kausalitätsattribution oder welche Attribution auch immer, nur für den emotionalen Verarbeitungsprozeß Relevanz haben wird, wenn sie irgend eine funktionelle Beziehung zu aktuellen Interessen hat. Darum haben viele kausale Erklärungen gar keine tröstende Wirkung: sie haben keine Bedeutung in Bezug auf das, was Menschen wirklich angeht. Trotzdem haben sie manchmal doch eine gewisse Bedeutung. Klinische Untersuchungen des Trauerpro-

zesses zeigen, daß das Wissen von einer Todesursache, die nicht abzuwenden war, das Trauerleiden vermindern kann (Bugen 1977; Bowlby 1981). Die zweite Kategorie ist die *Finalitätsattribution*. Sinngebung hat hier Bezug auf bestimmte Ziele oder Absichten, für die das Leiden eine positive Bedeutung hat. Diese Absichten können intendiert sein von der Ursache, z.B. von Gott, aber sie können auch von dem Leidenden selbst als eine Chance zur persönlichen Entwicklung erfahren werden. Theologisch wird Finalität mit den gleichen Argumenten wie Kausalität kritisiert, weil sie sich nicht mit dem Bild des guten und liebenden Gottes vereinigen läßt. Trotzdem zeigt sich in klinischen Erfahrungen z.B. das Konzept des 'verborgenen Plans' oft als eine attraktive Möglichkeit für Menschen, die nach einer Erklärung ihres Leidens suchen.

Die dritte Attributionskategorie ist die *Zeitlichkeitsattribution*. Sie hat Bezug auf die Interpretation des aktuellen Leidens als ein nur vorübergehendes. Bei manchen wächst diese Interpretation aus einem starken Vertrauen in die medizinischen Möglichkeiten, bei anderen aus der Hoffnung auf Gottes Eingreifen. Theologisch ist diese Interpretation nicht sehr populär, weil sie konfligiert mit einem eher transzendenten Bild Gottes, der nicht in die Alltagswirklichkeit wider die Naturgesetze eingreift; dies, obwohl es doch biblische Elemente des Gottesbildes ausdrückt: nicht nur seine Allmacht, sondern auch seine Sorge, sein Mitleid und seine Liebe für die Kranken und Leidenden. Dieses Bild scheint im Volksglauben anwesend zu sein. Hier erhebt sich aber die Frage, wie lange eine solche Kognition in der Situationsperzeption ein Element bleiben kann, wenn es immer wieder Informationen über Unheilbarkeit und vielleicht über ein kommendes Lebensende gibt. Auch jetzt nehmen wir hypothetisch die Möglichkeit einer immanenten, einer religiös transzendenten und einer nicht-religiös transzendenten Zeitlichkeitsattribution an.

Unsere letzte Kategorie ist die *Kontextualitätsattribution*. Sie nimmt Bezug auf die Anerkennung anderer Situationselemente, die mit anderen Interessen als nur Überleben oder Beendigung des Leidens übereinstimmen: Interessen also, die positive Gefühle wecken können, neben den negativen Gefühlen in Bezug auf das Leiden selbst. Der Kontext des Leidenden beinhaltet hier tröstende Elemente. Wir unterscheiden zwischen *drei Perspektiven der Kontextualität: Vergangenheit, Heute und Zukunft*. Alle drei können gute, glückliche und befriedigende Erfahrungen beinhalten, woran man entweder sich erinnern kann, oder die aktuell erlebt werden können, oder auf die man hoffen kann, und die übereinstimmen mit aktuellen und erreichbaren Interessen, wie z.B. dem Bedürfnis, nicht allein zu sein und gute Freunde zu haben, gute Leistungen geschafft zu haben, oder in Gottes Nähe zu leben. Auch diese drei Typen der Kontextualität können entweder immanente Formen annehmen (in Bezug

auf die Möglichkeiten des Lebens selbst), oder religiös transzendente Formen (in der Erfahrung von Gottes Anwesenheit in der Vergangenheit oder heute, oder in der Hoffnung darauf in der Zukunft). Auch hier fügen wir hypothetisch eine nicht-religiös transzendente Subklasse hinzu. Kontextualitätsattribution stimmt am meisten mit der modernen Theologie überein, weil sie die Dialektik von Immanenz und Transzendenz Gottes betont (cf. Schillebeeckx 1977; Peukert 1976).

Mit diesen vier Kategorien und ihren immanenten und religiös und nicht-religiös transzenten Subklassen meinen wir nicht eine unbedingt gleiche Funktion der verschiedenen Kognitionen innerhalb einer strukturellen Attributionskategorie. Es ist durchaus möglich, daß religiöse und nicht-religiöse Kognitionen innerhalb einer Kategorie dem emotionalen Verarbeitungsprozeß ungleich beeinflussen, weil sie für verschiedene Interessen Relevanz haben.

Wir sind noch weit entfernt von einer Entwicklungstheorie der religiösen Leidenssinnggebung. Eine derartige Theorie soll verschiedene qualitativ unterschiedliche Stufen als unumkehrbare Transitionen über eine bestimmte Zeit beschreiben und erklären (Van Haften 1986). Was wir jetzt erreicht haben, ist eine theoretische Beschreibung der Kategorien, die wir als ein heuristisches Instrument benutzen, um religiöse Sinnggebung in verschiedenen Altersgruppen zu identifizieren. Dennoch können wir von einem entwicklungstheoretischen Standpunkt her einige Bemerkungen machen. Dafür nehmen wir Bezug auf die Arbeit Fritz Osers aus Fribourg/Schweiz. Unser Ansatz hat eine gewisse Affinität mit dem Osers, und zwar aus zwei Gründen. Erstens ist Osers Theorie eine Theorie des religiösen Urteils. Dadurch kann sie mit der evaluativen Strategie, die wir bei den Perzeptionen der Leidenssituation in Bezug auf bestimmte persönliche Interessen beschrieben haben, verbunden werden. Auch diese Evaluation kann als Urteilsstrategie verstanden werden. Der zweite Grund betrifft Osers Interesse für Kontingenzbewältigung: die menschliche Erfahrung der Endlichkeit der Wirklichkeit und der Beschränkungen der menschlichen Möglichkeiten. Seine Stufen religiöser Entwicklung sind eigentlich Stufen der Kontingenzbewältigung. Und das ist genau das, was Menschen versuchen, wenn sie nach Sinnggebung in Leidenssituationen suchen.

Fritz Osers Theorie (Oser 1980; Oser/Gmünder 1984; Oser 1985) ist eine Theorie des religiösen Urteils in Bezug auf Kontingenzbewältigung; sie orientiert sich an den verschiedenen Formen der Beziehung zwischen Mensch und Ultimatem. Die Entwicklungshierarchie impliziert eine altersabhängige Stufenfolge, in der die Beziehung Individuum-Ultime immer autonomer, differenzierter und universeller wird; auch zeigt sich ein integrierteres Urteil.

Die Stufen Oser's können folgendermaßen kurz angedeutet werden (cf. Oser/Gmünder 1984, 87-88): 1. Sicht einseitiger Macht und Autorität eines Ultimates; 2. Sicht der Beeinflußbarkeit alles Ultimates durch Riten, Erfüllungen, Gebete usw. (Do ut des); 3. Autonomie der Person durch Abtrennung des Ultimates vom genuin humanen Bereich; 4. Autonomie der Person durch Annahme apriorischer Voraussetzungen aller menschlichen Möglichkeiten durch Ultimates; 5. Sicht einer kommunikativ-religiösen Praxis, in der Ultimates in jedem Handeln Voraussetzung und Sinnggebung bildet. Einige dieser Stufen können mit unseren Kategorien verbunden werden, wie z.B. Stufe 1 und 2 mit Kausalitäts- und Finalitäts- (Vergeltungs-)attribution, und Stufe 4 mit Kontextualitätsattribution. Aber ist das eine valide Anwendung? Neben einigen Übereinstimmungen in den Ausgangspunkten ist das strukturelle Fundament unserer Stufen oder Kategorien ganz anders: bei Oser ist es die religiöse Tiefenstruktur der Mensch-Ultimates Beziehung, bei uns ist es eine formelle Struktur der Situationssinnggebung in Bezug auf bestimmte (religiöse oder nicht-religiöse) Interessen. Außerdem wissen wir nicht, ob unsere Kategorien auch unterschiedliche Stufen darstellen. Es ist durchaus möglich, daß verschiedene Kategorien gleichzeitig anwesend sind, obwohl auch das noch nicht die Möglichkeit einer Entwicklung ausschließen würde. Darum preferieren wir zuerst eine eher induktive Untersuchung.

Aber es gibt noch einen Grund warum wir nicht ohne weiteres Oser bei unserer Untersuchung anwenden. Das ist das Problem der Nicht-religiosität in seiner Theorie. Oser behauptet einen Universalitätsanspruch seiner Theorie, und er wendet sie bei religiösen wie auch bei nicht-religiösen Menschen an. Von den Letzteren setzt man voraus, daß sie auf Stufe 3 stehen. Gerade das, wie auch sein formeller Religionsbegriff, ist eines der Probleme, die von seinen Kritikern diskutiert worden sind (cf. Vossen 1988; Nipkow/Schweitzer/Fowler 1988). Die wichtigsten Fragen, die man stellen kann sind: Gibt es keine nicht-religiöse Kontingenzbewältigung oder Leidensverarbeitung? Und wenn es eine solche doch gäbe, entwickelte sie sich notwendigerweise auf Stufe 1 und 2? Und welche Sinnggebung attribuieren Menschen zu Leidenssituationen, wenn sie gar keine religiöse Sozialisation bekommen haben? Wir hoffen, daß unser induktiver Forschungsansatz neue Elemente zu dieser Diskussion mit Oser's Theorie beitragen wird. Wir hoffen darüber in der nächsten Zukunft mehr sagen zu können.

Eine letzte, aber nur kurze Bemerkung zur religiösen Sozialisation. Es gibt keinen Zweifel, daß Sozialisation einen erheblichen Einfluß auf die persönlichen Interessen des Individuums (einschließlich des 'ultimate concern'), und auch auf die Kognitionen der Situationsperzeptionen (Frijda 1986) hat. Diesen Einfluß kann man auf sozial-kultureller Ebene

wie auch im Familienkontext betrachten, insbesondere mit Bezug auf die Entwicklung des Kindes.

In unserer Untersuchung versuchen wir, das Letzte auf eine spezifische Art und Weise zu explorieren: in Bezug auf die Kategorien der Leidenssinnggebung und in Bezug auf bestimmte Formen der Familieninteraktionen. Jetzt beschränken wir uns auf einige formelle Elemente der religiösen Sozialisation. Empirische Sozialisationsforschung unterstützt die Hypothese, daß religiöse Entwicklung nur dort angetroffen wird, wo religiöse Sozialisation stattfindet, und daß sie insbesondere von religiöser Praxis innerhalb der Familien (Andree 1983; Van der Lans/Vergouwen 1986; Vergouwen/Van der Lans 1986) abhängig ist. Religiöse Formen der Perception der Leidenssituationen wird man dort erwarten, wo Sozialisation sie möglich gemacht hat.

Explorative Forschung

Innerhalb dieses Rahmens haben wir den ersten Teil unserer Untersuchung durchgeführt, und zwar mit einem doppelten Interesse: dem der verschiedenen Sinnggebungskategorien der Perception der Leidenssituation bei 9 bis 12 jährigen Kindern, und dem des Einflusses formeller Elemente der religiösen Sozialisation.

Wir haben zur Kategorisierung der verschiedenen Sinnggebungsformen die Methode von Oser abgeleitet (Oser/Gmünder 1984) und an unseren theoretischen Rahmen angepaßt. Oser benützte, inspiriert von Piaget, das semi-klinische Interview, in welchem er religiöse Dilemmas verwandte. Durch Analyse der Urteilsstruktur der Argumentation des Individuums kann auf eine bestimmte Stufe geschlossen werden. Wir konstruierten selbst Dilemmas mit schweren Krankheitssituationen. Diese Dilemmas hatten Bezug auf die Wahl zwischen einer religiösen Art von Sinnggebung und einer nicht-religiösen Art. Ihnen folgten explorierende Fragen über die Argumentation und die Strukturen der Übereinstimmung von bestimmten Sinnggebungen mit bestimmten persönlichen Interessen. Also könnten nicht nur religiöse Kognitionen in der Erfahrung des Individuums identifiziert werden, sondern auch ihre Relevanz für bestimmte Interessen oder 'concerns'. Und gerade das ist essentiell für die Art und Weise, wie sie eine Rolle im emotionalen Verarbeitungsprozeß der Leidenssituationen spielen. Die Dilemmas beinhalteten erkennbare Situationen von Schwerkranken; das Interview stimulierte einen Identifikationsprozeß zur Herausarbeitung der Interessen und relevanter Sinnggebungsattributionen der Kindern selbst. Jeder Fall beinhaltete auch ein Interview über eigene Leidenserfahrungen, um die Konsistenz der Dilemmaantworten beurteilen zu können. Nach einen Try-out fanden wir so viel Übereinstimmung zwischen den Dilemmas, daß wir uns entschlos-

sen, daß nur ein Dilemma als Stimulus zu allen verschiedenen Urteilen, die gegeben werden sollten, fungieren sollte.

Diese Dilemmageschichte lautet folgendermaßen:

Frau De Vries ist 40 Jahre alt, verheiratet und hat zwei Kinder. Sie ist eine ganz normale Frau, aus einer normalen Familie, und sie hat mit ihrem Mann und ihren Kindern immer ein normales Leben und ruhiges Leben gehabt. Plötzlich wird Frau De Vries schwer krank. Es scheint, daß sie nicht mehr gesund wird. Frau De Vries ist immer sehr gläubig gewesen. An den meisten Sonntagen hat sie den Gottesdienst besucht, und sie hat auch immer regelmäßig gebetet. Jetzt, während ihrer schweren Krankheit, betet sie noch mehr. Heilung gibt es aber nicht. Nun fängt sie an, an ihrem Glauben zu zweifeln. Sie kann nicht verstehen, warum sie so krank geworden ist. Und sie fragt sich, ob sie weiter an Gott glauben soll, oder ob sie damit besser aufhören kann.

Neben diesem Interview benutzten wir einen standardisierten Fragebogen zur Datensammlung in Bezug auf religiöse Sozialisation. Die meisten Daten wurden von den Kindern geliefert, einige von ihren Eltern.

Wir selektierten eine Primarschule, wo wir religiös erzogene und nicht-religiös erzogene Kinder erwarten konnten. 102 Interviews wurden durchgeführt, auf Tonband registriert und völlig ausgeschrieben. Sie wurden nach zwei Methoden analysiert. Erstens wurde den theoretischen Kategorien gemäß eine Inhaltsanalyse vorgenommen. Als Zweites wurde eine mehr induktive Verfahrensweise nach der qualitativen Methodologie Glasers und Strauss (1967) gewählt. Wir werden hier einige der wichtigsten Ergebnisse in aller Kürze dokumentieren.

Tabelle 1: Sinngebungskategorien des Leidens

(N = 102)

Kausalität	- immanent	0.0 %
	- religiös	4.7 %
	- nichtreligiös transzendent	0.0 %
Finalität	- beabsichtigt von Gott	28.4 %
	- autonome Reaktion	2.9 %
Zeitlichkeit	- immanent	86.3 %
	- religiös	67.7 %
	- nichtreligiös-transzendent	0.0 %
Kontextualität Vergangenheit	- immanent	32.7 %
	- religiös	10.8 %
	- nichtreligiös-transzendent	0.0 %
Heute	- immanent	92.1 %
	- religiös	29.4 %
	- nichtreligiös-transzendent	0.0 %
Zukunft	- immanent	0.0 %
	- religiös	7.8 %
	- nichtreligiös-transzendent	7.8 %

Tabelle 1 zeigt das Maß, in welchem die verschiedenen Sinngebungskategorien im emotionalen Verarbeitungsprozeß schwerer unheilbarer

Krankheit benützt wurden. Wir betonen, daß diese Tabelle nicht das reine Vorkommen kognitiver Attributionen zeigt, sondern das Vorkommen derjenigen Kognitionen die für bestimmte Interessen als relevant evaluiert worden sind. Sie enthält mit anderen Worten die Sinngebung, so weit sie für den Verarbeitungsprozeß durch das Erwecken positiver Gefühle von Bedeutung ist.

Es zeigt sich, daß die Erfahrung der Befriedigung anderer, besser erreichbarer Interessen (Kontextualität - Heute - immanent) die am meisten vorkommende Verarbeitungsstrategie der Kinder ist (92%). Meistens sind diese spezifiziert durch die unterstützende Beziehung zu Familie und Freunden. Die zweite wichtige Strategie ist die Hoffnung, daß die Leidenssituation nur eine beschränkte Weile dauern wird (gegenüber objektiven Erwartungen) und beendet werden wird (Zeitlichkeit - immanent, 86%). In dieser zweiten Kategorie erscheint auch die wichtigste religiöse Sinngebung: die Hoffnung, daß Gott intervenieren wird um das Leiden aufzuheben und die Krankheit zu heilen (67%). Andere Sinngebungsformen, die beobachtet werden konnten, sind: positive Erfahrungen in der Vergangenheit (Kontextualität - Vergangenheit - immanent); die Erfahrung der Nähe Gottes (Kontextualität - Heute - religiös) und manchmal von Gott intendierte Finalität. Sehr auffallend ist das fast völlige Fehlen nicht-religiöser transzendenter Sinngebungsklassen, außer bei Kontextualität in Bezug auf die Zukunft: diese Klasse betrifft einen tröstenden Glauben an Reinkarnation. Es scheint keine Alternative für religiöse Transzendenz zu geben, anders als bei immanenter Sinngebung, wenigstens in unserer sozio-kulturellen Umgebung und in unserer Kinderpopulation.

Bei unserem induktiven Verfahren entdeckten wir verschiedene spezifische Sinngebungsformen innerhalb der angedeuteten Kategorien. Die wichtigsten werden gezeigt in den *Tabellen 2, 3 und 4*.

Tabelle 2: Verschiedene Finalitätstypen, beabsichtigt von Gott

(N = 102)

Vergeltung	14.7 %
Verborgenes Ziel oder mysteriöser Plan	9.8 %
Zur Abwendung schwereres Leidens	2.9 %
Als pädagogisches Instrument	1.0 %

Tabelle 3: Verschiedene Zeitlichkeitstypen: religiös

(N = 102)

Hoffnung und mässige Erwartung Gottes Intervenierens	24.5 %
Funktion der Hoffnung ohne Erwartung	15.7 %
Erwartung, mit Abhängigkeitsbedingung des Betens	13.7 %
Mässige Erwartung wegen Gottes beschränkten Allmachts	6.9 %
Erwartung, mit Abhängigkeitsbedingung des Glaubens	2.9 %
Starke Überzeugung Gottes Eingreifens	2.9 %

Tabelle 4: Verschiedene Kontextualitätstypen-heute: religiös

(N = 102)

Gott schickt Menschen zur Unterstützung	10.8 %
Gott als trostende Kommunikationspartner	8.8 %
Vertrauensvolle Anwesenheit Gottes	5.9 %
'Irgendeine Anwesenheit Gottes', nicht spezifiziert	3.9 %

Bedeutsam ist der erhebliche Prozentsatz der Vergeltungsfinalität in *Tabelle 2*. Diese wäre möglichst eine Art von Do-ut-des-Religiosität, wie Oser sie in seiner Entwicklungstheorie als eine ziemlich wenig entwickelte Form der Religiosität beschrieben hat. Es ist wichtig, zu betonen, daß die perzipierten Intentionen Gottes extrem verschiedene Orientierungen haben: der vergeltende Gott und der Verantwortliche für einen bestimmten heilsamen Plan sind zwei sehr verschiedene theologische Bilder eines allmächtigen Verwalters des Menschenlebens.

Tabelle 3 zeigt auch eine Art des Do-ut-des-Urteils in der Gebetsbedingung, um Gottes Hilfe zu bekommen. In dieser Tabelle sieht man einerseits Hoffnung oder Überzeugung, daß das Leiden in verschiedenem Maß aufgehoben werden wird, und andererseits einige besondere Argumentationen, wie z.B. die beschränkte Macht Gottes. Gottes Macht wird hier im Sinne immanenter Kategorien von Zeit und Raum betrachtet: Er kann nicht überall im gleichen Moment sein. Sehr interessant ist der Prozentsatz der religiösen Zeitlichkeit als eine reine Hoffnungsfunktion, ohne Bedeutung für richtige Heilung. Diese Kinder erkennen Religion in ihrer Funktionalität selbst.

Die Formen religiöser Kontextualität heute, die wir angetroffen haben (*Tabelle 4*), sind theologisch interessant, weil sie verschiedene Ebenen des Transzendenz-Immanenz-Äquilibrium in der Leidenssituation beinhalten: Gott, der andere Menschen schickt, ziemlich absolut-transzendent; Gott als Kommunikationspartner, mehr immanent-transzendent; und vertrauensvolle Nähe, eben mehr dialektisch immanent-transzendent.

Ein anderer interessanter Punkt ist die Kombination der verschiedenen Kategorien. In der Situationsperzeption der meisten Fälle gibt es mehr als eine Sinnggebungsform. Wir zeigen hier die wichtigsten Kombinationen.

Es liegt nahe, daß religiöse Kausalität und Finalität sehr häufig zusammen vorkommen, weil sie zwei Aspekte der gleichen Intervention von Gott betonen. Trotzdem, Finalität ist immer noch wichtiger als Kausalität, wenn es sich um tröstende und hilfreiche Gedanken der Kinder handelt, wie wir gesehen haben in *Tabelle 1*.

Interessant ist die Kombination von Finalitätsattribution und Zeitlichkeitsattribution.

Tabelle 5: Kombinationen von Finalität und religiöser Zeitlichkeit

(N = 102; absolute Zahlen)

	Finalität, beabsichtigt von Gott				Keine Finalität
	Vergeltung	Verborgener Plan	Abwendung	Pädagog.	
Zeitlichkeit, Gott wird intervenieren	13	8	3	1	43
Kein Eingreifen Gottes	2	2	0	0	30

Hier kann man sehen, daß 13 Kindern Vergeltung zusammen mit Gottes intervenierender Hilfe ein trostreicher Gedanke ist. Diese Art von Kombinationen bedeutet, daß, wenn man Gott wegen irgendeiner Absicht für das Leiden verantwortlich hält, es immer noch Hoffnung auf Gottes Eingreifen gibt. Sogar im Falle der Vergeltung hoffen oder erwarten die meisten Kinder immer noch, daß Gott die Krankheit heilen wird. Finalitätsattribution erscheint auch, aber etwas weniger, zusammen mit Kontextualität: Gott ist verantwortlich für das Leiden, aber zugleich auch unterstützend und tröstend durch seine Anwesenheit (Tabelle 6).

Tabelle 6: Kombination von Finalität und religiöse Kontextualität

(N = 102; absolute Zahlen)

	Finalität, beabsichtigt von Gott				Keine Finalität
	Vergeltung	Verborgener Plan	Abwendung	Pädagog.	
Anwesenheit Gottes	6	6	3	1	14
Keine Anwesenheit Gottes	9	4	0	0	59

Eine andere, häufig auftretende Kombination, betrifft religiöse Zeitlichkeitsattribution mit religiöser Kontextualität. 36 Kinder hoffen, daß Gott intervenieren wird, sind aber zugleich auch getröstet mit der Erfahrung seiner Anwesenheit. Mehr Kinder jedoch (42) können nur durch sein Eingreifen und die Aufhebung des Leidens, also ohne Kombination mit Kontextualität, an Gott als Helfer denken. Weiter hat sich ergeben, daß nur Kinder, die Gott als heute anwesend erfahren, sich manchmal auch auf seine Anwesenheit in der Vergangenheit beziehen. Schließlich sahen wir fast immer die religiösen Formen der Kategorien Zeitlichkeit und Kontextualität in Kombination mit immanenten Sinngebungsformen auftreten. Für fast alle religiös erzogenen Kinder ist Religion nicht die einzige Möglichkeit zur Leidensverarbeitung, sondern eine spezifische *extra* Möglichkeit. Wir sagen *extra* wegen der ziemlich absolut-transzendenten und konkreten Weise, in der Kinder sich Gott vorstellen: nicht

die immanent-transzendente Weise, wie man das Religiöse und den Alltag dialektisch verbinden kann.

In Bezug auf die Entwicklung der Sinngebungen können wir keine Schlußfolgerungen ziehen, bevor wir unsere Daten mit denen anderer Altersgruppen vergleichen können. Wenn wir jedoch unsere Ergebnisse von Oser's religiöser Entwicklungstheorie her zu interpretieren versuchen, können wir verschiedene Urteile auf Stufe 2 identifizieren. Do-ut-des Religiosität erscheint nicht nur in der Vergeltungsform der Finalitätsattribution, sondern auch in der Kontextualität, wo diese von dem Gebet oder dem Glauben des Leidenden abhängig ist. Kinder, die keine religiöse Sinngebungen in ihrer Deutungsstruktur zeigen, kann man auf Stufe 3 einstufen. Unserer Meinung nach ist das nur bei jenen Kindern korrekt, die religiöse Kognitionen haben, aber für die diese Kognitionen keine aktuelle Bedeutung in Bezug auf bestimmte Interessen haben. Wir haben dies ausdrücklich bei den rational glaubenden Kindern gefunden, die ihre Hoffnung auf Gott nur als eine psychologische Reaktion bezeichnen. Einige aus der Kategorie der mehr immanent-transzendent religiösen Kontextualität könnte man als eine Art Religiosität der vierten Stufe interpretieren, aber weil diese bestimmten Kinder auch mehr konkret-anthropomorphe religiöse Kognitionen haben, können wir nicht eine höhere Entwicklung als Stufe 3 vermuten. Stufe 1 kann in mancher religiösen Kausalität erscheinen. Aber bei dieser Interpretation erinnern wir uns jedoch an den unterschiedlichen Ansatz, den wir gewählt haben: Sinngebungsstrukturen des Leidens und nicht Osers Strukturen der Gott-Mensch-Beziehung.

Unsere letzten Bemerkungen betreffen den Aspekt der *Sozialisation*. Religiöse Leidenssinnggebung ist in hohem Maße von religiöser Praxis und religiöser Sozialisation bedingt. *Tabelle 7* zeigt eine Kreuz-Tabulation der religiösen Sozialisation mit religiöser Sinngebung.

Tabelle 7: Religiöse Deutungen und religiöse Sozialisation
(N = 83)

	religiöse Deutung	keine relig. Deutung	total
religiöse Sozialisation	85.9 %	14.1 %	100 %
keine religiöse Sozialisation	47.4 %	52.6 %	100 %

Wir haben zwei Gruppen beobachtet: eine mit religiösen Sozialisation und eine ohne sie. Religiöse Sozialisation war indiziert durch das Empfangen der Sakramente mindesten bis zum Alter von 6 Jahren, und regelmäßigen Kirchgang (wenigstens einige Male pro Jahr). Wie sich zeigt, kommt religiöse Sinngebung hauptsächlich in der Gruppe der religiös So-

zialisierten vor. Hier gibt es bei 85 % religiöse Deutungen, gegen nur 47 % der nicht religiös Sozialisierten. Daß diese letztgenannte Gruppe von Kindern ohne religiöse Familiensozialisation doch religiöse Sinngebung zeigt, kann man mit anderen Sozialisationseinflüssen außerhalb der Familie, wie z.B. kulturelle Umgebung oder Schule, erklären.

Eine damit übereinstimmende Beziehung zu Familienpraxis oder persönlicher religiöser Praxis kann man, obwohl nicht so stark, ebenfalls beobachten: Kinder, die regelmäßig beten, werden dem Leiden eher religiösen Sinn geben als Kinder, die niemals beten (*Tabelle 8*). Von den regelmäßig betenden Kindern geben 90 % dem Leiden einen religiösen Sinn, dagegen nur 56 % der nicht betenden Kinder.

Tabelle 8: Religiöse Deutung und Beten

(N = 102)

	religiöse Deutung	keine relig. Deutung	total
regelmäßiges Beten	90.4 %	9.6 %	100 %
kein Beten	56.0 %	44.0 %	100 %

Die Matrixzelle 'kein Beten - religiöse Sinngebung' kann man als von einem extra Stimulus zur religiösen Aktivität bewirkt interpretieren; er geht aus von den Leidenssituationen (Dilemmageschichte), die es im aktuellen Alltag der Kinder nicht gibt.

Wir können noch hinzufügen, daß regelmäßiges persönliches Beten sehr stark mit einer Familiengewohnheit, gelegentlich über Religion zu reden, korreliert ($X^2=15.7013$, $df=4$, $p < 0.005$). Wir schließen daraus, daß persönliche religiöse Aktivitäten und religiöse Leidenssinngebung stark von der Sozialisation in der Familie abhängig sind.

Wir haben jetzt nur einige allgemeine Vergleiche durchgeführt. Die Ergebnisse unterstützen die Sozialisationshypothese. Es wird sehr interessant sein, die verschiedenen Sinngebungskategorien der Kinder mit denen der Eltern zu vergleichen, aber das muß in der nächsten Forschungsarbeit geleistet werden. Im Moment müssen wir unseren Beitrag hiermit beenden.

Literatur

Andree, T.G.I.M. (1983) Gelovig word je niet vanzelf. Godsdienstige opvoeding van r.k. jongeren tussen 12 en 20 jaar. Nijmegen: Dekker van de Vegt.

Beek, A. van de (1984) Waarom? Over lijden, schuld en God. Nijkerk: Callenbach.

Bowlby, J. (1981) Attachment and Loss, Vol. III. Loss: Sadness and Depression. Harmondsworth/New York: Penguin.

Bugen, L.A. (1977) Human grief: a model for prediction and intervention, in: Internat. Journ. Orthopsychiatry 42, 196-206.

Frijda, N.H. (1986) The Emotions. Cambridge/London/New York: Cambridge Univ Press; Paris: Ed de la Maison des Sciences de l'Homme.

Glaser, B.G. & Strauss, A.L. (1967) The Discovery of Grounded Theory; Strategies for Qualitative Research. Chicago: Aldine.

Haafte, A.W. van (1986) Ontwikkelingsfilosofie. Een onderzoek naar grondslagen van ontwikkeling en opvoeding. Muiderberg: Coutinho.

Lans, J. van der & Vergouwen, L. (1986) Onderzoek rond de godsdienstige opvoeding, in: *Kuiper, F.H. & Vossen, H.J.M. (eds.)*, Een komende generatie gelovigen (pp. 4-14). Zwolle, Waanders.

Nipkow, K.E., Schweitzer, F. & Fowler, J. (1988) Glaubensentwicklung und -erziehung. Gütersloh: Mohn.

Oser, F. (1980) Stages of religious judgment, in: *Brusselmans, C. & O'Donahoe, J.A. (eds.)*, Towards moral and religious maturity (pp. 277-315). Morristown NJ: Silver Burdett.

Oser, F. (1985) Religious dilemma's: the development of religious judgment, in: *Harding, C. (ed.)*, Philosophical and psychological issues in the development of moral reasoning (pp. 175-190). Chicago: Precedent Pub.

Oser F. & Gmünder, P. (1984) Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz. Zürich-Köln: Benziger.

Peukert, H. (1976) Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie. Düsseldorf: Patmos.

Schillebeeckx, E. (1977) Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding. Bloemendaal: Nelissen.

Sölle, D. (1978) Leiden. Stuttgart-Berlin: Kreuz.

Tillich, P. (1966) Systematic Theology I. Chicago.

Ven, J.A. van der (1987) Toward an Empirical Theodicy. Provisional text. Nijmegen.

Vergouwen, L. & Lans, J. van der (1986) Wie gelooft er nou zoiets? Geloofshoudingen bij jongeren, in: *Kuiper F.H. & Vossen, H.J.M. (eds.)*, Een komende generatie gelovigen (pp. 15-48). Zwolle: Waanders.

Vossen, H.J.M. (1988) Stages of religious development: fact or fiction? On the Fribourg University conference, March 1988, in: Journ. Empirical Theology 1, 77-80.

Sektionsberichte (Redaktion: *Herbert A. Zwergel*)

Der wissenschaftliche Kongreß der AKK bietet in der Sektionsarbeit zu dem Tagungsthema (1.) die Möglichkeit, nicht nur die Referate in der Diskussion zu vertiefen, sondern auch Erfahrungen, Konzeptionen und eigenständige Beiträge der Teilnehmer einzubringen, um dadurch die Themen breitgefächert zu bearbeiten. Dabei spiegelt die Sektionsarbeit die Situation der Religionspädagogik nicht nur in den deutschsprachigen Ländern (BRD, DDR, Österreich, Schweiz), sie bezieht intensiv auch die Situation in Italien, den Niederlanden, Polen und Jugoslawien ein; damit trägt dieser Kongreß über die Grenzen politischer Systeme hinweg zu einer europäischen Verständigung und zur Wahrung eines entsprechenden Kommunikationshorizontes der Religionspädagogik bei.

Wie bereits Heft 22/1988 der Religionspädagogischen Beiträge gezeigt hat, haben sich innerhalb der AKK auch Ständige Sektionen (2.) gebildet, über deren Arbeit und ihre Ergebnisse ebenfalls regelmäßig berichtet werden soll.

Die Sektionsberichte werden nachfolgend in der Form abgedruckt, in der sie von den Sektionsleitern (vgl. Namen in der Klammer) vorgelegt wurden. Interne Anmerkungen wurden gekürzt. Größere Kürzungen, besonders in 2.2, werden durch [...] gekennzeichnet.

1. Zum Kongreßthema: Symbol

1.1 *Symbol in Erziehung und Unterricht (Alfred Gleißner)*

Die Teilnehmer (drei aus der BRD, zwei Holländer, ein Pole) reflektierten ihr Verständnis von Symbol. Dabei bezogen sie sich in ihren Stellungnahmen mehrfach auf die Referate, die im Plenum und in den Parallelgruppen gehalten wurden.

Die Anwendung der symboldidaktischen Postulate auf die konkrete Entscheidung in Erziehung und Unterricht ist wegen der Vielschichtigkeit (Mehrdeutigkeit) des Symbolbegriffs nicht einfach und verlangt differenzierte Überlegungen auf didaktischer (und methodischer) Ebene.

Die Erschließung von religiösen Symbolen in Erziehung und Unterricht ist nicht neu; neu sind die Schwierigkeiten, die sich aus dem jüngeren und jüngsten zeitlichen Kontext massiv ergeben: sie stellen nicht mehr nur das eine oder andere Symbol in Frage; sie stellen vielmehr - bei internationaler Betrachtung regional sehr unterschiedlich - die Gesamtheit herkömmlicher religiöser Symbole schlechterdings zur Disposition. Im Gegenzug erhalten neue Symbole gerade für Kinder und Jugendliche große Bedeutung.

Als Beispiel wurde das (naturale) Symbol des Wassers genannt, dessen Aussagekraft heutigen jungen Menschen nur schwer zu vermitteln ist (Wasser aus der Wasserleitung als technisches Produkt; nicht trinkbar, verschmutzte Gewässer; natürliche Bachläufe sind zu regulieren), noch schwerer der Transfer auf der religiösen Ebene zu leisten ist (Wasser zur Kühlung, Heilung; Wasser ist lebendig, Bild des Lebens; sprudelnde Quelle als Symbol verdankten Wassers).

Als Beispiel eines (personalen) Symbols diente das des Hirten (arbeitsrechtliche Aspekte; Tätigkeitsmerkmale; vor allem: völlige Veränderung des religiösen und sozio-kulturellen, d.h. ursprünglich patriarchalischen Kontextes), das - obgleich es heute wieder Hirten gibt - die (biblisch intendierte) Aussage nicht nur nicht erreicht, sondern eher verfälscht.

Als Beispiel aus dem liturgischen Bereich wurden der Ritus der Firmenspendung ("Ritterschlag" - wo im Spenderritus noch vorhanden?) und/oder Festdenominationen (Christkönigsfest) genannt.

Bei der Benennung neuer Symbole kamen neben Kleidung, Accessoires und Haartracht die Sprache Jugendlicher sowie jugendspezifische Begegnungsrituale (im kirchlichen Bereich ausgeprägt bei Kirchen-, Katholikentagen, in Taizé) zur Sprache. Neue, oft überraschende Sensibilisierung läßt sich bei Werten wie Friede, Armut, Solidarität feststellen, teilweise allerdings ambivalent (wie z.B. Fortschritt, Technik).

Schließlich skizzierte der polnische Teilnehmer (Prof. Kulpaczinski, Lublin) am letzten Tag (in Kooperation mit der ständigen Sektion "Empirische Religionspädagogik") das Modell der Erschließung von Gebet. Hierfür wurde durch Befragung von und Gesprächen mit Eltern, Erziehern und Kindern vor Ort die Situation durchleuchtet; aufgrund der Analyse des erhobenen Befundes haben polnische Katecheten in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Katechetik der Universität Lublin eine Empfehlung im Hinblick auf die Erschließung von Gebet ausgesprochen, die vor allem die Einbeziehung multimedialer methodischer Elemente (Bild - Ton - Sprache) favorisiert.

Fazit der Sektion:

Eine auf breiter Front umsetzbare praktikable Symboldidaktik, die den veränderten Gegebenheiten Rechnung trägt, ist im Ansatz bereits vorhanden (vgl. z.B. neuere Religionsbücher; Kindergebetbücher), muß jedoch vertieft weiterentwickelt werden.

1.2 Symbole in Liturgie und Spiritualität (Wolfgang Nastainczyk)

An der Arbeit der Sektion beteiligten sich fünf Professoren, vier aus der Bundesrepublik Deutschland, einer aus Jugoslawien. Sie alle sind als Priester auf Handlungsfeldern und wissenschaftlich in Fragen tätig, die zum Gegenstandsbereich dieser Sektion gehören.

Dimensionen dieses Gegenstandes hatte der Sektionsleiter als Gesprächsimpulse aufgelistet. Das Übersichtsblatt dazu verzeichnete folgende fünfzehn Akzente:

Symbolcharakter, Symbolbildung; Wort-, Gegenstands- und Handlungssymbole; Symbolverständnis und Symbolannahme (Plausibilität und Akzeptanz); individuelle und kollektive Symbolverwendung; Symbolverfall und Symbolregeneration; Ritualisierung und Revitalisierung von Symbolen; Symbole als Bedeutungsträger für individuelle Spiritualität; Symbol-

gehalt und Symbolgestalt; Symbole, Kommerz und Kitsch; Didaktik liturgischer und spiritueller Symbole; Lernanlässe, Lernorte und Lernverfahren für christliche Symbole und Rituale; Symbol(un)fähigkeit; Symbol, Sakralität und Säkularität; Zukunftsfragen.

Während der drei Arbeitszeiten für tagungsbezogene Sektionen, d.h. rund sieben Stunden lang, erörterten die Teilnehmer die meisten dieser Fragestellungen, im Anschluß an die genannte Vorlage wie an Referate des Kongresses, vorab jedoch aufgrund eigener Erfahrung und Betroffenheit. Diese Überlegungen konzentrierten sich um vier Schwerpunkte:

1. Übereinstimmend und wie zahlreiche andere Zeitzeugen stellten die Teilnehmer fest, daß die *Bedeutung christlicher Symbole* merklich nachläßt. Vielfach nehmen sie Unverständnis gegenüber Gegenstands- und Handlungssymbolen wahr, die zu den Elementen (traditioneller) christlicher Liturgie und Spiritualität zählen. Von dieser rückläufigen Plausibilität und Akzeptanz scheinen ihnen sowohl primäre wie sekundäre Symbole des Christseins betroffen zu sein. Als hauptsächliche Gründe für diese Krisensymptome ermittelten die Sektionsmitarbeiter weitgehenden Ausfall der Erfahrung einer vom Geist des Evangeliums inspirierten Gemeinschaft/Gemeinde und damit des originären Ortes christlicher Symbolbildung und Symboltradition, weiterhin die Herkunft traditioneller christlicher Symbole aus heute kaum mehr einsichtigen sozialen, kulturellen und religiösen Ursprungssituationen, ihre Abnutzung infolge langer Verwendung, eines neuheitsbeflissenen Zeitgeschmacks, nicht zuletzt aber im Zug eines Schwunds an „religiöser Substanz“ (R. Köcher) und wachsender religiöser Indifferenz in der westlichen Welt.

2. In einem weiteren Gang ihres Gesprächs widmete sich die Arbeitsgruppe der *Relevanzanalyse christlicher liturgischer und spiritueller Symbole*. Exemplarisch arbeitete sie Symbole der christlichen Tradition als unentbehrlich, weil fundamental und generativ, heraus. In diesem Sinn empfahlen sich ihr vorab des Kreuz Jesu Christi, die Versammlung des Gottesvolkes und die Mahlgestalt der Eucharistie als Symbole von bleibendem christlichem Rang wie von anthropologischer, ekklesialer und eschatologischer Dynamik. In diesem Zusammenhang erörterten die Teilnehmer aber auch die Tatsache, daß biblisch gut fundierte Handlungssymbole wie Versöhnungsrituale und die Fußwaschung in der Geschichte der Christenheit nicht den erwartbaren Einfluß erlangt und daß zentrale Glaubensvorstellungen des Christentums wie Auferstehung und Weltverantwortung (fast) nicht symbolbildend gewirkt haben.

3. Für das intentionale Lehren und Lernen des Christseins skizzierten die Teilnehmer folgende *didaktische Leitlinien*: Kultur sozial und religiös belangreicher, daher „archetypischer“ Symbole wie das Mahlhalten; Grundlegung durch Familien und Vorschuleinrichtungen für symboldidaktische Grundlagenerziehung; sequentielle Herausbildung symboli-

scher „Strukturen“ durch religionspädagogisch-katechetische Einrichtungen und Maßnahmen in späteren Lebens- und Bildungsphasen, beispielsweise in Religionsunterricht, Sakramentenkatechese und Erwachsenenbildung der Kirche. Als unerläßliche, aber hier und heute kaum erreichbare Bedingung solcher Möglichkeiten hoben die Teilnehmer einvernehmlich anschauliche Beispiele geglückten individuellen und kollektiven Christseins hervor, die funktional wirksam und intentional aufgegriffen werden können.

4. Anschließend widmete sich die Sektion der Frage, ob und wie Christen heute und künftig *symbolschöpferisch* werden könnten, sei es durch Aufnahme und „Überformung“ wirksamer Symbole und Rituale aus der „profanen“ Kultur, sei es durch Entwicklung eigener neuer Gegenstands- und Handlungssymbole. Die Gruppenmitglieder waren sich darüber einig, daß Menschen der gegenwärtigen Generation keineswegs grundsätzlich symbolunfähig, daß vielmehr zahlreiche Symbole verbreitet und anerkannt seien, wie beispielsweise rasch wechselnde Gruppenstile und Gruppenembleme junger Menschen belegen. In manchen Formen kohortenspezifischen und generationsübergreifenden Lebens und Lernens im religiösen und kirchlichen Bereich erblickten die Teilnehmer richtungsweisende Beispiele für solche konstruktive Symbolbildung von Christen, etwa in neuen sozialen und religiösen Bewegungen mit ihren Verhaltensweisen und Medien, in neueren mystagogischen und liturgischen Lebensäußerungen wie Meditationsübungen und Fröhschichten. Die Teilnehmer an der Sektion werteten ihre Zusammenarbeit abschließend als partnerschaftlich, anregend und ermutigend, gerade weil sie sich auch über Sorgen und Schwierigkeiten austauschen konnten.

1.3 Symbol und Musik (Anton Schrettle)

Vorweg zwei Schwierigkeiten: Einerseits ist die gegenwärtige Symboldiskussion stark am Visuellen orientiert; dadurch werden Muster, die vom Schauen gewonnen werden, vorschnell auf das Hören übertragen. Andererseits hat gerade für die Musikwissenschaft der Symbolbegriff „jene Weite zwischen der unaussprechlichen Sinnbildlichkeit höchster Kunst und den willkürlichen Verknüpfungsreihen primitiver Vorkunst gewonnen, die ihn als kunsttheoretischen Begriff fragwürdig werden ließ“ (Riemann, Musiklexikon). Die Differenzierung etwa in „visuelle Symbolik, Wahrnehmungssymbolik, Nachahmungssymbolik, sprachliche, formale, intersensorische, emotionale und assoziative Symbolik“ (MGG) führt zu keinem tieferen Verständnis, weil zu viele verschiedene Phänomene unter „Symbolik“ subsumiert werden.

In der Sektionsarbeit wollten wir nicht in diese spezifische und nicht sehr ergiebige musikwissenschaftliche Diskussion eintreten; an Hand von Musikbeispielen aus den großen Chor-Orchesterwerken J.S. Bachs hörten und untersuchten wir, wie, d.h. mit welchen melodischen, rhythmischen,

harmonischen, klanglichen und architektonischen Mitteln Bach Texte ausgelegt hat.

In einem weiteren Schritt unserer Arbeit gelangten wir tiefer in die Thematik hinein: Musik ist ein Geschehen in der Zeit und damit Bewegung. Als „Semantik des Lebendigen und Emotionalen“ (S. Langer) werden damit Tonbewegungen zu Tongesten und Tongebärden, zu Symbolen menschlicher Selbstdarstellung und damit auch Basis einer Musiktherapie. „Was sich im Notenbild als 'Intervall' unseren Blicken darbietet, - es ist beileibe nicht mehr als ein Leichenbild, tot, stumm und kalt, wenn wir musizierend nicht verstehen, dem Intervall sein ursprüngliches Leben einzuhauchen... und es als Bewegung wiederum der musikalischen Wirklichkeit zurückgeben.“ (Pfrogner) In der Sektionsarbeit versuchten wir, einige solcher musikalischen Urgebärden in ihrer Ausdrucks-Symbolik des Menschlichen zu erspüren. Dies war nur möglich, indem wir uns selbst auf diese Tonbewegung singend einließen: die Prim (etwa beim einfachen „Amen“ des Psalmsingens) als innerlichste Ich-Bewegung, die Oktave, die Quinte, „das Tor zur Welt“, die Quart, „das Intervall der Selbstvergewisserung und Innenschau“, die Terz usw. Musik kann so zum „aufschließenden Symbol“ (F. Weinhandl) werden, kann heilende und transzendierende Seelenkräfte freisetzen. Voraussetzung dafür ist allerdings das Wiederfinden unserer Hör-Fähigkeit, die nur aus der Stille kommen kann.

Im letzten Teil unserer Arbeit in der Sektion ließen wir uns auf das Hauptthema des 1. Satzes der großen g-Moll Sinfonie von Mozart ein (dreimalige kleine Sekund nach unten; Sprung - kleine Sext nach oben, sofortiges Fallen, neuerliche Entladung und Auflösung usw.). Im ofmaligen Hören dieses Themas und seiner Verarbeitung sowie in ausführlichem Gespräch konnten wir u.a. nachvollziehen, was K. Barth über die Musik Mozarts gesagt hat, daß sie nämlich über die Schöpfung etwas weiß, „was die wirklichen Kirchenväter samt den Reformatoren, was die Orthodoxen und die Liberalen, die mit dem Wort Gottes gewaltig Bewaffneten und erst recht die Existenzialisten so nicht gewußt oder jedenfalls nicht zur Aussprache gebracht haben“.

2. Ständige Sektionen: Historische Religionspädagogik, Didaktik

2.1 Historische Religionspädagogik: Leerfelder der Forschung und Darstellung (Eugen Paul)

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit wurden folgende Desiderate zusammengetragen:

1. Ein *Grundriß* der historischen Religionspädagogik (in Planung). Die aus dem deutschen Sprachgebiet vorliegenden Grundrisse sind entweder veraltet oder genügen nicht den Anforderungen. - Evtl. eine Darstellung bedeutender *Katechetiker*.

2. Arbeiten in kroatischer Sprache (bzw. slawischen und Westeuropäern schwer zugänglichen Sprachen) sollten von Zeit zu Zeit in deutschen Überblicken in *Religionspädagogische Beiträge* vorgestellt werden. (Gesprächsteilnehmer hierzu: V. Dermota, Lubljana; Marko Pranjić, Zagreb; *Anm. d. Red.*)

3. Inhaltlich (es kann im einzelnen nicht vermerkt werden, wie hoch der Bearbeitungsgrad derzeit ist¹):

a) Religiöse Erziehung in der Familie - das Kind unter dem Anspruch religiöser Erziehung:

- Religiöse Hausbücher
- Alltagsreligiosität, Feste/Gebräuche
- Erziehungslehren/ideale Anforderungen
- Müttervereine
- im Spiegel der Predigtliteratur
- religiöse Kleinschriften

b) Religiöse Erziehung in Kindergarten/Vorschule

c) Religiöse Kinderliteratur

d) Bild(er) in der religiösen Erziehung und Unterweisung

e) Lied(er) in der religiösen Erziehung und Unterweisung

f) Religiöse Erziehung der Orden

g) Religiöse Internaterziehung (oft im Kontext von f)

h) Kinderseelsorge und Kinderfürsorge

- Kindergottesdienst/Gebetbücher u.ä.
- Hinführung zu den Sakramenten
- Vereine ('Kindheit-Jesu-Verein'...)/Gruppierungen
- Zeitschriften
- soziale Einrichtungen

i) Jugendseelsorge und Jugendfürsorge (analog zu h), insbes. NS-Zeit (letzte Zeitzeugen!)

k) Katechese (rel. Erziehung) in den ehemals deutschen Ostgebieten (letzte Zeitzeugen!)

4. *Methodische Überlegungen:*

- Häufig wird (auch aufgrund der Quellenlage!) zu wenig unterschieden zwischen offiziell-kirchlichen Verlautbarungen und/oder idealen Forderungen (eher theoretisierender Art), praktischen Anleitungen und der faktischen Praxis.
- Historische Untersuchungen treten - zu ihrem Schaden - oft als Vorspann zu systematischen Arbeiten auf und/oder sind global angelegt

1) Vgl. die Übersichten in ThRev 1984, 177 - 186, und RpB 17/1986, 2 - 11.

(‘Der Kindergottesdienst in der Geschichte’). Das geht zu Lasten detaillierter (geographischer usw.) Forschung und verführt zur Illustrierung geläufiger Globalurteile, jedenfalls zur Herausarbeitung ‘tragender Gesichtspunkte’ ohne genügende Absicherung anhand der Quellen. Die Überschneidungen der unter 3 genannten Themen sind die gerade unter ‘sozialisierungstheoretischen’ Gesichtspunkten wichtige Zusammenschau, die freilich - *rebus sic stantibus* - nicht vorschnell erzwungen werden kann.²

2.2 Ständige Sektion: Didaktik (Roland Kollmann)

1. Gründung der Sektion und Beginn der Arbeit[...]

Es bildete sich ein *Konsens* für folgende Aufgabenstellungen heraus:

- Die Aufgabe dieser Sektion soll in der kritisch-beobachtenden Begleitung und - wenn möglich - in einer konstruktiv-anstoßenden Innovation der Entwicklung religionsunterrichtlicher Didaktik liegen; hinzu kommen Probleme, die sich aus den außerschulischen Prozessen religiösen Lernens heute zwingend ergeben.

- [...] Theorie-Praxis-Relation, indem die Teilnehmer ihre eigenen Arbeiten vorstellen und in der gemeinsamen Reflexion die Anspruchshöhe oder -tiefe ihres didaktischen Diskurses jeweils festlegen und vollziehen.

- Die zu behandelnden Bereiche der Didaktik sollten sich erst aus einem Brainstorming ergeben; zuvor wurde aber schon betont, daß Fragen der Erwachsenenbildung ebenso einzubeziehen seien wie Probleme der Hochschuldidaktik. [...]

Ein *Brainstorming* ergab für die künftige Arbeit eine reichhaltige Sammlung von Fragestellungen und Problembereichen:

- Konzentration der Aus- und Fortbildung von Religionslehrern auf die Probleme der religiösen Entwicklung und der Glaubensbiografie ihrer Schüler

- Betreuung der Praktikanten während des Theologiestudiums

- Motivationsstruktur der Studierenden unter Streßbedingungen

- Überprüfung der faktischen Effizienz des Umgangs mit Lehrplänen und Schulbüchern

- Stellenwert der eigenen Religiosität des Religionspädagogen

- Lehrerpersönlichkeit des Religionslehrers (Begleiter ohne Anspruch auf Leistungsbewertung? Prellbock zwischen überlasteten Kollegen und gestreßten Schülern? Anreger von ganzheitlichen Lernprozessen? Hersteller von offenen Lernstrukturen? Vermittler zwischen Theorie und Praxis?)

- Probleme der Steuerung des faktischen Unterrichtsplanungsverhaltens

2) Zu einem entsprechenden Beitrag von E. Paul in der Sektion vgl. das Vorwort dieses Heftes und die Veröffentlichung in Rpb 24/1989.

- Spannung zwischen Rahmenprogramm und Kreativität (Gewichtung von theologischen und didaktischen Ansprüchen, Eigenständigkeit der Didaktik des RU, Aufwertung der Gesprächskultur im RU, Kooperation zwischen RL, Katecheten und Eltern)
- Theologie und Biografie (als Lebensdeutungshorizont für den einzelnen und/oder als Gemeindeftheologie für Erwachsene)
- Frage nach den Erfolgen/Mißerfolgen der sog. Korrelationsdidaktik
- Entwicklungstrends in der Relation zwischen Theorie und Praxis der religiösen Erziehung und des RU
- Zunahme der Meldungen über „gestörte Situationen“ im RU (Probleme des Fachlehrersystems und der Eckstundenplanung, „Schülererfahrung“ auf dem Prüfstand: Häufung von Verhaltensauffälligkeiten bei Schülern und Zustände psychischen Angeschlagenseins bei Religionslehrerinnen und Religionslehrern)
- Erfassung bzw. Untersuchung der religiösen Ansprechbarkeit
- Grundlagenprobleme: Welche didaktischen Theorieansätze eignen sich für die wissenschaftliche Begleitung und Konzeptionierung des RU? [...]
- Umgang mit und Stellenwert von Lehrplänen; neue Fragestellung unter dem Aspekt der „Korrelation im Prozeß“.

2. Untersektionen

Die genannten Problempunkte wurden im Gruppengespräch systematisiert und in den folgenden *Untersektionen* zusammengefaßt:

[Die aus dem Brainstorming stammenden Untergesichtspunkte werden hier nicht nochmals inhaltlich aufgeführt; *Anm. d. Red.*]

2.1 Erfahrungsaustausch

2.2 Hochschuldidaktik und -methodik

2.3 Selbstverständnis der Religionspädagogen, der Religionslehrerinnen und Religionslehrer

2.4 Aus- und Fortbildung von Religionslehrerinnen und Religionslehrern

2.5 Spezielle Probleme der Didaktik und Methodik des Religionsunterrichts

2.6 Empirische Unterrichtsforschung

3. Einstieg in die Theoriediskussion (Kurzreferat R. Kollmann)

Dieser Sektion ist das Symposium der Ständigen Sektion Religionspädagogische Grundlagenforschung am 28.-30.4.1988 in Regensburg vorausgegangen; der Berichterstatter (R. Kollmann, *Anm. d. Red.*) war anwesend und hat die für diese Sektion wichtigen theoretischen Anknüpfungen beobachtet.

Dabei ist festzustellen, daß die dort geführte Diskussion die Didaktik des RU nur streifen konnte. [...] Bedeutung des bildungstheoretischen Ansatzes, der im Vergleich mit allen anderen am ehesten geeignet sei, die Didaktik des RU der Zukunft grundzulegen. Die hierzu gemachten Äus-

serungen von U. Hemel und R. Englert³ werden referiert [...], intensiv diskutiert [...] und auf die Frage zugespitzt, ob nicht das Verhältnis von Handlungs- und Bildungstheorie in einem engeren Zusammenhang gesehen werden können, als dies bei Englert der Fall ist. [...]

Von dieser Sektion wird aus der Sicht der Grundlagenforschung die Einbeziehung der Lehrplantheorie und der Unterrichtsforschung erwartet.

Zur Lehrplantheorie: Ziele und Inhalte können nicht einseitig aus Theologie und Erziehungswissenschaft bzw. Schultheorie abgeleitet werden. [...]

Zur Unterrichtsforschung: Hier geht es um:

1. Empirisch orientierte Studien zum Ablauf und zur Wirkung religiöser Lehr- und Lernprozesse im RU.
2. Interdisziplinäre Kooperation mit den unterrichtsrelevanten Humanwissenschaften (z.B. in der Frage nach der persönlichkeitsbildenden Struktur religiöser Lernprozesse).
3. Mehrperspektivische Ansätze, damit subjektive Sichtweisen und hermeneutische Implikationen nicht zum Nachteil einer fortlaufenden Strukturierung des Gegenstandsbereichs der Religionspädagogik verloren gehen.

Des weiteren wurde auf dem Symposium zur religionspädagogischen Grundlagenforschung meine (R. Kollmanns; *Anm. d. Red.*) Konzeption einer kommunikativen Religionsdidaktik für den RU an Sonderschulen besprochen. Hier kontrastieren im Ansatz schon die Vorstellungen von einem erfahrungsbezogenen und handlungsorientierten RU mit dem bildungstheoretisch begründeten. Defizitäre Lebenserfahrung, Krankheit und Behinderung sind Herausforderungen für die die Inhalte und Ziele in erster Linie betonenden bildungstheoretischen Ansätze; sie stellen zumindest die gewohnten Kategorien der Analyse und Planung des RU durch die Notwendigkeit einer radikalierenden Elementarisierung und Korrelation in Frage. Vor allem wird die Rolle des Religionslehrers im Kontext multifaktoriell bestimmter Lehr-Lern-Situationen neu bestimmt werden müssen. Im Gespräch mit den sonderpädagogischen Fachrichtungen wird zu prüfen sein, ob bildungstheoretische Ansätze weiterhelfen.⁴

3) Vgl. dazu U. Hemel, Religionspädagogische Grundlagenforschung - Perspektiven und Desiderate, in: RpB 22/1988, 92 -104; R. Englert, Zur Situation und Aufgabe religionspädagogischer Grundlagenforschung, ebd., 105 - 117.

4) Vgl. hierzu H. Grewel, Defizitäre Lebenserfahrungen als Herausforderung an eine religiöse Didaktik, in: ZfH 7/1988, 433 - 442.

Diese Sektion darf ihre Aufmerksamkeit nicht nur auf die Lehr-Lern-Prozesse im RU konzentrieren. Lehren und Lernen finden auch außerhalb der Schule statt; deshalb hat die religionsdidaktische Grundfrage überall dort ihren Gegenstand, wo religiöse Lehr- und Lern-Prozesse anzutreffen sind oder sich ereignen sollten.

Sie hat unter dieser erweiterten Perspektive auch Fragen der theologischen Erwachsenenbildung aufzugreifen und sich in Zukunft verstärkt den Problemen der Geragogik/Gerontologie zu stellen, wenn das long-life-learning-Prinzip auch in der Religionsdidaktik seine Berechtigung hat.[...]

4. Ausblick

Die Sektion vereinbarte ein erstes Symposium für den 22. bis 23. September 1989 in Würzburg. (Koordinator und Leiter der Sektion: Prof. Dr. Roland Kollmann, *Anm. d. Red.*).

Dr. C. A. H. Thurner

Katholische Theologie, Fakultät für Theologie, Universität Würzburg,
Hohenheimstr. 1, D-97082 Würzburg

Zell: 28, Oktober 1989, 15:00 Uhr bis 24. Oktober 1989, 15:00 Uhr

Anmeldung: schriftlich an das Institut für Katholische Theologie,
Fakultät für Theologie, Universität Würzburg, Hohenheimstr. 1,
D-97082 Würzburg, bis spätestens 21. Mai 1989

Prof. Dr. Günter Stäfel
Seminar für Religionspädagogik, Fakultät für Theologie,
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz,
Bismarckstr. 69/90 Mainz
(1. auch 29.06.1989)

Prof. Dr. Hans-Joachim
Theologische Fakultät, Seminar für Geschichte und Ethik,
Georgstr. 1, D-97082 Würzburg

Dr. Fritz Höpfer
Theologische Fakultät, Würzburg
Academiestr. 9, D-97082 Würzburg

Prof. Dr. Herbert A. Zierpel
Gesamthochschule Kassel
Fu. Erziehungs- und Humanwissenschaften
Heinrich-Fichte-Str. 40, 3500 Kassel
(1. auch 29.06.1989)

Veranstaltungshinweis

Die Arbeitsgemeinschaft für Katechetik und Religionspädagogik an Universitäten und Hochschulen Österreichs möchte die Tradition der Gesamtösterreichischen Katechetikertagung weiterführen. Da sich 1989 der Geburtstag des bedeutenden Katechetikers Univ.-Prof. Dr. J.A. Jungmann SJ zum 100. Mal jährt, wurde das Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Universität Innsbruck mit der Durchführung dieser Tagung beauftragt.

Diese Tagung steht als Jungmann - Gedächtnis - Symposium unter dem Thema:

„Glaubensverkündigung als Glaubensentdeckung“

und soll im Rückblick auf das Wirken von Pater Jungmann die Gegenwart und Zukunft von Katechese eröffnen. In Referaten und Arbeitskreisen soll diese Tagung Gelegenheit zur Begegnung und zum gegenseitigen Austausch zwischen Religionslehrern und Religionspädagogen bieten.

Ort: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck,
Karl-Rahner-Platz 3, A - 6020 Innsbruck

Zeit: 26. Oktober 1989, 19.00 Uhr bis 28. Oktober 1989, 12.00 Uhr

Anmeldungen: schriftlich an das Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Universität Innsbruck, Sillgasse 8, A - 6020 Innsbruck, Tel. 05222, 507/6621, bis spätestens 31. Mai 1989.

Verantwortlich für den Text dieses Hinweises:
o.Univ.Prof. Dr. Herlinde Pissarek-Hudelist

Anschriften der Autoren (ohne Sektionsberichte) dieses Heftes:

Prof. Dr. Georg Baudler

Seminar für Katholische Theologie und ihre Didaktik
der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen
Ahornstr. 55, 5100 Aachen

Prof. em. Dr. Otto Betz

Karrenberger Str. 4, 8907 Thannhausen

Lic. theol. Anton A. Bucher

Seminar für Religionspädagogik, Fb Katholische Theologie
der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz
Saarstraße, 6500 Mainz;
Bebelstr. 26, 6500 Mainz-Bretzenheim

Dr. C.A.M. Hermans

Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid
Heyendaalseweg 121 A, NL - 6525 AJ Nijmegen

Dr. Reinhard Hoeps

Brüsseler Str. 39 - 41, 5000 Köln 1

Dr. Thomas Schreijäck

Institut für Katechetik und Religionspädagogik, Universität Salzburg
Universitätsplatz 1, A - 5020 Salzburg

Prof. Dr. Günter Stachel

Seminar für Religionspädagogik, Fb Katholische Theologie
der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz
Saarstraße, 6500 Mainz
(s. auch Impressum)

Prof. Dr. Alex Stock

Universität Köln, Seminar für Theologie und ihre Didaktik
Gronewaldstr. 2, 5000 Köln 41

Dr. Eric Vossen

Theologische Faculteit Tilburg
Academielaan 9, NL - 5000 LE Tilburg

Prof. Dr. Herbert A. Zwergel

Gesamthochschule Kassel
Fb Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaften
Heinrich-Plett-Str. 40, 3500 Kassel
(s. auch Impressum)