

Herbert A. Zwergel

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 Problematischwerden 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“: „Andererseits 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 ausspricht.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 erfährt 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 Sündenfallerzählung 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 offenbarem 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.