

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.<sup>1</sup> 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,<sup>2</sup> so Jean Piaget zusammen mit der kognitiven Entwicklung und einem neukantianischen Menschenbild, wonach das einzelne Subjekt Bewußtsein und damit auch Symbole aktiv hervorbringen muß.<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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 ...“<sup>6</sup>

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.“<sup>7</sup> 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“<sup>8</sup>, 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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup>

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.<sup>11</sup> „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.<sup>12</sup> 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?<sup>13</sup> Was sagt C.G. Jung selber?

Archetypen sollen zunächst einmal „mindestens ganzen Völkern oder Zeiten gemeinsam“ sein.<sup>14</sup> Sie fungieren als „Niederschlag und als eine typische Grundform seelischen Erlebens.“<sup>15</sup> 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“.<sup>16</sup> „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;<sup>17</sup> 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 Konstrukts. 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.“<sup>18</sup>

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.“<sup>19</sup>

Dieser Text enthält nicht nur zahlreiche definitorische Inkonsistenzen und Zirkelschlüsse,<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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...“<sup>22</sup>

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)“.<sup>23</sup>

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“.<sup>24</sup>

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.“<sup>25</sup>

„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.“<sup>26</sup>

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.<sup>27</sup> 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.“<sup>28</sup>

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.“<sup>29</sup>

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

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.'<sup>31</sup>

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.“<sup>32</sup>

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?<sup>33</sup> 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 unzählig andere Fälle) ist der *Erzketzer*, welcher die Quaternität reproduziert. Ich begnüge mich mit der Rolle des darstellenden und analysierenden Psychologen.“<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup> 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“<sup>36</sup> 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).“<sup>37</sup>

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.“<sup>38</sup> 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,<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup>
- 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),<sup>41</sup> 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 Symbolbegriffs<sup>42</sup>

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.“<sup>43</sup> 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“<sup>44</sup> - 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,<sup>45</sup> was Lorenzer als „*contradictio in adjecto*“ abgelehnt hatte;<sup>46</sup> 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“<sup>47</sup>. 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.“<sup>48</sup> 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“. <sup>49</sup> Erweist sich die Archetypentheorie von einer solchen sozialpsychologischen Alternativerklärung aus betrachtet nicht als überflüssig? <sup>50</sup>

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 <sup>51</sup>

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. <sup>52</sup> 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.“<sup>53</sup>

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.<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup>

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.<sup>56</sup>

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.“<sup>57</sup> - 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.“<sup>58</sup>

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.<sup>59</sup>

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.“<sup>60</sup> 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 her<sup>61</sup> - 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.<sup>62</sup>

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.<sup>63</sup> 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 Bunn, James Fowler, Reto Fetz etc. etc.,<sup>64</sup> 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?“<sup>65</sup> 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 rezeptions-ästhetischen Rahmen. Nicht nur von der zweiten Naivität sollte in der Symboldidaktik die Rede sein,<sup>66</sup> 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 Bunn, *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),<sup>67</sup> 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.

<sup>67)</sup>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.***