

DIETER FUNKE

Symbole: Ausdruck der Seele – Sprache der Religion

Das Leben mit Symbolen und der – didaktisch oder pastoral motivierte – bewußte Umgang mit Symbolen läßt fragen, warum Symbolsetzungen zum menschlichen Leben notwendig gehören, wie sich die Symbolfähigkeit des Menschen entwickelt und warum symbolisches Handeln auch scheitern kann. Aufgrund seiner Kompetenzen als Psychotherapeut und Theologe kann unser Autor hierzu wichtige Hinweise geben und Konsequenzen für das pastorale Handeln der Kirche aufweisen. (Redaktion)

1. „Die Symbolspache ist die einzige Fremdsprache, die wir erlernen sollten“

Diese Forderung Erich Fromms hat angesichts der postmodernen Unfähigkeit zu glauben besondere Aktualität. Wenn es stimmt, daß im Symbol das Innere des Menschen, oder, religiös gesprochen, das Geheimnis, Gott selbst, präsent ist, dann verbietet es sich, Symbole als etwas Äußeres zu betrachten, als eine Art Medium, von dem der „eigentliche“ Inhalt unterschieden werden muß. „Mit Symbolen leben“ (Scharfenberg/Kämpfer) zu lernen ist daher eine Basisvoraussetzung des Glaubens überhaupt. Religiös ist der Mensch, weil er ein „animal symbolicum“ (Ernst Cassirer) ist.

Das Interesse an Symbolen und an Rituellen nimmt heute vielerorts zu.¹ Diese Hinwendung zum Symbolischen

ist jedoch nicht identisch mit der tatsächlichen Symbolfähigkeit des Menschen. Diese entsteht nämlich nicht nur dadurch, daß man etwa einer Gemeinde im Gottesdienst genügend Symbole zur Verfügung stellt. Durch die neuere psychoanalytische Symbolforschung wissen wir, daß Symbole auf der Basis eines Beziehungsnetzes entstehen, also hineinverwoben sind in zwischenmenschliche Interaktionen.² Fehlt diese zwischenmenschliche Basis, verkommen Symbole leicht zu Symptomen oder Diabolen. Das Stichwort Symbol verweist also auf das Beziehungsgeschehen einer Gemeinde, worauf schon die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „symbolon“ hinweist: Als „symbola“ wurden in der Antike die Bruchstücke eines Täfelchens bezeichnet, die zwei Menschen als Erkennungszeichen dienten: Paßten beide Hälften zusammen, wies dieser „symbolische“ Vorgang die beiden als in

¹ Diesen Prozeß der Symbolisierung und religiösen Aufladung fast aller Lebensbereiche zeigt eindrücklich der von Hermann Kochanek herausgegebene Sammelband „Ich habe meine eigene Religion“ – Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich-Düsseldorf 1999.

² Vor allem die grundlegende Arbeit von Heribert Wahl, Glaube als symbolische Erfahrung, Freiburg-Basel-Wien 1994, ist hier zu nennen.

Beziehung stehend aus. Wenn man diese Beziehungsbasis mitdenkt, kann man von Symbolen als „Sinn-Bildern“ sprechen: Als sprachliche oder gegenständliche Gebilde, als Gesten oder Riten vergegenwärtigen sie etwas äußerlich Abwesendes und fügen es zu einer sinnvollen Ganzheit zusammen, ohne die Differenz aufzuheben. Sie verbinden außen und innen, physische und psychische Wirklichkeit und konstituieren so einen neuen Wirklichkeits- und Erfahrungsbereich.³

2. Anthropologische Voraussetzungen

Das symbolische Denken gründet in den unterschiedlichen Funktionsweisen der beiden Gehirnhälften. Die linke, dominante Gehirnhälfte arbeitet wie ein Computer: zerlegend, analytisch, zeitorientiert, logisch. Die rechte Gehirnhälfte ist dagegen dem Bildhaften zugeordnet. Sie arbeitet synthetisch, räumlich-visuell, intuitiv, zeitunabhängig. Die rechte Gehirnhälfte ist während der REM-Phasen im Schlaf aktiv (paradoxe Schlaf) und produziert die Träume. Diese REM-Phasen nehmen mit zunehmendem Lebensalter ab, beim Siebzigjährigen betragen sie nur noch etwa 10 Prozent. Wenn man nun das biogenetische Grundgesetz der Parallelität von Ontogenese und Phylogenese (in der Entwicklung des Einzelnen wiederholen sich die Entwicklungsstufen des Menschengeschlechts) zugrundelegt, kann man annehmen, daß in den frühen Entwicklungsstufen der Menschheit der REM-Schlaf dominierte, was wiederum für die Annahme spricht, daß der rechten

Gehirnhälfte große Bedeutung zukam. Das symbolische Denken, das Leben in der Welt der Bilder und Mythen, ist also menschheitsgeschichtlich gesehen die ursprünglichere Form des Denkens und der Weltbegegnung.⁴

3. Entwicklungspsychologie der Symbolfähigkeit

Ein Blick in die Entstehungsgeschichte der Psyche des Menschen vermag die Frage klären zu helfen, warum und wie Symbole „funktionieren“ und warum nicht.

Hier sind vor allem das Konzept der „Selbstpsychologie“ von Heinz Kohut⁵ und das der „Objektbeziehungen“ von Donald W. Winnicott zu nennen. Kohut geht davon aus, daß unser Selbst dadurch entsteht, daß ein anderer Mensch, in der Regel die Mutter, als Spiegelobjekt zur Verfügung steht. Durch Einfühlung und durch die Erfahrung des Zusammenpassens kann das Kind diese Beziehungsmuster verinnerlichen. Kohut spricht davon, daß das Kind die Mutter als „Selbstobjekt“ gebrauchen kann. Das Selbstobjekt wird vom Kind „benutzt“ und bildet die Basis der psychischen Selbst-Struktur. Störungen in diesem Bereich führen dazu, daß im Kind archaische „Größen-Selbst“-Strukturen vorherrschen oder Selbstentwertung und Leere das spätere Lebensgefühl bestimmen. Ohne solche verinnerlichte Beziehungserfahrungen können später Symbole nicht als sinnvoll, lebenserweiternd und „ansprechend“ erlebt werden. Sie bleiben hohl und nichtsagend.

³ Vgl. hierzu ausführlich: Dieter Funke, Glaube und Tiefenpsychologie, München 1995, 106–121.

⁴ Vgl. Andre Leroi-Gourhan, Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt/M. 1980, Seite 168–171.

⁵ Zum Konzept des „Selbstobjektes“ bei Kohut als Grundlage einer praktisch-theologischen Symboltheorie vgl. Wahl, a.a.O., 88–124.

Die Entstehung des symbolischen Denkens in der individuellen Lebensgeschichte läßt sich mit dem englischen Kinderanalytiker Donald W. Winnicott folgendermaßen beschreiben: Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß Säuglinge schon in den ersten Lebensmonaten Dinge der Außenwelt in ihr Körperschema einbeziehen: Ein Wollfaden, der Zipfel der Decke, ein Stoffstück, mit denen das Kleinkind zu hantieren beginnt, haben den Charakter von Selbst-Objekten, oder wie Winnicott sagt, eines „subjektiven Objekts“. Ihnen kommt ein ganz eigener Status zu: Sie gehören weder der psychischen Innenwelt an, noch sind sie eindeutig der äußeren Gegenstandswelt zuzuordnen. Vielmehr haben sie den Charakter von „Übergangsphänomenen“, welche im Zwischenbereich von innen und außen angesiedelt sind.⁶ Wenn die Phase der innigen Einheit von Mutter und Kind ihren Höhepunkt erreicht hat, helfen die „Dinge“ dem Kind, die Krise der Trennung zu bewältigen, indem sie dem Kind eine Art „Illusion“ liefern: „Die Mutter ist da“, sagt der Stoffzipfel, mit dem das Kind unmittelbar-sinnlich Kontakt hat, obwohl die Mutter in dem Augenblick physisch abwesend ist. Die „Illusion“ besteht also im Glauben an die Anwesenheit der haltenden Arme der Mutter trotz ihrer tatsächlichen Abwesenheit. Dieses illusionäre Erlebnis ist zunächst das Produkt einer Projektion: Das Kind überträgt den Glauben an die immerwährende Anwesenheit einer guten Mutter auf den entsprechenden Gegenstand der Außenwelt. Niemand käme auf die Idee, so stellt Winnicott fest, dem Kind diese Illusion zu nehmen

durch die Frage: „Hast du dir das ausgedacht, oder ist es dir von außen dargeboten worden?“ Das Wichtigste ist, daß in dieser Hinsicht keine Entscheidung erwartet wird. Die Frage soll nicht gestellt werden.⁷

Das Erlebnis von magischer Omnipotenz im Umgang mit den Dingen darf also nicht zu schnell aufgelöst werden, sonst kann sich ein „intermediärer Bereich“, wie Winnicott diesen Zwischenraum auch nennt, nicht entwickeln. Dieser wird nun in dem Maße bedeutungsvoller, in dem die Differenzierung von Mutter und Kind voranschreitet. Aus vagen Übergangsphänomenen werden allmählich Übergangsobjekte, die dem Kind die gewünschte Anwesenheit der schützenden Mutter anzeigen. Der berühmte Teddybär, ein Märchen oder eine Geschichte vor dem Einschlafen, eine bekannte Melodie oder eine geliebte Puppe dienen der Bewältigung von Trennungsangst in kritischen Übergangssituationen. Bei normal verlaufender Entwicklung, in der sich dieser Zwischenbereich entfalten kann, werden die frühen Übergangsobjekte allmählich ersetzt durch alle Arten von nicht-zweckrationalen Tätigkeiten, die wir dem Bereich der Kultur und Religion zuordnen.

4. Symbole entstehen bei der „Vertreibung aus dem Paradies“

In gewisser Weise ersetzen die symbolischen Erfahrungen den Verlust des Paradieses, also der innigen und passenden Zweieinheit mit der Mutter. Darüberhinaus setzt mit dem Kontakt mit der Dingwelt eine erste Triangulierung ein. Auch dieser Begriff bezieht

⁶ Ausführlich hierzu: Dieter Funke, Vom ‚Ding‘ zum Symbol. Religionspsychologische Aspekte zur Bedeutung vorsprachlicher Symbole für die frühe Identitätsentwicklung, in WzM 38 (1986) 29–44.

⁷ Donald W. Winnicott, Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse, Frankfurt 1983, 316.

sich in der traditionellen Entwicklungspsychologie in der Regel auf den Vater als Dritten im Bunde. Wenn man jedoch die Bedeutung der Dingwelt auch für die psychische Strukturierung ernst nimmt, kann man diesen Begriff ebenso auf die Dingwelt übertragen, die ja von Anfang an da ist und somit das, was man die Mutter-Kind-Dyade nennt, erweitert und damit relativiert. Durch die umgebende gegenständliche Welt wird die „reine“ Zweierbeziehung, die in dieser Form ohnehin ein Idealtypus ist, auf ein Drittes hin überstiegen. Die Dingwelt wird – bezogen auf die Mutter-Kind-Dyade – zum ersten „dritten Objekt“, das sich zwischen Mutter und Kind drängt und durch sein Dasein „nein“ sagt zur ausschließlichen Verbundenheit des Kindes mit seinem ersten Liebesobjekt.

Damit wird nun deutlich, worin der Symbolgehalt der ersten Übergangs-Ding-Objekte liegt: nicht so sehr in der Bedeutung, die die Dinge aus sich heraus haben, sondern in ihrer bewirkenden Funktion. Diese wiederum hängt ab von der illusionären Bedeutungszuschreibung, die der Säugling vornimmt und heißt: „Mutter ist da“. Dieser Satz darf jedoch in seiner bleibenden Bedeutung nicht konkretistisch mißverstanden werden. Er ist vielmehr Ausdruck der frühesten Urerfahrung des Menschenkindes, nämlich mit den Wurzeln einer haltenden Wirklichkeit und mit dem eigenen Selbst verbunden bleiben zu wollen. Voraussetzung dieser Art von Symbolerfahrung ist also ein empathisches und spiegelndes Selbstobjekt. Vor allem im religiösen Erlebnis sucht der Mensch diesen Wunsch zu bestätigen, dessen Befriedigung wiederum davon abhängt, ob am Beginn des Lebens empathisch-spiegelnde Erfahrungen verinnerlicht werden konnten.

5. Symbole stehen im Dienst der Individuation

Neben die Einheit mit der Mutter, die beim Verlassen des Paradieses verloren zu gehen droht und über den Weg der Übergangsobjekte gerettet werden soll, tritt bei fortschreitender Ich-Entwicklung eine zweite Bedeutung hinzu: Die Ding-Objekte können auch die gewünschte Abwesenheit der Mutter ausdrücken bei ihrer tatsächlichen Anwesenheit. Damit diese zweite Stufe der Symbolbildung erreicht werden kann, muß jedoch die erste Bedeutungszuschreibung der gewünschten Nähe und Einheit sichergestellt sein. Weil diese Tatsache für unsere spätere Ableitung für die Pastoral wichtig ist, muß hier noch einmal darauf hingewiesen werden: Die Symbolbildung „Mutter ist da“ gelingt nur, wenn die gewünschte Verfügbarkeit über das Ding-Objekt durch die tatsächliche Anwesenheit der Mutter bestätigt wird. Ist diese zu lange abwesend und wird die Frustration dadurch zu groß, setzt bereits ein erster Desymbolisierungsprozeß ein. Verlässlichkeit und eine sich an die Bedürfnisse des Kindes anpassende Mutter sind in dieser frühen Zeit die interaktionelle Voraussetzung für das Gelingen erster Symbolbildungen. Diese sind keineswegs als Vorstufen zu verstehen, die bei späteren, reiferen Symbolisierungen überwunden werden. Es handelt sich vielmehr um eine Grundstruktur psychischen Erlebens, die ein bestimmter Grundzug im späteren Lebensgefühl bleibt, daß es nämlich trotz Trennung und Individuation eine sichere Verbindung mit dem Urgrund des Lebens gibt.

Fassen wir die Bedeutung der religiösen Dinge-Objekte für die Entstehung der religiösen Erfahrung zusammen, indem wir umgekehrt von der funda-

mentalsten Funktion ausgehen, die Religion übernehmen kann, nämlich die im Kleinkind „wurzelnde Gewißheit zu bewahren, mit dem Urgrund des Lebens verbunden, trotz Trennung und Individuation, ‚heil‘ und ganz zu bleiben“.

Dieser Grundaufgabe von Religion, nämlich die symbolische Verbindung mit der paradiesischen Ureinheit trotz Entzweiung und Differenzierung sicherzustellen, entspricht im Hinblick auf die religiöse Ontogenese des Individuums die Funktion der ersten Übergangsobjekte. Diese konstituieren jenen ursprünglichen und religiösen Erlebnisraum des intermediären Bereichs, in dem der Mensch ohne Verleugnung der Realität „wissen“ darf, daß es keine endgültige Trennung gibt. Deshalb weist der Bedeutungsgehalt der ersten Übergangsobjekte, nämlich die Verbindung mit der Urmatrix des Lebens zu sichern, eine religiöse Grundtönung auf. Darüberhinaus konstituiert er den symbolischen Erfahrungsraum zwischen psychischer Innen- materieller Außenwelt. Gerade durch die Einsichten in die Brückenfunktion der Übergangsobjekte können wir wieder mehr jenen Bereich entdecken, in dem sich Religion und insbesondere die katholische Prägung des Christentums mit ihrer sakramentalen Grundstruktur als ihrem genuinen Ort entfaltet.

Die Gefahr der Gnosis oder Psychologisierung des Glaubens besteht darin, diesen ausschließlich dem psychischen Innenbereich zuzuordnen und zu vergeistigen (protestantische Gefährdung), die Gefahr der Materialisierung lauert dann, wenn der Glaube wie ein Ding der Außenwelt behandelt und

dem Bereich der materiellen Welt zugeordnet wird (katholische Gefährdung). Wenn man anerkennt, daß sich Religion im dritten Bereich der symbolischen Welt ereignet, dann kann man die bisher erarbeiteten religionspsychologischen Aspekte der Ontogenese auch auf die Entwicklungsgeschichte der Menschheit übertragen.

Dabei ergibt sich, E. Neumann⁸ folgend, eine erstaunliche Parallelität: Die symbiotische Phase am Beginn der individuellen Entwicklung entspricht dem menschheitlichen Stadium des völligen Enthaltenseins des Außen im Innen, des Bewußtseins im Unbewußten, des Ich im geschlossenen Ring des Lebens. Symbol dieses Zustands der Ungeschiedenheit ist die Uroboros-Schlange, die sich selbst in den Schwanz beißt, ein Bild der ewigen Zeitlosigkeit ohne Entwicklung und Identität. Auf dieser Stufe konnte die Menschheit im eigentlichen Sinn noch keine Symbole entwickeln, weil es noch keine Unterscheidung von innen und außen gab. Das zweite Stadium der Herauslösung des Ich aus dem Kreis der Uroboros-Schlange entspricht der Differenzierung des Kindes aus der Dyade. Menschheitsgeschichtlich ist diese Zeit geprägt durch die Dominanz der „Großen Mutter“, welche äußerst ambivalent ist und uns im jüdischen Umfeld in der Gestalt der kanaanitischen Fruchtbarkeitsgöttinnen begegnet, von denen sich Israel distanzieren muß, um seine Identität nicht zu verlieren. Dieses Stadium der Trennung aus dem Einflußbereich der „Großen Mutter“ ist menschheitsgeschichtlich ebenso der Ursprungsort der monotheistischen Religion, wie die Trennung aus der Ureinheit mit der

⁸ Erich Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, München 1980.

Mutter für das Kind der Anfang der religiösen Erfahrung sein kann, die darin besteht, sich als Individuum zu erleben. Umgekehrt ist es verständlich, daß es nur mütterliche Gottheiten, oder zumindest mütterliche Funktionen männlicher Götter sein konnten, die den mit der Erfahrung der Individualität auftretenden religiösen Wunsch, daß sich doch alle bedrohliche Angst des Getrenntseins als Illusion erweisen möge, erfüllen konnten.

Auf einer nächsten Stufe ist dann der Heldenmythos mit seinem zentralen Symbol des Drachenkampfes der bildhafte Ausdruck dafür, daß sich die Menschheit von der Dominanz der „Großen Mutter“ befreit und damit die Gefahr des Verschlungenwerdens von den unbewußten Kräften überwindet. In der Individuation des Einzelnen setzt dieser Drachenkampf keineswegs erst in der ödipalen Konfliktsituation ein, sondern bereits in dem Moment, in dem ein drittes Objekt die Mutter-Kind-Dyade aufbricht. Dieses dritte Objekt ist nicht nur der Vater, sondern die Welt der Ding-Objekte, die das Kind eigenmächtig handhabt. Deswegen repräsentieren die Gegenstände neben ihrer mütterlich-verbindenden Funktion auch das väterliche Prinzip der Distanzierung und des Weltkontaktes und stehen somit im Dienst der Autonomie des Individuums und seiner Loslösung vom mütterlichen Liebesobjekt.

Damit ist nun ein zweites Grundmuster von Religion genannt, welches für den jüdisch-christlichen Glaubenszusammenhang von zentraler Bedeutung ist: Religion verbindet nicht nur mit dem Ursprung des Lebens, sie emanzipiert auch von den drohenden Verschlingungen der Urmatrix (des Unbewußten) und befähigt zum eigenen Leben in der Realität jenseits des Para-

dieses. In der Entwicklung der Symbolfähigkeit kommt genau diese Doppelfunktion jüdisch-christlicher Religion zum Ausdruck, die sie entsprechend ihrer geschichtlichen Erfahrung zu erfüllen sucht: Zu verbinden mit dem Urgrund des Lebens, zu trösten und vor Entzweiung zu bewahren, aber auch herauszurufen, zu befreien und zu „aufrechtem Gang“ zu ermutigen.

6. *Symbol-agogische Folgerungen für die Pastoral*

In einigen Thesen möchte ich die symbol-agogischen Konsequenzen aus diesem Ansatz zusammenfassen:

a. Symbole bedürfen eines empathischen Milieus, um als Selbstobjekte die Lebensentwicklung voranzutreiben.

Die einfache Präsentation von Symbolen und Riten genügt nicht, um die Symbolisierungsfähigkeit einzelner und von Gruppen zu aktivieren. Es kommt vielmehr darauf an, daß Gruppen und Gemeinden ein „redemptives“ Milieu (Hermann Stenger) darstellen, in dem Symbole motivrelevant angeeignet werden können. Bietet Pastoral dieses empathische Klima nicht, bleibt es bei einer äußeren Übernahme von Symbolen, die schnell zu Diabolen oder Klischees verkommen.

b. Wenn sich Gemeinde als offener Zwischenraum zwischen „Welt“ und „Reich Gottes“ versteht, vermag sie zu neuen Symbolbildungen beizutragen.

Gemeinde bildet nach ihrem eigenen Selbstverständnis einen intermediären Zwischenbereich: Sie steht zwischen der „Welt“ und der Verheißung vom kommenden Reich Gott. Ihr spezifischer Ort ist zwischen oben und unten, Himmel und Erde, innen und außen. In

der Spannung dieses Zwischenraums vollzieht sich lebendige Symbolbildung in dem Sinn, daß die Glaubensbotschaft existentiell bedeutsam und gesellschaftlich-diakonisch relevant angeeignet wird. Der Wirklichkeitsverlust des Glaubens setzt in dem Moment ein, in dem die Dynamik von Differenz und Einheit zum Erliegen kommt. Eine Gemeinde, die sich eher als Prozeß denn als fertiges Gebilde begreift und ihre Identität mehr als Entwicklungsaufgabe denn als Zustand versteht, bietet gute Voraussetzungen, daß symbolische Erfahrungen gemacht werden können und der Glaube wirklichkeitsbezogen weitergeben werden kann.

c. Wenn sich Gemeinden als freie Spielräume begreifen, können sie zu Lernorten des Glaubens werden, an denen sich der Prozeß der symbolischen Erfahrung als Glaubensvollzug verwirklicht.

Im Spiel macht der Mensch so etwas wie einen Entwurf von sich. Er phantasiert, wie das Leben sein könnte, und drückt dies in Symbolen aus. Im spielerischen Umgang widersetzt sich der Mensch der Eintönigkeit und Eindimensionalität der über die Medien ins Haus gelieferten Weltbilder und Lebensentwürfe. Im Spiel erprobt er seine Freiheit. Der Gottesdienst mit seinen Symbolen und Riten ist ein heiliges Spiel vor dem Angesicht Gottes. Die Kommunikationsform „Spiel“ verträgt sich nicht mit Belehrung oder Erziehung. Spielen vollzieht sich in einem vormoralischen Raum, der das eigentliche Medium symbolischer Erfahrung ist. Eine spielende Gemeinde erlaubt es dem einzelnen, sich in frei gewählter

Nähe und Distanz zum Symbol zu bewegen. Genau das scheinen viele Zeitgenossen eher im Museum als in der Kirche realisieren zu können. Wenn alles rigide festgelegt ist und sich das Festgelegte bestenfalls katechetischer Deutung erfreut, dann bleibt wenig Freiraum, in dem Symbole motivrelevant angeeignet werden können.

Ein Beispiel: Der gläubige Jude muß sich nach dem Zeugnis der Mischna das Exodus-Symbol für seine eigene Lebensgeschichte neu aneignen: „In jedem einzelnen Zeitalter ist man verpflichtet, sich selbst so anzusehen, wie wenn man selbst aus Ägypten ausgezogen wäre“.⁹ Dieses „Sich-selbst-so-ansehen,-wie-wenn-man-selbst-aus-Ägypten-ausgezogen-wäre“ drückt prägnant die Fähigkeit zur Symbolbildung aus. In der kommunikativen Grundsituation der Sabbat-Feier wurde das Milieu hergestellt, in dem das Exodus-Symbol zu einem Selbstobjekt wurde.

Das Leitmotiv „Spielende Gemeinde“ steht für diese kommunikative Situation. Möglicherweise haben viele Menschen Sorge, im Rahmen gängiger kirchlicher Praxis von den Symbolen „erschlagen“, vereinnahmt oder gar in ihrer Individualität „aufgefressen“ zu werden. Wenn man Gemeinde als freien Spielraum versteht, dann macht es durchaus einen Sinn, sie als eine Art „Kontrastgesellschaft“ zu verstehen: Sie kontrastiert zur übrigen Gesellschaft, weil sie intermediärer Bereich des Spiels ist und als solcher die Zweckrationalität der Gesellschaft transzendiert.

Wenn man die gesamte Gemeinde und ihre Beziehungsdynamik als soziale Basis der Symbolfähigkeit ansieht,

⁹ Die Mischna: Schabbat. Text, Übersetzung und Erklärung, hg. von W. Nowack, Gießen 1924, 195.

dann wird die ausdrückliche Symbolhandlung, vor allem der Gottesdienst, in heilsamer Weise entlastet. Wenn es außerhalb der Liturgie genügend Kontakt und Kommunikation gibt, dann braucht der Gottesdienst nicht mehr kompensierend zu wirken und wird nicht mit zu hohen Erwartungen in Richtung intensiver Kommunikation und Beziehung überfordert. Man denke etwa an die überstrapazierte Form des Friedensgrüßes.

d. Die Pastoral braucht ein neues Selbstverständnis als Ort symbolischer Erfahrung. So kann sie die „Welt“ auf Gottes Entwurf hin transzendieren.

Symbole unterbrechen das Alltägliche-Vordergründige, sie widersetzen sich dem reibungslosen Funktionieren. Anstatt ein solches Klima zu schaffen, in dem die überschreitende Kraft des Symbols erfahren werden kann, bläht sich in Pastoral und Verkündigung eine moralisierende und katechetisierende Sprache über Gebühr auf. Dabei verkümmert die Vermittlungsform des Glaubens zur sprachlichen Belehrung. Der poetisch-subjektive Gehalt der Symbolik geht dabei verloren. Es soll damit keineswegs geleugnet werden, daß sich christlicher Glaube auch im Medium der Sprache und der Logik artikuliert. Darüberhinaus aber ist es

wichtig, die andere Rationalität der Symbolik einzubeziehen, die der Sprache vorgelagert ist und sich im Medium des Sinnlich-Unmittelbaren vollzieht.¹⁰ Die Psychoanalyse spricht vom Unbewußten als jener Tiefenschicht der Seele des Menschen, die sich jenseits der Sprache in gegenständlichen oder gestischen Symbolen ausdrückt. Dazu gehören alle „Dinge“, denen eine Bedeutung zukommt, die das Faktische und Funktionale übersteigt: das Kirchengebäude mit seiner Architektur, der gestische Reichtum der Liturgie, Geschichten und Rituale, die Musik ebenso wie die bunte Welt des Brauchtums und des Kirchenjahres. Es bedarf eines „dritten“ Auges und eines „dritten“ Ohres, um die Botschaft zu vernehmen, die diese „Dinge“ transportieren. Symbole sind keine zusätzliche Garnierung einer vorgegebenen Botschaft, sondern sind die Botschaft selbst.

Zum symbolischen, ganzheitlichen Denken hinzufügen, ist eine besondere Aufgabe der gesellschaftlichen Einrichtungen, die vor allem Symbolträger sind – in erster Linie die Kirchen. Sie könnten, würden sie diese Aufgabe jenseits dogmatischer Streitigkeiten wieder mehr einnehmen, eine wichtige Rolle spielen in der Überwindung fundamentalistischer Gesinnungen mit ihren gefährlichen Symptomen.

¹⁰ Vgl. Dieter Funke, *Jenseits von Heilung: Psychotherapie als Religion?* in: Hermann Kochanek (Hg.), a.a.O., 45–81.