

WOLFGANG W. MÜLLER

Nur ein Symbol?

Zu seiner Bedeutung und Notwendigkeit in der dogmatischen Theologie

Nicht nur in der praktischen Theologie gibt es ein neuerwachtes Interesse an Symbolen und symbolischem Denken. Mit systematischen Perspektiven beschäftigt sich unser Autor, der derzeit Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der universitären Hochschule Luzern liest. (Redaktion)

Die Beschäftigung mit Symbolen ist ‚in‘. Hinter diesem Phänomen verbergen sich viele Motive: Abkehr von einer zu starken Intellektualität, Hinwendung zum ganzheitlichen Denken, Erforschung von Grenzgebieten, Interreligiosität und vieles andere mehr.

Die Beschäftigung mit dem Symbol, gerade in der kirchlichen Verkündigung, so insbesondere in der Religionspädagogik¹ und in der Liturgie², ist nicht neu; selbst die dogmatische Theologie und die Kerygmata sprechen von Symbolen des Glaubens. Worin besteht das Interesse am Symbol? Was macht es für den theologischen Diskurs attraktiv?

In vier Schritten soll diesen Fragen nachgegangen werden.

I. Das Symbol in den Humanwissenschaften

Die Symbolsprache ist, so E. Fromm, die einzige Fremdsprache, die der Mensch zu erlernen habe.³ Seit der Arbeit Sigmund Freuds zur Traumdeutung beschäftigt sich die (Tiefen-) Psychologie mit dem Phänomen der Symbole.⁴ Das Interesse dieser Wissenschaft besteht in der Erschließung des Unbewußten durch das Phänomen des Symbols. Die Symbole artikulieren Regression wie Progression der individuellen Biographie. Sie ‚personalisieren‘ und individualisieren allgemeine Symbole. So erinnert zum Beispiel die abgelutschte Tatze eines Stoffbären – als symbolisches Medium – an frühkind-

¹ Vgl. H. Wahl, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg i. Breisgau 1994.

² Vgl. dazu etwa: R. Sauer, Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben, München 1996, 106–129.

³ Vgl. E. Fromm, Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache, Reinbek b. Hamburg 1981, 9: „Wenn ... die symbolische Sprache eine eigenständige Sprache ist, wenn sie tatsächlich die einzige universale Sprache ist, die die Menschheit niemals entwickelt hat, so geht es darum, sie zu verstehen, und nicht darum, sie zu deuten, als ob man es mit einem künstlich hergestellten Geheimcode zu tun hätte.“

⁴ In der Psychologie stehen einander grundsätzlich zwei Sichtweisen des Phänomens der Symbole gegenüber. Einerseits eine Betrachtung nach dem Freudschen Ansatz, andererseits eine Beschäftigung mit dem Symbol im Rahmen der Jungschen Archetypenlehre. Zur Jungschen Symboltheorie siehe: L. Jacobi, Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in sein Werk, Frankfurt/M. 1982, 151–162; zur Freudschen Symbollehre siehe: E. Jones, Die Theorie der Symbolik (1919), Nachdruck in: Psyche 24(1970) 942–959; 26(1972) 581–622.

liche Phasen der Einsamkeit, der Sehnsucht, der Geborgenheit. Die Soziologie untersucht dagegen das Symbol unter dem Aspekt objektiv gefaßter sozialer Bezüge. Jedes Individuum lebt in sozialen Rollen (verwandtschaftliche Rollen, Vater/Mutter, Kind), in beruflichen Rollen (LehrerIn, SeelsorgerIn, ...), in emotionalen Bezügen (Freundschaft, Partnerschaft, Kameradschaft, ...), die allesamt unser soziales Umfeld manifestieren. Richterrobe, Rektorskette, liturgisches Gewand, Ehe- wie Freundschaftsring sind symbolische Manifestationen der interkommunikativen Bezüge, die unser Dasein prägen. Literaturwissenschaft, Architektur, Semiotik und Sprachwissenschaft, (religiöse) Volkskunde, Kunstgeschichte, Religionsgeschichte und Pädagogik sind weitere Bereiche der Humanwissenschaften, die sich in ihrer erkenntnistheoretischen Grundlagenforschung mit dem Phänomen des Symbols auseinandersetzen.

Seit Immanuel Kant der klassischen Metaphysik ihren Todesstoß versetzte, arbeitet die Philosophie ebenfalls mit dem Symbol, um das Transzendente artikulieren zu können⁵, deshalb müssen Begriffe sinnlich erfaßbar und Anschauungen verständlich gemacht werden. Damit ist der systematische Ort der Symbole innerhalb des philosophischen Diskurses nachgewiesen! Das

Symbol ist für Kant eine Form der Versinnlichung. In der heutigen philosophischen Symboldebatte ragen Ernst Cassirer und Paul Ricoeur als diejenigen Denker heraus, die dem Symbol einen erkenntnistheoretischen Status verliehen haben.⁶ „Das Symbol gibt zu denken“, insofern die sinnliche Vorstellungskraft die Vernunft zu immer Neuem anregt. Religion, Kultur, Wissenschaft sind deswegen für E. Cassirer symbolische Manifestationen des menschlichen Geistes. P. Ricoeur bedenkt besonders den sprachlichen Aspekts des Symbols, wobei er die Figur der Metapher als semantischen Kern des Symbols ausmacht.⁸

Der kurze Einblick in die Symboldebatte der Moderne zeigt, daß der Mensch nicht Symbole hat oder besitzt, sondern selbst Symbol ist. M.a.W.: Wir verstehen unsere (Um-/Mit-)Welt immer symbolisch. Insofern lebt der Mensch mit Symbolen, weil er selbst Symbol ist.

II. Das Symbol in der dogmatischen Theologie

Nach Karl Rahner, dem katholischerseits das Postulat einer Symboltheologie zu verdanken ist, ist der Theologie die Beschäftigung mit Symbolen notwendigerweise aufgetragen, da menschliches Leben immer symbolisch

⁵ Gemäß dem Postulat Kants sind Gedanken ohne Inhalte leer und Anschauungen ohne Begriffe blind, vgl. KrV A 51/B 75.

⁶ Vgl. dazu etwa: E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde., Darmstadt 1994; ders., Wesen und Wirken des Symbolbegriffs, Darmstadt 1994; ders., Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Hamburg 1996. Zum Symbolbegriff E. Cassirers siehe: Th. Stark, Symbol. Bedeutung, Transzendenz. Der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, Würzburg 1997.

⁷ Zum Symbolbegriff bei P. Ricoeur siehe: Die Symbolik des Bösen, Freiburg i.Br. 1971; ders., die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt/M. 1974. Vgl. dazu: Wolfgang W. Müller, Das Symbol in der dogmatischen Theologie, Frankfurt/M.-Bern-New York 1990, 175–250.

⁸ Der Metapher gilt weiterhin das Interesse Ricoeurs, so zum Beispiel in seiner Schrift „La métaphore vive“, Paris 1975. Die methodologische Beschäftigung mit der Metapher findet sich auch in der Exegese und der Fundamentaltheologie.

strukturiert ist.⁹ Für Rahner ist das Realsymbol ein analoger Begriff, der an der transzendenten Wirklichkeit des Seins teilnimmt. Das Symbol ist – schöpfungstheologisch formuliert – Abbild, Spur des Transzendenten, *vestigium Dei*. Das Symbol verhilft dem theologischen Diskurs somit, die Einheit in der Vielheit zu denken. Es vereinigt Transzendentes und Kategorial-Geschichtliches. In christologischer Perspektive folgert deswegen Rahner: Jesus Christus ist das Realsymbol Gottes in der Welt. In der ‚inkarnatorischen Struktur‘ christlichen Glaubens zeigt sich die Menschheit Jesu in ihrer Heilsbedeutung für uns. „Die Menschwerdung Gottes ist von daher gesehen der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, daß der Mensch ist, indem er sich weggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen.“¹⁰ In der Inkarnation Christi lotet sich alle Symbolwirklichkeit in ihrer theologalen Perspektive aus. Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Schöpfungslehre, theologische Anthropologie, Eschatologie sind in dieser Sicht, so fordert K. Rahner, (neu) zu formulieren.¹¹

In der lutherisch-reformatorischen Theologie hat Paul Tillich eine eigenständige Symboltheologie vorgelegt.¹² Er versteht das Symbol als die schwebende Mitte zwischen Endlichem und Unendlichem. Es ist derjenige Ort, an dem sich das Unbedingte unter den Bedingungen der Existenz aussagt. „Das Symbol ist die Sprache der Religion. Es ist die einzige Sprache, in der sich die Religion direkt ausdrücken kann.“¹³ Der Mensch trifft im Offenbarungsgeschehen niemals auf den ‚Deus nudus‘ (M. Luther), Gott offenbart sich nach unserer Art und Weise; als kontextuelle Offenbarung wird die Mitteilung Gottes an uns Menschen verständlich. Tillich bezieht sich dabei auf die Akkomodationslehre Calvins und verwendet das Phänomen des Symbols als Kriterium der Realisierung der menschlichen Gottesbeziehung. Unsere Gotteserkenntnis ist demnach immer eine symbolische. Im Symbol „kann die tragende Macht des Seins voll in Erscheinung treten und zugleich über die Grenzen des Menschlichen hinausweisen“.¹⁴ Neuere Ansätze in der dogmatischen Theologie haben die Postulate K. Rahners und P. Tillichs aufgenommen.

⁹ „Das Seiende ist von sich selbst her notwendigerweise symbolisch, weil es sich notwendig ‚ausdrückt‘, um sein eigenes Wesen zu finden.“ (K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, 275–311, 278). Zum Symbolbegriff in der Theologie K. Rahners siehe: N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der ‚anonymen Christen‘*, Freiburg i. Br. 1982, 212–177 (= FThS, 123); Wolfgang W. Müller, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie*, (Anm. 7), 49–113.

¹⁰ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976, 216.

¹¹ Für dieses theologische Postulat siehe bei K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, (Anm. 9), 296–303.

¹² Zur Symboltheorie bei P. Tillich siehe die Symbolarbeiten in Bd. 5 der gesammelten Werke: P. Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*. Gesammelte Werke, Bd. 5, Stuttgart 1978, 187–244; ders., *Participation and Knowledge*, in: Th. W. Adorno (Hg.), *Sociologica*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1955, 201–209; ders., *Theology and Symbolism*, in: F.E. Johnson (Hg.), *Religious Symbolism*, New York-London 1955, 107–116. Zur Symboltheorie P. Tillichs siehe: Wolfgang W. Müller, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie*, (Anm. 7), 114–171.

¹³ P. Tillich, *Recht und Bedeutung religiöser Symbole*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, a.a.O., 237.

¹⁴ Ebd., 244.

Was leistet der symboltheologische Ansatz? Worin besteht seine kirchliche wie theologische Rechenschaft? Warum ist die Beschäftigung mit Symbolen keine bloße Modeerscheinung?

III. Eine symboltheologische Skizze

Der Mensch erkennt mit seinen Sinnen. Sehen und Hören sind deswegen primäre Erkenntnismodi theologischer Erkenntnislehre (vgl. zum Beispiel 1 Joh 1,1¹⁵), in denen sich der Glaube realisiert. Die Gottunmittelbarkeit des Glaubenden ereignet und vollzieht sich in Symbolen. Das Unendliche muß im Endlichen ausgesagt werden. Diesen grundsätzlichen Sachverhalt theologischer Rede faßte die klassische Schultheologie unter der Analogia-entis-Lehre. Entgegen dieser scholastischen Konzeption, die erkenntnistheoretisch strukturiert ist und in analoger Weise argumentiert, versteht sich der symbolische Diskurs in (s)einer ganzheitlichen Perspektive, der außer der erkenntnistheoretischen Prämisse weitere Dimensionen menschlichen Seins (zum Beispiel Unterbewußtsein, soziales Sein, Schönheit, ...) umfaßt.

Im symbolischen Diskurs innerhalb der Theologie treffen sich verschiedene Linien: Es wird die raumzeitliche, sprachliche, ästhetische, soziale wie psychosomatische Dimension menschlichen Lebens miteinbezogen. Die symbolische Rede verweist ebenfalls auf die pragmatische Perspektive. Ein Symbol gibt nicht nur zu denken, sondern leitet zugleich menschliches Handeln. Der pragmatische Kontext über-

setzt das Sinnpotential christlicher Hoffnung in individuelles wie kollektives Handeln der Glaubenden. Der symboltheologisch strukturierte Diskurs greift die Einheit von Leib und Seele auf. Dabei handelt es sich um eine Sichtweise, die von der biblischen Gleichnistradition bewußt zur Illustration des Messiasanspruchs eingesetzt wurde (vgl. zum Beispiel die Heilungswunder) und die die moderne Psychosomatik wieder fruchtbar macht.¹⁶

Zieht man ein erstes Fazit über die Symbolthematik in der Theologie, so läßt sich das Symbol als Realität beschreiben, die auf etwas anderes verweist. Das Symbol ist auf Grund seiner materialen Beschaffenheit anschaulich. Das sinnfällige und anschauliche Symbol lebt von (s)einem Sinnüberschuß und zeichnet sich durch folgende Momente aus:

Das Symbol unterscheidet sich vom Zeichen. Während das Zeichen menschlicher Konvention entspringt, ist das Symbol menschlichem Erkennen zugänglich.

Das Symbol bedingt eine Ähnlichkeit zwischen Symbolisiertem und Symbolisierendem; zwischen beiden waltet eine symbolische Prägnanz. So verdeutlicht der Ehering die Realität der Ehe.

Das Symbol hat eine Verweisfunktion auf das Übersinnliche und Transzendente. Mit diesem Aspekt beschäftigen sich Theologie, Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie.

Durch das Symbol werden Erfahrungsdimensionen geöffnet, die sonst verdeckt blieben.

¹⁵ Vgl. hierzu K.M. Woschitz, *Theologie und Symbol. Sehen und hören als zwei Grundvollzüge der Wirklichkeitsneigung*, in: G. Larcher (Hg.), *Gott-Bild. Gebrochen durch die Moderne?*, Graz 1997, 129–148.

¹⁶ Hierbei erweist sich der methodologische Zugewinn des symboltheologischen Diskurses. Mit der Psychosomatik kann die klassische anima-forma-corporis-Lehre der Scholastik aktualisiert werden.

Das Symbol hat eine nonverbale und eine verbale Komponente, wobei Übergänge möglich sind und die nichtsprachliche Komponente von der sprachlichen ihren Sinn erhält. In dieser sprachlichen Dimension unterscheidet sich das Symbol von der Geste.

Das Symbol stiftet Gemeinschaft. In entsprechenden Symbolen erkennen sich Menschen in ihrer Gruppenzugehörigkeit wieder.¹⁷

Die Symbolstruktur zeichnet sich durch ein Miteinander-Sein und ein Füreinander-Sein aus. Das Symbol ist nie Selbstzweck, sondern bewegt sich immer auf etwas zu. Es verweist auf das Gemeinte, das es jedoch nie selbst ist. So verstehen wir zum Beispiel das Geschenk als Ausdruck/Symbol der Zuneigung, Freundschaft oder Liebe. Das Geschenk symbolisiert das Gemeinte.

Die Symbolthematik impliziert auch den leiblichen Aspekt menschlichen Lebens und Erkennens. Der Leib ist das Instrument, mit dem der Mensch sein symbolisches Netz lebt. Analog zur Sprachlichkeit menschlicher Existenz kann gesagt werden, daß der Mensch nicht einen Leib hat, sondern Leib ‚ist‘. Der leibliche Bezug des symbolischen Diskurses untersucht heute besonders die theoretische Richtung der *gender aware*, die sich methodologisch über die Geschlechterverhältnisse und ihre Implikationen Bewußtsein verschaffen will.

Unter den hier aufgezählten Aspekten läßt sich der Mensch in einer ganzheitlichen Schau als das höchste Symbol ausweisen und verstehen, denn im

menschlichen Individuum laufen die skizzierten anthropologischen Grundlinien zusammen.

Diese Grunddaten der Anthropologie sind theologisch aufzugreifen, insofern Jesus Christus – mit dem Konzil von Chalcedon formuliert – wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Der inkarnatorische Grundzug christlichen Glaubens greift unsere anthropologische Perspektive auf und führt sie christologisch aus: Der Mensch Jesus Christus ist der Zeuge der Menschenfreundlichkeit Gottes (1. Tim. 3, 4). Der Mensch steht in seiner radikalen Endlichkeit vor einer ‚absoluten Grenze‘ (E. Schillebeeckx), die sich ihm im Christuserlebnis als eine vermittelte Unmittelbarkeit erschließt. Die Christozentrik einer theologischen Symbolthematik artikuliert ebenfalls den soteriologischen Aspekt, denn nach einem altkirchlichen Axiom der Christologie ist alles erlöst worden, was Jesus in seiner Menschennatur angenommen hat. Somit kann die kreatürlich-geschaffene Welt als Matrix christlicher Symbolhermeneutik gelten.¹⁸ M.a.W.: Der theologische Diskurs bewegt sich zwischen zwei Polen, denn er vereinigt schöpfungstheologische wie christologisch-soteriologische Vorgaben christlichen Offenbarungsgeschehens. Das hermeneutische Symbolverständnis bewahrt den theologischen Diskurs vor zwei fundamentalen Mißverständnissen.

In einem pansakramentalistischen Mißverständnis wird alles und jedes symbolisch verstanden und spirituell überbetont. Hierbei besteht die Gefahr eines totalitären Verstehens der Symbole. Der christliche Symbolbegriff

¹⁷ Dieser Sachverhalt erlaubte es der Alten Kirche, die Glaubensbekenntnisse als ‚symbola‘ zu bezeichnen.

¹⁸ Vgl. dazu etwa: G. Greshake, Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung, Freiburg i.Br. 1986.

weiß um die unaufgebbare Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf.¹⁹ In einem neuplatonischen Symbolverständnis, das größtenteils die altkirchliche Theologie mitprägte, wird von einem gestuften Seinsdenken ausgegangen, das der Gefahr der Minderbewertung des Kreatürlichen ausgesetzt ist.

Das hermeneutische Symbolverständnis dagegen geht von der Eigengesetzlichkeit alles Kreatürlichen aus. Die Symbole (Mensch, Objekt, Natur) geben die Koordinaten menschlichen Denkens, Erkennens und Wollens ab. Die Symbole sind geschichtlich und kulturell geprägte Erkenntnisweisen menschlichen Denkens.

Jedes Ding enthält zumindest sein Wesen. Was aber ist ‚Wesen‘? Das Wesen kann anhand des Begriffs der symbolischen Prägnanz entwickelt werden. Mit H. Rombach kann die symbolische Prägnanz am Beispiel des ‚Wein-Bechers‘ erklärt werden.²⁰ Offenbar versteht sich der Becher in seiner Beziehung zum Wein. ‚Becher allein‘ ist ein Ungedanke, der Becher bezieht sich auf den Wein, der Wein auf den Becher. Das Wesen beider liegt im Zusammenspiel beider, das zusammen die symbolische Prägnanz ergibt. Das Zusammenspiel ist nicht additiv zu verstehen, hängt den Dingen nicht nach, sondern geht ihnen voraus. Hierdurch manife-

stiert sich die symbolische Prägnanz als eine Struktur, die sich aus dem Zusammenspiel ergibt. Wie sich Becher und Wein verbinden, so der Wein mit dem Haus, in dem der Wein getrunken wird, das Haus wiederum mit der Gastlichkeit, die Gastlichkeit mit den Menschen, mit der Geschichte, mit der Welt. Die symbolische Prägnanz ergibt sich aus dem Zusammenfallen (‚symbolallein‘). Becher und Wein symbolisieren die ‚Weinkultur‘ (zum Beispiel des Burgenlandes, des Weinviertels).

Der strukturelle Ansatz des symboltheologischen Diskurses geht auf eine Kritik ein, die dieser Methode vorgehalten werden kann: die Beliebigkeit und Willkürlichkeit eines Symbols. Diese Frage scheint insofern aktuell und berechtigt zu sein, als die heutige Glaubenssituation sich zunehmend als individualistisch erweist.²¹ Wird mit dem symbolischen Diskurs in der Theologie nicht die Aufgabe des Glaubensgutes gepredigt? Wird durch die Beschäftigung mit dem Symbol innerhalb des theologischen Diskurses der „Abschied vom Prinzipiellen“²² artikuliert? Der theologischen Erkenntnislehre stellt sich als ein Grundproblem das Zueinander von Rezeption und Spontaneität, von Partikularem und Universellem.²³ Der Glaubensvollzug rezipiert das historische Christusgesehen (= christologischer Aspekt)

¹⁹ Vgl. hierzu die grundlegende Definition des IV. Laterankonzils, DH 806: „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“

²⁰ H. Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2 unveränderte Auflage 1988, 10–12.

²¹ Vgl. etwa: H.-J. Höhn, „Religiöse Virtuosen“ Zur Pluralisierung und Individualisierung religiöser Sinnsysteme, in: M. Krüggeler/F. Stolz (Hg.), *ein jedes Herz in seiner Sprache ... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen*, Zürich 1996, 55–68; D. Wiederkehr, *Individualisierung und Pluralisierung des Glaubens; Not und Chance der Kirchen*, in: ebd., 97–125; W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, 2. Aufl. Gütersloh 1999, 41–96.

²² So der suggestive Titel von O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, 4. Aufl. Frankfurt/M. 1987.

²³ Die pastorale Situation ist heute grundlegend von der Frage der Aufklärung geprägt: Wie kann ein historisches Ereignis (= Jesus Christus) universale Gültigkeit beanspruchen?

in der Gemeinschaft der Glaubenden (= ekklesialer Aspekt), die ihren Glauben geschichtlich leben (historischer Aspekt) als Individuen (= personaler Aspekt). Im Akt des Glaubens (= präsentischer und pneumatologischer Aspekt) fallen *fides qua* und *fides quae* zusammen. Die Glaubenden leben ihren personalen und kollektiv artikulierten Glauben in symbolischen Strukturen und symbolischer Prägnanz, die die Grundlage der christlichen Lebensweise repräsentiert.²⁴ Im Glauben ‚ergreift‘ der einzelne die Hoffnung, die sein Leben trägt (= eschatologischer Aspekt).

In der Umbruchsituation des kirchlichen Lebens zeigt sich, daß historisch gewachsene Strukturgitter (zum Beispiel volkskirchliche Strukturen) ausgedünnt werden oder ganz abbrechen. Man wehrt sich gegen das Fixierte bestehender Systeme, sucht individuelle Symbole, die lebendigere und authentischere Formen des religiösen Vollzugs darstellen und vermitteln. Hier ist der legitime kirchliche Ort der Symbole zu suchen. Eine richtig verstandene Symbolhermeneutik sucht nach flexiblen Strukturen, die die kirchliche Gemeinschaft zum Symbol dessen macht, was sie ihrem biblischen wie systematischen Auftrag nach sein soll: Leib Christi, Volk Gottes. Die ekklesiologischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils haben für die Positionierung der Kirche in der Gesellschaft eine symbolisch-sakramentale

Definition vorgeschlagen, wenn die Kirche als Sakrament der Einheit von Gott und Mensch und der Menschen untereinander verstanden wird.²⁵

In diesem symbolischen Prozeß der Aneignung geht es gerade nicht um willkürliche Beliebigkeit einer totalen Öffnung dem Zeitgeist gegenüber, sondern um das Finden derjenigen Formen, die Glaube und Kirche heute lebbar machen. So schreibt ein Nicht-Theologe über das hier vorgestellte Postulat folgendes: „Im Prozeß der Strukturalisierung geht es nicht, wenn richtig verstanden, um ‚Angleichung an das moderne Leben‘, sondern um die Findung der Formen, die die Religion heute lebbar machen, und zwar exakt als dieselbe, die sie in anderen Zeiten und unter anderen Formen war.“²⁶ In diesem Prozeß können klassische Symbole der Frömmigkeit, des kirchlichen Lebens mit neuen Sinnvarianten aufgeladen werden. So kann das Leben des hl. Franziskus heute als evangelischer Typus des Anliegens der Bewahrung der Schöpfung gedeutet werden; der Friedensgruß in der Eucharistiefeier verweist auf die interkommunikative Struktur der liturgischen Feier des Sakramentes der Eucharistie.

Als Beispiel für die vorgeschlagene symboltheologische Sichtweise, die aus dem *depositum fidei* hergeleitet wird, können zwei theologische Ansätze genannt werden, die diesen erkenntnistheoretischen Prämissen des theologi-

²⁴ Die symbolische Prägnanz erlaubt auch das Denken von religiösem Fehlverhalten. Werden nämlich die Symbole absolut gesetzt, dann verzerren sich die theologischen Aussagen in der Biographie von Individuen und Gruppen. Das Symbol wird entfremdet, als Fetisch betrachtet. Bei diesen verzerrenden Fehlformen müssen Pastoraltheologie, dogmatische Theologie wie Religionspsychologie zusammenarbeiten, um die Fehlformen aufzusprengen; vgl. B. Grom, Religionspsychologie, Köln 1992.

²⁵ Vgl. die symbolisch-sakramentale Fassung des Kirchenverständnisses von Lumen gentium: „Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament beziehungsweise Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts.“ (LG 1).

²⁶ H. Rombach, Strukturontologie (Anm. 20), 13.

schen Diskurses in der (Post-)Moderne Beachtung schenken.

Der Entwurf einer ‚poetischen Dogmatik‘ von Alex Stock will die Kreativität²⁷ der christlichen Religion, die sich neben den magistralen Texten normativen Anspruchs (Bibel, Lehramt, Dogmengeschichte der Konzilien) in Liedern, Bildern, Liturgien, Musik und Literatur ausdrückt, als Quelle theologischer Erkenntnis herausstellen.²⁸ Die Geschichten, Bilder und Symbole, die sich aus der biblischen Überlieferung speisen, haben für A. Stock ebenfalls glaubensstiftende Kraft.

H.-J. Schulz verfolgt in seiner Suche nach Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre ebenfalls erkenntnistheoretische Prämissen des symboltheologischen Ansatzes. Dem Begriff ‚Dogma‘ (das heißt der konkret voluntaristisch-intellektualistischen Auffassung von Lehrautorität, die mit dem späten 18. Jh. diesen Wert für sich in Anspruch nimmt), stellt er den Begriff des Bekenntnisses als „den angemessenen für die vom Neuen Testament und der urkirchlichen Liturgie her vorgegebene Glaubensnorm gegenüber, die in der nachapostolischen Kirche verbindliche Formen der Vergegenwärt-

tigung gefunden hat und findet“.²⁹ H.-J. Schulz will somit in den schon urgemeindlich vorgeprägten zentralen Symbolen der Liturgie der christlichen Glaubensinhalte eine neue Sensibilität erkennen, die die Symbole neu verinnerlichen und als *Movens* der Interkommunikation reaktivieren.³⁰

IV. *Schlußfolgerungen*

Die grundsätzliche Erörterung des Phänomens des Symbols in seiner ganzen erkenntnistheoretischen Breite weist den symboltheologischen Ansatz nicht i.S. einer regionalen Sichtweise der Dogmatik (Sakramententheologie) oder anderer theologischer Disziplinen (zum Beispiel Liturgiewissenschaft, Religionspädagogik) auf, sondern stellt ihn als ein Grundaxiom theologischen Schaffens überhaupt dar. Theologie und Kirche leben mit und in Symbolen. Deswegen ist das Phänomen der Symbole in den theologischen Diskurs aufzunehmen. Der symboltheologische Ansatz scheint ein gangbarer Weg zu sein, um in redlicher Intellektualität vom historischen Christusereignis unter den Bedingungen der Moderne zu sprechen. Eine Ortsbestimmung der

²⁷ Poetik wird hierbei im aristotelischen Sinn der ‚poiesis‘ verstanden.

²⁸ So schreibt A. Stock über sein theologisches Programm einer poetischen Dogmatik: „Das poetische Interesse aber zielte über diese konfessorische Konzentration hinaus auf die kulturelle Kreativität der christlichen Religion, ihren schöpferischen Reichtum, ihre geschichtliche Einbildungskraft, orientiert an den Quellen nicht primär der magistralen Tradition, sondern der Liturgie, Frömmigkeit, der Bilder und Gedichte“ (A. Stock, *Über die Idee einer poetischen Dogmatik*, in: G. Larcher (Hg.), *Gott-Bild. Gebrochen durch die Moderne?*, Graz 1997, 118–128, 121. Das Programm der ‚poetischen Dogmatik‘ ist noch nicht abgeschlossen. Es liegen 3 Bde. vor: A. Stock, *Poetische Dogmatik*, Paderborn 1995. Vgl. zum Programm auch: *ders.*, *Über die Idee einer poetischen Dogmatik*, in: G. Larcher (Hg.), *Gott-Bild. Gebrochen durch die Moderne?* a.a.O.

²⁹ H.-J. Schulz, *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre*, Freiburg i.Br. 1996, 14 (= QD 163).

³⁰ „Es ist heute verstärkt darauf zu reflektieren, daß der Glaube besonders im liturgischen Vollzug Intensität und Artikulationsfähigkeit erhält. Gerade angesichts der kopernikanischen Wende, zu der die abendländische Theologie durch geschichtliches Denken und tiefenpsychologische Einsicht gelangt ist, wird den Menschen vermehrt die Chance gegeben sein, in den schon urgemeindlich vorgeprägten zentralen Zeichen, Symbolen und Bildern der Liturgie die christlichen Glaubensinhalte mit neuer Sensibilität zu erkennen, zu verinnerlichen und in mitmenschlicher Kommunikation zu aktivieren.“ (H.-J. Schulz, *Bekenntnis statt Dogma* 30f).

Kirche in der gesellschaftlichen Situation gelingt ebenfalls durch ihre symbolische Struktur, denn sie versteht sich in ihrer gesellschaftlichen Situierung nicht exklusiv als Kontrastgesellschaft oder als funktional integrierte Gesellschaftskirche, sondern sie „muß sich selbst als Teil der gesellschaftlichen Strukturen und als Element in den vielfältigen kulturellen – also symbolisch vermittelten – Verständigungsprozessen dieser Gesellschaft verstehen“.³¹

In der Reflexion des Phänomens der Symbole gehen Theorie und Praxis ineinander über. Gerade die pastoraltheologischen Disziplinen erörtern den pragmatischen Bezug der Symbole. Welt, Kultur, Geschichte, Natur sind medial in den personalen Diskurs der Theologie einzubeziehen. Geschichte, Gegenwart und Zukunft des kirchlichen Lebens lassen sich in den Symbolnetzen des gesellschaftlichen wie kulturellen Lebens deuten und verstehen. Verkündigung, Katechese, Kerygma

und Liturgie können so zwischen der biblischen Botschaft und dem Daseinsverständnis vermitteln. In der Wahrnehmung von Symbolen manifestiert sich immer deren Mehrdeutigkeit. Der pastoraltheologischen Akzentuierung der Symboltheologie kommt deswegen u.a. die Aufgabe einer therapeutisch-psychohygienischen Arbeit mit den Symbolen zu, die verzerrte und entfremdete Fehlformen religiöser Praxis aufbrechen will.³²

Im symboltheologisch konzipierten Ansatz liegt gleichfalls eine Chance, die integrative Kraft des Theologischen zu manifestieren. Es arbeiten hierbei nämlich nicht nur die theologischen Disziplinen untereinander zusammen³³, sondern sie kommunizieren ebenfalls mit den Humanwissenschaften.

Im symboltheologischen Diskurs manifestiert sich schließlich ein weiterer Grundzug christlicher Theologie. Jede Theologie mündet – von sich aus – in die Doxologie.

³¹ W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende*, a.a.O., 269.

³² Diese Arbeit verdeutlicht zum Beispiel H.M. Stenger am Beispiel der verzerrten Weihnachtssymbolik, vgl. *ders.*, *Umgang mit dem, was heilig ist. Beispiele der Wahrnehmung von Symbolen*, in: *ders.*, *Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann*, Innsbruck-Wien 1995, 122–132.

³³ Exegetische, systematische, historische wie pastorale Theologie beschäftigen sich mit ihren Methoden auf je eigene Weise mit dem Phänomen des Symbols.