

VON DER WELT DER SYMBOLE UND IHRER BEHEIMATUNG IM GLAUBEN

Alfons Rosenberg, ein großer Symboldeuter unserer Tage, hat 1975 den Satz aufgestellt: „Der moderne Mensch hat es zwar verstanden, sich die Macht über die Dingwelt anzueignen und sie auszunutzen — aber er hat es verlernt, die Welt als Erscheinung und Symbol des Geistes zu sehen, d. h. den symbolischen Charakter des gesamten Lebens wahrzunehmen.“¹ — Dieser Behauptung stehen aber Versuche „großer“ und „kleiner“ Geister gegenüber, diesem seit der Aufklärung bestehenden Verlust entgegenzuwirken — durch Worte und durch Taten.

So gab der Paläontologe Edgar Dacqué einem seiner Hauptwerke den Titel „Leben als Symbol“, schrieb Romano Guardini 1927 sein famoses Büchlein „Von heiligen Zeichen“, arbeitete Hugo Rahner in vielen Artikeln und Büchern am Symbolreichtum der Kirchenväter, vorab in seinen beiden Werken: „Griechische Mythen in christlicher Deutung“ (1957, 1984) und „Symbole der Kirche“ (1964), äußerte sich Manfred Luker sehr oft zu Einzelfragen der Symbolik und Ikonographie, vor allem auch in dem von ihm herausgegebenen „Wörterbuch der Symbolik“ (1979), lieferte Otto Betz wertvolle Übersichten in seinem Buch „Elementare Symbole — Zur tieferen Wahrnehmung des Lebens“ (1987), gab Wolfgang Beinert zusammen mit anderen Gelehrten das Bändchen heraus: „Symbole als Glaubenshilfe“ (1987), während sich jüngst Frederic Raurell bedeutsam artikuliert in seinem Werk: „Der Mythos vom männlichen Gott“ (1989). — Trotzdem gilt weithin noch immer, was A. Rosenberg in dem eben begonnenen Zitat weiter sagt: „So vermag er (der moderne Mensch) wohl die Welt zu ergreifen, aber nicht mehr in Erscheinungen als Boten Gottes zu erfahren. Boten sind Träger einer Botschaft, und Botschaft erheischt Antwort.“

Obwohl die Vertreter der höchsten Schicht des Geistes, so z. B. in der Biologie, in der Atomphysik oder in der Gründergeneration der zeitgenössischen Kunst eine entschiedene Abwendung von einem naturalistischen Verständnis der Schöpfung und eine Hinwendung zu einer symbolischen, und das will sagen einer geistigen Deutung derselben vollzogen haben, spricht der heutige Mensch noch immer monologisch in die Schöpfung hinein, d. h., er vermag ihrem Anruf keine Antwort mehr zu geben. Da der Mensch in der Natur nicht mehr die großen, sinngebenden Urbilder, sondern allüberall nur noch sich selber und

¹ A. Rosenberg, Christliche Bildmeditation, München 1975, S. 35.

seine eigenen Spuren findet, ist er nicht mehr fähig zum Dialog mit den in der Schöpfung wirkenden geistigen Mächten.“² — Die Welt, das ganze Leben ist also im Grunde eine einzige, schier unübersehbare Fülle von Bildern und Symbolen, die wir als solche erkennen müssen, von denen wir uns aber zugleich weiterverweisen lassen müssen, auf das, was „dahintersteht“. Das große Geheimnis des Lebens ist also nicht direkt zu „besehen“, es kann und darf nur durch die verhüllenden und zugleich enthüllenden Symbolbilder betrachtet und bestaunt werden.

Daher kann wohl der Grundsatz aufgestellt werden: Die Bilder und Symbole vom Leben sind der einzige Weg zu den dahinter stehenden Wirklichkeiten selbst. Ohne sie erscheinen diese Wirklichkeiten, diese Urbilder in völligem Dunkel. — Aber dieser Gedanke ist schon sehr alt — und zutiefst beheimatet im Denken der frühen Kirche und ihrer Theologen. — Einer der größten unter ihnen, Origenes aus Alexandrien, hat dazu einmal gesagt — und Hugo Rahner übersetzte diese Stelle großartig in „Griechische Mythen in christlicher Deutung“: „Diese sichtbare Welt enthält einen Unterricht über die unsichtbare Welt, und der irdische Bestand faßt in sich gewisse Gleichnisse der himmlischen Dinge, damit wir von den Dingen, die unten sind, aufsteigen können zu denen, die im Himmel sind. Nach dem Bilde der himmlischen Dinge gab der Schöpfer den irdischen Geschöpfen eine gewisse Ähnlichkeit, aus der ihre Mannigfaltigkeit leichter zusammengefaßt und durchschaut werden könnte. Und vielleicht hat Gott, wie er den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis schuf, so auch den übrigen Geschöpfen die Ähnlichkeit mit himmlischen Urbildern gewährt, und vielleicht hat sogar jedes Irdische so sehr ein Gegenbild und eine Ähnlichkeit im Himmlischen, daß auch noch das Senfkorn, das kleinste unter allen Samenkörnern, sein Bild und seine Ähnlichkeit im Himmel besitzt ... so daß sie zwar auf der einen Seite den Menschen leiblichen Nutzen und Dienst gewähren, anderseits aber Gestalt und Bild des Unsichtbaren enthalten, aus denen die Seele angeleitet und erzogen werden kann, auch die unsichtbaren und himmlischen Dinge zu schauen.“³

Was hier im 3. Jahrhundert geäußert wurde, das wurde in neuer und zugleich alter Sprache „weitergesagt“, bis in unsere Tage hinein — so etwa in den Worten Edgar Dacqués: „Symbolisch ist ganz allgemein jenes Wissen, jener Daseinszustand, in dem das sinnhaft Empirische lebendiger Ausdruck des ihm Immanenten einer höheren Wirklichkeit ist. Ein Symbol ist für uns niemals ein von außen herangebrachtes Abbild von etwas, was kausal, phänomenal oder gegenständlich wäre.

² A. Rosenberg, a. a. O., S. 35 f.

³ H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Basel 1984, S. XVII f.

Es bezieht sich immer auf das diesen Kategorien Transzendente, auf das Unnennbare, Ungreifbare, Unbeschreibliche, was sich von innen her lebendig in ihm objektiviert ... Echtes Symbol hat eine eigene immanente Lebendigkeit, denn es enthält Jenseitiges“.⁴ – Gerade diese letzte Feststellung: „Immanente Lebendigkeit“, „Es enthält Jenseitiges“ wird dann später von größter Bedeutung sein, wenn wir von der Welt der Sakramente und Sakramentalien und ihrer „gefüllten“ Zeichenhaftigkeit sprechen werden.

Für die Geschichte des Symbolverständnisses ist aber auch von großer Bedeutung geworden das Werk von Frederic Raurell: „Der Mythos vom männlichen Gott“.⁵ Gerade seine Darlegungen zur „Darstellung Gottes in Mythos und Symbol“ wie zum „Transzendierenden Charakter von Mythos und Symbol“ nehmen bekannte Gedankengänge auf, entfalten jedoch ebensosehr neue Sichtweisen zu dieser Welt. Es seien nun seine Hauptgedanken in Form von Zitaten vor Augen gestellt.

Zunächst steht da das Bekenntnis: Gott entzieht sich jedem Versuch einer begrifflichen Erfassung.⁶ – Das bedeutet für unser Reden von Ihm: „Gerade aus diesem Grund ist die religiöse Sprache eine unvollkommene, unangemessene, nur analoge Sprache. Aus dieser Schwierigkeit heraus hat die religiöse Sprache immer in irgendeiner Weise auf mythische und symbolische Ausdrucksformen zurückgegriffen, die nicht nur oberflächliche Stilelemente, sondern unerläßliche strukturelle Hilfsmittel sind.“⁷ – Symbole, Bilder, Mythen haben aber auch ihre Geschichte. Sie sind in einem bestimmten kulturellen Umfeld entstanden – und wenn sich nun dieses Umfeld in und durch die Geschichte verändert, dann müssen frühere Symbole entweder entfernt oder neu umschrieben werden. Daher das mahnend-feststellende Wort: „Mythen und Symbole sterben ab, wenn sie nicht mehr die persönliche Beziehung oder Dimension im Diskurs herstellen können. Deshalb ist die feministische Hermeneutik ein Alarmschrei, der nicht erstickt werden darf.“⁸ Es gehört auch zu den Forderungen der Gegenwart an unsere theologische Sprache – auch in der Liturgie – die Möglichkeit der Erweiterung dieser Sprache und ihrer Bilder und Symbole dann und wann in Erwägung zu ziehen. – Raurell meint dazu: „Angesichts der neuen hermeneutischen Herausforderungen muß die Theologie ihre Sprache erweitern. Sie muß also das alte Wissen wieder gewinnen, daß kein Name an Gott heranreicht und gleichzeitig alle an ihn heran-

⁴ H. Rahner, a. a. O., S. XVIII.

⁵ Fr. Raurell, *Der Mythos vom männlichen Gott*, Freiburg–Basel–Wien 1989.

⁶ Fr. Raurell, a. a. O., S. 157.

⁷ Fr. Raurell, a. a. O., S. 157 f.

⁸ Fr. Raurell, a. a. O., S. 160 f.

reichen.“⁹ — Dieser Autor läßt nicht los, immer wieder auf den transzendierenden Charakter von Mythos und Symbol hinzuweisen. Daher kommt er zu der Formulierung: „Um seine Aufgabe zu erfüllen und wirklich Symbol zu sein, muß es über sich hinausgehen: Es besitzt eine sinnbildliche Fähigkeit. Es erlaubt indirekt den Überstieg zu einer Bedeutung, die nicht seine gewöhnliche und noch weniger seine wörtliche Bedeutung ist. Hier treffen wir auf einen delikaten und etwas verwirrenden Punkt, der Angemessenheit und Treffsicherheit mancher feministischer Kritik erklären kann. Es geht darum, ob die Symbole, obwohl sie über sich hinausweisen, doch an der Wirklichkeit teilhaben, die sie bezeichnen. Die personalen Aussagen über Gott in der Bibel und der christlichen Tradition haben den Charakter von Symbolen, die sich selbst übersteigen, die über sich hinausgehen, indem sie die Wirklichkeit anzeigen, auf die sie sich beziehen, auf die sie anspielen und an der sie teilhaben, mit der sie aber nicht objektiv identifiziert werden können. Hier liegt die grundlegende Zweideutigkeit ihres Symbolcharakters. Wenn dem nicht so wäre, würde im Mythos die Männlichkeit Gottes eine größere Teilhabe des Mannes an der Gottheit, verglichen mit der analogen Teilhabe der Frau, bedeuten. In jedem Fall wird die Frage bleiben, inwieweit das Symbol den Bereich der bloßen Beschreibung der vom homo religiosus erlebten Erfahrung auf der subjektiven, psychologischen und personalen Ebene überschreiten kann. Dieses Problem ist wichtig für die Frage nach den männlichen und weiblichen Symbolen für die Gottheit. Leider weicht man normalerweise den konkreten Implikationen dieser Frage aus und behandelt sie fast immer auf einem sehr theoretischen und abstrakten Niveau.“¹⁰ Der hier angesprochene Gedankengang betrifft viele Aussagen über Gott, auch in der Liturgie. Die Symbolworte von „Vater“, „Macht“, „Herrschaft“ usw. dürfen nie nur so verstanden werden, wie sie eben „dastehen“. Sie müssen sich selbst „übersteigen“, indem sie die Wirklichkeit anzeigen und dennoch nicht, was sehr wichtig ist, einfachhin mit ihr identifiziert werden. Im Klartext soll dies wohl heißen: „Vater“ ist nicht „Vater“, und „Macht“ ist nicht „Macht“ und „Herrschaft“ ist nicht „Herrschaft“. Wenn es „einfach“ bei dem „Ja“ bleibt und nicht das „Ja“ und „Nein“ immer wieder von Neuem eingegangen wird, dann „bestätigen“ Symbole unter anderen Bildern eben nur das, was Menschen sich dazu bereits „gedacht“ haben. Damit jedoch führt die liturgische Bild- und Symbolwelt nicht über sich hinaus, Liturgie „bleibt bei sich selbst“, ihr vom Wesen her gegebener und stets neu geforderter transzendentaler Charakter ist bzw. wäre so ad absurdum geführt.

⁹ Fr. Raurell, a. a. O., S. 164.

¹⁰ Fr. Raurell, a. a. O., S. 165 f.

Von hoher Bedeutung innerhalb der geschichtlichen Zeugnisse zum Symbolverständnis als Glaubenshilfe ist schließlich, unter anderen natürlich, auch das Werk von Hans-Joachim Schulz: „Die byzantinische Liturgie — Glaubenszeugnis und Symbolgestalt“ (1980) zu nennen.¹¹

Den Kern der hier vorgelegten Aussagen bilden die Sätze im Schlußwort: „Das sakramentale Christusgeschehen der Anaphora manifestiert sich in der byzantinischen Liturgie in verschiedenen Symbolschichten, die es in jeweils neuer Weise bildhaft zur Darstellung bringen, wobei die Intensität ihrer Symbolkraft mit wachsender Entfernung vom sakramentalen Zentrum in hierarchischer Stufenfolge abfällt. Wie Dionysius einst in allen symbolischen Handlungen der Liturgie, angefangen von der ersten Beräucherung, die Wege des sakramentalen göttlichen Heilswirkens erkannte, so entfaltet sich in der späteren byzantinischen Liturgiegeschichte, vor allem unter dem Einfluß des Bilddenkens, das Geheimnis der göttlichen Liebe zu uns konkret als Himmlische Liturgie und als Mysteriengedächtnis des Todes und der Auferstehung ‚in einer heiligen, bunten Fülle sinnbildlicher Zeremonien‘ und läßt sich so bis in die entfernten vorbereitenden Handlungen der Proskomidie und des Liturgiebeginns ‚zu bildhafter Darstellung herab‘. So vollzieht sich die Begegnung mit dem Christusmysterium der Liturgie zuerst in der Begrüßung der heiligen Ikonen, unter denen sich auch die Darstellungen des Erlösungsgeheimnisses finden, sodann in den symbolischen Riten der Proskomidie, in der durch den Kleinen Einzug feierlich eingeleiteten Wortverkündigung, ferner im Großen Einzug und den folgenden die Anaphora vorbereitenden Symbolhandlungen, schließlich nicht mehr im Bilde, sondern in der Wirklichkeit des Leibes Christi selbst und im sakramentalen Gedächtnis seines Erlösungswerkes, das sich gleichzeitig auch wiederum bildhaft bezeugt in den symbolischen Handlungen zwischen Einsetzungsbericht und Kommunion. Als bildhafte Entfaltung der sakramentalen Eucharistie erweisen Geschichte und Gegenwart die Symbolgestalt der byzantinischen Liturgie.“¹²

Für die Praxis der Seelsorge erscheint besonders geeignet das Bändchen: „Symbole als Glaubenshilfe — Von der Anschaulichkeit des Heils“, herausgegeben von Wolfgang Beinert. — Heinrich Petri äußert sich hier ausführlich zur „Symbolfähigkeit des Menschen als Voraussetzung für die Rezeption der christlichen Offenbarung“, Armin Schmitt zeichnet „Die Bedeutung von Zeichen und Zeichenhandlungen in der Theologie des Alten Testaments“, Kurt Küppers führt sorgfältig ein in

¹¹ H.-J. Schulz, Die byzantinische Liturgie — Glaubenszeugnis und Symbolgestalt (Sophia 5), Trier 1980.

¹² H.-J. Schulz, a. a. O., S. 214 f.

„Die Eucharistiefeier als Zeichenhandlung des Glaubens“ und in „Die theologische und pastorale Bedeutung der Sakramentalien“, Karl Hausberger bringt wertvolle Einsichten zur „Volksfrömmigkeit als Ausdruck des Glaubens“, während abschließend Adolf Schurr seine Ausführungen darlegt über „Der Mensch als Symbol – Philosophische Überlegungen zur metaphysischen Dimension des Menschseins.“¹³

Die eigentlichste Glaubensbeheimatung der Symbole ereignet sich in der Eucharistiefeier. In dieser Feier wird die Zeichenhaftigkeit des Glaubenslebens gleichsam auf den Höhepunkt geführt. Unter diesen Zeichen und Symbolen geschieht die intensivste Verbindung von Gott und Mensch seit allen Zeiten und für alle Zeiten. Darauf weist Küppers in dem Sammelband von W. Beinert sehr eingehend hin. – Von daher wird auch verständlich das Wort aus der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch, daß „die Eucharistie wie die gesamte Liturgie in sichtbaren Zeichen gefeiert wird, die den Glauben nähren, festigen und bezeugen.“ Daher „müssen aus den von der Kirche angebotenen Ausdrucksformen und Riten mit großer Sorgfalt jene ausgewählt und verwendet werden, die unter Berücksichtigung der konkreten Situation der Gemeinde die volle und tätige Teilnahme aller ihrer Glieder am ehesten ermöglichen und dem geistlichen Wohl der Menschen am besten entsprechen“.¹⁴ – Symbole dürfen also nicht nur schöne Zeichen sein, die vorab dem ästhetischen Wertgefühl nur „ganz Bestimmter“ entsprechen. – Symbole als von der Kirche angebotene Ausdrucksformen sollten im Grunde der ganzen glaubenden Gemeinde dienen, das heißt behilflich sein, den Weg zu Christus und die schon jetzt sich ereignende Begegnung mit Ihm zu ermöglichen bzw. zu erleichtern. – Wir müssen und wollen zu unserem Erlöser kommen, jetzt schon, wenn auch unter Zeichen – und nicht erst „am Jüngsten Tage“. – Die Symbole müssen so erscheinen, daß sie den Geschmack und die heilige Lust an der Christusgemeinschaft wecken und vermehren. – Wenn die Setzung dieser Zeichen und Symbole diese Begegnung „jetzt schon“ behindert oder gar unmöglich macht, dann kann nicht mehr von Glaubenshilfe und Beheimatung im Glauben gesprochen werden. – Daher die einfache Formel, die ich hier anbieten möchte: Symbole sind gut, echt, wahr, wenn sie den Menschen gleichsam zum Herrn „geleiten“, sie sind schlecht, unecht, unwahr, wenn sie vom Herrn wegführen.

Überblickt man nun all die Worte, die hier gefallen sind, dann wird der Ausspruch Paul Tillichs verständlich: „Man sollte niemals sagen:

¹³ W. Beinert (Hrsg.), Symbole als Glaubenshilfe – Von der Anschaulichkeit des Heiles, Regensburg 1987.

¹⁴ Zitate entnommen aus: K. Küppers, Die Eucharistiefeier als Zeichensetzung des Glaubens, in: W. Beinert, a. a. O., S. 51.

„nur ein Symbol“ – man sollte vielmehr sagen: „Nichts Geringeres als ein Symbol.“¹⁵

Aber es sei noch ein Zitat gebracht, diesmal von Simone Weil: „Methode zum Verständnis der Bilder, der Symbole usw.: Nicht versuchen, sie auszudeuten, sondern sie so lange betrachten, bis das Licht herausbricht.“¹⁶ – Ja, das ist sehr bedeutsam: Die Leuchtkraft der Symbole, gerade auch im liturgischen Geschehen, darf nicht durch einen „Wust“ von Erklärungen und Deutungen, Hypothesen und Vermutungen gleichsam „zugedeckt“ werden – zuerst einmal müssen die Symbole „leuchten“. In ihrem „ersten“ Licht erahnt der Schauende das Geheimnis des Glaubens, wird beheimatet im Glauben – Erklärungen können, ja müssen kommen, aber sie dürfen erst „danach“ kommen, erst dann, wenn sich die Helle des Lichtes „durchgesetzt“ hat, durch nichts mehr zu „überwinden“ ist, „für immer“ an der „ersten Stelle“ bleibt ...

Das Opfer ist eine Symbolhandlung, in der es um die Gemeinschaft mit Gott geht, um einen Austausch, der analog zu jener Urgeste des Schenkens zu sehen ist ... und zu der, wenn Gott der Partner ist, eine spezifische Form der Bereitung und Weihe, aber auch der Annahme der Gabe gehört. Von hier aus läßt sich auch ein Zugang zum Verständnis des Mahlcharakters der Eucharistiefeier gewinnen. Denn entgegen jenen theologischen Theorien, die Opfer und Mahl nicht nur unterscheiden, sondern trennen, besteht zwischen beiden ein enger Zusammenhang.

Jedes Mahl, das diesen Namen verdient und nicht zu bloßer Nahrungsaufnahme verflacht ist, die mehr oder weniger zufällig und aus sekundären Gründen von mehreren gleichzeitig am selben Ort geschieht, ist wie das Opfer eine in sich bedeutsame Symbolhandlung: Es stiftet, erhält, steigert Gemeinschaft, bringt sie zum Ausdruck und damit zur Existenz. Diese Bedeutung hat das Mahl aus sich und unabhängig von der Verbindung mit einem Opfervorgang.

Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hg. H. B. Meyer. Teil 4. Regensburg 1989. 44.

¹⁵ Zitat aus: O. Betz, Elementare Symbole, Freiburg–Basel–Wien 1987, S. 7.

¹⁶ Zitat aus: O. Betz, a. a. O., S. 7.