

Symboldidaktik zwischen Tradition und Situation

Gedanken zu: *Hubertus Halbfas*, Das dritte Auge, Düsseldorf 1982 (216 S.); *Yorick Spiegel*, Glaube wie er lebt und lebt, Bd. I-III, München 1984 (I 128 S., II 152 S., III 136 S.)

Die Religionspädagogik ringt einmal wieder um einen Neuansatz, nachdem die Curriculum-Theorien mit ihren manchmal etwas klappernden Mechanismen offensichtlich zu einem Endpunkt gekommen sind. Was Wunder, daß es nach der unendlichen Zergliederung in Teil- und Teil-Teil-Lernziele ein ganzheitlicher Ansatz sein muß, der eher mit ästhetischen als mit rein wissenschaftlichen Kategorien an die Aufgabe herangeht, Kindern und Jugendlichen eine fruchtbare Begegnung mit dem christlichen Überlieferungsgut zu ermöglichen. Vielleicht kommen wir so den alten Schleiermacherischen »Kunstregeln« wieder ein Stück näher, deren Wiederentdeckung für den Bereich der Religionspädagogik mir noch auszustehen scheint.

Hubertus Halbfas hält jedenfalls die Entwicklung eines neuen Organs dafür für notwendig, so eine Art drittes Auge, mit dem nun plötzlich etwas sichtbar werden kann, was so lange unentdeckt blieb, und fordert damit eine Durchbrechung des alltäglichen Wirklichkeitsverständnisses hin zur inwendigen Wirklichkeit, die den meisten fremd geworden zu sein scheint. In einer Art Bestandsaufnahme stellt er ein Defizit an religiöser Sprachlehre fest und fordert eine Didaktik, die der spezifischen Ausdrucksgestalt religiöser Erfahrung und Kommunikation in Gestalt von Symbolen und Bildern gerecht zu werden vermöchte. Daß dies bisher so wenig gelingen will, macht er fest an einem »erschütternden Defizit an hermeneutischer Kultur« (29), das nicht durch den grobschlächtigen und massenhaften Konsum von Medien aller Art aufgewogen werden könne. Diesem Tatbestande liege aber ein Defizit an theologischer Reflexion zugrunde, insbesondere in der »Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Erfahrung, von christlichem Glauben und natürlicher Theologie« (48). Ebenso bedürfe die Verschränkung von Theologie und Anthropologie einer umfassenden Aufarbeitung, so daß es nun endlich zu der ständig geforderten Aufhebung der Wirklichkeitsspaltung kommen könne, die allein gelingen könne »durch eine entgrenzende, mehrdimensional beziehbare Sprache, wie sie in den erzählenden Traditionen der analogen und symbolischen Sprachformen gegeben« (49) sei.

Für die trotz »Bildinflation« (oder gerade wegen ihr?) eskalierende

»Bildentfremdung« macht Halbfas verantwortlich, daß man hinter dem reinen Abbildcharakter »die Manifestation geistlicher Wirklichkeiten« (53) nicht mehr erkennen könne. Dafür sei aber die Ausstattung mit einem dritten Auge notwendig, das das wahre Wesen der »Urbilder«, das Sakrale im Profanen in seiner »verdichteten Bedeutsamkeit« wahrzunehmen imstande sein müßte. Solches innere Schauen finde sich im Gegensatz zum äußeren Sehen in den klassischen Werken der großen abendländischen Kunst nicht, sondern nur im Meditationsbild, im Kultbild. Als Grundübel wird festgestellt, daß (einschließlich der Illustrationen unserer gängigen Religionsbücher) die unerlösten Bilder sich selbständig gemacht haben und so eine rein konsumptive Tendenz verfolgen, entbildend und deshalb lediglich zerstreuernd wirken (67). So kann Halbfas nur mit Heinrich Heine ausrufen: »Mein Pferd für'n gutes Bild!« (83). Auf dem Wege zu einer Symboldidaktik setzt sich Halbfas nun mit einigen Modellen des Symbolverständnisses auseinander, fordert aber immer wieder mit Nachdruck die Entwicklung eines »inneren Symbolsinnes«, den er als ausdrücklich »metawissenschaftlich« bezeichnet, weil er eine »nicht vermeßbare symbolische Tiefendimension« (87) erschließen soll. So lautet dann das empfohlene Rezept: Rückkehr zum Mittelalter, an dessen Reichtum und Tiefe gemessen unser nur an Werbung und Dekoration orientiertes kirchliches Leben nur mit Erschütterung als Verarmung, als geistlicher und seelischer Ruin bezeichnet werden könne (112). Es ist deshalb nur konsequent, daß ein Rückgriff auf den vierfachen Schriftsinn des Mittelalters empfohlen wird, der nach Halbfas in »einer wesenhaften Weise dem Symbol gerecht« (127) werde.

Die Entwicklung einer Symboldidaktik ist deshalb kein Desiderat unter anderen, sondern eine »Conditio sine qua non im strikten Sinne« (123). Wenn sie die »Krankheit zum Tode« im verwalteten Christentum bekämpfen will, dann muß einer solchen Didaktik abverlangt werden, »in den Kategorien der Gesamtkultur die Wiederbegegnung mit dem Symbol zu entwerfen. Einer solchen didaktischen Aufgabe ist kein rational geplanter didaktischer Entwurf gewachsen!« (127). So heißt das letzte Wort denn auch nicht Theorie, sondern Praxis in Gestalt von Einübung. Lernen als Weg in die Stille, Stilleübungen im Stil der Montessori-Pädagogik werden vorgestellt, und die Symboldidaktik kann nur als die Erweckung der »unmittelbaren Begabung für alle sich sinnhaft darstellende Kundgabe metasinnhaften Sinns« bezeichnet werden, als das Bestreben, »im Begrenzten das Unbegrenzte« zu erfassen (209).

Ein ganz wesentlicher Schritt auf dem Wege zu einer Symboldidaktik scheint mir von Halbfas überzeugend in Theorie und Praxis markiert zu sein, nämlich die Erkenntnis, daß Symbole stets eine Vermittlungsfunktion zwischen Außen- und Innenwelt übernehmen (vgl. 121). Wozu bedarf es aber dazu eines »dritten Auges«, das Halbfas auch gern als den »genuin religiösen Sinn« bezeichnet? Ich vermute, daß mich hier ein ziemlich tief liegender Dissensus in den anthropologischen Grundkate-

gorien stützen läßt. Ich vermag den Rückgriff auf eine natürliche Theologie, die eine Ontologie des Heiligen mit Jungschen Kategorien zu stützen versucht, nur schwer nachzuvollziehen. Wiewohl solche Kategorien sicher nur noch begrenzte Gültigkeit haben: Hier fühle ich mich denn doch zu sehr als »Protestant« gegen ein solches harmonisierendes Menschenbild, das mir im Hintergrund zu stehen und den menschlichen Grundkonflikt zu leicht zu minimalisieren und zu verwischen scheint. Es ist nämlich mehr als eine »problemorientierte therapeutische Engführung« (120), wie Halbfas meint, wenn man gesonnen ist, den Konflikt als anthropologische Grundkategorie festzuhalten, sondern das theologische Bestehen auf biblischen und reformatorischen Grundeinsichten! Hier müßte also das Gespräch noch weitergeführt werden.

Symbole sind immer mehrdeutig. Sie müssen im Spannungsfeld von Innen- und Außenwelt, von Tradition und Situation gedeutet werden, wobei für mein Verständnis die Innenwelt nicht zu vorschnell als Partizipation an einer im Grunde geschichtslosen und überweltlichen Tradition interpretiert werden darf. Auch sie enthält ja Ablagerungen von Veränderungen, die durch die Wirkungsgeschichte von Traditionen bestimmt sind.

Dies deutlich zu machen scheint mir das besondere Verdienst der drei großen Traktate zu sein, die *Yorick Spiegel* über die »Macht der Bilder« (I), über die »Gottesbilder von Herrschaft und Liebe« (II) und die »Bilder vom neu erstandenen Leben« (III) vorlegt. Ihm geht es im Unterschied zu Halbfas gerade nicht um die »Kundgabe meta-sinnhaften Sinnes« als einer selbständigen religiösen Kategorie, sondern zunächst einmal um die totale Einebnung des Unterschiedes von religiösen und nichtreligiösen Sinn-Bildern, weil Spiegel von deren Funktion her fragt, und die ist nun einmal höchst ambivalent: Sie können schützen, stärken und trösten (I,28), sie üben aber auch eine beengende und krankmachende Macht aus (I,48). Das gilt zunächst einmal sowohl für die politisch-gesellschaftlichen wie auch für die religiösen Sinn-Bilder, denn nach der Säkularisationsthese gilt es für Spiegel als ausgemacht: »Was früher Gott angeordnet und getan hat, das tun die Menschen jetzt selber, ohne den Namen Gottes anzurufen« (I,60). »Damit wird dem Einzelnen die Freiheit gegeben, sich mit den Sinn-Bildern in Beziehung zu setzen, die ihm persönlich nahe gekommen sind« (I,61). Von dieser Freiheit macht nun Spiegel gänzlich ungeniert in seinen drei Traktaten Gebrauch. So kommen denn so unterschiedliche Sinn-Gebilde wie Reklamebilder, Kultbilder, politische Parolen, Tarot-Karten, Dichterworte, wissenschaftliche und Bibeltexte auf eine Ebene zu stehen, denn die Überzeugung, daß religiöse Sinn-Bilder, insbesondere die aus der christlichen Tradition, stets hilfreich seien, kann er nur als »verwunderlich« bezeichnen (I,71). Statt dessen macht er ihre Entwicklungsfähigkeit zum Kriterium dafür, ob Sinn-Bilder hilfreich zu sein vermögen (I,84). Hier nimmt Spiegel das Schleiermacher-Diktum

für sich in Anspruch, daß nicht der Religion habe, der an eine Heilige Schrift glaube, sondern der, welcher keiner bedürfe und wohl selbst eine machen könnte (I,95). Was er unter »schöpferischer Weiterentwicklung« eines Sinn-Bildes versteht, macht Spiegel an der Geschichte vom Verlorenen Sohn und ihrer modernen Weiterentwicklung deutlich (I,107ff) und grenzt sich im Schlußwort des ersten Traktates gegen Tillichs Symbolverständnis und da besonders gegen dessen hierarchische Struktur ab (I,125).

Im *zweiten* Traktat, den ich als den schwächsten empfinde, versucht Spiegel die Wirkungsgeschichte der christlichen Sinn-Bilder zu analysieren, die etwas gewaltsam mit der Formel »von der Macht zur Liebe« umschrieben wird, das heißt aber: »Wenn Gott und die Götter die politische Welt verlassen und sich in der inneren Welt der Familie und des Individuums einnisten, so wird die Religion insgesamt davon gekennzeichnet, daß sie sich von außen nach innen wendet« (II,79).

An die Stelle der Sinnbilder von äußerer Macht treten die der Familie, als deren Erben der vater- und mutterlose Sohn und schließlich auch die vater- und mutterlose Tochter anzusehen sind (II,90). Für sie ist das Sinnbild des »Menschen« schlechthin von größter Bedeutung mit seiner Botschaft: »Besinne dich auf deine eigene Kraft« (II,102). Hier nun möchte Spiegel den christologischen Zentralismus der »konventionellen Theologie« brechen (die er häufig karikierend verächtlich macht) und auf eine Dezentralisierung in Richtung auf die Gestalten des Freundes, des Beraters, des Meisters und (merkwürdig und wohl biographisch verständlich?) der »Hohen Frau« hinaus.

Am besten gelungen finde ich den *dritten* Teil, in dem die Alltagssprache nun tatsächlich in sehr dichter Weise transparent gemacht wird für die Sinn-Bilder des Körpers, des Teufels, des Opfers und der Inkarnation. Hier werden Gestalttherapie, Tiefenpsychologie, politische Theologie und auch ein wenig »konventionelle Theologie« als hermeneutische Schlüssel benutzt, die sowohl Überlieferungselemente als auch Zeitererscheinungen der Gegenwart besser verstehen lassen.

Gerade im Kontrast zu Halbfas finde ich die Lektüre der Spiegel-Traktate spannend und aufschlußreich. In ihnen ist nun tatsächlich der letzte Rest von ungeschichtlicher Ontologie und Metaphysik beseitigt, allerdings zugunsten der Verabsolutierung des geschichtlichen Augenblicks, den man vielleicht noch präzisieren kann als den geschichtlichen Augenblick in der Biographie des »Jungen Mannes Spiegel«, als ihm der Unterschied von Oben und Unten, von Herrschaft und Liebe, von Macht und Solidarität aufging. Und das wird nun durchgängig als hermeneutisches Prinzip eingesetzt. So bekommt nun aber wieder die »Situation« gleichsam eine ontologische Qualität, durch die Spiegel genau das verhindert, was er erreichen möchte. Durch die starre Einbindung der Kategorien »Unten« und »Oben« als hermeneutische Schlüssel wird gleichsam der Jugendprotest zementiert. Dadurch, daß angenommen wird, daß jeder, der ein politi-

sches Mandat übernimmt, sich automatisch zum »Herrschenden« verwandelt, wird m.E. genau der Abschaffung von »Unten« und »Oben« entgegengearbeitet und die Hoffnung unterminiert, daß vielleicht doch einmal selbst bei uns und selbst in der Kirche so etwas wie Demokratie ausbrechen kann. Die Symbolik der Gottesvorstellungen wird immer als das Abbild real existierender Machtverhältnisse interpretiert und kaum als subversives Vorstellungspotential, das auch Zukunft zu eröffnen vermöchte.

So bleibt denn das hermeneutische Problem einer kritischen Symbolkunde und einer daraus folgenden Symboldidaktik vorläufig noch ungelöst. Bei *Halbfas* verabsolutiert sich der Traditionspol, wird zuwenig Kritik an religiösen Symbolen geübt; bei *Spiegel* gerät der historische Augenblick als hermeneutischer Schlüssel so in den Vordergrund, daß gerade die Weiterentwicklung erschwert wird. Aber wir sind auf dem Wege!

Zur Person des Rezensenten vgl. oben 105.