

Hermann Stenger

Symbole und Diabole

Einige Überlegungen zur Glaubensästhetik

(Der folgende Beitrag ist ein Vorabdruck einer Studie, die im Laufe dieses Jahres in einer Festschrift für Aloys Goergen im Mäander Verlag München erscheinen wird.)

### 1. Daten und Begriffe

Urfeld 1958: Zum ersten Mal erlebte ich damals die Feier der Eucharistie in deutscher Sprache und "unter beiden Gestalten": Die Sprache war zum ersten Mal wirkliche Sprache, das Brot war wirkliches Brot und der Wein in den Bechern war ein Trunk für alle! Der deutschsprachliche Ungehorsam - das Zweite Vatikanische Konzil war noch fast ein Dezennium entfernt! - tat seine Wirkung: die biblischen und liturgischen Texte begannen in ihrer sinnlich-geistigen und geistlichen Kraft zu leuchten. Sie riefen in mir eine neue Aufmerksamkeit hervor und einen Hunger, der immer noch anhält: "Kommen Worte von dir, so verschlinge ich sie; dein Wort ist mir Glück und Herzensfreude!" (Vgl. Jer 15,16) Der Ungehorsam im Essen und Trinken jedoch zog massive Schuldgefühle nach sich. So viel Sinnlichkeit an heiliger Stätte erschreckte mich: das Riechen, das Schmecken, das Kauen! Es kam mir vor, als hätte ich ein Sakrileg begangen, als hätte ich von einer verbotenen Frucht gegessen und aus einem verbotenen Becher getrunken. Ich teilte Aloys Goergen auf einem Spaziergang am See mit zögernder Offenheit meinen Zustand mit. Er nahm zur Kenntnis, was ich sagte. Er belehrte und beschwichtigte nicht, so daß meine Verwirrung noch für geraume Zeit bestehen blieb. Und das war gut so. Denn damals begann ich zu ahnen, was Aloys Goergen mit dem Begriff "Glaubensästhetik" zu bezeichnen pflegt.

Rattenbach 1983: Es war eine lebensgeschichtliche Freude besonderer Art, als ich im Sommersemester 1983 zusammen mit Aloys Goergen in Rattenbach ein Übungseminar zur Glaubensästhetik für Dozenten und Studierende aus Innsbruck durchführen konnte. Die Vorlesung des Semesters galt der "Glaubensverkündigung als symbolischer Kommunikation". Die Tage in Rattenbach haben für einen Teil der Hörer dieser Vorlesung die wissenschaftliche Information in eine wenigstens ansatzweise ganzheitliche "Performance" überführt, in eine Betroffenheit, die dann entsteht, wenn Symbole und Symbolsysteme die ihnen innewohnende Kraft entfalten.

Als theologische, bisher nicht existierende Disziplin ist die Glaubensästhetik die Lehre von den Bedingungen, die erfüllt werden müssen, damit die Glaubensbotschaft wahrgenommen werden kann. Gewiß gibt es z.B. in der Liturgiewissenschaft, in der Katechetik, Religionspädagogik und Homiletik Ansätze einer Glaubensästhetik, aber ausdrücklich wird die Ästhetik der Glaubensvermittlung nicht reflektiert. Paul KLEE sieht den Auftrag der Kunst im Sichtbarmachen des Unsichtbaren. Analog dazu besteht der Auftrag der Glaubensästhetik gegenüber der Glaubensbotschaft im Wahrnehmbarmachen des Unwahrnehmbaren. Nur eine paradoxe Redewendung wird der Vermittlung der christlichen Botschaft gerecht. Um jedoch einem naheliegenden gnostischen Mißverständnis vorzubeugen, ist ausdrücklich daran festzuhalten, daß diese Wahrnehmung nicht wie von selbst zur Annahme der übermittelten Botschaft führt. Wahrnehmen und Annehmen sind zwei wesentlich verschiedene Vorgänge. Trotz der Wahrnehmung kann die Annahme verweigert werden. Die Glaubensevidenz ist keine unausweichliche Evidenz. Glaubenserfahrung als Frucht von Wahrnehmen und Annehmen der Glaubensbotschaft kann nicht eigenmächtig vom Menschen herbeigeführt werden, vielmehr geht sie aus dem Zusammenspiel von Gewährung durch den Gott Jesu Christi und freier menschlicher Entscheidung hervor.

Zur Aufgabe der Glaubensästhetik gehört es auch, auf dem Weg der Einübung der Sinne und des Geistes das Bewußtsein zu vermitteln, daß es nicht nur eine Symbolik gibt, die der Botschaft dient, sondern auch eine Diabolik, die der Vernehmbarkeit und Wahrnehmbarkeit der Botschaft im Wege steht. Es war vermutlich in Rattenbach, daß sich mir zu dem Begriff "Symbol" die Kontrastassoziation "Diabol" aufdrängte, die mich seither nicht mehr losläßt<sup>1</sup>. Um nicht einer Marotte zu verfallen, muß ich diesen ungewohnten Wortgebrauch vor mir selbst und vor dem Leser rechtfertigen.

Unter Symbol verstehe ich, im Anschluß an Ernst CASSIRER, Susanne K.LANGER und Alfred LORENZER "alle in Laut, Schrift, Bild oder anderer Form zugänglichen Objektivationen menschlicher Praxis, die als Bedeutungsträger fungieren, also 'sinn'-voll sind"<sup>2</sup>. Diese Begriffsbestimmung trifft auch auf alle kirchlichen Symbole zu. Sie sind Bedeutungsträger besonderer Art. Sie sind per definitionem Träger der christlichen Botschaft. Dem Symbol steht das Diabol gegenüber. Darunter verstehe ich ein ekklesiales Symbol, das seine Trägerschaft schlecht oder gar nicht erfüllt. Es schadet der Vermittlung der Botschaft. Es stiftet Verwirrung und Verfälschung. Wem das Adjektiv "diabolisch" zu drastisch und dramatisch klingt, der bedenke, daß nichts Geringeres als die "Sache Jesu", das heißt das "Kommen des Reiches" auf dem Spiele steht. Aloys GOERGEN hat meine Aufmerksamkeit darauf hingelenkt und all die Jahre hindurch wach gehalten, daß durch die kirchliche Praxis die christliche Botschaft einerseits proklamiert, andererseits aber auch permanent verraten wird. Was mich als Zugehörigen zu einer Kirche, die so handelt, und als Pastoraltheologen bzw. Pastoralpsychologen angesichts dieser Tatsache bedrängt und zur Auseinandersetzung treibt, das ist der Inhalt der folgenden Seiten.

## 2. Beispiele und Reflexionen

An Hand von zwei Beispielen möchte ich zeigen, worum es geht. Die Gliederung ist jeweils die gleiche. An erster Stelle steht ein zu dem Beispiel gehöriger exemplarischer Text aus dem Alten bzw. dem Neuen Testament<sup>3</sup>. An zweiter Stelle folgt die Verdeutlichung des Problems und zuletzt die praxisbezogene Reflexion.

### 2.1 Da rang einer mit ihm

Symbolbereich: Biblische Texte

Am Beispiel von Jakobs Kampf am Jabbok (Genesis 32,23-33) wird gezeigt, welche verschiedenartigen Deutungen einem biblischen Text widerfahren können und wie notwendig eine Rangordnung dieser Deutungen ist, damit nicht aus einem Symbol, das der

Wahrnehmung des Unwahrnehmbaren dienen soll, ein Diabol wird, das dieser Wahrnehmung im Wege steht.

Exemplarischer Text

(Genesis 32,23-33)

Und er stand auf in jener Nacht, nahm seine zwei Frauen und seine zwei Mägde und seine elf Kinder und überschritt die Furt des Jabbok.

Er nahm sie und führte sie über den Fluß, auch all seine Habe brachte er hinüber.

Jakob aber blieb allein zurück. Da rang ein Mann mit ihm, bis die Morgenröte anbrach.

Als er merkte, daß er ihn nicht überwältigen konnte, berührte er seine Hüfte, so daß sich das Hüftgelenk Jakobs ausrenkte, als er mit ihm rang.

Und er sagte: Laß mich los, die Morgenröte bricht an!

Er aber antwortete: Ich laß dich nicht los, es sei denn, du segnest mich.

Dann fragte er ihn: Wie heißt du? Er antwortete: Jakob;

er sagte: Du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel, denn du hast

mit Gott und Mensch gerungen und obgesiegt.

Und Jakob fragte ihn und sagte: Gib mir doch deinen

Namen kund! Er aber sagte: Warum fragst du nach meinem Namen? Und er segnete ihn dort.

Und Jakob nannte die Stätte Pniel, denn

ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin am Leben geblieben.

Und es ging ihm die Sonne auf, als er an Pnuel vorüberzog; er hinkte aber an der Hüfte.

Deswegen essen die Söhne Israels bis heute

den Hüftnerf nicht, der auf dem Hüftgelenk liegt,

weil er das Hüftgelenk Jakobs am Hüftnerf berührt hatte.

### Verdeutlichung des Problems

(1) Joachim SCHARFENBERG, Ordinarius für Praktische Theologie und Psychoanalytiker Freud'scher Herkunft, "erzählt" menschliche Grundkonflikte an Hand biblischen Symbolmaterials. Er läßt, entsprechend der Gepflogenheit in analytischen Sitzungen, einen Text in "gleichmäßig schwebender Aufmerksamkeit" (S. FREUD) auf sich wirken und versucht dann, sich an einer Stelle einzufühlen und dem Gespürten Sprache zu verleihen<sup>4</sup>. Auf diese Weise entstehen "erzählende Miniaturen". Eine von diesen trägt den Titel "Jakob und der Konflikt der Beziehungsaufnahme". Sie hat folgenden Wortlaut: "Kampf. Ich muß kämpfen in den Schatten der Nacht dieser Flußniederung. Noch habe ich die Trennung nicht verwunden. Noch habe ich keine neue Beziehung aufnehmen können. Ich kann ja auch nicht, denn meine Welt war nur sie, die mich nun nicht frei gibt. Nur durch sie werde ich meine Welt erleben und erbauen können, wenn ich mich nicht frei kämpfe. Zwei Kräfte spüre ich in mir: Ich kann mir das Gute heranholen und einverleiben und das Böse ausscheiden und abstoßen. Damit will ich kämpfen. Das sind meine Waffen. Alles was ich Gutes empfangen habe, soll bei mir bleiben für immer: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn! Aber ich will auch mein eigener Herr sein und meinen eigenen Willen durchsetzen, deshalb kämpfe ich mit jener dämonischen Kraft, die mich festhalten und lähmen, die mir meine Manneskraft nehmen will und für immer an sich binden will. Aber wenn der Tag anbricht, dann ist diese unheimliche Macht der Flußniederungen gebrochen. Ich muß nur solange durchhalten - dann bin ich frei. Ohne Beschädigung werde ich nicht davonkommen, aber ich werde erhinken müssen, was vielleicht andere erfliegen"<sup>5</sup>.

Der Kampf Jakobs wird hier als Abbild eines innerpsychischen Konflikts betrachtet. Dieser Sinnggebung liegt die psychoanalytische Theorie von den beiden Grundtrieben Liebe und Haß zugrunde. Das Gegensatzpaar Liebe-Haß hinwiederum hat ein biologisches Fundament in den Aufnahme- und Ausscheidungsfunktionen. "Die Symbole, die sich aber solcher oraler und analer Thematik angenommen haben, sind zahlreich und sie spiegeln alle etwas

von den grundlegenden ambivalenten Beziehungen zu unserer Mutter wider"<sup>6</sup>. Soweit die Deutung SCHARFENBERGS.

(2) Helmut HARK, Pfarrer und Psychotherapeut aus der Schule Carl Gustav JUNGS, gibt dem Text einen anderen Sinn als SCHARFENBERG. Ausschau haltend nach archetypischen Symbolen, die den Menschen auf seinem Weg zur Individuation begleiten, entdeckt er, daß die biblische Erzählung vom Kampf in der Furt die klassische Darstellung einer Begegnung mit dem "Schatten" ist. Bilder des "Schattens" sind nach C.G.JUNG gleichgeschlechtlicher Art. Dies wird im vorliegenden Zusammenhang belegt, wenn man die Übersetzung von Gerhard von RAD zugrunde legt: "Da rang ein Mann mit ihm" (Vers 25). Ferner ist zu beachten, daß der Kampf in einer Furt stattfindet, also an einem Ort des Überganges, eines "Überganges" auch im Sinne der Selbstwerdung: "Es ist die durchwachte Nacht vor der Begegnung mit dem Bruder, um dessentwillen er sich einst auf den langen Weg der Flucht gemacht hatte. Jetzt bei der Rückkehr kehren die verdrängten Schuldgefühle und Ängste wieder. Zu den grundlegenden Erfahrungen des Übergangs gehört auch die Wiederkehr des Verdrängten. Mag durch den räumlichen Abstand von dem Schatten-Bruder Gras über den erlisteten Erstgeburtssegen gewachsen sein, beim Sonnenaufgang wird Licht auf den Bruderzwist fallen"<sup>7</sup>. Auch die Aufteilung der Habe in "zwei Lager" wird aus der Sicht der "Komplexen Psychologie" C.G.JUNGS interpretiert. Sie ist der Ausdruck von Jakobs Zwiespalt: "Diese Deutung beruht auf der Erfahrung, daß die Außenwelt weitgehend nach der Disposition der Innenwelt gestaltet wird. Die menschlichen Verhaltensweisen werden aus emotionalen und imaginativen Persönlichkeitsanteilen gestaltet. Wenn nun das Ich-Bewußtsein mit dem Schatten identifiziert ist, kommt es in bestimmten Situationen zu einem Seelenkampf"<sup>8</sup>. Im Kampf mit dem "Mann" löst nun Jakob die Identifikation mit seinem Schatten-Bruder auf: "Es ist ein Kampf, in den ein Mensch schicksalhaft verwickelt wird. Im Aktualkonflikt spitzt sich diese Problematik zu. Es ist vorher nicht zu garantieren, ob der Streiter in eine Psychose verfällt oder wie Jakob als Sieger hervorgeht. Wer sein Ich-Bewußtsein in dieser Auseinandersetzung bewahren kann, erlangt den Segen

und erhält einen neuen Namen"<sup>9</sup>. Der Kampf hinterläßt seine Spuren, aber die heilvolle Kraft des Segens wirkt sich als "Ganzheitserfahrung" aus, die dem Gesegneten zuteil wird. Symbol dafür ist die Namensänderung.

(3) Eugen DREWERMANN, Privatdozent für Systematische Theologie, setzt sich, seinem Temperament entsprechend, mit Nachdruck für eine Ergänzung der historisch-kritischen Methode in der Exegese ein. Er besteht auf der Unerläßlichkeit einer mythologischen und tiefenpsychologischen Deutung biblischer Texte. Tatsächlich enthalten die Schriften beider Testamente einen reichen Schatz an Bildern und Symbolen, an Erzählungen und Sagen, die für die Selbstwerdung des Menschen von großer Bedeutung sind. Wie Träume, Mythen und Märchen können auch sie als "Darstellung und Ausdruck des menschlichen Daseins in den Grundzügen seines Wesens"<sup>10</sup> wahrgenommen und verstanden werden. Dem "Ja" zu einer tiefenpsychologischen Interpretation biblischer Texte muß jedoch sofort ein "Aber" hinzugefügt werden: "Aber es wäre ein schwerer Kunstfehler, die psychische Bedeutung eines Symbols mit der theologischen Bedeutung seiner Verwendung zu verwechseln"<sup>11</sup>. Es muß dabei bleiben, "daß das jeweilige Symbol eines biblischen Autors theologisch zu deuten ist, und es muß also gezeigt werden, wie seine Bedeutung sich in die bewußte theologische Aussageabsicht des Autors einordnet; aber man folgt dieser theologischen Aussageabsicht doch erst, wenn man das jeweilige Symbol in der ganzen Weite seines Bedeutungsgehaltes zu erschließen sucht, unerachtet der Frage, was ein bestimmter Autor historisch davon reflex wissen konnte oder nicht"<sup>12</sup>.

#### Praxisbezogene Reflexion

Hier setzt nun mein Vorbehalt als Praktischer Theologe gegenüber der heute gängig gewordenen tiefenpsychologischen Auslegung biblischer Texte ein. Meine Kritik geht von der Unterscheidung zwischen der "kerygmatischen" und der "therapeutischen" Botschaft biblischer Texte aus. Die "kerygmatische Botschaft" entspricht der bewußten theologischen Aussageabsicht des einzelnen namentlichen Autors bzw. der Intention eines

lange sich hinziehenden Gestaltungsprozesses. Der Text bringt Glaubenserfahrungen zur Sprache, um den Empfänger an diesen Erfahrungen teilnehmen zu lassen. Es wird verkündet, es wird proklamiert mit der Tendenz, Glaubensbetroffenheit hervorzurufen. Die "therapeutische Botschaft" dagegen ist vom Autor unbeabsichtigt, aber im Empfänger nicht weniger wirksam als die "kerygmatische Botschaft". Biblische Texte enthalten diese Botschaft ebenso, wie sie ähnlich auch in anderen literarischen Schöpfungen enthalten ist. Sie ist kein Proprium biblischer Texte. Ich nenne sie "therapeutische Botschaft", weil sie fördernd und heilend auf die Selbstwerdung des Empfängers ausgerichtet ist. Soweit ich nun den literarischen Niederschlag tiefenpsychologischer Interpretation biblischer Texte kenne und soweit ich mit der Vorgehensweise in "religiösen Selbsterfahrungsgruppen" in Berührung gekommen bin, muß ich feststellen, daß die Faszination der neu entdeckten "therapeutischen Botschaft" so stark ist, daß sie die Aussagekraft der "kerygmatischen Botschaft" zu verdrängen droht<sup>13</sup>. Die Deutung bezieht sich fast ausschließlich auf die "Therapie" und läßt das eigentliche Kerygma beiseite. Diese Genügsamkeit wird der ursprünglichen Intention des Textes nicht gerecht. Es wird übersehen, daß die tiefenpsychologische Deutung nur eine "Brückenfunktion" hat, daß es notwendig ist, die tiefenpsychologische Interpretation in die theologische Deutung zu integrieren und sie nicht unverbunden neben ihr einhergehen zu lassen<sup>14</sup>. Gegenüber der Auslegung des Kampfes am Jabbok, wie sie z.B. durch SCHARFENBERG oder HARK vorgenommen wird, habe ich u.a. folgende Bedenken: Die Symbolfiguren werden aus dem Zusammenhang gelöst, so daß die Figuren den zu ihnen gehörenden Hintergrund verlieren. Die Folge davon ist ein glaubensästhetischer Gestaltzerfall. Die Perspektive wird auf den therapeutischen Ertrag eines Erzählungsausschnittes eingeengt. Der "atmosphärische Raum" der gesamten Patriarchengeschichte wird verlassen<sup>15</sup>. Aus glaubensgeschichtlich verbindlichen Symbolen sind ungeschichtliche, bestenfalls lebensgeschichtliche Symbole geworden. Die Deutung der Namensgebung als Symbol individueller Ganzheitserfahrung wirkt wie eine "private Entwendung" der theologischen Aus-

sage, daß diese Namensgebung die Gotteserfahrung Gesamtisraels charakterisiert und daß dieser Name ein für allemal nicht nur den Scheich des Stammes, sondern die ganze von Gott als Eigentum ausersehene Sippe betrifft. Jakob-Israel, der hinkende Scheich! Es handelt sich nicht um eine Narbe, die vom Kampf um die Individuation zurückgeblieben ist, sondern um ein Denkzeichen für ein Erfahrungsereignis, das in Israel für alle Zeiten gegenwärtig bleibt, symbolisiert durch das Speiseverbot, das einzuhalten den Söhnen Israels eine heilige Verpflichtung ist. In wenigen Sätzen habe ich die glaubensästhetische Dimension der Erzählung vom Kampf in der Furt angedeutet, ohne die auch vorhandene therapeutische Dimension in Abrede stellen zu wollen<sup>16</sup>. Mehr war nicht meine Absicht. Als Anwalt einer verantwortbaren kirchlichen Praxis fasse ich nun das Ergebnis des Gedankenganges zusammen:

(1) Die in den biblischen Texten enthaltene kerygmatische Botschaft hat den Vorrang vor einer therapeutischen Botschaft, die ebenfalls in den Texten deponiert sein kann.

(2) Wird die Vermittlung der therapeutischen Botschaft einseitig bevorzugt, so wird, glaubensästhetisch betrachtet, aus einem Symbol ein Diabol: Der therapeutische Sinn wird absolut gesetzt. Das Proprium biblischer Aussagen wird mißachtet.

(3) Die tiefenpsychologische Deutung biblischer Texte kann eine "Brückenfunktion" haben, das heißt, eine zur Glaubensbotschaft hinführende Funktion. Die Erfüllung dieser Funktion setzt jedoch voraus, daß derjenige, der den Text erschließt, das tiefenpsychologische Instrumentarium - seiner Theorie entsprechend - wirklich beherrscht<sup>17</sup> und daß er willens und fähig ist, sich auch der Anstrengung einer theologischen Hermeneutik zu unterziehen.

Wenn ich daran denke, welche Mühe und Sorgfalt seit Jahrzehnten im "Forum" von Aloys GOERGEN auf die theologische Erschließung biblischer Texte verwendet wird, ist es schmerzlich, mit ansehen zu müssen, wie fahrlässig in der Praxis der Kirche und der Kirchen mit dem Symbolbereich "biblische Texte" umge-

gangen wird. Die zeitweise Mitbeteiligung im "Forum" hat mir den Reichtum der biblischen Schriften erschlossen. Ich verschweige jedoch nicht, daß mir sekundär auch die tiefenpsychologische Beschäftigung mit manchen biblischen Bildern und Symbolen einen lebensbedeutsamen Gewinn gebracht hat.

## 2.2 Und sie gebar ihren Sohn

Symbolbereich: Religiöse Bilder

Als zweites Beispiel für die Vieldeutigkeit von Symbolen wähle ich das Bild der Mutter Maria mit ihrem Kind. Die Zwei-Einheit Mutter-Kind hat die Menschheit von jeher derart fasziniert, daß sie nicht müde wurde, sie in tausendfältiger Weise darzustellen<sup>18</sup>. Mit hervorgerufen durch die sogenannte Kindheitsgeschichte im Evangelium des Lukas, verband sich mit der Mutter-Kind-Symbolik die christliche Glaubensbotschaft von der Ankunft des Messias. Ich stelle deshalb als exemplarischen Text die kerygmatische Botschaft voran, wie sie von Lukas in vollendeter literarischer Form ausgesagt wird. Der Offenheit eines Symbols entsprechend, folgen dem Text verschiedene "therapeutische" Deutungen von Bildern der "Geburt des Herrn" und der "Madonna". Daraus ergeben sich notwendige Unterscheidungen und Folgerungen für die Praxis.

### Exemplarischer Text

(Lukas 2,1-14)

In jenen Tagen erließ Kaiser Augustus den Befehl, / alle Bewohner des Reiches in Steuerlisten einzutragen. Dies geschah zum erstenmal; / damals war Quirinus Statthalter von Syrien. / Da ging jeder in seine Stadt, / um sich eintragen zu lassen. So zog auch Josef von der Stadt Nazaret in Galiläa hinauf nach Judäa / in die Stadt Davids, die Betlehem heißt; / denn er war aus dem Haus und Geschlecht Davids. / Er wollte sich eintragen lassen / mit Maria, seiner Verlobten, die ein Kind erwartete. / Als sie dort waren, / kam für Maria die Zeit ihrer Niederkunft, / und sie gebar ihren Sohn, / den Erstgeborenen. / Sie wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe, / weil in der Herberge kein Platz für sie war. / In jener Gegend lagerten Hirten auf freiem Feld / und hielten

Nachtwache bei ihrer Herde./ Da trat der Engel des Herrn zu ihnen,/ und der Glanz des Herrn umstrahlte sie./ Sie fürchteten sich sehr,/ der Engel aber sagte zu ihnen:/ Fürchtet euch nicht, /denn ich verkünde euch eine große Freude,/ die dem ganzen Volk zuteil werden soll:/ Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren;/ er ist der Messias, der Herr./ Und das soll euch als Zeichen dienen:/ Ihr werdet ein Kind finden,/ das, in Windeln gewickelt,/ in einer Krippe liegt. Und plötzlich war bei dem Engel / ein großes himmlisches Heer,/ das Gott lobte . und sprach:/

Verherrlicht ist Gott in der Höhe,/  
und auf Erden ist Friede /  
bei den Menschen seiner Gnade./

#### Verdeutlichung des Problems

(1) Frédéric LEBOYER, Frauenarzt in Paris, ist der Autor eines sehr komfortabel ausgestatteten Bild- und Textbandes mit dem Titel "Fest der Geburt". Das Buch kam 1982 rechtzeitig vor Weihnachten auf den Markt, produziert von einem prominenten katholischen Verlag, zu dessen Schwerpunkten auch katechetische und religionspädagogische Veröffentlichungen gehören<sup>19</sup>. Dieses Werk ist ein typisches Beispiel dafür, wie in einer nach-christlichen Epoche mit christlichen Symbolen nicht-christlich umgegangen werden kann. Mancher Käufer wird überrascht, vielleicht auch verärgert gewesen sein, unversehens ein Buch über "das Wunder des Gebärens" in Händen zu halten, statt einer Gabe zum mehr oder weniger christlich verstandenen Weihnachtsfest. Den französischen Titel des Buches "Le sacre de la naissance" mit "Fest der Geburt" zu übersetzen, wirkt in diesem Zusammenhang wie ein Werbetrick und ist eine fragwürdige Irreführung.

LEBOYER umkreist "in poetisch dramatischer Form" das Geheimnis des Gebärens und Geborenwerdens als ein naturhaft-religiöses, d.h. als ein erfülltes Ereignis mit numinoser Qualität. Er hat ein feines Gespür für das "Heilige", wie es von Rudolf OTTO gültig beschrieben wurde<sup>20</sup>. "Le sacre de la naissance" kann sinngemäß übersetzt werden mit: "Das Ereignis der Geburt als Erscheinungsort des Heiligen"<sup>21</sup>. Es ist bezeichnend, daß unter

den siebzig ganzseitigen Abbildungen neben den zahlreichen Darstellungen der Madonna mit dem Kind Fotos von heutigen Müttern mit ihren Neugeborenen sowie östliche Motive zu finden sind, die das Geburtsgeschehen symbolisch interpretieren. Die Botschaft all dieser Bilder ist das Geheimnis des beginnenden menschlichen Lebens. Sie künden "die Heiligmächtigkeit des Daseins" (Romano GUARDINI). Die ausgewählten Madonnenbilder stammen aus der Zeit des Trecento und der anschließenden Epoche. Mit GIOTTO<sup>22</sup> hatte die Wende der Malerei zum Menschen und seiner Welterfahrung hin begonnen. Das brachte hinsichtlich der Mariendarstellungen die Versuchung mit sich, die ursprünglich intendierte Glaubensbotschaft zugunsten der Botschaft vom vollkommenen Humanum zu vernachlässigen und schließlich zu vergessen. Es kann LEBOYER nicht verübelt werden, daß er dem aus der christlichen Tradition stammenden Sinn des Madonnensymbols nichts abgewinnen kann. Für den Leser jedoch ist es verwirrend - "diabolisch" -, daß er nichts über die notwendige "Unterscheidung des Christlichen" erfährt und daß ihm die "therapeutische Botschaft" dieser Bilder ohne respektvolle Erwähnung christlich-kerygmatischer Botschaft, die LEBOYER in einem Nebensatz als "dogmatisch" ironisiert<sup>23</sup>, mitgeteilt wird. Unter dem Deckmantel weihnachtlicher Atmosphäre findet eine stillschweigende Symbolenteignung statt<sup>24</sup>.

(2) Alfred LORENZER, betont atheistisch-marxistischer Psychoanalytiker, kommt in seiner Religionskritik auf den "Madonnenkomplex der Neapolitaner" zu sprechen. Er beruft sich auf eine Studie von Anne PARSONS über die Universalität des Ödipuskomplexes, die am Beispiel der Arbeiterfamilien in Neapel die hervorragende therapeutische Wirkung des Madonnenkultes auf die Sozialisation dieser Volksschicht zeigt. LORENZER faßt das Untersuchungsergebnis von A. PARSONS zusammen: "Offensichtlich kann die in dieser Kultur so merkwürdig hochdramatisierte Mutter-Sohn-Beziehung mit Hilfe des religiösen Symbolkomplexes 'bewältigt' werden. ... Die Gleitschiene ist 'die enge Verflechtung der Mutter-Sohn-Beziehung mit dem Madonnenkomplex' als einem Komplex, der 'für die süditalienische Gesellschaftsstruktur von entscheidender Bedeutung' ist"<sup>25</sup>. Der italieni-

sche Madonnenkult hat eine bemerkenswerte "Tiefenwirkung bis zum Kernkomplex der Persönlichkeit"<sup>26</sup>. In anderer Weise als bei LEBOYER ist hier die "therapeutische Botschaft" hervorgehoben. Die "kerygmatische Botschaft" interessiert weder PARSONS noch LORENZER. Als zum "ideologischen Wesen religiöser Systeme" gehörig ist sie für beide nicht von Belang.

(3) Eugen DREWERMANN, der dem Leser schon im Zusammenhang mit Jakobs Kampf in der Furt vorgestellt wurde, macht sich, was die katholischen Mariendogmen betrifft, zum Anwalt einer Integration der mythologisch-archetypischen Deutungen der weiblichen Symbolik in die dogmatischen Aussagen über Maria als "Gottesgebärerin", als "Jungfrau" und "jungfräuliche Mutter", als "ohne Sünde Empfangene", als "in den Himmel Aufgenommene". Schon C.G.JUNG war über das Dogma von der "Assumptio" hoch erfreut, sah er doch darin die Erfüllung seines Wunsches, daß die göttliche Trinität zu einer Quaternität ergänzt werde<sup>27</sup>. DREWERMANN kritisiert, C.G.JUNG folgend, die in den christlichen Kirchen übliche mythenfeindliche Verleugnung des Unbewußten und die Verdrängung der Tatsache, daß sowohl die Volksfrömmigkeit als auch die theologisch-mariologische Reflexion vom Urstrom archetypischer Bilder getragen werden<sup>28</sup>. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß manche theologische Aussage über Maria einer "sekundären Rationalisierung" von Impulsen aus dem kollektiven Unbewußten gleicht, an dem die Kulturen aller Länder und Zeiten teilnehmen. Wer sich die Mühe macht, das umfangreiche Werk von Erich NEUMANN über "Die Große Mutter" durchzuarbeiten und wer die dadurch in der eigenen Psyche ausgelöste Resonanz wahrzunehmen vermag, wird der Auffassung zustimmen, daß der weit verbreitete Marienkult, wie er sich seit den Tagen der Troubadoure entfaltet hat, in hohem Maß unter dem Einfluß weiblich-archetypischer Symbolwirkung steht.

#### Praxisbezogene Reflexion

Bevor ich mit der eigenen Reflexion beginne, gebe ich Gedanken des kirchlich engagierten Journalisten Walter DIRKS wieder, die er in seinen biographischen Texten aufgezeichnet hat. Unter der Überschrift "Mit katholischen Spezialitäten leben"

stellt er sich die Frage, wie seine eigene Marienverehrung aussieht. Seine Antwort lautet folgendermaßen: "Wo bleibt die Mutter Maria? Der triumphalistische Volkskatholizismus hat sie so gründlich ausgebeutet, daß ich mir den Weg zu ihr immer neu bahnen muß, das Evangelium in der Hand. Ja, die biblische Maria steht mir nahe. Ich träume davon, sie einmal gegen die Übereifrigen ihrer Verehrer kräftig zu verteidigen. Im Lexikon der Pastoraltheologie habe ich einmal in einem Beitrag über 'den Mann in der Kirche' kritisch zusammengefaßt, wie der Marienkult zur Disziplinierung der Gläubigen mißbraucht werden kann: "Maria als Jungfrau und Maria als Mutter: diese Doppel-Imago schien die Antinomien des Systems zu entlasten. Die christliche marianische Frömmigkeit hat ihren sicheren Grund in dem Fiat dieser Frau zum Heilsentschluß Gottes und in ihrer Dienstnähe zu Jesus. (Jesus selbst setzt die Akzente so, wenn er die Frau zurechtweist, die Maria als biologische Mutter selig preist.) Wenn man diesen biblischen Grund verläßt und den Akzent auf die biologische Mutterschaft Mariens und vor allem auf die Jungfrau-Mutter-Identität setzt, wenn man also weniger ihren Topos, ihren Ort im Heilsgeschehen und mehr ihren 'Archetypos' im Auge hat, so eignet sich Maria vortrefflich dazu, den Zölibatären die Sublimation zu erleichtern, die Frauen in ihrer Jungfräulichkeit und in ihrer Mutterrolle zu bestätigen, aber sie zugleich auch darauf zu beschränken, die Virilität der Männer zu bändigen, die 'standesgemäße Keuschheit' der Jünglinge und der Ehemänner zu stützen. Bliebe diese Funktion eingeordnet in eine breite und tiefe, an der zentralen Heilswahrheit orientierte Frömmigkeit, so könnte sie legitim bleiben. Für ein einseitiges Verständnis der Kirche als eine die Männer bändigende, von Zölibatären geführte Frauenkirche lag es aber nahe, die Gestalt der Jungfrau und Mutter in den Mittelpunkt der Volksfrömmigkeit überhaupt zu stellen und sie für ihre speziellen psychischen Bedürfnisse umzufärben. Man muß die wahre Maria gegen diese fragwürdige Funktionalisierung auf eine gegen-geschlechtliche Macht verteidigen ... Die tradierte Marienandacht jedenfalls hat in komplizierter Verschränkung viele Männer aus der Kirche herausgetrieben und andere - aus entgegengesetzten Gründen - um so enger und recht problematisch an sie gekettet. Ohne

daß man sich dessen bewußt wurde, konnte das Frömmigkeitsleben der katholischen Kirche dadurch weitgehend geschlechtlich getönt werden". Aber 'unsere liebe Frau' sollte sie bleiben oder werden"<sup>29</sup>.

In dieser Skizze macht W.DIRKS auf die Problematik der gängigen Marienverehrung aufmerksam, mit der sich die Praktische Theologie eingehend zu beschäftigen hat. Es handelt sich hier um eine schwerwiegende Frage der "Orthopraxie", des rechten Handelns der Verantwortlichen in der Kirche. Die erschreckende Ambivalenz, die der Deutung und Wirkung des einschlägigen Bild-Symbolmaterials anhaftet, kann nur durch einen langwierigen Läuterungsprozeß verringert werden. Viele Marien- und Weihnachtspredigten sind auch heute noch, trotz der Ergebnisse der bibeltheologischen Forschung, von geringem kerygmatischen Niveau. Die hermeneutische Trägheit ist ein weitverbreitetes Übel in der Kirche. Welche Anstrengung es kostet, z.B. dem "Magnificat" und der lukanischen "Kindheitsgeschichte" ihren ursprünglichen proklamatorischen Glanz wieder zu verleihen, das habe ich in den Forumsabenden und in den Feiern der Wortgottesdienste bei Aloys GOERGEN erlebt: Maria als der Ort des unerhörten Handelns Gottes!<sup>30</sup>

Würden kirchliche Gemeinden eine ähnlich geartete Deutungsanstrengung auf sich nehmen, entstünde in ihnen allmählich die Fähigkeit, ihre liturgischen und paraliturgischen Frömmigkeitsäußerungen, die im Zeichen der Marien- und Geburtssymbolik stehen, so zu gestalten, daß sie für die Glaubensbotschaft mehr und mehr durchlässig würden.

Die anzustrebende Läuterung hat nicht einen Bildersturm zum Ziel, sondern eine Änderung des Bewußtseins und der affektiven Aura, welche das Erleben der Symbole umgibt.

LEBOYERS Umgang mit religiösen Symbolen ist ein anschauliches Beispiel dafür, wie, unter Beibehaltung einer naturhaft-religiösen Sinngebung auf eine christlich-gläubige Sinngebung verzichtet werden kann. Angesichts eines solchen Dokuments kann man verstehen, daß sein erzeit sowohl Karl BARTH als auch Romano GUARDINI so sehr auf der "Unterscheidung des Christlichen" bestanden<sup>31</sup> und daß Aloys GOERGEN diese Unterscheidung in sei-

ner "Glaubensästhetik" konsequent durchhält. Ich fürchte, daß das, was bei LEBOYER bewußt geschieht, in einer nur "christentümlichen"<sup>32</sup> und nicht eigentlich christlichen Frömmigkeit unbewußt vor sich geht: Der Abschied von der verbindlichen Glaubensbotschaft wird hier gar nicht bemerkt, weil das religiöse Gefühl durch den naturhaft-religiösen Anspruch der Bilder weiterhin befriedigt wird.

Anders ist es bei LORENZER. Das Numinos-Religiöse ist ihm nicht unbekannt, jedoch gilt sein Interesse vor allem der psychologischen Wirklichkeit und Wirkung der Bilder. Zweifellos sollte auch theologischerseits die therapeutische Botschaft der Mariensymbolik bzw. der Mutter-Kind-Symbolik ernst genommen werden, aber es kommt darauf an, die grundsätzliche psychologische Ambivalenz zu beachten. Es mag stimmen, daß der "Madonnenkomplex" eine positive Bedeutung für die Sozialisation mancher - hoffentlich vieler - Neapolitaner hat. Ein solcher Einfluß ist aber nur dann möglich, wenn die psychische Entwicklung des Symbolempfängers im übrigen relativ unproblematisch verlaufen ist. Beim Vorhandensein zu vieler Neurotizismen oder gar einer schweren neurotischen Störung kann die Symbolik, mit der sich eine gewisse Art von Marienverehrung befaßt, vom hilfreichen Lebenssymbol zu einem lebensbelastenden Symptom werden. Der Verlauf von Therapien zeigt, daß sich bei fortschreitender Bearbeitung und Verarbeitung von innerseelischen und zwischenmenschlichen Konflikten auch die Art und Weise des verehrenden Umgangs mit der Mariensymbolik und der Mutter-Kind-Symbolik ändert. Aus einer infantilen Symbolabhängigkeit kann eine Begegnung mit dem Symbol werden, die einer erwachsenen Beziehung zu einem "Libido-Objekt" im Sinne der Psychoanalyse entspricht.

Die Parallelerscheinung zur Mythenfeindlichkeit der Kirche, von der E.DREWERMANN spricht, ist die Mythenhörigkeit. Wenn der mythisch-archetypische Gehalt der Bildwelt nicht zum Bewußtsein zugelassen wird, bleibt der Umgang mit den Bildern therapeutisch-ambivalent. W.DIRKS hat diese Ambivalenz gut wahrgenommen. Zweifellos ist die Schwarze Madonna auf dem Helten Berge in Tschenstochau ein gläubiges, ein religiöses, ein

humanes und ein politisches Symbol ersten Ranges. Dieses archetypisch-weibliche Symbol ist seit Jahrhunderten eine Quelle der Kraft, auch der Kraft zum Widerstand. Aber es gibt auch ein Überwältigtwerden durch die "Große Mutter", das einer bedenklichen Regression gleichkommt. Es entsteht in diesem Fall eine Hörigkeits- und Gehorsamsbeziehung, die den Weg zur Individuation und damit auch zur "Mündigkeit" des Christen versperrt. Kirchliche Kreise erwarten sich von der Anima-Symbolik, die in vielen Madonnenbildern gegenwärtig ist, einen Beitrag zur positiven Gestaltung der zölibatären Lebensform der Priester und männlichen Ordensangehörigen. Die Marienverehrung soll zur Triebsublimation beitragen. Es ist richtig, daß die Begegnung des Mannes mit seinem gegengeschlechtlichen Seelenbild - von C.G.JUNG als "Anima" bezeichnet - von großer Bedeutung für die Beziehung zu sich selbst und zur Frau ist<sup>33</sup>. Die Hoffnung auf die psychologische Wirkung lebensbegleitender Marienbilder wird jedoch enttäuscht werden, wenn z.B. die Erhellung des "Schattens" und die Integration der Schatteninhalte in die Ganzheit der Person unterbleibt. Diese Unterlassung kann zu einer Anima-Fixierung führen, die einer Stagnation des menschlichen Reifens gleich kommt.

Die Problematik des Symbolbereichs "religiöse Bilder" ist also nicht geringer als die des Bereichs "biblische Texte". Die beim Beispiel Jakob am Jabbok in der abschließenden Zusammenfassung genannten Gesichtspunkte gelten analog auch für den Umgang mit Bildsymbolen. Ich wiederhole sie deshalb nicht, vielmehr ergänze ich sie durch einige weitere Aspekte:

(1) Die Marien- und Mutter-Kind-Symbolik spricht in besonderer Weise die Fähigkeit des Menschen zur naturhaft-religiösen Daseinserfahrung an. Von ihr muß aber die offenbarungsgebundene Glaubenserfahrung unterschieden werden. Kirchliche Praxis hat dafür Sorge zu tragen, daß - soweit es an ihr liegt - die mögliche Glaubenserfahrung nicht von der religiösen Erfahrung verdrängt wird.

(2) Es ist ferner darauf zu achten, daß die "psychologische Botschaft" religiöser Bilder therapeutisch ambivalent ist. Sie

kann lebensfördernd, aber auch reifungsbehindernd sein. Die Wirkung hängt einerseits von dem Persönlichkeitszustand des Botschaftsempfängers ab, andererseits aber auch vom Niveau der künstlerischen Gestaltung der Bilder.

(3) Eine Praktische Theologie, die beginnt, die Bedeutung der Glaubensästhetik ernst zu nehmen, wird an einer ästhetischen Erziehung der Kandidaten für das Priesteramt und aller künftigen Mitarbeiter in der Seelsorge dringend interessiert sein. Ebenso gehört es zu den Aufgaben der berufsbegleitenden Fort- und Weiterbildung, Glaubensästhetik einzuüben. Zu diesen Bildungsvorgängen rechne ich auch die tiefenpsychologische Information und vor allem die entsprechende Selbsterfahrung.

Das glaubensästhetische Bemühen von Aloys GOERGEN erstreckt sich auf die ganze vermittelnde Sphäre der Glaubensbotschaft, angefangen von den Geräten für die liturgische Feier, bis hin zur Gestaltung der Texte, der Gesänge und Tänze. Einer solchen ästhetischen Sorgfalt gegenüber fällt mir die mangelnde "cultura religiosa", wie Kardinal Lercaro gerne sagte, in vielen Kirchengemeinden auf. Ein falschverstandenes "aggiornamento" an die "Bedürfnisse" des "Volkes" oder auch der Jugendlichen öffnet fragwürdigen Symbolgestaltungen Tür und Tor. Ich denke an gewisse Bilder und Plastiken, an gewisse Lieder und musikalische "Werke" oder auch an die gesamte Ausstattung und Ausgestaltung von Kirchen und kirchlichen Räumen. Auf dem Weg von Diskussionen ist hier nichts zu erreichen. Nur die Übung der sehenden, hörenden, erspürenden, einfühlenden Wahrnehmung kann hier zu einer allmählichen Änderung der glaubensästhetischen Atmosphäre in der Kirche führen.

### 3. Unterbrechung und Ausblick

An dieser Stelle unterbreche ich meine Überlegungen zur Glaubensästhetik. Der äußere Grund dafür ist die Begrenzung des zur Verfügung stehenden Raumes, die ich zu beachten habe; der innere Grund besteht in der Schwierigkeit, den Gedanken über weitere Symbolbereiche eine ihnen angemessene sprachliche Form zu geben, weil der Prozeß des Bedenkens und Erspürens

noch nicht weit genug fortgeschritten ist. Zur vorläufigen Abrundung dieser Studie gebe ich nur die Richtung an, in die ich weiter gehen möchte. Es sind zwei komplexe Problembereiche, die mich derzeit besonders beschäftigen: der Symbolbereich "Kirche und kirchliche Gemeinde" und der Symbolbereich "theologische Bildung".

### 3.1 Symbolbereich "Kirche und kirchliche Gemeinde"

Die kerygmatische Botschaft, die durch die verschiedenartigen ekklesialen Symbole vermittelt wird, ruft die Botschaftsempfänger zu einem verbindlichen "Wir" zusammen. Ekklesiale Symbole sind grundsätzlich gemeinschafts- und gemeindestiftend<sup>34</sup>. Das "Wir", das aus den Botschaftsempfängern entsteht, ist nun selbst wieder ein botschaftsträchtiges Symbol und heißt "Kirche" bzw. "kirchliche Gemeinde".

(1) Der Kontrast zwischen der eschatologischen Verheißung, die der Kirche und ihren Gemeinden gegeben ist, und der kirchlichen Wirklichkeit verursacht in demjenigen, der die Kirche und seinen eigenen Glauben ernst nimmt, eine schwer zu ertragende Spannung. Verheißung und aufgetragen ist der Kirche, "Salz der Erde", "Licht auf dem Leuchter", "Stadt auf dem Berg" zu sein (Vgl. Mt 5,13-15). Im Sinne dieser biblischen Metaphern spricht Aloys GOERGEN von der ekklesialen Gemeinde als dem "Prangen Gottes in dieser Welt". Ihrem Wesen nach ist die Kirche ein Symbolsystem, das mit der Botschaft von der "Erlösung durch Jesus Christus" und vom "Kommen des Reiches" gesättigt ist. Demgegenüber ist sie ihrer Erscheinungsweise nach ein äußerst fragwürdiges ambivalentes Symbol<sup>35</sup>. Der Mann und die Frau "auf der Straße" haben gegenüber der Kirche als Institution weithin negative Empfindungen wegen ihrer fremdartigen Semantik, ihrer undurchsichtigen hierarchischen Struktur, ihres befremdenden Verwaltungs- und Finanzgebarens. Es gibt gegenwärtig nicht nur das Phänomen der Distanzierung vieler Menschen von der Amtskirche, sondern auch das Phänomen "der aktiven Entfremdung der kirchlichen Organisation von den Gläubigen"<sup>36</sup>. Die günstigen kirchenpolitischen Verhältnisse

in der Bundesrepublik Deutschland haben u.a. zur Folge, daß sich der kirchliche Apparat nach den Funktionsgesetzen moderner Bürokratie ungehindert entfalten kann. Das "Volk" reagiert darauf mit zunehmendem Vorbehalt, vergleichbar dem Vorbehalt des Bürgers gegenüber dem modernen Staatsapparat<sup>37</sup>. Für viele ist die "Kirche" ein symbolisch-diabolisch schillerndes Gebilde, das zwar aus verschiedenen Gründen noch eine gewisse gesellschaftliche Anerkennung genießt, gegen dessen Zugriff man sich aber auch schützen muß. Kirche "von innen", in ihrer pneumatischen Kraft zu erfahren, war ihnen zeitlebens versagt. Von dem "Wohlgeruch" einer Gemeinde haben sie nie etwas bemerkt<sup>38</sup>.

(2) Was bleibt, ist die Hoffnung, daß in der Kirche wieder Gemeinden wachsen werden, die botschaftsträchtige Symbole sind, "Briefe Christi", lesbar für alle Menschen (Vgl. 1 Kor 3,2 f.). Lange bevor man in der katholischen Theologie anfangt, über das "Prinzip Gemeinde" zu diskutieren, hatte Aloys GOERGEN begonnen, "Gemeinde" zu verwirklichen<sup>39</sup>. Er weiß, aufgrund welcher Glaubenserfahrungen er von der Gemeinde als dem "Prangen Gottes in dieser Welt" redet. Er weiß aber auch um das Konfliktpotential, das in einem solchen Unterfangen steckt und um die außerordentlichen Schwierigkeiten, Gemeinden aufzubauen. Von ihm habe ich gelernt, das Symbol "Gemeinde" kritisch zu betrachten und über dessen glaubensästhetische Wirkung zu reflektieren. Ich sehe eine gewisse Verwandtschaft zwischen GOERGENS Auffassung von Gemeinde und Dietrich BONHOEFFERS Verständnis von christlicher Bruderschaft: "Je echter und tiefer unsere Gemeinschaft wird, desto mehr wird alles andere zwischen uns zurücktreten, desto klarer und reiner wird zwischen uns einzig und allein Jesus Christus und sein Werk lebendig werden. Wir haben einander nur durch Christus, aber durch Christus haben wir einander auch wirklich, haben wir uns ganz für alle Ewigkeit. Das gibt allem trüben Verlangen nach Mehr von vorneherein den Abschied. Wer mehr haben will, als das, was Christus zwischen uns gestiftet hat, der will nicht christliche Bruderschaft, der sucht irgend welche außerordentliche Gemeinschaftserlebnisse, die ihm anderswo

versagt blieben, der trägt in die christliche Bruderschaft unklare und unreine Wünsche hinein. An eben dieser Stelle droht der christlichen Bruderschaft meist schon ganz am Anfang die allerschwerste Gefahr, die innerste Vergiftung, nämlich durch die Verwechslung christlicher Bruderschaft mit einem Wunschbild frommer Gemeinschaft, durch Vermischung des natürlichen Verlangens des frommen Herzens nach Gemeinschaft mit der geistlichen Wirklichkeit der christlichen Bruderschaft. Es liegt für die christliche Bruderschaft alles daran, daß vom ersten Anfang an deutlich werde:

Erstens, christliche Bruderschaft ist kein Ideal, sondern eine göttliche Wirklichkeit.

Zweitens, christliche Bruderschaft ist eine pneumatische und nicht eine psychische Wirklichkeit"<sup>40</sup>.

Aus diesem in scharfer Dialektik formulierten Text spricht BONHOEFFERS Sorge, daß die kerygmatische Botschaft des Symbols "Gemeinde" durch psychisch-therapeutische Ambitionen verdorben werden könnte. Es geht ihm darum, daß das sammelnde und versammelnde "Symbol" Jesus Christus der erhöhte Herr selbst ist und bleibt, dieser Jesus, der ein für allemal den Tisch in die Mitte der Welt gestellt und die Fußwaschung geboten hat<sup>41</sup>. Natürlich weiß BONHOEFFER, daß die Gemeinde auch eine psychische, oder wie man heute sagt, auch eine gruppensdynamische Wirklichkeit ist. Es wäre gefährlich zu verdrängen, daß eine Gemeinde aus Menschen mit menschlichen Bedürfnissen besteht, mit dem Bedürfnis nach Geborgenheit, nach Zuwendung, nach Anerkennung, mit dem Bedürfnis nach Regression und nach Progression und Förderung der Selbstwerdung durch die Gemeinde. BONHOEFFER mahnt eindringlich zur Wachsamkeit, damit die Rangordnung der Botschaften gewahrt bleibt und nicht unversehens irgendwelche "therapeutischen Bedürfnisse" der erste und eigentliche Beweggrund für eine Beteiligung am Gemeindeleben werden. Diese Wachsamkeit muß sich auf alle Details symbolischen Handelns in der Gemeinde erstrecken. Ich denke z.B. an die Gebärde des Friedensgrußes. Mich befällt ein Unbehagen, wenn sich im Symbolgefüge einer Eucharistiefeier diese Gebärde zu einer emotionalisierten Encounterszene von unproportio-

nierter Dauer ausweitet, ohne daß vorher Geduld und Mühe dafür aufgebracht wurden, den theologisch-kerygmatischen Sinn des Friedensgrußes zu erschließen<sup>42</sup>. Das gleiche trifft für die Gesänge und für die Musik zu. Was und wie und warum wird in einer Gemeinde gesungen? Von welchen Motivationen und Intentionen leben Kirchenchöre und Jazz-Bands in der Kirche? Wissen sie, was sie tun? Wissen sie um ihre symbolische oder diabolische Funktion? - Wachsamkeit ist auch angebracht gegenüber der Redensart "Kirche von unten" und gegenüber dem, was sie bezeichnet. Die Raumsymbolik "unten" und "oben" ist ungeeignet, das Wesen der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Sie entspricht der Verwirrung stiftenden Ästhetik einer Kirche, in der die Mahnung des Herrn vergessen wurde, daß sich niemand Rabbi oder Vater oder Lehrer nennen solle, weil alle Brüder unter den Augen Gottes sind (Vgl. Mt 23,8-12).

### 3.2 Symbolbereich "theologische Bildung"

Meine Dissertation vor 25 Jahren bestand aus einer empirischen Untersuchung über die "Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus"<sup>43</sup>. So unzulänglich die damals angewandte Befragungsmethode auch war, zeigte das Ergebnis doch überzeugend den Notstand, der im üblichen theologischen Bildungsbetrieb herrscht. Daran hat sich seit der Durchführung dieser Untersuchung kaum etwas geändert. Was fehlt, ist eine alle theologischen Disziplinen übergreifende "Bildungsästhetik". Bildungsästhetik im Bereich der Theologie ist zugleich immer auch Glaubensästhetik. Ich greife zwei Ansätze zu einer solchen Ästhetik heraus, um das Problem zu verdeutlichen, um das es sich handelt.

(1) Gestalttheoretisch ergab sich aus der Untersuchung, daß die Bildungsgestalt des Theologiestudiums an wesentlichen Mängeln leidet. Diese betreffen sowohl das "Gestaltniveau" als auch die "Gestalttiefe". Ein Beispiel für einen Niveauverlust ist die "Überdifferenzierung". W.BECK versteht darunter die Tatsache, "daß jedes Objektivationssystem ... sich zunehmend aufgliedert und ausweitet, zusätzliche Stoffgebiete er-

schließt oder anektiert, Dogmen und Theorien ineinander-schachtelt und aufeinanderstapelt, Begriffe und Erkenntnisse spaltet und neu zusammensetzt und schlichte Ideengebilde in weitläufige und unübersehbare rationale Konstruktionen verwandelt"<sup>44</sup>. Das durch die Überdifferenzierung gesenkte Gestaltniveau wirkt sich negativ auf die Gestalttiefe aus: Das Zu-viel führt notwendig zu einem Zu-seicht. Eine zu große Breite geht auf Kosten der Tiefe, zumal auch mit der sehr verschiedenartigen Begabung der Studierenden gerechnet werden muß. Was die Wissensaneignung betrifft, kommt weithin nur ein Leistungs- und kein eigentliches Bildungswissen zustande; aber nur ein wirkliches Bildungswissen hat eine Gestaltqualität, die "transpositionsecht" ist<sup>45</sup>.

Daß auch Theologen dieser Mangel bewußt war, zeigte sich in den Vierzigerjahren z.B. in der Schrift von J.A.JUNGMANN: "Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung". Sie gab damals den Anstoß zu einer Auseinandersetzung über die "Verkündigungstheologie", die leider bald verebbte und in Vergessenheit geriet. Man sollte diese Kontroverse wieder aufgreifen und die Gestalt der theologischen Bildung mit Hilfe von glaubensästhetischen Kriterien überprüfen.

(2) Symboltheoretisch wurde mir klar, welches Bildungsdefizit entsteht, wenn sich die theologische Ausbildung fast nur diskursiver Symbole und nicht auch präsentativer Symbole bedient<sup>46</sup>. Die "Wirklichkeit der Bilder" (L.KLAGES) wird nicht erfahren und die Symbolfähigkeit im Sinne der Glaubensästhetik wird nicht entfaltet, wenn die Bildungsvermittlung nur sprachlich-diskursiv erfolgt. Hugo RAHNER hat in seinem Diskussionsbeitrag zur Verkündigungstheologie die semantische Spannung zwischen systematischer Theologie und Verkündigung in einem Vergleich zusammengefaßt: "Wie ich nicht sage, daß der entzückende Morgentau, der nach einer Sommernacht auf den Blumen liegt, H<sub>2</sub>O sei (obwohl das durchaus richtig ist), so kann ich auch nicht die Menschenherzen mit der Tatsache hinreißen, daß die heiligmachende Gnade ein accidens physicum sei"<sup>47</sup>. Die Sätze von G.R.HEYER über den "Umgang mit Symbo-

len", die ich in der Dissertation zitierte, finden heute noch meine volle Zustimmung: "Die rationale Belehrung, Erklärung und Aufklärung dient lediglich dazu, mit dem mentalen Denken denjenigen Bezug aufzunehmen, den der heutige Abendländer braucht; man macht dadurch das Oberbewußtsein geneigt. Aber von dort aus geht der Weg unbedingt in die tieferen prärationalen Schichten, in denen das Bild die Sprache der Seele ist. Es kommt also nicht darauf an, das 'Sinnbild' verständlich zu machen, indem man es in die Begriffssprache übersetzt, sondern umgekehrt den Verstand zu bewegen, an dem ihm vorerst Unverständlichen, Neuen und Fremden: Dehnung, Weitung, Tiefe und Wachstum zu erfahren; nicht um in nebulose Tiefen oder unklare Gefühle zu versinken, sondern damit der Geist, derart geweitet, in größerer Klarheit arbeiten kann"<sup>48</sup>.

Gestalttheoretisch hängt die Tiefe der Bildungsgestalt und damit die gesamte Qualität der Bildungsgestalt auch davon ab, daß präsentative, das heißt bildhafte Symbole genügend zur Geltung kommen. Die Folgerung, die ich daraus zog, wiederhole ich hier wörtlich: "Zweierlei wäre notwendig: Einmal, daß in der Darbietung des Wissens selbst der Bildungschwund behoben wird; zum anderen, daß der Zugang zu den Bildern den künftigen Seelsorgern erschlossen wird. Dies muß parallel zur wissenschaftlichen Ausbildung geschehen. Denn ein bloß passiver, hinschauender Umgang mit Bildern und Symbolen genügt nicht. Sie müssen menschlich durchlebt und aktiv aufgenommen werden. Dazu bedarf es einer Anleitung..."<sup>49</sup>.

Ich stehe zu diesen bildungs- und glaubensästhetischen Desideraten, bin jedoch der Überzeugung, daß selbst die beste Gestalt theologischer Bildung nicht genügt, wenn derjenige, der sich bilden will, während der Zeit seines Studiums nicht verbindlich einer Weggenossenschaft von Glaubenden angehört, die den Namen "Gemeinde" verdient.

ANMERKUNGEN

- 1 Ich war überrascht, als ich vor kurzem in der "Kleinen Sakramentenlehre" von Leonardo BOFF - ich hatte die Schrift vor der Abfassung dieser Studie nicht gelesen - ein Kapitel mit der Überschrift "Dia-bolisches und Sym-bolisches im Universum des Sakraments" fand, (in: L.BOFF, Kleine Sakramentenlehre, Düsseldorf 21978, 106-113). Zweifellos liegt hier nicht nur im Gebrauch der Begriffe, sondern auch in der Betrachtungsweise kirchlicher Symbole eine Ähnlichkeit vor.
- 2 A.LORENZER, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt/M. 1981, 23; vgl. auch H.STENGER, Botschaft und Symbol. Über den Umgang mit biblischen Texten und Symbolen in der kirchlichen Praxis, in: Theologie der Gegenwart 26 (1983), 171-178. In diesem Beitrag habe ich den Begriff "ekklesiale Symbole" erklärt und am Beispiel des Umgangs mit biblischen Texten veranschaulicht. Die vorliegende Studie ist eine Weiterführung der dort begonnenen Überlegungen.
- 3 Die Übersetzung von Genesis 32,23-33 wurde dem Genesis-Kommentar von Cl.WESTERMANN entnommen, in: BK I/2, Teilbd.2. Genesis 12-36, Neukirchen-Vluyn 1981, 625; der Text aus dem Lukasevangelium der Einheitsübersetzung.
- 4 Vgl. J.SCHARFENBERG/H.KÄMPFER, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Olten-Freiburg/Br. 1980, 189.
- 5 J.SCHARFENBERG/H.KÄMPFER, a.a.O., 190.
- 6 J.SCHARFENBERG/H.KÄMPFER, a.a.O. 196.
- 7 H.HARK, Der Traum als Gottes vergessene Sprache, Olten-Freiburg/Br. 1982,46.
- 8 H.HARK, a.a.O., 46 f. - Es kann in diesem Zusammenhang dahingestellt bleiben, ob hier - textkritisch betrachtet - überhaupt von einer Aufteilung der Habe in zwei Lager die Rede ist.
- 9 H.HARK, a.a.O., 47.
- 10 E.DREWERMANN, Exegese und Tiefenpsychologie. Von d. Ergänzungsbedürftigkeit d. historisch-kritischen Methode am Beispiel d. Schlangensymbolik in d. jahwistischen Urgeschichte, in: Bibel und Kirche 38 (1983), 94. Dieser Beitrag ist dem dreibändigen Werk des Verfassers entnommen: Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, Paderborn 81981, Bd.1, LXIV-XCIII. Vorrede zur 2. Auflage; vgl. ferner ders.: Exegese und Psychoanalyse, in: P.DÜSTER-FELD (Hg.), Neue Wege der Verkündigung, Düsseldorf 1983,

11-34. In der Vorbemerkung verweist der Verfasser auf eine künftige Veröffentlichung, die unter dem Titel: "Tiefenpsychologie und Exegese. Von Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende" erscheinen wird.

11 E.DREWERMANN, a.a.O., 95.

12 E.DREWERMANN, a.a.O., 97.

13 Dies ist z.B. in der Studie von J.SCHARFENBERG, "Was heißt es, das Heil zu vermitteln? Ein Versuch mit symbolischer Kommunikation", der Fall, in: ERHARTER u.a. (Hg.), Prophe-tische Diakonie, Wien 1977, 259-272.

14 Vgl. E.DREWERMANN, a.a.O., 95 f.

15 Vgl. R.OBERFORCHER, Glaube aus Verheißung. Aktualität d. Patriarchengeschichte, Klosterneuburg 1981, 17.

16 Vgl. G.KRINETZKI, Jakob und wir. Exegetische und motivgeschichtliche Beobachtungen zu den wichtigsten Texten der Jakobsgeschichte, Regensburg 1979, 63-84. Für die Praxis ist es sicher sehr hilfreich, daß KRINETZKI in vier Schritten die Erzählung vom Kampf am JABBOK erschließt: 1. Wiedergabe des Schrifttextes; 2. Exegetische Klärung; 3. Motivgeschichtliche Parallelen (einschließlich einer tiefenpsychologischen Deutung 71-73) und 4. Anregungen zur Aktualisierung des Textes.

17 Es muß nachdrücklich vor einem dilettantischen Psychologisieren gewarnt werden. - Weiterführende Literatur zum Thema "Tiefenpsychologische Bibelauslegung" findet sich in: Bibel und Kirche 38 (1983), H.3, 119 f.; besonders beachtenswert ist G.WEHR, Wege zu religiöser Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung, Olten-Freiburg/Br. 1974.

18 Vgl. dazu das reiche Bildmaterial in E.NEUMANN, Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltung des Unbewußten, Olten-Freiburg/Br. <sup>2</sup>1974.

19 Erschienen im Kösel-Verlag, München 1982.

20 Vgl. R.OTTO, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 1. Aufl. Gotha 1917; - Vgl. zu dieser Thematik auch J. SPLETT, Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort, München-Freiburg/Br. 1971.

21 Dieser Satz ist einem Beitrag von K.LEDERGERBER nachformuliert: "Eros als Erscheinungsort des Heiligen", in: Orientierung 38 (1974), 15-17.

22 Vgl. R.ASSUNTO, Die Theorie des Schönen im Mittelalter, Köln 1963, bes. 109-115; und R.GUARDINI, Das Ende der Neuzeit, Basel <sup>2</sup>1950, bes. die beiden Abschnitte über das "Daseinsgefühl und Weltbild des Mittelalters" (11-34) und "Die Entstehung des neuzeitlichen Weltbildes" (35-56).

- 23 F.LEBOYER, a.a.O., 15.
- 24 In diesem Zusammenhang sei eine andere Art von Symbolent-  
eignung erwähnt, die in der Adventzeit 1983 in München zu  
sehen war und in der "Münchener Katholischen Kirchenzeitung"  
belobigt wurde: Das Kaufhaus Karstadt-Oberpollinger kam auf  
die raffinierte Werbeidee, in neun Schaufenstern auf die  
Ausstellung von Waren zu verzichten und an ihrer Statt dem  
Betrachter neun Szenen aus der Kindheitsgeschichte Jesu, in  
Anlehnung an die Krippentradition künstlerisch gut gestal-  
tet, vor Augen zu führen. Außerdem erhielt der potentielle  
Kunde eine Schrift in ansprechendem Kleinformat "Die Weih-  
nachtsgeschichte. Nach Originaltexten der Evangelisten Lu-  
kas und Matthäus in 9 Bildern". Auf der Rückseite der zier-  
lichen Broschüre war, dezent und bescheiden an den unteren  
Rand geschrieben, zu lesen: "Wir wünschen Ihnen ein friedli-  
ches Weihnachtsfest. Ihr Karstadt. Haus Oberpollinger am  
Karlstor und am Dom". - Nicht ganz so bescheiden warb vor  
einigen Jahren in Innsbruck während einer Glaubensmission  
die Sparkasse durch Zündhölzer mit der Aufschrift "Glaubens-  
fragen brennen". Von einem Protest gegen solche "Missions-  
werbung" hab ich nichts gehört.
- 25 A.LORENZER, a.a.O., 146; vgl. den ganzen Abschnitt V,2  
(138-151).
- 26 A.LORENZER, a.a.O., 148.
- 27 Über die "Assumptio Beatae Mariae Virginis" äußert sich C.G.  
JUNG z.B. in seiner Studie über die psychologische Deutung  
des Trinitätsdogmas, in: Zur Psychologie westlicher und öst-  
licher Religion (Gesammelte Werke, 11), Zürich 1963, 119-  
218, hier vor allem 186 ff.
- 28 Vgl. E.DREWERMANN, Die Frage nach Maria im religionswissen-  
schaftlichen Horizont. Die scheinbare "Grundlosigkeit" der  
Mariologie, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und  
Religionswissenschaft 71 (1982), 96-117.
- 29 W.DIRKS, Der singende Stotterer. Autobiographische Texte,  
München 1983, 175 f.
- 30 Vgl. u.a. die einschlägigen Kommentare von H.SCHÜRMANN und  
E.SCHWEIZER (s. Literaturverz.).
- 31 Für die frühe Zeit Karl BARTHS ist die Abhandlung "Gottes  
Offenbarung als Aufhebung der Religion" charakteristisch.  
Sie ist enthalten in seiner Kirchlichen Dogmatik I/2,  
Zollikon-Zürich <sup>5</sup>1960, 304-397. - R.GUARDINI, Religiöse Er-  
fahrung und Glaube, Mainz 1974 (Topos Taschenbuch).
- 32 Der Begriff "christentümlich" stammt von P.M.ZULEHNER.  
Vgl. z.B. P.M.ZULEHNER, Religion nach Wahl. Grundlegung  
einer Auswahlchristenpastoral, Wien-Freiburg/Br. 1974, 48.

- 33 Vgl. die anschauliche Darstellung von M.-L. von FRANZ, in: Der Individuationsprozeß (besonders den Abschnitt "Die Anima als Frau im Manne", 177-188). Der Beitrag ist zu finden in: C.G. JUNG, Der Mensch und seine Symbole, Olten-Freiburg/Br. 1968, 158-229.
- 34 Vgl. H. STENGER, Botschaft und Symbol, a.a.O., 1974.
- 35 Diese Problematik wurde von F.X. KAUFMANN in seinem Werk Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums (Freiburg-Basel-Wien 1979) eingehend behandelt.
- 36 R. ZERFASS, Zu den Chancen der Glaubensvermittlung in unserer Gesellschaft. Die Religionspädagogik im Rahmen einer Gesamtpastoral, in: Theologie d. Gegenwart 26 (1983), 156.
- 37 Die Analysen und Thesen von F.X. KAUFMANN (a.a.O.) werden von R. ZERFASS (a.a.O.) übersichtlich zusammengefaßt. Die positive Veränderung der prekären Situation wird von ZERFASS vor allem im Entstehen von Gemeinden gesehen, die Räume neuer Glaubenserfahrung sind (vgl. a.a.O., 157 ff.).
- 38 Vgl. 2 Kor 2, 14-16, Phil 4, 18.
- 39 Ein wichtiger Anstoß für die Diskussion innerhalb der Pastoraltheologie war das Buch von F. KLOSTERMANN, Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens, Wien 1965.
- 40 D. BONHOEFFER, Gemeinsames Leben, München 1966, 17 f.
- 41 Wenn Christus als "Symbol" bezeichnet wird, darf eine solche Bezeichnung nicht mißverstanden werden als eine Entwirklichung Jesu Christi zu "nur einem Symbol". Vielmehr geht es um die Glaubenswirklichkeit, daß in dem "Erhöhten Herrn" alle ekklesialen Symbole "aufgehoben" sind. In seiner Person sind die Botschaft und der Bote deckungsgleich. Die Botschaftsempfänger haben ihn "angezogen" als ihr "neues Gewand", als ihre neue Identität (vgl. Röm 13, 14). Das "Wir" der Botschaftsempfänger wird nun selbst wieder zum Symbol, zum Symbol "Gemeinde".
- 42 Vgl. dazu die beachtenswerte Schrift von E. JÜNGEL: Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie, München 1983 (Kaiser Traktate). Hier wird der verschiedenartige Sinn des Begriffes "Friede" fundamentaltheologisch und bibeltheologisch sorgfältig geklärt. Auf die Frage nach dem Sinn des Friedensgrußes wird eigens eingegangen (45-56).
- 43 Vgl. H. STENGER, Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des Katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht, Salzburg 1961.

- 44 W.BECK, Grundzüge der Sozialpsychologie, München 1953, 87 (zitiert in "Wissenschaft und Zeugnis", 192).
- 45 Der Begriff "transpositionsecht" stammt von Chr. von EHRENFELS, Über "Gestaltqualitäten" in: R.AVENARIUS, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 14 (1890), 259 (zitiert in "Wissenschaft und Zeugnis", 189).
- 46 Zur Unterscheidung "diskursive" und präsentative" Symbole. Vgl. A.LORENZER, a.a.O., 25-32. LORENZER bezieht sich dort auf E.CASSIRER bzw. S.K.LANGER.
- 47 H.RAHNER, Eine Theologie der Verkündigung, Freiburg/Br. 1939, 10 (zitiert in "Wissenschaft und Zeugnis", 217).
- 48 G.R.HYER, Umgang mit dem Symbol, in: E.SPEER, Kritische Psychotherapie, München 1959, 140 (zitiert in "Wissenschaft und Zeugnis", 219 f.)
- 49 H.STENGER, Wissenschaft und Zeugnis, 218.

LITERATURVERZEICHNIS

- ASSUNTO, R., Die Theorie des Schönen im Mittelalter, Köln 1963.
- BARTH, K., Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion, in: ders., Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon-Zürich<sup>5</sup> 1960, 304-397.
- BECK, W., Grundzüge der Sozialpsychologie, München 1953.
- BOFF, L., Kleine Sakramentenlehre, Düsseldorf<sup>2</sup> 1978.
- BONHOEFFER, D., Gemeinsames Leben, München 1966.
- CASSIRER, E., Wesen des Symbolbegriffs, Darmstadt 1965.
- DIRKS, W., Der singende Stotterer. Autobiographische Texte, München 1973.
- DREWERMANN, E., Die Frage nach Maria im religionswissenschaftlichen Horizont. Die scheinbare "Grundlosigkeit" der Mariologie, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 71 (1982), 96-117.
- DERS., Exegese und Tiefenpsychologie. Von der Ergänzungsbedürftigkeit der historisch-kritischen Methode am Beispiel der Schlangensymbolik in der jahwistischen Urgeschichte, in: Bibel und Kirche 38 (1983), H.3, 91-105.
- DERS., Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, 3 Bde, Paderborn<sup>3</sup> 1981.
- DÜSTERFELD, P. (Hg.), Neue Wege der Verkündigung, Düsseldorf 1983.
- EHRENFELS, Chr. v., Über "Gestaltqualitäten", in: AVENARIUS, R., Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 14 (1890), 249-292.
- FRANZ, M.-L.v., Der Individuationsprozeß, in: C.G.JUNG, Der Mensch und seine Symbole, Olten-Freiburg/Br. 1968, 158-229.
- GUARDINI, R., Das Ende der Neuzeit, Basel<sup>2</sup> 1950.
- DERS., Religiöse Erfahrung und Glaube, Mainz 1974 (Topos Taschenbuch).
- HARK, H., Der Traum als Gottes vergessene Sprache. Symbolpsychologische Deutung biblischer und heutiger Träume, Olten-Freiburg/Br. 1982.

- HEYER, G.R., Umgang mit dem Symbol, in: SPEER, E., Kritische Psychotherapie, München 1959, 134-145.
- JÜNGEL, E., Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie, München 1983 (Kaiser Traktate).
- JUNG, C.G., Psychoanalytische Deutung des Trinitätsdogmas, in: ders., Gesammelte Werke, Bd.11, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Zürich-Stuttgart 1963, 119-218.
- KAUFMANN, F.-X., Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1979.
- KLOSTERMANN, F., Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens, Wien 1965.
- KRINETZKI, G., Jakob und wir. Exegetische und motivgeschichtliche Beobachtungen zu den wichtigsten Texten der Jakobsgeschichte, Regensburg 1979.
- LANGER, S.K., Philosophie auf neuem Wege, Frankfurt/M. 1965.
- LEBOYER, Das Fest der Geburt, München o.J.
- LEDERGERBER, K., Eros als Erscheinungsort des Heiligen, in: Orientierung 38 (1974), 15-17.
- Literatur zum Thema: "Tiefenpsychologische Bibelauslegung", in: Bibel und Kirche 38 (1983), H.3, 119 f.
- LORENZER, A., Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt/M. 1981.
- NEUMANN, E., Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltung des Unbewußten, Olten-Freiburg/Br. <sup>2</sup>1974.
- OBERFORCHER, R., Glaube aus Verheißung. Aktualität der Patriarchengeschichten, Klosterneuburg 1981.
- OTTO, R., Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1. Aufl. Gotha 1917.
- RAHNER, H., Eine Theologie der Verkündigung, Freiburg/Br. <sup>2</sup>1939.
- SCHARFENBERG, J., Was heißt es, das Heil zu vermitteln? Ein Versuch mit symbolischer Kommunikation, in: ERHARTER u.a. (Hg.), Prophetische Diakonie, Wien 1977, 259-272.

- SCHARFENBERG, J./KÄMPFER, H., Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Olten-Freiburg/Br. 1980.
- SCHÜRMAN, H., Das Lukasevangelium, Teil 1, Kommentar zu Kap. 1,1-9,50, (Herders theol. Kommentar zum NT 3,1), Freiburg-Basel-Wien 1969.
- SCHWEIZER, E., Das Evangelium nach Lukas, (NTD 3), Göttingen 1982.
- SPLETT, J., Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort, München-Freiburg/Br. 1971.
- STENGER, H., Botschaft und Symbol. Über den Umgang mit biblischen Texten und Symbolen in der kirchlichen Praxis, in: Theologie d. Gegenwart 26 (1983), 171-178.
- DERS., Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht, Salzburg 1961.
- WEHR, G., Wege zu religiöser Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung, Olten-Freiburg/Br. 1974.
- WESTERMANN, Cl., Genesis, Teilbd.2. Genesis 12-36 (BK I/2), Neukirchen-Vluyn 1981.
- ZERFASS, R., Zu den Chancen der Glaubensvermittlung in unserer Gesellschaft. Die Religionspädagogik im Rahmen einer Gesamtpastoral, in: Theologie d. Gegenwart 26 (1983), 151-159.
- ZULEHNER, P.M., Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien-Freiburg/Br. 1974.