

lung oder Realität: das ist Anfrage an jeden ganz persönlich. Keiner kann ihr entgehen; er kann sich lediglich entscheiden.

Damit die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche werde, was sie ist, bedarf es unseres Zeugnisses. Zeugnis verlangt Mut. Aber das Risiko kann gewagt werden. „Gottes Kraft kommt in der Schwachheit zur Vollendung“ (2 Kor 12, 9). Das gilt für mich, für dich und für die ganze Kirche.\*

---

\* *Weiterführende Literatur:* Zweites Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“* 1964. Louis Bouyer, *Die Kirche (Theologia Romanica IX/X)*. 2 Bde., Einsiedeln 1977. Josef Finkenzeller, *Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi. Zweifel – Fragen – Probleme – Antworten*. München. Walter Kern, *Jesus – Mitte der Kirche, Geistliche Essays*, Innsbruck–Wien–München 1979.

## Schau nach außen — Erfahrung nach innen

Vom christlichen Umgang mit der Welt der Symbole

Josef Sudbrack, München

Eine geistliche Zeitschrift wie diese darf mit Genugtuung feststellen, daß sich im deutschen Sprachgebrauch mehr und mehr das Wort „Spiritualität“<sup>1</sup> für das von ihr betreute Thema durchsetzt. Aber das bedeutet nicht, daß damit nun ein leicht hantierbares Instrumentarium vorhanden und anerkannt sei.

Schon das Wort selbst steckt voller Schwierigkeiten. Es ist vom lateinischen Spiritus, also griechisch Pneuma und hebräisch Ruach abgeleitet. Da im Deutschen die Begriffe „Geistlichkeit“ und „Geistigkeit“ mit anderem Inhalt belegt sind, kam für die Sache das Fremdwort in Brauch: Spiritualität.

Aber was ist gemeint und nicht gemeint? In unserer Muttersprache wirkt das Wort blutleer, unkörperlich, fernab der sichtbaren harten Realität. Im Englischen und in anderen Sprachen denkt man allzu schnell an gewisse spiritualistische Kreise, wo man sich mit Tischrücken, Spukgeschichten und

---

<sup>1</sup> Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Spiritualität*, GuL 31, 1958, 340–352; Josef Sudbrack, *Um den Stellenwert der Spiritualität im Gesamt der Theologie*, GuL 37, 1964, 387–393; ders., *Vom Geheimnis christlicher Spiritualität*, GuL 39, 1966, 24–44; bis zum vorausgehenden Heft: GuL 53, 1980, 244 f. (E. v. Severus), 310f (J. Sudbrack); dazu der Artikel *Spiritualität* in *Sacramentum Mundi IV*, 674–691; wiederholt in *Herders Theologisches Taschenlexikon VII*, 115–130 (J. Sudbrack).

Geistererscheinungen beschäftigt; auch Randströmungen innerhalb der evangelischen Kirche – z. B. Valentin Weigel – tragen das Beiwort „spiritualistisch“.<sup>2</sup> Die Theologie weiß zwar, daß das nicht entspricht; daß der biblische Geist voll Kraft und Dynamik ist; daß er eine Ganzheit meint, daß er von Leben strotzt. Man lese daraufhin das 36. und 37. Kapitel bei Ezechiel mit der Erweckung der Totengebeine zum Leben und der Verheißung einer neuen Volkwerdung Israels.

Doch wie kann man die Kraft dieser Geist-Erfahrungen mit Worten und Begriffen festhalten? Hegel hat in seiner Geist-Philosophie versucht, den gesamten Wirklichkeitsbereich zu umgreifen und einzubringen in das von ihm mit „Geist“ Gemeinte. Er wird nicht müde zu behaupten, daß das Abschreiten und Ordnen der Wirklichkeit mit all ihren Einzelheiten hinein gehört in das, was „Geist“ besagt. Ein reiner Begriff kann dies nicht fassen. Er würde entweder das Ganze wie ein Zaun umschließen – und dann bliebe Geist dünn und inhaltsleer. Oder er bliebe bei einer einzigen, bei einigen Wirklichkeiten stehen – und dann würden wichtige Räume der Geistwirklichkeit ausfallen.

### Erzählung und Symbol – Zwei Neuansätze des theologischen Sprechens

a) Mit dem philosophischen Vorgehen Hegels ist – wenigstens annäherungsweise – eine entsprechendere Weise ausgemacht, über Wirklichkeiten, die mit Worten wie „Geist“ gemeint sind, sich auszutauschen; nämlich die Weise des Erzählens. In Deutschland spricht man von „narrativer Theologie“ und im angelsächsischen Raum von „storytelling“. Für „christliche Spiritualität“ sollte das bedeuten: man erzählt Geschichten von dem Wirken des Heiligen Geistes. Und so wurde nun tatsächlich in früheren Zeiten „Spiritualität“ betrieben. Wer die grundlegenden Schriften über Mystik, Meditation, Gottesbegegnung, ekstatische Erfahrung im alten Christentum studiert, wird bald auf die Mose-Geschichte stoßen. Die Vita Moysis des Gregor von Nyssa ist ein, – wenn nicht gar, wie Kardinal Daniélou und Karl Rahner meinen – das grundlegende Werk über christliche Mystik. Wer sich über Ascese und Mystik, über Spiritualität des Mittelalters erkundigen will, studiert besser das Leben Jesu des Ludolf von Sachsen oder die Vita Sanctorum des Jakob a Voragine als systematische Werke. Als Anselm Stolz seine Theologie der Mystik schrieb, stellte er voll Erstaunen fest, daß Mystik eigentlich eine Theologie der Paradieses-Erzählung sei. In unseren Tagen hat Thomas Merton das wieder aufgegriffen.

<sup>2</sup> Es wäre verfehlt, sich bei Begriffen aufzuhalten; wie verschiedenes mit einem, und wie ein einziges mit verschiedenen Begriffen ausgesagt werden kann, zeigt besonders die heutige Diskussion um religiöse Wirklichkeiten.

Im Erzählen und im Predigen wurde die lebendige Spiritualität weitergegeben; wurde der christliche Glaube vermittelt. Aber das Hören und Mitvollziehen – oder auch Singen und Feiern – waren für den damaligen Menschen nur möglich, weil neben dem Erzählen ein zweites Element der Vermittlung, nämlich das „symbolische Schauen und Verstehen“ selbstverständlich mitgegeben war.

Auch das ist an den erwähnten Beispielen einer „erzählten Spiritualität“ leicht aufzuweisen. Die Paradieseswelt als Exempel für „mystisches“ Leben hat nichts mit unserer Nostalgie-Welle, „Zurück zur Natur“, zu tun; und noch weniger mit den kuriosen Dingen, die man heute als Esoterik bezeichnet. Paradies wurde „symbolisch“ verstanden. Am besten kann ein moderner Mensch sich dies vorstellen, wenn er ein expressionistisches oder surrealistisches Bild vor Augen hat: Die angeschaute Paradieses-Welt wurde wie ein Verheißungsbild für noch Tieferes und noch Schöneres angesehen, nämlich für das endgültige schauende und liebende Sein des Menschen vor Gott. Die Gestalt des Adam war als liegende ein Bild für den noch nicht beseelten, noch nicht vor Gott stehenden Menschen; war als gekrümmte ein Symbol für den Menschen der Sünde und des Pilgerseins; und war als stehende ein Bild für den Menschen in seiner endgültigen Würde. Das konnte man nachempfinden und zugleich in hoffendes Verlangen übersetzen.

Die beiden Dimensionen unseres irdischen Daseins: die statisch-räumliche, in der man schaut, aber auch riecht und fühlt und schmeckt, und die dynamisch-zeitliche, in der man nach vorwärts ausschreitet in sehnstüchtiger Liebe oder in dunkler Angst, wurden gedeutet auf Gottes Wirklichkeit hin.

b) Bevor von diesen beiden Grundsäulen einer Erfahrungstheologie, der Erzählung und dem Symbol, nun die eine des symbolischen, räumlichen „Schauens“ für sich betrachtet wird, muß auf eine zweifache Entsprechung aufmerksam gemacht werden.

– Die anthropologische Entsprechung: Durch die räumliche und zeitliche Breite der Erfahrung wird der ganze Mensch in die Gottesbegegnung einbezogen. Hier haben zum Beispiel die „geistlichen Sinne“ der alten Spiritualität ihren Platz. Auch wo das dadurch Bezeichnete systematisiert ist, durchzieht es alle Bereiche von Gotteserfahrung. Man spricht von Gott *anrühren*, von Gott *schauen*, von Gott *schmecken*, auch von Gott *riechen*; man beschreibt den *Weg*, der auf Gott zu und sogar in die Gotteswirklichkeit hineinführt. Nach einigen Kirchenvätern ist die Himmelsseligkeit weniger ein „Schauen“ oder ein „Singen“, als ein „Immer-Tiefer-Hineinschreiten“ in Gott. Für Bernhard von Clairvaux ist Gotteserfahrung ein Teilhaben an dem ewigen *Kuß* zwischen Vater und Sohn, der der heilige Geist ist.

Wer die Wirklichkeit der Himmelsseligkeit sehnend miterleben will, muß sich die sinnlichen Erfahrungen von „Schauen“, „Schmecken“, „Hineingehen“, „Singen“ immer dichter und gefüllter werden lassen, um in ihnen als „Symbol“ das „Symbolisierte“ zu errahnen.

Als Mensch von heute faßt man den „Kuß zwischen Vater und Sohn“, an dem der heilige Geist Anteil gibt, leichthin als nur bildhaft auf. Aber dann wird aus der lebendigen Gotteserfahrung, die damit ins Wort gebracht wurde, eine tote theologische Formel. Es gibt kaum eine dringlichere Forderung an die heutige Theologie, als den Weg zurückzufinden zur ganzheitlichen Botschaft, die allein Lebenserfahrung vermittelt, statt zu flüchten in eine entmythologisierte und damit ent-emotionalisierte Theologie.

Bernhard von Clairvaux meint mit dem Kuß der Liebe, der Gottes Geist zwischen Vater und Sohn ist, weder einen sinnenhaft erfahrenen Kuß noch eine Metaphorik für etwas völlig anderes. Die Wirklichkeit liegt dazwischen, oder besser dahinter, beides umfassend: Gemeint ist, daß der Mensch nur als ein einziger erfahren kann, mit Leib und Seele, mit der Ganzheit seiner Sinnlichkeit und der Spitze seines Geistes. Und deshalb hat der Kuß der Liebe, den der Mensch in seiner Geistigkeit von Gott empfängt, die Gnade, die Gotteserfahrung, viel zu tun mit dem Kuß zwischen menschlich-Liebenden – ebenso wie eine menschliche Liebe immer auch, wenn sie nur wahre Liebe ist, offen steht für die göttliche Liebe. Der eine erfahrende Mensch nimmt sich immer ganz mit hinein – ob er nun das Sublimste seines Herzens oder das Konkreteste seines Wollens erfährt. Hegel hat deshalb die Spannweite des einen deutschen Wortes: Sinn, bewundert, da es zugleich das *Sinnlich-Leibliche* wie die Totalität des *Lebenssinns* umfaßt.

– Ein zweites Wort gilt der christologischen Entsprechung. Eben dies ist mit unserem Glauben an Jesus Christus gemeint, daß uns Gott nicht mehr in ungreifbarer Ferne oder in abstrakter Leere begegnet, sondern im sichtbaren, greifbaren, betastbaren Menschen Jesus Christus. Gewiß, dieser Glaubensanspruch ist niemals völlig einzulösen. Jeder Mensch möchte instinktiv vor ihm flüchten. Entweder in die hintergrundlose Konkretheit, als sei die Sichtbarkeit dieser Welt alles; als bestünde der Sinn unseres Daseins nur in der Bejahung dieser konkreten sinnhaften Wirklichkeit, nur im eigenen Leben oder im Dienst an den Menschen, nur im Aufbau einer besseren Zukunft: Das wäre ein Jesus, der nur in seinem Menschsein ernstgenommen wird.

Auch der andere Fluchtweg ist mit Jesus Christus nicht mehr erlaubt; als liege der Sinn des Daseins nur hinter dieser Welt, hinter ihrer Konkretheit, Greifbarkeit, Sichtbarkeit; als sei die Letztwirklichkeit der Welt eine leere oder volle Weite jenseits von alledem, was uns im täglichen Leben beschäftigt.

Beide Fluchtwege tragen den Richtungsweiser des marxistischen oder buddhistischen Denkens, die nach dem Religionwissenschaftler Ronald C. Zaehner, die beiden einzigen Weltanschauungen repräsentieren, die neben dem Christentum von Bedeutung sind.

Im christlichen Glauben an Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, Gott von Gott seit Ewigkeit, und menschengeworden aus der Jungfrau Maria, bekennen wir, daß die unendliche Weite Gottes in ihrer dichtesten und alles andere bestimmenden Gestalt dort erfahren wird, wo ein Mensch sich zu Jesus bekennt.

Es ist hier nicht der Ort, um von der Erfahrung Gottes in Jesus her auf nichtchristliche Gotteserfahrung zu blicken; auch nicht, um über die unreduzierbare, sondern nur auslegbare Gültigkeit des christologischen Glaubensbekenntnisses zu reflektieren. Hier ist darauf aufmerksam zu machen, daß gerade die christologische Struktur unserer Gotteserfahrung bedeutet, daß der Mensch als ganzer, mit seiner Sinnlichkeit, mit Leib und Seele, wie es früher genannt wurde, Gott erkennen und erfahren muß.

c) Damit gewinnt die Anfrage an die heutige Theologie erneute Dringlichkeit. Auch ihre Neuansätze einer erzählenden oder schauenden Theologie flüchten sich wieder weithin in eine Theologie über die Erzählung oder über das zu erschauende Symbol, statt nun selbst zu erzählen oder schauen zu lassen.

Unsere Theologen und – wie ich glaube – wir alle scheuen uns nämlich, es ganz und gar ernst zu nehmen, *daß Bilder und konkrete Wirklichkeiten eine bessere Nachricht über Gott bringen, als Begriffe* es können. Ein Kreuz-Bild in der Art des Gnadenstuhls oder der Raum einer Kirche oder das Erlebnis eines Baumes oder – als Höhepunkt – der Mensch in seiner Konkretheit sagt mehr über Gott als eine Dogmatik oder eine begriffliche genau erfaßte Formulierung.

Das Bild oder – wie Hans Urs von Balthasar es nennt – die im Irdischen geschaute Herrlichkeit Gottes ist kein Hilfsmittel, um für begriffsstutzige Menschen zu demonstrieren, was es um Gott sei. Es ist umgekehrt: Der Begriff steht im Dienst des Bildes, und das Begreifen im Dienste des Schauens. Wo das nicht bedacht wird, hat sich die Theologie ins Abseits begeben. Nicht die theologischen Summen, sondern die Kathedralen sind die ersten und wichtigsten Zeugnisse des mittelalterlichen Christentums – wobei die Summa Theologica des heiligen Thomas vieles von einer gotischen Kathedrale an sich hat. Den Satz der alten Theologie, daß die Wissenschaften nur *Ancilla Theologiae*, also Magd der Theologie seien, können wir kaum noch unterschreiben. Richtig aber bleibt, daß alle Wissenschaften – auch die Theologie – letztlich nur Magd des Menschen, für den Christen eben des

christlichen Menschen, sein dürfen. Die Begriffe und Systeme müssen der konkreteren Welt der Bilder dienen.

Das Symbol – Ganzheitskategorie menschlichen Erkennens und Erfahrens

Die Einsicht, daß Symbole und Bilder nicht nur Hilfsmittel sind, um Nicht-Intellektuellen die schwere Arbeit des Begriffs zu erleichtern, hat sich während der letzten Jahre auf vielen Wegen angebahnt. Von C. G. Jung haben wir gelernt, daß die Archetypen Steuerungsprinzipien des inneren Menschen sind; Ernst Bloch hat – in scharfer Absetzung von ihm – sein Prinzip Hoffnung als eine Sammlung von konkreten Utopien, also Bildern der Zukunft, entworfen. Die Erforscher des primitiven Bewußtseins sprechen zwar nicht mehr von einem a-rationalen Zustand der ersten Menschen, wissen aber, daß deren Ganzheitserfahrung eingebettet war in Bilder, Symbole, Handlungen und Vollzüge. Sprachanalytik und Strukturalismus haben das Symbol neu entdeckt. Je näher eine Wissenschaft der Praxis kommt, desto mehr beginnt sie Bild und Symbol zu schätzen. Das gilt von der Pädagogik ebenso wie von den Meditations-Theorien der letzten Jahre.

a) Der deutsche Emigrant Ernst Cassirer (1874–1945) hat das symbolische Denken in die Mitte seiner Philosophie gestellt. Mit Kants kopernikanischer Wende zur Moderne war er der Ansicht, daß die erkannte Wirklichkeit immer auch entworfen wird vom erkennenden Menschen. Aber da es ihm nicht nur um wissenschaftliche Daten ging, was er bei Kant vermutete, sondern um die Gesamtheit des Menschen, zeigt er, daß der Mensch in der Begegnung mit der Wirklichkeit „Symbole“ und nicht Begriffe entwirft, um Wirklichkeit zu erkennen, zu ordnen und zu verstehen. Das Symbol umfaßt nach ihm „das Ganze jener Phänomene, in denen überhaupt eine wie immer geartete ‚Sinnerfüllung‘ des Sinnlichen sich darstellt; – in denen ein Sinnliches, in der Art seines Daseins und Soseins sich zugleich als Besonderung und Verkörperung, als Manifestation und Inkarnation eines Sinnes darstellt.“<sup>3</sup> In ihm sind „Immanenz und Transzendenz in einem, sofern in ihm ein prinzipiell überschaulicher Gehalt in anschaulicher Form sich äußert.“<sup>4</sup>

Drei Einsichten Cassirers sind festzuhalten:

– Einmal die Erkenntnis, daß sich im Symbol der Sinn-Hintergrund (bis zur absoluten Transzendenz) und der Realitäts-Vordergrund (Immanenz

<sup>3</sup> Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3. Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt 1975, sechste Auflage, 109; vgl. unten Anm. 6.

<sup>4</sup> Ebd. 450

bis zum konkreten Gegenüber der gegenständlichen Welt) vereinen. Mit anderen Worten: das Symbol ist *die Klammer zwischen dem Sichtbar-Konkreten unserer endlichen Welt und dem Sinn, der dieses Sichtbare übersteigt*, zwischen Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit. Und dieses Symbol ist etwas Letztes, nicht mehr weiter Aufzulösendes.

Cassirer berührt dasjenige, was Karl Rahner „Realsymbol“ genannt hat. Sein Kant'scher Ansatz braucht von vielen Seiten her Ergänzungen: Das „Soziale“, das „Tiefenpsychologische“, das „Dialogische“ kommen zu kurz. Außerdem verlegt Cassirer in der Manier seines Lehrmeisters I. Kant die gesamte Wirklichkeit in die Subjektivität des Menschen, als entwerfe der Mensch seine symbolischen Formen aus sich und erhalte nichts von der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit geschenkt.

– Doch auch dieser Hinweis auf *die Subjektivität des Menschen*, aus der die „Symbole“ erst entstehen, birgt eine wichtige christliche Wahrheit: Naturwissenschaftliche Fakten kann ein Mensch ohne Engagement verstehen. Zum ästhetischen Erfassen von Kunst, das etwas anderes ist als ein kunstwissenschaftliches Analysieren, gehört ein Engagement; der Mensch bringt von sich aus etwas mit in die Begegnung. Man muß sich ergreifen lassen von einem Choral des Johann Sebastian Bach; man muß einschwingen in die Pracht einer barocken Kirche; man muß mitfühlen wollen mit den Protesten eines sozialkritischen Malers oder Dichters – erst dann wird sich das Kunstwerk voll erschließen.

Noch deutlicher wird es beim Verstehen des aussagekräftigsten Symbols, was Gott von sich geschaffen hat, beim Verstehen eines Menschen. Nur, wenn ich mich bis in seine Freiheit in ihn einfühle, wenn ich ihn in seiner Lebensentscheidung bejahe, werde ich ihm begegnen. Dann öffnet sich ein Raum von Sinnerfahrung, der so unendlich ist, wie nur ein Jemand, ein Du unendlich sein kann. Unsere Schlagerindustrie bezeugt wie mit einer Stimme, daß dort, in der geliebten Freiheit des Gegenüber der Mensch den Sinn findet, der restlos alles umschließt, der – nicht in einem physikalischen, aber – in einem personalen Sinn unendlich ist.

Entsprechendes gilt auch von den Symbolen der Transzendenz, den Symbolen von Gott und Gottes Wirken. Ohne ein vertrauendes, ein glaubendes oder doch ein suchendes Engagement sind die Symbole nicht mehr aussagekräftig. Sie bleiben bei ihrer eigenen Immanenz stehen, ohne sich in ein Jenseits des Sinnes hinein zu öffnen. Ohne ein Engagement sind gekreuzte Balken ein Zufallsprodukt oder vielleicht eine sinnreiche Vorrichtung, um verschiedenes miteinander zu verbinden; aber keinesfalls ein Kreuz als „Symbol“ des Ganzen und des preisgegebenen Leidens.

Erst wenn der Betrachter oder Leser etwas von der eigenen Erfahrung einbringt, wird das Symbol sprechend und weist über sich hinaus.

– Noch ein Drittes ist von der Philosophie Cassirers festzuhalten. Sie zeigt, daß *das symbolische Erkennen zur Ganzheit führt* und im Erkennen eine Ganzheit evoziert, das meint eine Ganzheitserkenntnis auslöst – das entspricht der Grundeinsicht vom Symbol, das den Sinn anzeigt, den zu erkennenden Sinn, mit andern Worten, den Zugang zur Ganzheit erschließt.

b) Der französische Philosoph Paul Ricoeur hat Cassirers Ansicht korrigiert, zu Ende geführt und für das Christentum geöffnet.

– Zuerst präzisiert er die Einsichten Cassirers: Ein Symbol liegt dort vor, „wo die Sprache Zeichen verschiedenen Grades produziert, in denen der Sinn sich nicht damit begnügt, etwas zu bezeichnen, sondern außerdem noch einen anderen Sinn bezeichnet, der nur in und mittels seiner Ausrichtung zu erreichen ist.“<sup>5</sup>

Damit ist die *doppelte Ebene des Symbol-Verständnisses* aufgezeigt: die unmittelbare, durch analytische Betrachtung zu erhebende, und die tieferführende, wo erst die Dimensionen eröffnet werden, um die es uns geht. Man darf hierbei an die von Hegel bewunderte Doppelbedeutung von „Sinn“ erinnern.

Zum besseren Verständnis und, um über theoretisches Nachdenken hinaus einen konkreten Symbolvollzug mit einzubringen, sei ein Gedicht von Karl Krolow vorgestellt. *Der Baum*<sup>6</sup>. Angeführt wird zuerst die zweite „Symbol“-Hälfte des Gedichtes. Der ganze Ablauf ist aus dem Folgenden leicht zu rekonstruieren.

Dieser Baum. Ich warf  
einen Stein nach ihm.  
Er kam nicht zurück,  
Ich bestieg ihn langsam  
und verirrte mich  
in einem fernen Land.

Das sinnenkräftige Beschreiben eines Baumes, mit dem das Gedicht beginnt, öffnet sich in einen neuen Bereich, in das ferne Land des Sinnes hinein. Der Hörer und Leser soll seine Sehnsuchtswelt verbinden mit dem Bild des Baumes, den er eben betrachtet hat. Auf der Ebene des Unmittelbaren klingt das wie Widerspruch. Aber der Baum ist nicht nur Gegenstand der Natur, sondern Symbol für Wichtigeres.

Wer Karl Krolow folgen will, muß ihm glauben, daß diese tiefere Sinnesebene richtig und sinnvoll ist. Wir denken an Bilder von Marc Chagall, wo in den Bäumen die Braut als Sehnsuchtsland der Liebe liegt.

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *Die Interpretation, ein Versuch über Freud*, Frankfurt 1974, 29; vgl. unten, Anm. 6.

<sup>6</sup> *Der Baum*, aus *Gesammelte Gedichte* 2, Frankfurt 1975, 171 f.



Nun verbinden sich auch die ersten Zeilen des Gedichtes mit Tiefe und sinnerfülltem Hintergrund.

Dann war da dieser Baum.  
Nichts weiter als grün,  
wenn es soweit war,

. . .

„Nichts weiter als grün . . .“ Vielleicht erinnert man sich wiederum an Marc Chagall, für den „grün“ die Farbe des Paradieses ist.

Der Dichter macht uns darauf aufmerksam, daß die erste Sinnenebene des Bildes eines Baumes hinter sich eine tiefere birgt – und daß dieses „symbolische“ Verklammern Ganzheit und Erfüllung verheißt.

– Damit ist aber ein zweites gesagt, was Ricoeur über Cassirer hinaus betont: *daß nämlich diese symbolische Welt nur innerhalb von Sprache aufblühen* kann. Sprache ist in einem weiteren Sinn zu verstehen; nicht nur als gesprochenes oder gehörtes Wort, sondern als Sinn, der sich ausdrückt, als Einsicht, die zum Logos, zum Wort wird. Hier berührt Ricoeur die Philosophie von Hans-Georg Gadamer. Die Sinn-Gegebenheit des angeschauten und erlebten Baumes wird erst dann zur Sinn-Erfüllung, wenn etwas wie ein Wort von der Sinn-lichkeit zur Sinn-haftigkeit ausgreift. Die Welt der Sinne braucht den Hinweis, die Deutung, die Erschließung, um von Sinn zu künden. Mit anderen Worten: Der Geist des Menschen muß mit eintreten, damit die Sinne nicht beim bloßen „Riechen“, „Schmecken“, „Schen“ usw. stehen bleiben, sondern Tieferes erahnen lassen.

– Aber noch ein drittes ist wichtig: Josef Pietron, von dessen Arbeit „Geistliche Schriftauslegung und biblische Predigt“<sup>7</sup> diese Ausführungen abhängen, macht darauf aufmerksam, daß Ricoeur die „zweite kopernikanische Wende vollzieht“. Bei Cassirer wird alles aus der Subjektivität des Betrachters erklärt; Ricoeur weiß, daß *der Sinn, also die Tiefe der Symbolik, dem Betrachter entgegenkommt*, ihm geschenkt wird. Psychoanalytisch ausgedrückt: Nicht der Rückstieg ins Subjekt erschließt den Sinn, sondern das Subjekt muß sich „als Subjekt dem Sinn aufs neue einfügen, ins Gleichgewicht bringen.“

Wiederum am obigen Gedicht abgelesen: Krolow stellt den Baum in eine *Geschichte* hinein:

. . .

wenn es soweit war,  
Blättern und Vögeln,

<sup>7</sup> Überlegungen zu einer Neubestimmung geistiger Exegese im Blick auf heutige Verkündigung, Düsseldorf, 1979; die Bedeutung dieser Münsteraner Doktorarbeit für die Spiritualität wird in einer späteren Rezension noch ausdrücklicher hervorgehoben.

mit einem Schatz von  
Schatten, je nach Tageszeit,  
bei schönem Wetter,  
ohne Umwelt, für sich,  
mit Gewitter und Leuten,  
die sich kurz unter ihm liebten,  
den Kopf voll Sonne –  
ein Gedicht wert wie dieses.

. . .

Er legt dem Hörer auf, aus sich herauszutreten und den Baum anzusehen. Er möchte auch die Geschichte des Baumes mit hineingenommen wissen; und dann, nach all der Menschlichkeit, die sich unter dem Baum ereignete – dann erst, aus dieser sinnhaft-kräftigen Erfahrung kehrt der Sinn zum Betrachter zurück – „ein Gedicht wert wie dieses.“

Wir müssen noch weitergehen: wer ein solches Gedicht zu verstehen sucht, muß seine eigene Erfahrung mit dem „Baum“ einbringen: Angstträume oder Hoffnungserfahren, Schlichtheit oder Erhabenheit, trotz der Lieblichkeit. Er wird mit seiner eigenen Erfahrung auch die seines Kulturraumes mit hineinnehmen in das Verständnis des Gedichtes. Vielleicht die Erfahrung des Weihnachtsbaumes, oder Goethes schwermütig-schönes Gedicht „Über allen Wipfeln ist Ruh“. Oder Schuberts Vertonung des „Lindenbaums – Am Brunnen vor dem Tore“. Oder die ökologische Protesterfahrungen unserer Zeit, die sich gegen den Raubbau an der Natur, an den Wäldern und Bäumen wenden.

Und mit all den Erfahrungen erst öffnet sich der Sinn der letzten Zeilen des Gedichtes:

. . .  
ein Gedicht wert wie dieses.  
Dieser Baum. Ich warf  
einen Stein nach ihm.  
Er kam nicht zurück.  
Ich bestieg ihn langsam  
und verirrte mich  
in einem fernen Land.

Kann ein Christ dabei stehen bleiben – oder ahnt er nicht ein weiteres Geheimnis, das mit diesem „fernen Land“ angerührt wird? Das Geheimnis vom Holz eines Baumes, an dem, wie die Liturgie singt, der gleiche Tod besiegt wird, der vorher am Holz des Baumes Herrschaft über die Menschen gewann, mit dem das „Land Gottes“ betreten wurde?

c) Symbolerkenntnis ist Ganzheitsverstehen. Sie umspannt die *Sinnlichkeit des Leibes* wie die *Endhoffnung eines Sinnes*. Sie zieht – um so stärker, je mehr man sich einläßt – den ganzen Menschen mit ein, in seiner Erdverhaftung, in seiner gesellschaftlichen Bezogenheit, in seiner Tradition, in seiner Bewußtseinstiefe. Wer seinen Sinn in Gott verwurzelt weiß, wird in der Symbolerfahrung auf diesen seinen Gott stoßen. Und umgekehrt ist alle echte Gotteserfahrung eingebunden in die Welt der Symbole – wir Christen wissen das mit Jesus Christus: „Alles ist mir vom Vater übertragen worden . . . und den Vater erkennt niemand als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will.“ (Mt 11, 26) Der dies gesprochen hat, war ein Mensch wie wir, hineingebunden in die Welt der Sinne und der Symbole; aber nicht hineinverbannt in sie wie in einen Kerker – so wie es die griechische und oftmals auch die indische Philosophie lehren, sondern eingegangen in diese sinnenhafte Welt, um in ihr Gottes Sinn zu sein.

### Gottesbegegnung als Symbol-Erfahrung

Das Nachsinnen über die Theologie vergangener Zeiten, die zugleich eine „Symbol“- und „Story“-Theologie war, wie die Reflexion auf die Philosophie von Cassirer und Ricoeur, zeigen die enge Verknüpfung von Sinn und Sinnlichkeit auf. Wer sich in die Dynamik des „Symbols“ einläßt, wird dorthin geführt, wo er den Sinn seines Lebens ahnend erhofft. Sinn-Erfahrung, Sinn-Begegnung hat zu tun mit der Sinnlichkeit des Menschen, der erfährt.

Aber widerspricht das nicht der ideal-typischen Gotteserfahrung, die uns in der Mystik entgegentritt? Sprechen nicht die Mystiker davon, daß auf dem Gipfel der Gottesbegegnung alles Sinnenhafte, alle „Bilder“ abfallen und der Mensch rein, ohne Vermittlung geschaffener Wirklichkeiten Gott konfrontiert ist oder gar in die Einheit mit Gottes Geist eintaucht?

Diese Frage ist – wenn auch in anderem Zusammenhang – oft behandelt worden. Auch außerhalb des Christentums finden sich sowohl mystische Tendenzen, die auf Sinnen-Verzicht aufzuruhen scheinen, wie andere, die die Ganzheit der menschlichen Sinnlichkeit möglichst breit in den mystischen Weg einbringen wollen. Innerhalb des Christentums läßt sich der Fragestand besonders an der Diskussion über die Rolle des Menschen Jesus für die Gotteserfahrung ablesen. Eine Gruppe von Forschern – besonders wichtig ist der Jesuit Maréchal – glaubt, es gebe eine durch nichts vermittelte, direkte Berührung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Wesen. Eine andere Gruppe betont die von Karl Rahner bedachte „ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis“. Jede Gottesbegegnung, auch die der ewigen Glorie, geschehe in der „Vermittlung“ der

Menschheit Jesu, sei „vermittelte Unmittelbarkeit“. Das aber besagt für die Konkretion, daß auch in der Gotteserfahrung das Sinnenhafte, Materielle, Menschliche, Geschaffene eine wichtige Rolle spielt.

Natürlich ist mit solchen theologischen Überlegungen der Fragestand noch lange nicht aufgearbeitet. Doch unserem Nachsinnen über das Symbol und seine Bedeutung in der Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis ist damit – trotz oder gar wegen der mystischen Erfahrung – die theologische Berechtigung gegeben.

a) Was ist zum Beispiel von dem Zeugnis zu halten, das für die christliche Mystik des Mittelalters und der Neuzeit von größter Bedeutung wurde? In einer fingierten Schrift an Timotheus schreibt der syrische Mönch des 6. Jahrhunderts, der sich den Namen des Paulusschülers Dionysius zulegte, folgendes: „Und dann, mein geliebter Freund, können wir die wohlklingenden und trostvollen Worte unseres verehrten Vaters Paulus nicht mehr offen vernehmen, wir lassen alles hinter uns und treten nackt vor Gott selbst. Das aber wird nur geschehen, wenn wir Augen und Sinn verschlossen haben und nach Innen gegangen sind, wenn wir über alles Denken hinaus Gottes innerste Einheit berühren – so wie es der hochheilige Hierotheus tat, als er so mit Gottes Hilfe zur Kenntnis der göttlichen Geheimnisse gelangte. Aus eigener Kraft sind wir unfähig, dahin zu gelangen.“<sup>8</sup>

Die Worte „nackt“, „bloß“ sind zur typischen Metaphorik in der Gotteserfahrung der Wesensmystik geworden, für die Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart oder auch Tauler und Seuse stehen. Noch bei Angelus Silesius können wir lesen:

Wie selig ruht der Geist in des Geliebten Schoß,  
der Gott's und aller Ding und seiner selbst steht bloß.

Ähnliche Sätze gehen durch die Gipfelerfahrungen aller mystischen Überlieferungen.

<sup>8</sup> Die Gedichte aus dem *Cherubinischen Wandersmann* des Angelus Silesius sind Nummer I 130; V 338; I 111. Das Gedicht Mechthilds von Magdeburg steht im Ersten Teil des *Fließenden Lichts der Gottheit*, Nr. XXXI; Ausgabe G. Morel, Regensburg 1869, 17. Ps. Dionysus ist übersetzt nach dem wirksam gewordenen lateinischen Text; vgl. M. Sandäus, *Theologia Mystica*, Köln 1640 (Neudruck 1963) 290; der Terminus „nudus“, „gymnos“ stammt aus dem Neuplatonismus, ist aber schon bei Philo dem Juden in entsprechendem religiösen Sinn nachweisbar. Bonaventura schreibt in der *Legenda Maior S. Francisci* 2, 3: „ut nudum sequeretur crucifixum dominum, quem amabat“. Zur Geschichte dieses Satzes vergleiche M. Bernards, *Nudus nudum sequi, Wissenschaft und Weisheit* 14, 1951, 148–151; auch – unabhängig davon – der Artikel *Dépouillement*, in *DictSpir* III 455–502. Das Seuse-Zitat steht in der kritischen Ausgabe, Bilh Meyer, 1907, 488. Eckhart meint, daß alles, was er zu sagen habe nichts anderes als dasjenige sei, „daz heizent diu kint in der schuole ein biwort“, in *Die deutschen und lateinischen Werke, Dt. Werke* I, 154.

Wir werden sie – und auch die damit verbundenen Abirrungen – nur recht verstehen können, wenn wir die symbolische Urerfahrung ernstnehmen, daß letzte *Sinnerfahrung* und *sinnliche* Ausprägung zusammenstoßen, ja im Zentrum identisch werden.

In den Worten „nackt“, „bloß“, „leer“ usw. liegt die Geste totaler Auslieferung an Gott – nichts mehr wird zurückgehalten vor Gott; der Mensch wirft sich – allen Eigentums und Eigenwillens völlig entkleidet – ganz und gar auf Gott. Das muß gefüllt sein von sinnenhafter Erfahrung. Oder gar: je sinnhafter die Grundlage, desto totaler die Auslieferung an Gott.

Heinrich Seuse greift die Erfahrung aus einem anderen Überlieferungsstrom (Hieronimus, Bonaventura) auf: „nackent und bloß folget wir dem nackenden bloßen Cristo.“ Ein Wort, das eine Erfahrung jenseits aller Sinnlichkeit und Symbolhaftigkeit wiederzugeben scheint, aber wiederum voll von sinnhaftem Erleben ist.

Man kann Ähnliches an allen Berichten über mystische Erfahrung aufzeigen. So am berühmten Bild vom „Meer der Gottheit“ – in indischer wie in christlicher Spiritualität beliebt. Es findet sich wiederum bei Pseudo-Dionysius: „Weitwerden im Meer der Unendlichkeit“ und wird besonders von Johannes Tauler benutzt. Angelus Silesius hat es oftmals bedichtet:

Das Meer der Ewigkeit, je mehr's der Geist beschifft,  
je undurchschifflicher und weiter er's betrifft.

Man muß das Meer kennen und lieben, um einzusehen und zu erspüren, daß damit eine „symbolhafte Wirklichkeit“ bis in ihre letzte geistige Tiefe hin durchlebt wird – aber es ist und bleibt ein Symbol, das in sinnhaftem Erlebnis verankert ist.

Am weitesten scheint das Sprechen und Erfahrung von Gott als „Nichts“ sich von der sinnhaften Erfahrung zu entfernen. Aber einmal darauf aufmerksam geworden, findet man gerade im „Nichts“ eine sinnhaft grundgelegte Erfahrung – die Erfahrung des „Bloß“-Werdens und „Alles“-Ablegens; die Erfahrung der „Weite“ des Meeres, in der jede Einzelheit untergeht, zunichte wird; die Erfahrung der Totalität von Leib und Seele, von der Ganzheit des Menschen und Ganzheit seines Erfahrens.

So wie Mechthild von Magdeburg am Beginn der Deutschen Mystik dichtet:

du solt minnen das niht  
du solt vlieden das iht (ist).

Und wie Angelus Silesius an ihrem Ende wiederholt:

Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts,  
wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser sieht's.

b) Mit solchen Erfahrungen wird auf eine Welt von „Symbolen“ hingewiesen, die, wie mir scheint, die C. G. Jungsche Welt der Archetypen noch unterfaßt, näher an der Gottes-Erfahrung selbst steht und doch zugleich die ganze Sinnenhaftigkeit des Menschen einbezieht.

Linguistisch könnte man von Adjektiv-Symbolen sprechen; den sinnhaften Ausgangspunkt bilden nicht mehr Gegenstände, Zeichen und Figuren, sondern *Eigenschaften* von Dingen und Symbolen. Also nicht der Kreis sondern die Geschlossenheit oder die Leere des Kreises; nicht der Baum in sich, sondern sein Gefügtsein und seine naturhafte Kraft; nicht dies oder jene am eigenen Körper, sondern die Ganzheit des Leiberlebens. Darauf aufmerksam sei gemacht, daß schon Meister Eckhart in ähnlichen, wenn auch anders gelagerter Sinngebung von „biwort“ spricht.

Man mag wohl solche Erfahrungen „ungegenständlich“ nennen. Aber diese Terminologie bleibt noch zu sehr in der Kant'schen Philosophie hängen, woher sie stammt; was Cassirer über Kant hinaus analysierte, nämlich die Leibhaftigkeit und Ganzheit der inneren „Erfahrungen“ des Menschen wird nicht umgriffen und ein Dualismus von Leib (Gegenstand) und Geist (ungegenständlich) nahegelegt.

Doch einige Beispiele mögen das theoretisch Angedeutete für die Erfahrung fruchtbar machen. Das Erleben von „schwer“ und „leicht“ kann sich gegenständlich konkretisieren im Bild des massiven Thronsessels oder auch des fliegenden Vogels. Als Erfahrung aber, die sich zum Bereich der Mystik öffnet, bleibt davon die Eigenschaft des Gegründetseins, des Verwurzeltheits oder die des Fliegens und Schwebens – „Schwer – Leicht.“ Hoch-Tief-Niedrig-Weit-Eng-Aufrecht-Krumm-Hart-Weich-Süß-Bitter-Leer-Voll-Ruhend-Bewegt – das alles sind „Eigenschafts-Erfahrungen“, die nahe an die Gotteserfahrung (oder ihr Gegenteil) hinführen können. Wenn wir in unserer Welt Brückenköpfe suchen für Gotteserfahrung, dann müssen wir uns solchen Erlebnissen zuwenden und sie in ihrer Symbolhaftigkeit aufschlüsseln. Denn genau darum handelt es sich.

Es ist auch kein Zufall, daß sinnhaften Gegebenheiten, die am wenigsten von harter Gegenständlichkeit an sich haben, die stärkste Symbolkraft für das Göttliche in sich beschließen. So das *Licht*, das zweifelsohne an erster Stelle unter allen Symbolen für Gott in allen Religionen steht. So die *Musik*; so der *Duft*. Es sind durch und durch sinnhafte Erfahrungen, die sich aber – wie die Religionsgeschichte lehrt – anbieten zur Erfahrung des „Übersinnlichen“, zur Erfahrung Gottes. Solche Erfahrungen sind „ungegenständlich“ nur in dem Sinne, daß nicht dies oder jenes gemeint ist, sondern daß der Mensch ganz und gar mitschwingt, ohne sich im einzelnen zu fixieren.

Wer also das schöne Gedicht von Karl Krolow über den Baum als ein Symbol der Gotteserfahrung ausdeuten wollte – und Karl Krolow hätte nichts dagegen, da er auch als Agnostiker weiß, daß diese Tiefenerfahrungen offen stehen für die religiöse Erfahrung –, müßte das gleichsam adjektivisch-Schwebende an dem Gedicht zu erspüren suchen: Die Weite des Geheimnisses, das Erträumte, aber doch Bekannte. Und wie von selbst würde er auf Erzählungen stoßen: Märchen und Sagen, Legenden und Träume. Die „Symbol“-Erfahrung würde sich zur „narrativen Spiritualität“ erweitern; „Erzählungen“ würden die räumliche Festigkeit des Symbols auflösen in zeithafte Bewegung.

c) Wie von selbst auch ergeben solche Überlegungen eine Art Meditationsanweisung. Sie soll am Wort der Dichtung verdeutlicht werden.

Im Sinn der Symbolwirklichkeit kann man sie als einen Weg von Außen nach Innen oder von Unten nach Oben beschreiben. Je mehr vom Außen ins Innen mitgenommen wird, je mehr *Sinnen*-Erfahrung einfließt in die *Sinn*-Erfahrung, desto richtiger und wirklichkeitsnäher wird die Sinn-Erfahrung.

Das Gedicht von Karl Krolow scheint auf den ersten Blick nur Prosa zu sein, die man in Versform gedruckt hat. Doch schnell entdeckt man einen feinsinnigen, dichterischen Aufbau in ihm. Ihn sollte man zuerst befragen und als schön und stimmig verkosten. Die zwei Teile des Gedichtes mit ihrem Angelpunkt im Mittelvers „ein Gedicht wert wie dieses.“ Jeder Teil spricht eine andere Sprache: im ersten sind es substantivische Beschreibungen wie auf einem Genre-Bild von Peter Breughel; im zweiten aber wird es persönlich, auf das Ich des Dichters und des Lesers bezogen, und zugleich verbal, eine Geschichte erzählend.

Ein zweiter Schritt sollte in die Erfahrung des Dichters einzudringen versuchen. Dieses „Verkosten“ ist wohl untrennbar verbunden mit dem noch zu schildernden dritten Schritt. Bei Karl Krolow kann man zum Beispiel auf ein Schauspiel von Calderón und Grillparzer hingewiesen werden: Das Leben, ein Traum / Der Traum, ein Leben<sup>9</sup>. Das Gedicht führt auf eine Schwelle, die dennoch Wirklichkeit ist – wir kennen solche Bäume; und zugleich – so erzählt Krolow – eine Traumwelt öffnet; sie aber ist – das läßt Krolow offen – anziehend schön oder gefährlich; man verirrt sich in ihr, wie in einem fernen Land. Die Erfahrung auslösend war der Stein, den der Dichter in den Baum hineinwarf und der nicht mehr zurückkam – hineingeworfen wie in das ersehnte, aber unerreichbare Land.

<sup>9</sup> Der Spanier wie der Österreicher haben unter gleichem Titel die Problematik des Inner-einanderlaufens von gelebter und geträumter Wirklichkeit behandelt; der Spanier mit klarer, christlicher Aussage, der Österreicher in einer Art nostalgischer Rückwärtsbewegung.

Der dritte Schritt zieht dann mich selbst hinein, meine Erfahrung, mein Leben und mein Träumen. Jetzt wird die Deutung – mit dem unschönen Wort gesagt – „weltanschaulich“. Besser hieße es: persönlich, existentiell. Für den Christen kommt Gott ins Spiel, das Paradies in den zu Beginn beschriebenen Dimensionen der alten Spiritualität. Die sinnenhafte Erfahrung öffnet sich, wird weiter. Sie wird nicht beiseite geschoben und übersprungen; sie vertieft sich bis zu der Weite, die allein Gott meint.

Öffnet sich damit nicht schon der letzte Schritt – über den Raum der eigenen Erfahrung hinaus in das Reich Gottes hinein? Es ist der Schritt, den die christliche Mystik als ihre Beglückung erfahren hat; Beglückung hier nicht auf Erfahrung eingegrenzt, sondern in eine Begegnung mündend, die mehr ist als Erfahrung; die Gnade und Geschenk ist; die den anderen, Gott, meint in dessen eigener Freiheit; die den Menschen „nackt“ macht, weil er sich ganz, restlos in Gott hineinwerfen muß; so restlos, daß auch noch das Sichklammern an die Erfahrung abfällt.

Was eben beschrieben wurde, ist ein Ausschnitt der „Spiritualität“. Sie ist gewiß nicht blutleer und leiblos; sie ist vom Geist, Spiritus, durchseelt und fordert zugleich den ganzen Menschen ein – so sehr in seiner Ganzheit, daß er nicht bei der Kenntnisnahme stehen bleiben darf. Wer sich mit Spiritualität beschäftigt, muß sich hineingezogen fühlen in die geistliche Praxis; muß ergriffen werden von dem Imperativ Jesu: „Geh hin und tu es“ – sonst lebt dasjenige, was er als Spiritualität zur Kenntnis nahm, nur wie eine Karikatur der christlichen Spiritualität in ihm.

Christliche Spiritualität meint den Menschen in seiner leib-seelischen wie in seiner theoretisch-praktischen Einheit. Sicherlich ist das Symbol einer der Wege, in denen diese Einheit zum Ausdruck kommt; und mittels dessen sich diese Einheit noch deutlicher ausdrücken kann.