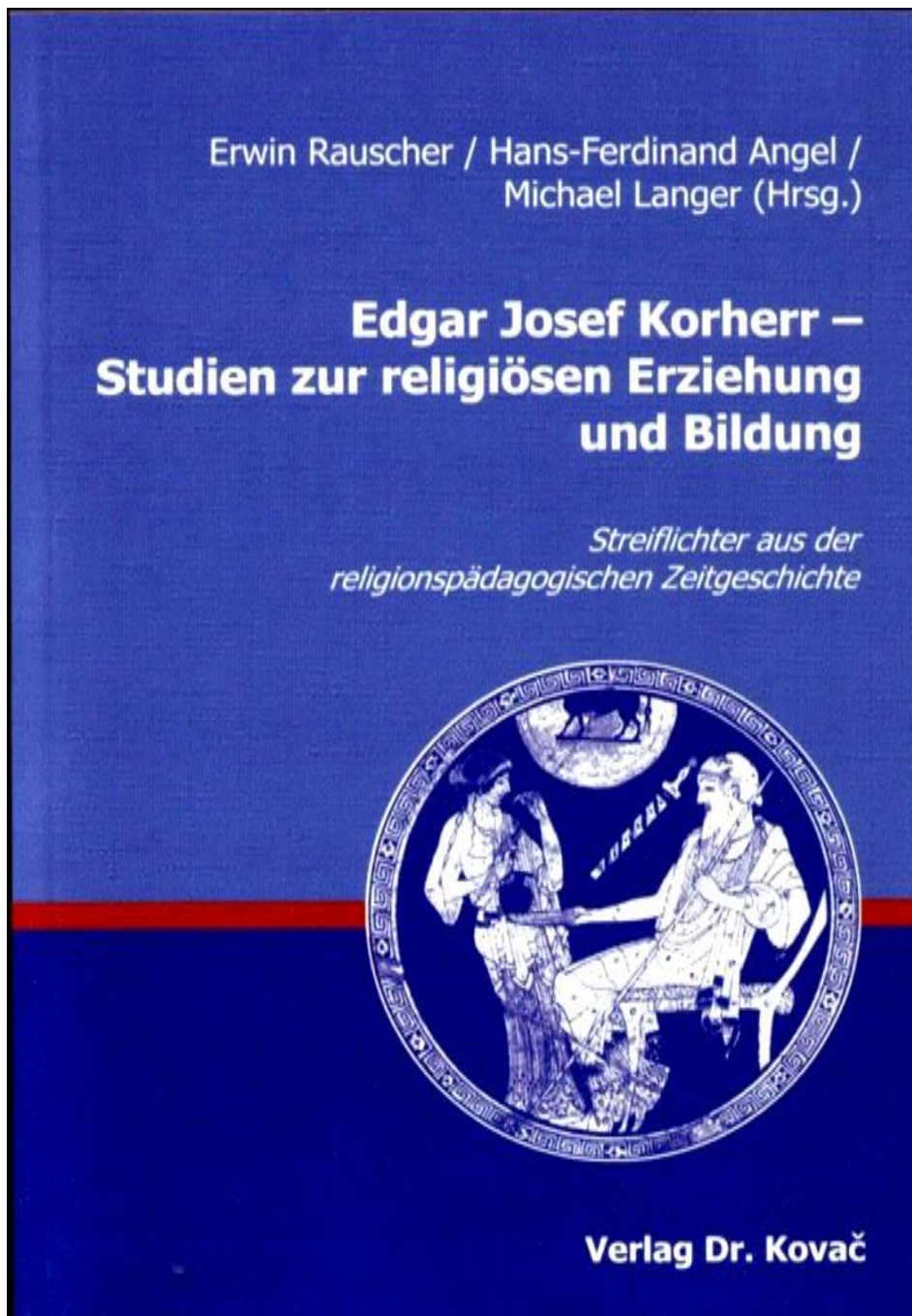


**Textauszug** aus:



**Erwin Rauscher / H.-F. Angel / M. Langer (Hg.)**

**Edgar Josef Korherr - Studien zur religiösen Erziehung und Bildung  
Streiflichter aus der religionspädagogischen Zeitgeschichte**

**Schriften zur Praktischen Theologie, Bd. 9**

**Hamburg 2008, 416 Seiten**

**ISBN: 978-3-8300-3792-7**

# Die Welt als ‚Sinn-Bild‘ und Gleichnis

## Gedanken zur religiösen Symboldidaktik als Ausdruck von Geisteshaltung

*In: W. Leitner (Hg): Beiträge zur Geographie der Geisteshaltung. Bd. 34 der Reihe ‚Arbeiten aus dem Institut für Geographie der Karl-Franzens-Universität Graz‘, Graz 1996, 29–57.*

Fachdidaktiken als Wissenschaften zählen zu den relativ jungen Universitätsdisziplinen. Nicht für alle Studienzweige und nicht an allen Universitäten gibt es für sie auch schon eigene Institute oder Lehrstühle. In fast allen Studienrichtungen, die mit der Vorbereitung auf ein Lehramt (vorab für das höhere Schulwesen) zu tun haben, sind aber in den letzten Jahrzehnten fachdidaktische Bemühungen in Forschung und Lehre intensiviert worden. An der Karl-Franzens-Universität Graz hat W. Leitner diese Bemühungen v. a. im Hinblick auf eine Fachdidaktik des Geographieunterrichts sowohl im Rahmen des Universitätsinstituts für Geographie als auch im Rahmen der Grazer Interuniversitären Kommission für die Ausbildung der Lehramtskandidaten maßgeblich gefördert. Eine Fachdidaktik als wissenschaftliche Disziplin bemüht sich um den Brückenschlag zwischen den korrespondierenden Fachwissenschaften einerseits und dem Bildungswesen wie auch dem Leben der Schüler und der Gesellschaft andererseits.<sup>1</sup> Dabei ist sie nach gegenwärtigem Selbstverständnis weit mehr als nur eine „*methodische Verpackungsanleitung*“ für wissenschaftliche Erkenntnisse oder eine Anwendung allgemeiner methodischer Regeln auf wissenschaftliche Inhaltsvermittlung. Obwohl gebunden an korrespondierende Fachwissenschaften und verwoben mit ihnen, hat sie eigenständige Fragestellungen und ihr eigene Methoden. Zu den Aufgaben einer Fachdidaktik zählt das Bemühen um einen beständigen Dialog mit Fachdidaktiken anderer Wissenschaften. Im Band 8/Teil 1 der Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung<sup>2</sup> wurde in zwei Beiträgen exemplarisch zu zeigen versucht, welche Berührungsebenen, welche Kooperationsmöglichkeiten und welche inhaltlichen Knotenpunkte sich für einen Dialog zwischen Geographie(unterricht) und Religion(sunterricht) ergeben könnten und welche Aufgaben sich dadurch der jeweiligen Fachdidaktik stellen. Unter den dort genannten Begegnungsmedien zwischen Geographie und Religion (Heiliges Land, heilige Orte, Lebensräume der Schüler, das Thema „*Fremde*“ und „*Fremdes*“ u. a.) wurde auch die so genannte *Symboldidaktik* angeführt. Sie ist weder die einzige noch die wichtigste Kontaktstelle zwischen Religion und Geographie. In der religionsdidaktischen Literatur Mitteleuropas hat das Anliegen der Symboldidaktik aber in den beiden letzten Jahrzehnten<sup>3</sup> einen solchen Stellenwert erlangt, dass ein Gespräch oder gar eine Kooperation zwischen den Fachdidaktiken „*Geographie*“ und „*Religion*“ nicht daran vorbeisehen kann. Der folgende Beitrag informiert darüber, wie der gegenwärtige Erkenntnisstand sich aus österreichischer Sicht darstellt und nimmt dazu in einigen Punkten kritisch Stellung. Er will damit den fachdidaktischen Dialog und das gegenseitige Verstehen fördern. Während bei anderen Berührungsebenen (Umweltschutz, Religionskörper...) auch der naturwissenschaftlich denkende Lehrer des Faches Geographie Gemeinsamkeiten mit dem Religionsunterricht leicht erkennt, kann ihn die Begegnungsebene „*Symboldidaktik*“ u.U. fremd anmuten. Gerade deshalb scheint ein Gespräch darüber empfehlenswert. In diesem sollte die Religionsdidaktik sich von der Didaktik des Geographieunterrichts auch kritisch befragen und hinterfragen lassen.

## 1 Die Bildhaftigkeit des geistigen Lebens

In der Festschrift für M. Büttner<sup>4</sup> wurde ein umfassendes Verständnis von „Welt“ als Inbegriff all dessen, was *um* uns, *mit* uns, *in* uns und *über* uns ist (Umwelt, soziale Mitwelt, Innenwelt, Transzendenz), vorgeschlagen. Im Folgenden richtet sich der Blick zunächst auf die Umwelt i. e. S., auf jene Dinge und Bereiche, mit denen es die traditionellen Erd- und Naturwissenschaften zu tun haben. Zur Umwelt, in der wir leben, zählen die unbelebte und belebte Natur<sup>5</sup> und die vom Menschen gestaltete Kultur<sup>6</sup>. Die Beziehung des Menschen zu dieser seiner Umwelt prägt seine Geisteshaltung. Eindrucksvoll macht dies der Theologe H. COX am Beispiel der „säkularen“ Städte New Delhi, Rom, Prag und Boston, die auf je spezifisch kulturgeographische Weise von der Geisteshaltung der Säkularisierung berührt sind, bewusst<sup>7</sup>. Trotz aller Unterschiede ist Geisteshaltung immer ein Dialog mit der Welt und über die Welt. Geisteshaltung setzt Welt voraus, ja man kann von einem Ineinander von Welt und Geisteshaltung sprechen, obwohl beide klar unterscheidbar und voneinander abgrenzbar bleiben.

Wissenschaftliche Einzeldisziplinen richten ihr Forschungsinteresse jeweils auf *einen* Aspekt der Welt oder – wie Philosophie und Theologie – bemühen sich um ein Verständnis der Welt als Ganzes. Immer aber bleibt „Welt“ Bezugspunkt wissenschaftlichen Bemühens, besonders natürlich dort, wo es um Haltungen menschlichen Geistes geht: Die *Psychologie* richtet sich von ihren Anfängen an auf das, was durch Wahrnehmen und Vorstellen aus der Außenwelt in die Innenwelt hereingeholt wird und was mit Hilfe psychischer Kräfte und Funktionen in der Innenwelt zu einem Weltbild geordnet und durch eine Weltanschauung gedeutet wird. *Philosophie* und *Anthropologie* fragen mit Kant und anderen nach den Denkkategorien, und damit nach Möglichkeiten und Werkzeugen der Welterfahrung. Die *Ethik* hat gerade heute als Bioethik und Umweltethik die Welt als zu verantwortende Aufgabe neu entdeckt, und die *Theologie* weiß um die immer nur in Annäherungswerten zu beantwortenden Fragen nach dem Woher, Wohin und Warum der Schöpfung. Die „Welt“ kommt aber nicht nur durch Fragestellungen, Bedürfnisse, Zielsetzungen u. ä. in die Wissenschaft, sondern auch in Form mannigfacher „Bilder“. Selbst in den exaktesten Disziplinen ist das Denken durchsetzt davon. Mit großer Selbstverständlichkeit bedient sich auch der Fachgelehrte ihrer ständig. Wir sprechen vom *Spirituellen* in der Philosophie und gebrauchen damit das Bild des Hauches, wir lesen in psychologischen Abhandlungen von *seelischen Mechanismen* und *Schichten*. Wir können das Atom nur aufgrund anschaulicher Modelle uns zugänglich machen.<sup>8</sup>

Was schon die Wissenschaft nicht vermeiden kann, das trifft noch mehr für die Umgangssprache zu. Wir reden von *donnerndem* Beifall und übertragen damit ein Phänomen der Meteorologie auf eine soziale Beziehung. Wir machen einen *konstruktiven* Vorschlag und geben damit Intentionen mittels technischer Termini wieder. Wir schildern seelische Zustände als *Weltschmerz* oder *Welfremdheit*. Und wenn es mit diesem *abwärts* geht oder mit jenem *aufwärts*, dienen uns Raumerfahrungen als Hilfe zu medizinischer oder ethischer Bewertung. Eine Reihe von Worten in unserer Sprache lassen uns durch ihre Etymologie den Zusammenhang von Welterfahrung und psychischer Verfasstheit erkennen. So bedeutet Elend ursprünglich „*im fremden Lande*“ leben. Angst hängt zusammen mit Enge, beängstigend mit beengend. Solche Beispiele findet man in allen Sprachen.

In ähnlicher Weise illustrieren die Entstehungsgeschichten aller Schriften die Bildhaftigkeit des geistigen Lebens. Unser lateinisches Alphabet wurzelt ebenso wie das griechische im Semitischen. Dort lassen Form und Name der Buchstaben deutlich die zugrunde liegenden Bilder (A = aleph = Stier; B = beth = Haus; M = mem = Wasser usw.) erkennen. Ebenso wurden im Chinesischen Bild-Zeichen durch Konventionalisierung und Vereinfachung zu Lautzeichen und Deutezeichen. Die chinesischen Schriftzeichen für *Erde, Himmel und König* lassen heute noch die zugrunde liegende Art, die Welt anzuschauen und zu deuten, damit aber einen der Zusammenhänge von Bildhaftigkeit und Geisteshaltung in der Geschichte der menschlichen Kultur, erkennen. Ähnliches lässt sich mutatis mutandis für die Hieroglyphen der alten Ägypter und für die Schriften des Vorderen Orients aufzeigen.<sup>9</sup>

Religionen, Wissenschaft, Poesie, Dichtung und der Alltag, kurzum das geistige Leben, können sich Bildern, die der Umwelt entnommen sind, nicht entziehen. In den drei Buchreligionen Judentum, Christentum, Islam ist dieses Denken und Deuten in Bildern von den ältesten Zeugnissen an bis in unsere Gegenwart nachzuweisen.

So wird in der hebräischen Bibel der Garten mit dem Baum des Lebens (Gen 2,9) zum Bild eines personalen Verhältnisses zwischen Mensch und Schöpfer, zwischen Mensch und Schöpfung, sowie zum Ort, auf den man die Ursprünge des Menschen projizierte. Zahlreiche Paradiesesbilder (Chagall – Nizza; Kranach – Dresden; Tizian – Prado; Dürer – Prado; Nolde – Städelsches Kunstinstitut Frankfurt/M.) spiegeln diese ins Bild des Gartens gefasste, objektivierete Geisteshaltung wider.

Bildhaftes Denken wird besonders „*dicht*“, wo Geisteshaltung und seelisches Erleben sich mit Dichtung verbinden. Ein beredtes Zeugnis dafür ist das ‚Hohelied‘ der hebräischen Bibel. Es ist nicht nur eines der schönsten Liebeslieder. In ihm werden tiefste personale Begegnung, Beziehung, Annahme eines Menschen, ein konkretes, individuelles Menschenbild transparent für existentielle Tiefendimensionen und ausgesagt mit Weltbildern wie Weinberg, Weinkeller, Täler, Berge, Hügel, Sternbilder, Felsen, Klippen der Bergwand, Wüste, Nacht, Libanon, Hermon, Garten, Quelle, Wasser, Nordwind, Südwind, Saphire, Feingold, Teiche, Wüste, Mauerkrone, Zedernbalken. Tierwelt<sup>10</sup> und Pflanzenwelt<sup>11</sup> müssen erhalten, um einen seelischen Zustand zu offenbaren.<sup>12</sup> Dies macht uns bewusst, dass es viele Arten die Welt anzuschauen gibt: die nüchterne, rationalistische des Empirikers; die emotionelle, euphorische des Liebenden; die meditative des Beters. Alle spiegeln auch Geisteshaltungen wider. Sie sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden. Sind wir Menschen doch nie auf eine einzige Dimension unseres Menschseins reduzierbar.

## **2. Die Ergänzungsbedürftigkeit aller bildhaften Aussagen in der Religionsdidaktik**

### **2.1 Im Symbol kommt jeweils nur *ein* Aspekt eines Bildes oder einer Handlung zum Ausdruck**

Es wäre religionsdidaktisch verfehlt, wollte man *Weg, Stadt, Licht, Wüste* und andere Bilder ausschließlich unter symbolischen Aspekten sehen. Wenn WEG in der hebräischen Bibel als Symbol des Glaubens oder im Taoismus<sup>13</sup> als namensgebendes Symbol dient, oder wenn heute der Camino de Santiago, der alte Jakobsweg nach Santiago de Compostela, von nordspanischen Historikern und Literaten als „neues Symbol

für die Einheit der Völkerverständigung des Kontinents“<sup>14</sup> gesehen wird, dann ist dies immer nur *eine* Betrachtungsweise unter vielen. Sie bedarf der Ergänzung durch andere – auch naturwissenschaftliche oder wie im Fall des Camino de Santiago: kulturgeschichtliche, ja sogar tourismusrelevante – Sichtweisen.<sup>15</sup> In ähnlicher Weise kann Stadt dort umso mehr als Symbol<sup>16</sup> lebendig werden, wo sie als geographische, erdkundliche Realität in ihren vielfachen Dimensionen und Bereichen erfasst wurde.<sup>17</sup>

Ein ganzheitliches Wahrnehmen, das naturwissenschaftliche, kulturgeschichtliche, wirtschaftliche, kunstgeschichtliche, religiöse u. v. a. Dimensionen in einem Weltbild „*zusammenschaut*“ und damit einem schulischen „*Schubladendenken*“ vorbaut, wäre durch fächerverbindende Didaktik<sup>18</sup> möglich. Heute erhebt sich mancherorts die Frage, ob ein solches fächerübergreifendes und fächerverbindendes Bemühen nicht auch jede Hochschuldidaktik bestimmen müsste.

Auch der RAUM – eine erdwissenschaftlich so bedeutsame Sache – ist nur in mehrdimensionaler Betrachtung einigermaßen „*erfassbar*“: Raumerfahrung bestimmt das menschliche geistige Leben von seinen frühkindlichen (ja wahrscheinlich embryonalen) Phasen an, in denen durch Bewegen, Greifen, Tasten, dann durch Kriechen, Werfen, Ausräumen von Laden u. ä. erste Raumerfahrungen gemacht werden. Wir können Umwelt immer nur raumhaft erleben, als Arbeitsraum, Lebensraum, Weltraum ... Wir erleben den nahen Raum als bergend, vertraut, schutzgebend, den ferneren als lockend, geheimnisvoll, fremd.<sup>19</sup> Zur Raumsymbolik zählen auch Tätigkeiten im Raum wie Pilgerschaften oder Prozessionen (Sinnbild einer Lebenseinstellung oder einer Aufgabe), das Aus- und Eingrenzen sakraler Bereiche (vgl. Ex 25,8 ff.), das Einholen (etwa eines siegreichen Heeres im ritualisierten Triumphmarsch oder das eines Kandidaten bei einer Amtseinführung) u. ä. m. *„Eliade, der Meister der Religionsgeschichte sagt, dass der Mensch nicht ohne einen heiligen Raum leben kann. Er meint, dass es ursprünglich nicht Tempel oder Kirchen waren, wo man besondere Erfahrungen machte, sondern Plätze in der Natur, und dass sich darin die Sehnsucht nach dem Paradies zeige. Der Mensch war so in weiterem Sinne religiös und versuchte immer, seine Grenzen zu übersteigen, sich dem Geheimnis zu nähern und dessen Kraft aufzunehmen.“*<sup>20</sup>

## 2.2 Symbole vermitteln immer einen Sinngehalt

Heilige Orte und Räume sind Erfahrungsräume, in denen u. a. auch erlebt wird, welchen Sinn ihres Lebens Menschen er- und bekennen, was sie zu einer Glaubens- und Lebensgemeinschaft verbindet, worauf sie ihre Hoffnungen setzen. Wo immer von solchen Räumen gesprochen wird – sei es im Geographie- oder Religionsunterricht –, kommt es oft zu einem multikulturellen Gespräch und glücklich die Schüler, denen dabei nicht nur das oft Fremdartige, das von ihrer eigenen Religion Abweichende, erschlossen wird, sondern auch die zum Verstehen des anderen notwendige Tiefendimension. Wer solches erschließt, hilft Vorurteile vermeiden und leistet einen wichtigen Baustein zu Toleranz und Humanität.

Die Variationen, in denen Raum und Räumliches zum Bild einer Geisteshaltung werden, eine solche ausdrücken und auch vermitteln wollen, sind zahllos. Allein die vielfältige Gestaltung von Räumen im Laufe der Kulturgeschichte legt Zeugnis dafür ab: Die Gärten der Semiramis, die Typen eines englischen Gartens (mit dem Ideal des Wachsenlassens) oder eines französischen (mit dem Ideal des Formens und Verän-

derns der Natur), der japanische Garten, der Ostasiens Geisteshaltung widerspiegelt, die Naturparkidee als Korrektiv in einem hoch technisierten Zeitalter, die Geschichte der Raumgestaltung in der Architektur und im Städtebau – sie alle repräsentieren eine „Weltanschauung“, die von unterschiedlicher Geisteshaltung geprägt ist, wobei – zumindest als Sekundärmotivation – religiöse Motive immer wieder zu finden sind. Versailles mit Schloss und französischem Garten spiegelt den Gedanken der Monarchie als Gottesgnadentum wider, die Naturparks korrespondieren auch mit dem Ideal der „Bewahrung der Schöpfung“.

Es gibt ökologische und ökonomische Fragen des Raumes, es gibt die zahllosen Philosophien des Raumes – von Plato und den alten Griechen über Nikolaus von Cusa, B. Pascal, I. Kant, G. F. Hegel bis zu naturwissenschaftlich fundierten, etwa in A. Einsteins Relativitätstheorie –, es gibt aber auch eine reiche religiöse Symbolik des Raumes: Nähe wird zum Symbol für Geborgenheit, Vertrauen, Beziehung; Ferne und Distanz, für das, wovon wir uns abgrenzen, was uns nicht vertraut ist oder was nicht sein soll. Dies geht bis zu biblischen Sprechweisen vom „nahen Gott“ und von der Gottesferne. In der Parusierede bei Mt wird durch das „Kommt her ...“ (Mt 25,34) bzw. das „Hinweg von mir ...“ (Mt 25,41) Räumliches ebenso zum Bild für Gottesnähe und Gottesferne, für Gelingen oder Verfehlen des Lebenssinnes wie im Gleichnis vom barmherzigen Vater (Lk 15, 11–32). M. Eliade machte aufmerksam, dass es auch innerhalb des profanen Raumerlebens Orte von besonderer Bedeutung gibt, so den Ort der ersten Liebe oder Orte, wo existentielle Erfahrungen gemacht wurden.<sup>21</sup> Im individuellen Bereich können solche Orte Symbolcharakter bekommen.

In der hebräischen Bibel ist die Bindung Gottes (Jahwe) an Räume oder Orte nur ein Durchgang. Die Hebräer verstanden Jahwe zunächst als Nomaden, der mit seinem Volk mitwandert. Er führte es beim Exodus in Gestalt einer Feuersäule (Ex 13,21). Später wurde die Bundeslade (d. i. sein Thronszitz inmitten seines Volkes) in Schlachten mitgenommen (vgl. Sam 4,4). Auch in das Exil wanderte Jahwe mit seinem Volk. Für den Jahwe-Glauben gewinnt jede Lokalisierung – etwa auf den Berg Zion – vorübergehenden Charakter. Salomons Gebet bei der Tempelweihe (1 Kön 8,22–53, hier: 27) bezeugt Jahwes Unfassbarkeit. Deutero-Jesaja weiß, dass nicht einmal der Berg Zion Anspruch auf ihn hat (vgl. Jes 54,5). Auch das Neue Testament macht mit den Himmelfahrtssperikopen deutlich, dass Gott und sein Christus örtlich und räumlich nicht zu binden sind. Damit werden auch im Christentum *heilige Orte, Räume und Stätten* (ausgenommen die Tabernakel) nicht zu einem *Sitz* Gottes, sondern zu *Stätten* der Erinnerung (Anamnese, Memoria). Sie repräsentieren eine andere Geisteshaltung als jene, aus der heraus ein Ziggurat, ein Inka-Tempel oder ein Heiligtum ägyptischer Gottheiten geschaffen wurde.<sup>22</sup>

Ein *Raum-Symbol* ist auch das Symbol LAND, im Juden- und Christentum v. a. das des „*verheißenen Landes*“<sup>23</sup>. Letzteres hat in der rabbinischen Tradition große positive Bedeutung als Garant der Verheißung und Treue Gottes, als Ort des (gegenwärtigen und zukünftigen) Heiles, als Ort, wo der *Bund* (ein Zentralbegriff biblischer Theologie) zu seiner ganzen Fülle kommt, als Inbegriff jüdischer Identität, ohne die auch heute weder der Staat Israel noch seine Politik verstanden werden kann; als Heimat (terra viventium: Ps 27,13; 52,7; 142,6; Jes 38,11) im Gegensatz zu terra oblivionis (Ps 88,13), d. h. zum Totenreich oder dem Land der Heiden und der Verbannung<sup>24</sup> sowie als Symbol der Vollendung („*ein neuer Himmel und eine neue Erde*“, Offb 21,1). Anstelle von „*Land*“ gebraucht die Symbolik auch oft ERDE (vgl.

Ps 24,1; 100,1; 95,4, usw.) und subsumiert darunter auch das, was auf ihr lebt und was sie hervorbringt. Während „Land“ überwiegend positiv gesehen wird, werden Landesteile auch zu negativen Bildern, die gerade durch scheinbar negative Gehalte das Positive ihres Gegenteils artikulieren. Zu diesen Bildern zählt die WÜSTE als Ort des Bösen und der Dämonen, in die man jährlich am Versöhnungstag den „Sündenbock“ (Lev 16,21.22a) jagt, als Ort der Fremde, des Hungers und Durstes, des Unterwegsseins zur eigentlichen Heimat, als Ort der Versuchung (Versuchung Jesu Mt 4,1–11 und par.) und der Prüfung. Eigenarten der Wüste – die karge Landschaft, der Sand und das gleißende Licht, die strahlend blaue Himmel, die große Weite und Einsamkeit – ließen immer schon die Wüste zu einem Ort der Besinnung, der Meditation und der Inspiration werden. Und so finden wir nicht nur am Rande von Wüsten Lebensstationen großer Seher und Religionsgründer: Mose, Zarathustra, Laotse, Mohamed, aber auch Jesus. Die großen Hochkulturen der alten Geschichte waren Kulturen, die an Flüssen inmitten von Wüstenlandschaften entstanden waren.<sup>25</sup> Die vorwiegend negative Symbolik darf aber positive Wüstenbilder nicht übersehen lassen. Die Wüste kann zum Ort höchster Gotteserfahrung werden (vgl. Mk 1,2 ff. oder die Einsiedlertraditionen der „Wüstenväter“).

Was hier am Beispiel aus der religiösen Symbolwelt bewusst gemacht wird, finden wir selbstverständlich auch im sog. profanen Bereich: Wir meinen mit *Abendland* oder *Dritte Welt* nicht immer nur geographische Größen. *Abendland* kann zum Symbol der christlich geprägten, europäischen Geisteshaltung werden, *Dritte Welt* zum Sinnbild für einen Appell zu Entwicklungshilfe und Solidarität unter den Völkern. In dieser Arbeit kann nur *ein* kleines Anliegen aus der Vielfalt der sich hier offenbarenden Phänomene näher betrachtet werden: Dinge aus unserer Umwelt, die zum Ausdruck von Geisteshaltungen, zu Trägern von Sinn und Sinngehalten, zu Sinn-Bildern, zu Symbolen werden.

Eine *Symboldidaktik* müsste in diesem Zusammenhang praktisch auf alle Dinge in dieser Welt eingehen. Nahezu alle finden wir in Religion, Dichtung, Kunst auch als Bild und Sinnbild. In der jüdisch-christlichen Gedankenwelt wird die WOLKE zum Bild für die geheimnisvolle und bergende Nähe Gottes (Ex 16,10; 40,34; 1 Kön 8,10; Ps 104,3; Mt 17,5; Offb 14,14 u. a. m.), die Hügel werden zum Bild Gottes (Gen 49,26: die ewigen HÜGEL; Ps 9,12: Sion), der ACKER ist Sinnbild der Welt (Mt 13,38), des Christen (1 Kor 3,8) aber auch des irdischen Besitzes. Elemente von GEBÄUDEN (Balken: Mt 8,8; Mauer: Offb 21,18; Eckstein: Eph 2,20; Wand: Apg 23,3 u. a. m.) transportieren Sinngehalte. Ähnliches gilt für Berufe, die in der Bibel zum Symbol für geistige Wirklichkeiten werden (HIRTE: Joh 10,11; Ps 23,1; WINZER: Joh 15,1; SÄMANN: Mt 13,3; BAUMEISTER: 1 Kor 3,10), ferner für viele der Pflanzen- und Tierwelt entnommene Bilder: GRAS, als Bild der Vergänglichkeit (Jak 1,10; 1 Petr 1,24), FRÜCHTE als Symbol der Wirksamkeit des Glaubens (Mt 4,36), der ÖLBAUM (Röm 11,17), der WEINSTOCK (Joh 15,1), das SALBÖL (Ps 45,8: Sinnbild der Freude; Apg 10,30: Bild der Kraft) ... Die exemplarisch genannten Beispiele ließen sich nach vielen Richtungen hin ausweiten. So finden wir in der Religionsgeschichte neben *Dingen* auch eine Fülle von Gesten und (oft ritualisierten) Handlungen als Symbol. Im katholischen Christentum sind solche Symbolhandlungen etwa die Sakramentalien. Zu ihnen zählen Segnungen (Speisen, Häuser u. a.) und Weihungen (Kirchen, Taufwasser, Friedhöfe u. a.). B. Fischer<sup>26</sup> spricht in diesem Zusammenhang von einer notwendigen „pädagogischen Sakralität“, grenzt diese aber sehr deutlich

von „*sinnlosen*“ Segnungen wie von Missverständnissen oder gar Aberglaube und Magie ab. K. Stender<sup>27</sup> erkennt heute auch im profanen Bereich eine Renaissance der Rituale. Als Symbole unserer Ordnung auch im alltäglichen Leben seien sie bedeutsam wie eh und je.

### 2.3 Die Religionsdidaktik bevorzugt einfache Symbole

Es kommt wahrscheinlich nicht von ungefähr, dass dabei vor allem einfache und elementare Dinge – so auch Wasser, Luft, Feuer, Erde, Licht, Brot – zu Symbolen werden. H. Kirchhoff<sup>28</sup> spricht in diesem Zusammenhang von „*Ursymbolen*“ und O. Betz von „*Elementaren Symbolen*“<sup>29</sup>. Das Einfach-Elementare eignet sich offenbar eher dazu, Sinnträger zu werden, als das Komplizierte. Ein Computer, ein Düsenjet oder eine Weltraumrakete sind bislang nicht zu Sinn-Bildern geworden, sondern bestenfalls zu Markenzeichen, zu Werbeträgern oder Statussymbolen. Warum dies? Vielleicht deshalb, weil sich im Symbol Erfahrungen verdichten, die in jenes Lebensalter reichen, in dem elementare Dinge entdeckt werden: in die frühe Kindheit. Vielleicht sind Wasser, Erde, Licht ..., kurzum die elementaren Dinge des Lebens deshalb geeignet, zu Gefäßen für Sinn, zu Sinn-Bildern zu werden, weil sie uns von der frühesten Kindheit an ein Leben lang begleiten. Viele von ihnen werden von tiefenpsychologisch orientierten Religionspädagogen als „*Archetypen*“ interpretiert.

Andere erweisen sich auch als religionsdidaktische Sprachbarrieren, weil Bilder und Symbole aus der Agrarkultur oder aus patriarchalischer Gesellschaftsordnung dem Menschen von heute nicht mehr aus den Alltagserfahrungen präsent sind. Wer erlebt heute ein Ochsenjoch (Mt 11,29 f.) oder einen Herold, der Siegesbotschaften bringt? Ja selbst Bilder, die archetypisch fundiert scheinen und die dem Menschen von heute auch im Fernsehen begegnen (z. B.: König), haben seit den Tagen der Bibel einen Bedeutungswandel erfahren (einst: Inhaber der höchsten Gewalt; heute: bloß Repräsentant oder Märchenfigur), sodass manches Bild, das einen Sinn erschließen soll, selbst erst der Erschließung bedarf.

## 3 Nicht jeder Bildgebrauch ist symbolische Rede

Vom Symbol abzugrenzen sind andere Formen des Bildgebrauchs: Bildwort, Gleichnis, Vergleich, Allegorie, Metapher, Typos u. a. m., wengleich es da und dort fließende Grenzen gibt.

So sind etwa die „*Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade*“, welche F. Ohly als erfahrungsgesättigte Bildrede, als Form des Begreifens von Scheitern bzw. Gelingen des Lebens, als Bewältigen von Erfahrung am Beginn des 2. Jahrtausends n. Chr. neu bewusst machte<sup>30</sup>, in eminenter Weise „*symboldidaktisch*“, obwohl die geschilderten Metaphern nicht im engeren Verständnis Sinn-Bild sind. Ohly zeigt anhand vieler nach „*Bildspenderbereichen*“ gegliederten Metaphern das Bemühen mittelalterlicher Autoren um Bewältigung des Lebens mit der Schuld. Viele dieser Bildträger (Heuschreckenschwärme, Einkerkerungsbilder, Brandbilder u. a.) begegnen uns heute noch in Werken der Kunst, wie auch in biblischen Texten. Man nennt sie bisweilen auch Symbole, so im weit verbreiteten Lexikon christlicher Symbole<sup>31</sup>. Es wäre jedoch einmal zu prüfen, ob man nicht klarer zwischen bildhaften Aussagen und einem Symbolgebrauch im engeren Sinne differenzieren könnte und sollte. In der Religionsdidaktik sind diesbezüglich heute noch manche Fragen zu stel-



len. Sie betreffen die theologische Relevanz von Bildern<sup>32</sup> und der Frage, welche Rolle solche Bilder in religiösen Lernvorgängen spielen.<sup>33</sup> Symbole sind Bilder, aber nicht jedes Bild oder Kunstwerk kann man schon als Symbol bezeichnen. Zwischen Bilddidaktik und Symboldidaktik wird nicht immer in wünschenswertem Ausmaß unterschieden. Relativ stark „*verschwimmen*“ die Unterschiede in den an sich beachtenswerten Arbeiten von A. Stock<sup>34</sup>. Um klare Unterscheidungen bemühte sich hingegen S. Wisse<sup>35</sup>. Nach ihm unterscheiden sich etwa Metaphern vom Symbol dadurch, dass ihnen die Realübereinstimmung, die das Symbol kennzeichnet, fehlt. Auch kreatives Zeichnen und Gestalten wäre nur durch Umdeutung des Symbolverständnisses als *Symboldidaktik* zu bezeichnen. Zeichnen, Malen, Bibliodrama, szenische Darstellungen u. v. a. können Methoden zur Erschließung von Symbolen sein, Symbole sind sie aber nicht. Wenn man sie und auch die „*Gestaltpädagogik*“ als „*Symbolisieren*“<sup>36</sup> bezeichnet, geht man am Wesen des Symbolischen – so auch an dem von P. Tillich festgestellten Element der Dauer<sup>37</sup> – vorbei. Dies geschieht leider allzu oft sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Fachdidaktik.

#### **4 Das Symbolverständnis in der abendländischen Geistesgeschichte**

Unser Wort ‚Symbol‘ kommt vom griechischen Wort *symbollein* = zusammenwerfen. Das Wort ist auch stammverwandt mit unserem Wort Ball. Das Gegenteil von *symbollein* ist *diaballein* = auseinanderbringen, durcheinanderbringen. Von diesem Wort leitet sich das lateinische Wort ‚diabolus‘ (wörtlich: der Durcheinanderbringer, Zerstörer) ab, von diesem wieder unser deutsches Wort ‚Teufel‘.

Als *symbollein* bezeichnete man es etwa in der Antike, wenn zwei Vertragspartner, die jeder die Hälfte eines in zwei Teile zerbrochenen Ringes oder Würfels besaßen, diese zur Legitimation des Anspruchs zusammenfügten. Als zerschnittene Holzplättchen oder auseinander gebrochene Täfelchen (*tessera hospitalis*) waren Symbole Erinnerungszeichen, wobei jeder Teil aber immer das Ganze sichtbar machte, das nach J. SPLETT immer größer ist, als das im Symbol Sichtbare.<sup>38</sup> Die etymologische Herkunft des Wortes gibt jedoch keine eindeutige Auskunft über den Sinn. Das aus dem Verb ‚*ballo*‘ und dem Präfix ‚*syn*‘ zusammengesetzte Wort kann sowohl zusammenwerfen, zusammenfließen als auch (Stricke) zusammen flechten und beisteuern bedeuten. In der Form ‚*tò symbolon*‘ finden wir in der Antike die Bedeutung Kennzeichen, Merkzeichen, Parole. Dieses Verständnis dürfen wir vor Augen haben, wenn wir im gesamten christlichen Altertum den Ausdruck ‚*symbolum*‘ als Synonym für Glaubensbekenntnis finden, wobei dieses Glaubensbekenntnis auch ein Erkennungszeichen der schon Glaubenden ist. In der Theologie hat dementsprechend Symbolik dasselbe bedeutet wie Dogmatik oder Konfessionskunde. Auch daran zeigt sich ein Zusammenhang zwischen Symbol und Geisteshaltung. Das Femininum ‚*hé symbolé*‘ beschreibt das Zusammenwerfen, Schließen der Lippen, Handgemein-Werden, aber auch den Beitrag, den ein einzelner zu Kosten eines Gelages zu leisten hat. Das Maskulinum ‚*hó symbolos*‘ trägt meist die Bedeutung Merkmal.<sup>39</sup> Schon in der griechischen Antike ist der Wortgebrauch nicht eindeutig. F. Fonessen<sup>40</sup> macht darauf aufmerksam, dass ursprünglich das Symbol nicht Symbol *von* etwas anderem, sondern Symbol *aus* etwas (aus mehreren polar gegensätzlichen Teilen zusammengesetzt) ist. In der deutschen Sprache gewinnt (abgesehen von einigen Ausnahmen) vor allem im

17. und 18. Jahrhundert der Terminus Symbol sein gegenwärtiges Bedeutungsspektrum im Sinne von Gleichnis, aber auch von Wahlspruch. Seit dem späteren 18. Jahrhundert hat sich generell das Verständnis von Symbol als anschauliches Phänomen von bestimmter Bedeutung durchgesetzt.<sup>41</sup>

I. Kant versteht Symbol als Veranschaulichung, als eine dem Begriff unterlegte Anschauung, als bloßes Mittel des Verstandes, aber nur indirekt durch Analogie.<sup>42</sup>

Nach F. Schiller sind Symbole poetisch veranschaulichte Ideen und werden oft gleichgesetzt mit Hieroglyphen.<sup>43</sup>

In anderer Weise versteht J. W. Goethe vor allem in späteren Abschnitten seines Lebens Symbol als Vergegenwärtigung. Es sei das die wahre Symbolik, die das Besondere, das Allgemeine repräsentiert als lebendig gewordene Offenbarung des Unerforschlichen.<sup>44</sup> Nach Goethe ist Symbol eine Sache, ohne die Sache selbst zu sein und doch die Sache, ein im geistigen Spiegel zusammengezogenes Bild und doch mit dem Gegenstand identisch.<sup>45</sup>

Von der Klassik an finden wir zunehmend die Beschäftigung mit der Symbolik.<sup>46</sup> Im 20. Jahrhundert sind unter den Philosophen, die sich mit der Symbolik beschäftigen vor allem zu nennen: E. Cassirer<sup>47</sup> und S.K. Langer<sup>48</sup>. In all diesen Arbeiten kommt zum Ausdruck, dass Symbole Brennpunkten gleichen, in denen nicht nur zentrale Bereiche des Menschen deutlich werden. Sie gehen aus lebensgeschichtlicher Erfahrung des einzelnen oder aus der in der Tradition niedergeschlagenen Erfahrung hervor (nach C. G. Jung aus menscheitsgeschichtlichem Erbe) und umfassen nach E. Cassirer das gesamte Geistige als das Zentrum, auf das alle Grunddisziplinen der Philosophie hinzuordnen sind und bilden ein umfassendes innerpsychisches Kommunikationssystem, bestehend aus a) einem Dargestellten, b) einem Darstellenden, c) einem diese beiden verbindenden Element. Dabei werde das dargestellte Element durch das Verbindende derart auf das Darstellende abgebildet, das dieses seiner von Haus aus eigenständigen Bedeutung verlustig geht.<sup>49</sup> Z.B.:

LEBEN	Zuordnung	LICHT
	Verbindung	
Dargestelltes unanschaulich verleiht dem Symbol seine Bedeutung		Darstellendes anschaulich verleiht dem Symbol seine Erscheinung

Wenn wir das Wort Symbol im religiösen Sinn gebrauchen, kommen ebenfalls zwei Dinge zusammen. Christen nennen die Glaubensbekenntnisse ‚Symbola‘, weil sie in ihnen die Verbindung des offenbarenden Wirkens Gottes mit der glaubenden Zustimmung des Menschen sehen. Symbolik war in früheren Zeiten oft ein Synonym für Dogmatik. Heute noch heißt das Kompendium der katholischen Glaubensbekenntnisse und Lehrentscheidungen ‚Enchiridion symbolorum‘.<sup>50</sup> Wir bezeichnen Farben als symbolisch, weil in ihnen und durch sie menschliche Sinnvorstellungen, Wünsche oder Sehnsüchte zutage treten. Wenn wir etwa Rot als die Farbe der Liebe bezeichnen, dann ist die Liebe die eine Hälfte und die rote Farbe als Ausdrucksmittel derselben die zweite Hälfte. Zum Symbol kann alles werden: alltägliche Dinge wie Wasser

und Licht, kulturelle Objekte wie Krone und Fahne, Handlungen wie Waschen, Salben, Handauflegung, Worte wie Jahwe, Christos. Durch die Verbindung von Anschaulichem und Unanschaulichem, Sinnlichem und Geistigem offenbart sich im Symbol zu tiefst Menschliches. Symbole sind ein Mittel, durch das sich der Mensch seiner Situation im Kosmos vergewissert, zu dieser Situation deutende „*Haltung*“ bezieht und damit zugleich auch ausgreift nach Dingen, die sein „*In-der-Welt-Sein*“ transzendieren. „*So treffen sich im Symbol das Eine und das Andere: Gestalt und Idee, Vordergründiges und Hintergründiges, Erscheinung und Verborgenes, Bewusstes und Unbewusstes, Leib und Seele, Weltliches und Göttliches. Es wäre kein Symbol, was nur gegenständlich zuhanden käme, ohne tieferen Sinn oder Transzendenz. Symbolik kann nur sein, was in der einen Gegebenheit noch eine andere einschließt.*“<sup>51</sup>

J. SPLETT sieht Symbole als eine Art der Zeichen, die größere Nähe zum Symbolisierten aufweisen als andere Zeichen. Sie sind zuinnerst verbunden mit der Sprache als „*Zeichen der Zeichen*“, damit aber ist nicht ein Bezug zwischen Sinn und Sache, sondern von Sinn zu Sinn gegeben. Wie P. RICOEUR<sup>52</sup> sieht J. SPLETT Symbol nicht primär als *symbole symbolisé* (= Sache, Ding), sondern als *symbole symbolisant*, d. h. als Vollzug. Im Symbol offenbart und verbirgt sich zugleich Sinn.<sup>53</sup> In diesem Sinne sind Symbole Brennpunkte unserer Geisteshaltung, in denen der Sinn, den wir in Welt und Leben sehen, sichtbar wird. In ihnen verwenden wir die Welt gleichsam als Projektionsfläche, als Träger oder Gefäß für Sinn, Hoffnung, Weltanschauung. Andererseits werden die Welt und die Dinge in ihr hinein genommen in die Sinndeutung und angenommen als Gaben und Aufgaben. Allerdings: Symbole als *Symbiose* von Welterfahrung und Geisteshaltung finden ihre Tiefe und ihre Gehalte durch die letztere. Man muss ein Ding (Sonne, Wasser) oder ein Ereignis (Saat und Ernte, Donner) schon mit den Augen des Glaubenden ansehen oder in einer bestimmten Geisteshaltung erfahren, damit dieses Ding bzw. diese Ereignisse zum Sinn-Bild werden und Sinn bewusst machen oder vermitteln können. Diese Priorität der Geisteshaltung wird in der Symboldidaktik nicht immer klar genug gesehen. Die in der jüdisch-christlichen Offenbarung und in den darin begründenden Traditionen enthaltenen Symbole können Glaubenserfahrung nur vermitteln, weil zuerst ein solcher Glaubenssinn da war, der sich mit den „*Bildern*“ zum Sinn-Bild verband. Dasselbe gilt für Rituale, Gesten und Handlungen, die zu Sinnträgern wurden.

Durch den Glaubenssinn sind Symbole wertbezogen und jeder Wertewandel führt auch zu einem Wandel der Symbolik. Dabei gibt es mehrere Formen der Auswirkung eines Wertewandels: Ein Symbol kann sinnentleert und damit zur bloßen Folklore werden. Es kann gänzlich aufgegeben werden und bloß mehr in der historischen Erinnerung verbleiben. So war das Opfer eines Hahnes an Asklepios zu Zeiten des Sokrates noch eine echte Symbolhandlung, heute ist sie bloße Erinnerung. Symbole können durch einen Wertewandel auch neuen Sinngewandungen unterstellt werden. Eine Krönung war in theokratischen Gesellschaften eine religiöse Symbolhandlung. In monarchistischen Strukturen der Neuzeit wandelte sich dieses religiöse Symbol immer mehr zu einem Herrschaftssymbol. Im Zeitalter der Schönheitskonkurrenzen kann es zum bloßen Statussymbol einer „*Schönheitskönigin*“ werden, wobei Religiöses keine Rolle mehr spielt. Hier zeigt sich auch der Zusammenhang von Symbolverständnis und Symbolbildung, Symbolwahrnehmung und sozialen Bedingtheiten, auf die hier nicht näher eingegangen wird.<sup>54</sup>

## 5 Die Vielschichtigkeit des Symbolbegriffs

Während die *Kybernetik* Symbol oft mit Zeichen gleichsetzt, unterscheiden Theologen zwischen Zeichen und Symbol. *Zeichen* sind auswechselbar. Ob ich als Wegweiser oder zur Grenzmarkierung einen Holzpfehl, einen Metallstab, einen Stein oder einen Erdhügel benütze, ändert an deren Funktion nichts. Wir können aber nicht jedes beliebige Material nehmen, um es einem Freund in das Grab nachzusenden. Hier gewinnt eine Handvoll Erde eine neue Bedeutung. Sie drückt einen Glauben aus (Koh 3,20): Von der Erde bist du genommen, zur Erde kehrst du zurück, von der Erde wirst du wiedererweckt. Erde ist hier nicht beliebig ersetzbar. Sie ist Träger eines nicht willkürlich gestifteten, sondern durch Weltanschauung fundierten Sinnes, sie ist Sinn-Bild, *Symbol* geworden.<sup>55</sup>

In diesem Sinn unterscheidet K. Rahner<sup>56</sup> zwischen echten Symbolen (Realsymbolen) und bloß arbiträr festgelegten Zeichen (Vertretungssymbolen).

Auch P. Tillich nimmt eine strenge Scheidung zwischen Zeichen und Symbol vor. Ersteres habe keinen Anteil an der Wirklichkeit dessen, was es bezeichnet, ist austauschbar und konventionell.<sup>57</sup> Er unterscheidet in seinem Aufsatz „Das religiöse Symbol“ (1929) zwischen religiösen Gegenstands- und religiösen Hinweissymbolen.

- ❖ *Religiöses Gegenstandssymbol* ist nach P. Tillich „*Gott*“ in Vertretung des Unbedingt-Transzendenten. Dieses Symbol muss im religiösen Akt immer wieder aufgehoben werden, damit nicht das ganz Andere in die Endlichkeit des Seienden hineingezogen und zum Ding werde. Daraus ergebe sich, dass man Liebe, Barmherzigkeit, Allmacht, Kraft, Allwissenheit nicht buchstäblich auf Gott anwenden könne, sondern sie in ihrem symbolischen Charakter ernst zu nehmen habe. Den Gegenstandssymbolen wohne eine immanente Schicht inne (z. B. Christus sei Gegenwärtigkeit des Unbedingt-Transzendenten, das in ihm in Erscheinung trete, ohne aber mit dem Immanenten identisch zu sein).
- ❖ *Religiöse Hinweissymbole* sind Zeichen, Gebärden und Handlungen, die auf die Gegenstandssymbole gerichtet sind.

Als *Merkmale der Symbole* bezeichnet P. Tillich die *Uneigentlichkeit* (Der innere Akt, der sich auf das Symbol richtet, meint nicht das Symbol, sondern das Symbolisierte. Symbole sind nicht mit dem Symbolisierten identisch, sondern weisen darüber hinaus!); die *Anschaulichkeit* (Symbole sind wesensmäßig anschaulich. In ihnen werden Transzendentes, Ideelles, ja selbst abstrakte Begriffe zur Anschaulichkeit gebracht. Zwischen Uneigentlichkeit und Anschaulichkeit besteht eine dialektische Spannung.); die *Selbstmächtigkeit* (Dem Symbol eignet ein Notwendigkeitscharakter und eine Mächtigkeit an, deshalb ist es nicht willkürlich setzbar und erfindbar); die *Anerkanntheit* (Symbole bedürfen der Anerkennung, um wirksam zu werden. Sie werden geboren und sterben, wenn sie in einer Gesellschaft nicht wirksam sind.).

In späteren Schriften spricht P. Tillich statt von Uneigentlichkeit vom *Verweischarakter* (Symbole weisen auf etwas außerhalb ihrer selbst hin, haben aber Anteil an dem, worauf sie verweisen). Sie erschließen Wirklichkeiten, die uns sonst nicht zugänglich sind und eröffnen Dimensionen und Strukturen unserer Seele. Das heißt, sie können aufbauen, integrieren aber auch zerstören. *Religiöse Symbole* ergeben sich aus den biblisch-christlichen Inhalten und aus allem, was unbedingt angeht.

## 6 Symbole wurzeln in tiefen Fundamenten unseres Menschseins und sind Motor geistigen Reifens

Im Gegensatz zu den durch Konvention gestifteten Zeichen (z. B. Verkehrszeichen), haben die Symbole im eigentlichen Sinn tiefe Fundamente in unserem Menschsein. Vergleicht man dieses Menschsein mit einem Bauwerk, dann reichen Symbole tief hinab in die Kellergeschoße, in jene Fundamente, durch die unser Menschsein in der vormenschlichen Schöpfung aufrucht. Exemplarisch sei dies am Beispiel LICHT bewusst gemacht.

Die *Vergleichende Verhaltensforschung* (Ethologie) verweist etwa beim Symbol Licht darauf, dass der Mensch ein „*Tagtier*“ sei. Alles Helle, Lichte, empfindet er positiv. Dunkelheit, Nacht, Finsternis führt zu Unsicherheit, Angst, Furcht ... Nur aus diesem Grund könne das Licht zum Bild und Sinnbild für Positives werden. In der Symboldidaktik wird heute auch immer wieder gefordert, durch die Verhaltensforschung ein vertieftes Verständnis religiöser Symbole zurückzugewinnen.<sup>58</sup>

Die *Physiologie* zeigt, dass das Wachstum und die Entfaltung des Lebens vor allem während der Perioden des Lichtes erfolgt. „*Alle Wesen leben vom Lichte*“ sagt in diesem Sinne auch F. Schiller im 1. Akt des „*Wilhelm Tell*“. Die nordischen Bäume wachsen im lichtvollen Sommer in die Höhe, während im nordischen Winter das Längenwachstum ruht. Helle Farben wirken auf das sympathische Nervensystem belebend, dunkle wirken auf das parasympathische System und damit beruhigend. In „höheren“ Stockwerken unseres Menschseins verbinden sich solche Fakten mit anderen Bereichen: Es kommt ein zweites hinzu. Es werden solche Fakten zusammengeworfen (symballein) mit einem anderen Teil unseres Lebens und damit zum Bild, das den Sinn dieses zweiten Bereichs des Menschseins erhellt. Wo dies der Fall ist, werden Dinge wie Licht, Feuer, Wasser ... zum Sinn-Bild.

Für die *Psychoanalyse* S. Freuds<sup>59</sup> sind Symbole nur neurotische Symptome und Markierungen verdrängter Sexualität. Die *Tiefenpsychologie* C. G. Jungs<sup>60</sup> hingegen sieht die Symbole wurzelnd in Anlagen, die Erfahrungen der Menschheitsgeschichte widerspiegeln. Sie spricht in diesem Zusammenhang von Urbildern oder Archetypen, die im Unbewussten unserer Psyche bereitliegen. Auf C. G. Jungs Auffassung von Symbolen als Transformatoren psychischer Energie, die aus menschheitsgeschichtlichen Engrammen stammen, bauen heute die religionspädagogisch-theologischen Arbeiten von M. Kassel<sup>61</sup>, O. Betz<sup>62</sup> u. a. auf. Die *Neopsychoanalyse* erweitert den Symbolbegriff, betont seine Mehrdeutigkeit (im Gegensatz zu „*Archetyp*“: keine konstante Bedeutung!) und erkennt andere Funktionen (nicht nur verdrängte Libido ins Bewusstsein bringen). Symbole dienen dazu, psychische Wirklichkeiten zu vergegenwärtigen, Motor der Reifung zu sein, an Lösungen von Konflikten Anteil zu haben u. ä. m. Nach der Neopsychoanalyse verläuft die Reifung der menschlichen Persönlichkeit nicht wie bei Jungs Individuation stark unbewusst, sondern in bewusster Auseinandersetzung mit der Umwelt, wenngleich zum Teil vorsprachlich in symbolisch-sinnlichen Interaktionen.<sup>63</sup> Die Neopsychoanalyse sieht auch den Symbolbildungsprozess nicht nur unbewusst, sondern als aktive Leistung und Teil der Ich-Funktion. Manche verstehen diesen Prozess bereits beginnend im intrauterinen Bereich. Weil Symbole den Menschen als Menschen konstituieren, werden sie positiv gewertet.

Die *Entwicklungspsychologie* versteht Symbole und Symbolfunktionen ebenfalls im

Zusammenhang mit der menschlichen Reifung. So sieht J. Piaget<sup>64</sup> Symbole als *aktive* Leistung am Ende der sensomotorischen Stufe, als Produkt sensomotorischer Handlungen und interiorisierter Nachahmung. Entwicklungs- und Epochalpsychologie zeigen, dass es neben der Symbolbildung in der frühen Kindheit vor allem auch im Jugendalter zur Schaffung neuer Symbole kommt, von Kleidung und Haartracht jugendlicher Subkulturen bis zu symbolischen Verhaltensweisen, wie wir sie etwa bei Hippies und Punks finden. Die solcherart von der Psychologie beschriebenen „*neuer*“ Symbole unterscheiden sich von traditionellen Symbolen oft dadurch, dass letztere in einem oft Jahrtausende währenden Prozess entstanden sind und nicht gemacht, sondern nur „*gefunden, erkannt und angenommen*“<sup>65</sup> werden können.

Der *Religionspsychologe* J. Fowler<sup>66</sup> schreibt den Symbolen eine Rolle innerhalb aller sechs Stufen seiner Entwicklungslehre zu. R. Goldman<sup>67</sup> untersuchte die gesamte religiöse Entwicklung auf dem Hintergrund des Denkens und Symbolverständnisses. Unter anderem kommt er dabei zur Auffassung, dass die Bibel kein Buch für Kinder sei, weil diese den symbolischen Sinn nicht begreifen können. Damit steht er im Gegensatz zu zahlreichen Symboldidaktikern der Gegenwart.

In der *Religionsgeschichte* finden wir die Lichtsymbolik immer wieder als Medium der Weltanschauung und Weltdeutung. In der Bibel eröffnet die Erschaffung des Lichtes das Schöpfungswerk, und die Feuerzungen des Pfingstfestes werden zum Zeichen der Neuschöpfung durch die Eingießung des Heiligen Geistes. Licht und Feuerstürme begegnen uns auch in den Veden, bei Zoroaster und in Naturreligionen als Sinnbilder. Für monistische Weltanschauungen bezeichnet Licht die Wurzel und das Wesen des Guten (vgl. 1 Joh 1,5). Der Schatten und die Finsternis sind demnach nur Mangel, Fehlen, Abwesenheit von Licht, Leben, Liebe. Im Gegensatz dazu ist in dualistischen Weltanschauungen der Gegensatz Licht – Finsternis Ausdruck dafür, dass das innerste Wesen der Welt durch die Polarität Gut-Böse bestimmt wird. In beiden Fällen dient das Bild des Lichtes dazu, die Welt deutend zu erklären.<sup>68</sup> Jede der genannten Auffassungen enthält ein Körnchen Wahrheit. An jede sind aber auch kritische Anfragen zu stellen und bisweilen Vorbehalte zu machen.

## **7 Symbole spiegeln menschliche Erfahrung, menschliches Erleben, menschliche Erwartung**

Dies macht uns schon ein Blick auf Redewendungen bewusst. Um beim Beispiel des Lichtes zu bleiben: Wir sprechen vom *Licht* der Vernunft, von *lichtvollen* Augenblicken, von *einsehen*, *Einsicht*, von einem Gedanken*blitz*. Wir verwenden Sätze wie „*Ihm ist ein Licht aufgegangen*“, „*Er ist ein heller Kopf*“, „*Sie ist blitzgescheit*“, „*Ich habe Klarheit erlangt*“. Die Sprachforschung macht uns bewusst, dass Worte wie Weisheit zusammenhängen mit der Sprachwurzel ‚*vid*‘, was soviel wie ‚*sehert*‘ heißt (vgl. lateinisch *video* – ich sehe).

Licht wird hier zum Sinnbild geistigen Lebens. Das Licht kann aber auch zum Sinnbild der Freude und der Verheißung werden. Wir gehen lichtvollen Zeiten entgegen, aber wir fürchten uns vor einer dunklen Zukunft. In der Geheimen Offenbarung heißt es „*Die Völker werden in ihrem Lichte wandeln*“ (Offb 21,24). In diesem Sinne spricht die christliche Tradition vom letzten Ziel unseres Lebens als vom „*ewigen Licht*“ und gebraucht dieses Wort synonym mit „*ewigem Leben*“.

Analog zum Licht deutet man heute auch die Symbolik der Farben, wobei zur Begründung häufig auf Bezüge in der Natur verwiesen wird (z. B. grün – Wachstum – Hoffnung). Dunkle Farben und Schatten sind in der abendländisch-westlichen Kultur immer wieder als Symbol der Trauer, des Todes, des Bösen zu finden. Allerdings zeigt sich auch in der Licht- und Farbsymbolik die weiter unten noch zu besprechende Ambivalenz. Ein und dasselbe kann unter Umständen sogar Gegensätzliches bedeuten. Rot kann gleichermaßen Liebe wie Zorn und Hass versinnbildlichen.<sup>69</sup> Schwarz war bei den Kelten und Illyrern die Trauer- oder Bestattungsfarbe. Bei den Ostslawen war dies Weiß.<sup>70</sup> Hier zeigt sich wieder, dass weniger die Dinge der Welt die Geisteshaltung bestimmen. Vielmehr bestimmen Glaube, Weltanschauung, Geisteshaltung den Symbolgehalt.

Einer der ersten, der den Zusammenhang von menschlicher Erfahrung und symbolischem Ausdruck in das Zentrum seines Denkens stellte, war R. Guardini. Nach ihm ist der Leib natürliches Ausdrucksbild der Seele. Leib und Seele zusammen bilden das Symbolverhältnis schlechthin.<sup>71</sup> Wenn der Leib Symbol ist, dann sind Sprache, Gesten und Gebärden ebenfalls Symbol, indem in ihnen Innerliches und Geistiges rein zum Ausdruck kommt.<sup>72</sup> Wer in Dinge wie Weg, Berg, Wolke, Stein, Stadt, Raum, Licht, ... einen Sinn, einen Gedanken, eine „Seele“ hineinträgt (hineinfühlt, hineinsieht) gibt diesem Sinn, diesem Gedanken, diesem Gefühl, dieser seiner Sicht einen „Leib“, eine „Körperlichkeit“ und erweitert damit, was Sprache, Begriffe, Intellekt nur unvollkommen oder gar nicht darzustellen vermögen. *„Eine Theologie, die sich auf den Symbolbegriff stützt, kommt ohne das Moment der Erfahrung nicht aus. Denn wir machen Erfahrungen mit den Symbolen des Glaubens: Sie ermöglichen uns Erfahrungen, sie sind selbst wieder Ausdruck von Erfahrungen – sie grenzen aber auch Erfahrungen ein.“*<sup>73</sup>

Noch weiter als Guardini geht K. Rahner. Nach ihm ist zentrales, ontologisches Merkmal des Seienden die Erkennbarkeit. Um erkannt zu werden, darf das Seiende nicht bei sich selber bleiben, es muss sich in eine „Andersheit“ hineinbegeben und hier sei der Ort der Symbole. *„Das Seiende ist von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig ausdrückt, um sein eigenes Wesen zu finden.“*<sup>74</sup> Dieses sehr weite Symbolverständnis ist zurzeit von der Theorie der Religionsdidaktik mehr rezipiert als von der Praxis. Die letztere bedient sich – wie ein Blick auf Religionsbücher und Stundenmodelle zeigt – stark der einfachen und elementaren Symbole und ist weit von einer ausschließlich durch Symbole fundierten Didaktik entfernt. Die Kluft zwischen dem, was die wissenschaftliche Fachdidaktik für den Religionsunterricht in den letzten Jahren anstrebt und der Praxis ist relativ groß.

## **8 Symbole sind Mittel, durch die wir auch Wirklichkeiten ins Wort bringen, die Erfahrung und Dasein übersteigen**

Dinge des Alltags, wie das Licht, können zum Ausdruck höchster transzendenter Realitäten werden. Schon der römische Dichter Ovid (43 v. Chr. – 17 n. Chr.) macht das *Erglühen*, also ein Lichtsymbol, zum Zeichen für göttliches Wirken im Menschen: *Est Deus in nobis agitante calescimus illo* (In uns wohnt ein Gott, wir erglühen durch seine Belebung; aus: *Fasti* 6,5).

J. Milton schreibt 1667 in *Paradise Lost*: *“Since God is light / And never but in unapproached light / Dwelt from eternity”*

Die *Psalmen* sprechen von Gott, der mit Licht „*umhütet*“ ist wie mit einem Gewande (Ps 104,2). „*Herrlichkeit*“ Gottes meint im Hebräischen wörtlich die „*Strahlenkrone Gottes*“ (Kabod Jahwe). Psalm 27,1 sagt „*Der Herr ist mein Licht*“. In der alten Kirche wurden die griechischen Worte für Licht (phos) und Leben (zoe) oft in Kreuzform als segen- und schutzbringende Gottesnamen über die Haustüren geschrieben.<sup>75</sup> Johannes 8,12 legt Jesus das Wort in den Mund „*Ich bin das Licht der Welt*“. Der Johannesprolog weiß, dass in ihm das Leben ist und das das Leben das Licht der Menschen ist (Joh 1,4). Er verbindet damit Licht und Leben genauso wie der Geschichtsphilosoph J. G. Herder (1744–1803), der auf seinen Grabstein die Worte schreiben ließ „*Licht, Liebe, Leben!*“.

Die Geschichte der Lichtsymbolik ist wahrscheinlich so alt wie die Geisteshaltung der Menschheit. Exemplarisch sei in diesem Zusammenhang verwiesen auf Studien zu koptischen, mitteliranischen und arabischen Texten über das manichäische Urdrama des Lichtes.<sup>76</sup> Das Kontrastsymbol Licht – Finsternis begleitet von den Anfängen der Hochkulturen an unsere Geschichte. Licht wird dabei oft konkretisiert als Sonne. In den Religionen des Alten Orients steht die Sonne als Gottessymbol. Eine besondere Erscheinungsform des ägyptischen Sonnengottes *Ra* ist *Aton*, bekannt durch den Versuch Amenophis IV. (= Echnaton), durch ihn zu einem allgemeinen Monotheismus zu gelangen. In Mesopotamien war es der Sonnengott *Schamasch*, den Babylonier und Assyrer als Herrn der gerechten Ordnung und Retter der Gefangenen und Bedrohten verehrten.<sup>77</sup>

Die Sprache der Symbole versucht tiefere Schichten der Wirklichkeiten einschließlich der „*wirklichsten aller Wirklichkeiten (Gott als ens realissimum)*“ zu benennen. Dies aber erfolgt nach P. Tillich, indem Wirklichkeiten der menschlichen Seele erschlossen werden<sup>78</sup> oder wie P. Ricoeur es ausdrückt, indem man sich „*durch Symbole zu denken geben lässt*“<sup>79</sup>. J. Werbick fordert in diesem Zusammenhang:

*Symbolerschließung* wird zuerst vom Beziehungsreichtum des Symbols her die Vieldeutigkeit menschlicher Erfahrung so zur Geltung bringen, dass die Kommunizierenden mit ihrer eigenen Lebenserfahrung und Lebensdeutung „*Anschluss gewinnen*“ können. Erst dann wäre davon zu sprechen, wie Gott dem sich vorwärts tastenden und von der Vieldeutigkeit seiner Lebenserfahrung irritierten Menschen entgegenkommt.<sup>80</sup> E. Cassirer<sup>81</sup> und J. Splett<sup>82</sup> verstehen den Menschen in diesem Sinne als *animal symbolicum*, weil Symbole wesentliches Moment in jedem und im ganzen menschlichen Dasein sind, die die Wirklichkeit und das diese Wirklichkeit Umfassende und Tragende – das Transzendente – erschließen, erfassen, deuten helfen.

## **9 Indem Symbole menschliche Existenz deuten, werden sie zum Appell und zur Aufforderung**

In diesem Sinne sind Worte zu verstehen wie „*Ihr seid das Licht der Welt*“ (Mt 5,14) oder Aufforderungen „*Kinder des Lichts*“ (Joh 12,36) oder „*Söhne des Lichts*“ (1 Thess 5,5) zu sein, „*die Waffen des Lichts zu ergreifen*“ (Röm 13,12) oder „*wie am Tage zu wandeln*“ (Röm 13,13). Wer Böses tut, hasst das Licht (Joh 3,2). So heißt es etwa in den Liedern A. v. Chamisso: „*Das Licht, das ist das Gute; / die Finsternis die Nacht, / das ist das Reich der Sünde, / und ist des Bösen Macht.*“ Im gleichen Sinne meint E. M. Arndt (geb. 1813): „*Der Gott des Lichts / ist nicht der Gott des Bösewichts.*“ Auch in Mozarts „*Zauberflöte*“ begegnet uns dieser Zusammenhang von



Licht und Leben. Dunkelheit meint in Mozarts Werk nicht nur Mangel an Licht, sondern Bedrohung des Lebens, Gefährdung, Ungesicherheit. Die Beispiele ließen sich nahezu endlos fortsetzen. Wo immer wir aber in Dichtung, Kunst und Religion die Symbole von Licht und Dunkel finden, sind diese expressis verbis wie in Röm 13,12 oder implizit wie bei A. v. Chamisso Aufforderungen, das Werthafte-Lichtvolle zu bejahen oder anzustreben und das Dunkle, Gefährdende, Böse zu überwinden.

Symbole als Ausdrucksmittel, das Unanschauliche und Unsichtbare verstehbar zu machen, finden wir im Christentum auch überall dort, wo etwa Licht zum Sinnbild von Gottes liebevoller Nähe und die Taufe als Sakrament der Erleuchtung beschrieben wird. Wie Worte perforierter Sprache<sup>83</sup> – so auch das Versprechen durch eine Eheformel, das Bekenntnis beim Eintritt in eine Glaubensgemeinschaft, ein Wort der Versöhnung – nicht informieren oder Fakten beschreiben, sondern eine neue Wirklichkeit schaffen, so schaffen auch Symbole Wirklichkeiten, indem sie auf Menschen wirken oder etwas bewirken. J. Splett sagt vom Symbol *„Es setzt, was es sagt, oder besser, durch es, in ihm setzt Freiheit, was sie sagt, zeugt, was sie zeigt, bestimmt sie sich selbst.“*<sup>84</sup>

Der Verweis auf die Zukunft und die teleologische Orientierung des Symbols ist besonders fundiert in der Symbollehre P. Ricoeurs<sup>85</sup>. Nach P. Ricoeur sind Symbole mehrdeutige, doppelsinnige linguistische Ausdrücke, die darauf abzielen, sie zu entziffern. Immer seien sie verbunden mit Worten. Das Symbol gibt zu denken und ist daher ausgerichtet auf eine Teleologie, auf ein Ziel und damit auch auf die Zukunft. Dadurch aber wird es aktivierend und zu einem Appell zur Weltverbesserung.

Dies tritt auch zutage in der Bildwelt, die F. Hundertwasser schuf. Viele seiner Werke, in denen sich immer wieder auch das Motiv der STADT findet, tragen mehrere Titel und dokumentieren schon dadurch die o. g. Ambivalenz von Bildern. Sie sind aber auch Beispiele für Sinnbilder, die zur Tat aufrufen. Sehr bekannt ist die Graphik-Edition *„Good morning City – bleeding Town“* (1969–1971), die in 80 farblichen Varianten des Motives *„Hochhaus – Stadtkern“* nicht nur die Breite und Vieldeutigkeit des Bildhaften bewusst macht. Da Hundertwassers Stadtbilder *„Sinn transportieren“* und ihre Wurzel in der Innenwelt des Menschen haben, wohnt ihnen die Kraft inne, ihrerseits wieder Seelenkräfte zu aktivieren und zu einem leidenschaftlichen Aufruf für eine Änderung der Wohnlandschaft unserer Zeit zu werden.<sup>86</sup>

Dass die *Verwandlungskraft* von Bildern und Symbolen in der Innenwelt des Menschen ruht, kann P. Handkes Roman *„Mein Jahr in der Niemandsbucht“* (Niemandsbucht allein ist schon ein Symbol!) zeigen. Das Werk trägt den Untertitel *„Ein Märchen von neuen Zeiten“* und umfasst gleichzeitig Weltflucht, Weltfaszination und Weltveränderung.<sup>87</sup>

Die *„aktivierende“* und zugleich teleologisch bestimmte Eigenart von Bildern, die auch für Symbole zutrifft und sie mitunter von bloßen Zeichen unterscheidet, ist heute immer wieder auch in katholischen Arbeiten zu *„Inkulturation“*<sup>88</sup> vertreten. So bezeichnete eine Studententagung am ostasiatischen Pastoralinstitut in Manila als Symbol *„a) jegliche Tatsache (Wort, Geste, Objekt, Handlung, Bild), b) welche durch ihre eigene Kraft die Menschen führt, c) zu einer tieferen und oft geheimnisvollen Wirklichkeit, d) durch Teilnahme an der Dynamik, e) die das Symbol bietet oder oft erweckt“*.<sup>89</sup> In diesem Sinn nennt der Tagungsbericht Symbole *„Fenster zum Unausprechlichen, Unendlichen, Übergeordneten ..., Antwort auf subjektive Sehnsüchte*

*nach etwas Tieferem, die auch verpflichtet zu einem gewissen Handeln ...!*<sup>90</sup>

Heute wird dieser Impulscharakter besonders im Blick auf Mitmenschlichkeit und Gemeinschaft hoch geschätzt. Symbole „ermöglichen Kommunikation und Gemeinschaft, deren Ergebnis sie dann auch wieder sind ... Das Symbol mit seinem Gemeinschaftsbezug stellt dar, sammelt, integriert, belebt, verstärkt oder vertieft die Gemeinschaft. Es ist aber genauso wie die Gemeinschaft selber (mit ihr) einem Wandel bzw. einer steten Veränderung ausgesetzt“<sup>91</sup>. J. Splett sieht im Symbol personale und interpersonale Bezüge und Vollzüge, weil Symbol und Freiheit zusammenhängen und letztere wesentlich und ursprünglich Gemeinsamkeit bedeute.<sup>92</sup>

## **10 Das Denken in Symbolen und der didaktische Gebrauch von Symbolen muss sich auch der Grenzen bewusst sein**

### **10.1 Grenzen bei Aussagen, die Transzendentes betreffen**

Symbole sind nicht in derselben Weise Realität wie das, was sie versinnbildern. Dies gilt schon bei Sätzen wie: „*Du hast Licht in mein Leben gebracht.*“ Hier weiß jeder, dass in diesem Satz *Licht* nicht eine Wellenbewegung oder der Verbrennungsprozess einer Kerze ist. Ohne zu reflektieren unterscheiden wir zwischen Bild und Realität. Das Bild wird zum Symbol von Erfüllung und Freude. Die Unterscheidung zwischen Symbol und Symbolisiertem ist vor allem im religiösen Bereich zu beachten, um nicht Symbole zum Idol oder Fetisch werden zu lassen. Wo Transzendentes mit Bildhaftem zu einem Symbol verbunden wird, genügt die Unterscheidung von Bild und Sache allein nicht mehr. Nach traditionellem katholischem Verständnis muss man hier – wie schon in der alten scholastischen Lehre von der *analogia entis* – beachten, dass neben *Richtigem* auch *Unrichtiges* mitschwingt und dass Bildhaftes daher auch *gereinigt* (via negationis) und *gesteigert* werden muss.

Wenn wir Gott Vater (oder Mutter) nennen, so meint diese bildhafte Aussage, dass Gott im Bereich des Göttlichen, Übernatürlichen, Gnadenhaften, Ewigen das ist, was im Bereich des Irdischen Vatersein, Väterlichkeit (bzw. Muttersein, Mütterlichkeit) ist. Gottes Vater- bzw. Muttersein unterscheidet sich aber von jedem irdischen Vater- und Muttersein so sehr, wie sich Geschöpfe vom Schöpfer, Zeitliches vom Ewigen, Messbares vom Unermesslichen unterscheiden. Das Bild vom menschlichen Vater (bzw. von der Mutter) kann nicht unverändert auf Gott übertragen werden. Menschliche Väterlichkeit enthält im Blick auf Gott nicht nur Richtiges, sondern auch Unrichtiges. Von diesem, d. h. von allem *Unvollkommenen*, muss es *gereinigt* und ins Unermessliche *gesteigert* werden. Erst dann ist die Übertragung legitim. Dies gilt für jeden Symbolgebrauch, durch den Transzendentes ausgedrückt wird, auch wenn man die alte *analogia entis* nicht unbesehen übernimmt.

In der abendländischen Theologiegeschichte gibt es hinsichtlich der Lehre von der *analogia entis* keine einheitliche Tradition. Während die zitierte Auffassung der Scholastik das *valde aliud* (= das Ganz-Andere) in der Weise sieht, dass Gott der (Ganz-) *Andere* ist, betonen evangelische Traditionen stärker das *Gänzlich-anders-Sein* Gottes. Die einen legen den Akzent stärker auf das „*aliud*“, die anderen auf das „*valde*“. Beide Standorte bedingen unterschiedliche Akzentsetzungen im Symbolverständnis, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Um explizites oder implizites Analogiedenken kommt aber niemand herum, der sich religiöser Symbole bedient. Dies

betont auch S. Wisse: „*Was im Symbol symbolisch erkannt, verstanden wird, sind analoge Seinsverhältnisse.*“<sup>93</sup>

Den Zusammenhang von Analogielehre und Symbol erkannte schon I. Kant<sup>94</sup>. Auf Unterschiede zwischen Symbol und Analogie macht E. Przywara<sup>95</sup> aufmerksam. A. Bucher meint allerdings, Analogie bezeichne eine spezifischere geistige Funktion, die aus der elementaren Symbolfunktion hervorgeht und durch sie ermöglicht wird. Analogiedenken habe Symboldenken zur Voraussetzung, baue auf ihm auf, sei aber nicht identisch mit ihm.<sup>96</sup>

## 10.2 Grenzen, die durch die Mehrdeutigkeit jedes Bildes begründet sind

„*Was das Symbol und die Humanität der Zeichen ausmacht, ist deren Mehrdeutigkeit.*“<sup>97</sup> Wenn wir über Grenzen des Denkens in Symbolen nachsinnen, können wir die schon genannte *Mehrdeutigkeit* der Symbole nicht außer acht lassen. Wir begegnen ihr auch in der Bibel auf Schritt und Tritt.

In der priesterschriftlichen Schöpfungslehre Gen 1–2,4a etwa wird Wasser als etwas gesehen, das zurückgedrängt werden muss, damit (pflanzliches) Leben möglich wird (Gen 1,9), während in der älteren jahwistischen Schöpfungserzählung das Wasser Leben erst ermöglicht (Gen 2, 4b–6). In der ganzen hebräischen Bibel begegnet uns diese Ambivalenz der Wassersymbolik, die ja das reale Erleben widerspiegelt. Wasser wird zum *Bild für Strafe* und *Sühne* (Sintfluterzählung<sup>98</sup>), für *Leid* (Ps 69,2–3: Schon reicht mir das Wasser bis an die Kehle. Ich bin in tiefem Schlamm versunken und habe keinen Halt mehr; ich geriet in tiefes Wasser, die Strömung reißt mich fort. Oder Jona 2,6: Das Wasser reicht mir bis an die Kehle) aber auch für *Weisheit* (Spr 18,4: Tiefe Wasser sind die Worte aus dem Mund eines Menschen, ein sprudelnder Bach, eine Quelle der Weisheit. Oder Sir 15,3: Sie nährt ihn mit dem Brot der Klugheit und trinkt ihn mit dem Wasser der Einsicht), ja für *Gott* selbst. (Jer 2,13: Denn mein Volk hat doppeltes Unrecht verübt: Mich hat es verlassen, den Quell des lebendigen Wassers, um sich Zisternen zu graben, Zisternen mit Rissen, die das Wasser nicht halten. Ebenso Jer 17,13: Du Hoffnung Israels, Herr! Alle, die dich verlassen, werden zu Schanden, die sich von dir abwenden, werden in den Staub geschrieben; denn sie haben den Herrn verlassen, den Quell des lebendigen Wassers.)

Dieselbe Ambivalenz zeigt sich dort, wo eine Stadt zum Symbol wird: Vom Ursprung der Stadt beim Brudermörder Kain (Gen 4,17), von Babylon als Inbegriff von Knechtschaft, Fremde, als Symbol widergöttlicher Mächte (Offb 17,5) über die Stadt als Sinnbild von Gottes Nähe (Gen 19,20; Num 21,25; Offb 21,2), als Stadt Gottes (Ps 86,3), bis hin zu Jerusalem als heilige Stadt (Offb 21,10) und als Sinnbild der Erfüllung, des Heils und der Vollendung von Mensch, Geschichte und Schöpfung (= das ‚neue Jerusalem‘, Himmlisches Jerusalem)<sup>99</sup> reicht die Palette. Die Kulturgeschichte zeigt, dass von Anfang an Städte durch heilige Bezirke (Tempel und Palast) eine Geisteshaltung repräsentierten. Sehr deutlich begegnen wir dem dort, wo von einem mythischen Städtegründer (Romulus – Remus), von einer Lokalgottheit (z. B. Stadtgöttin Tyche) oder von einer Personifizierung von Stadt (Gibeon, Jerusalem) die Rede ist. Stadt als Symbol einer Geisteshaltung verbindet in der Kunst topographische, symbolische, allegorische (und auch dekorative) Bedeutungen. Für eine Präzisierung des symbolischen oder allegorischen Sinnes fehlen nach dem Lexikon der christlichen Ikonographie<sup>100</sup> noch die systematischen Vorarbeiten. In zahllosen Werken abendlän-

discher Kunst begegnet uns die o. g. Ambivalenz des Symbols „Stadt“ im Typ von Zwei-Städte-Polarisierungen (Babel – Jerusalem, Rom – Byzanz).

Auch die Moderne kennt die Ambivalenz des Bildes Stadt. So werden Städte und ihre Namen immer wieder positiv zu Symbolen (Wien: Musik; Paris: Mode). Aber auch heute noch sprechen wir negativ von einem „Sündenbabel“ oder gebrauchen den Ausdruck „kleinstädtisch“ gelegentlich abwertend im Sinne von „Krähenwinkel“.

Die Geschichte der Religionen und der religiösen Lebensformen dokumentiert ebenfalls die schon in der Bibel zu findende Ambivalenz. Wir finden Städte, zu denen man heute wie vor Jahrhunderten pilgert: zu Fuß, in Karawanen und Pilgerzügen mit dem Flugzeug. Der gar nicht so kleine Wirtschaftszweig des „religiösen Tourismus“ lebt davon. Wir finden aber zu allen Zeiten auch das Phänomen religiöser Stadtfucht, von den ostkirchlichen Wüstenvätern bis hin zur säkularisierten Religiosität der Jugendbewegungen, wo man aus grauer Städte Mauern in Wald und Feld zog, um dort innere Freiheit, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung zu finden. Solche Ambivalenzen von Symbolen haben ein fundamentum in re, d. h. in der Bildhälfte der Symbole. „So vieldeutig wie der Stadtbegriff sind auch die persönlichen Annäherungen an den alltäglichen Umgang mit der Stadt als Lebensraum“ konstatiert der „Landschaftsplaner“ Th. Proksch<sup>101</sup>, der dies mit L. Burckhardt<sup>102</sup> als „Realisierung des alten Menschheitstraumes Labyrinth“, mit R. Koolhaas<sup>103</sup> als „Collage von Widersprüchlichkeiten“ und mit O. Bohigas<sup>104</sup> als „unzusammenhängende Einheit von Nachbarschaften“ deutet. Solche Gegebenheiten vermögen selbst wieder zum Symbol zu werden. Ganz deutlich wird dies etwa in der bekannten theologischen Studie von H. Cox, in der die sozio-geographische Situation der modernen Großstadt als „secular city“, als „Stadt ohne Gott“ zum Sinnbild der Geisteshaltung der Säkularisation wird.<sup>105</sup> H. Cox sieht Urbanisierung und Säkularisierung von Anfang der Stadtkultur an miteinander verbunden. Weder Ambivalenzen noch Mehrdeutigkeiten von Symbolen sind etwas Negatives. P. Kandlbauer sieht gerade darin eine Chance, eine Gabe und auch die Aufgabe, sie fruchtbar werden zu lassen.<sup>106</sup>

### 10.3 Grenzen, die sich aus der Vielschichtigkeit des Lebens ergeben

Eine weitere Grenze ergibt sich daraus, dass bei einem didaktischen Gebrauch von Symbolen immer nur *eine* Blickweise unter vielen anderen zutage tritt. Hinsichtlich der Bildhälfte und auch hinsichtlich der Sachhälfte eines Symbols haben wir es immer nur mit *einem* Aspekt unter vielen zu tun. So ergibt sich besonders mit zunehmendem Alter der Schüler (etwa in der Oberstufe höherer und mittlerer Schulen) die Notwendigkeit, Grenzen des Denkens in Symbolen bewusst werden zu lassen.

Wenn wir von Licht und Dunkel, von Weg und Baum, von Heimat und Fremde, von Nähe und Ferne symbolisch sprechen, befinden wir uns im Lebensbereich der Poesie und gebrauchen die Sprache der Dichter. Der damit zum Ausdruck kommende Symbolismus ist legitim, wenn wir uns seiner Eigenart und Grenzen als *eines* genus litterarium unter vielen und seiner Ergänzungs- und Korrektur-bedürftigkeit durch die Ratio bewusst bleiben. Denn spätestens seit der Aufklärung können Religion, Glaube und religiöse Unterweisung nicht echt gelebt werden ohne Rationalität. Daher hat auch jede Symboldidaktik nicht nur das Bildhafte und Mythische, sondern auch das „fides quaerens intellectum“ ernst zu nehmen und wahrzunehmen. Zum reifen Menschen gehört beides: das konkrete, anschauliche, bildhafte und sinnennahe Empfin-

den und Denken in Symbolen, ebenso wie reflektierende, abstrakte und kognitive Denkbemühungen. Ihr Zusammenspiel und ihr einander Ergänzen ermöglicht erst Mündigkeit im Religiösen. Daher ist es mehr als fraglich, ob man den gesamten Religionsunterricht symboldidaktisch konzipieren darf, wie etwa H. Halbfas<sup>107</sup> es versucht. Denn im Religionsunterricht geht es auch um Anliegen, die andere als symboldidaktische Wege erfordern. Zu diesen zählt der ethische Bereich mit Friedenspädagogik, Toleranz, Gewissensbildung, Umweltethik u. a. m. Eine Reihe von Problemfeldern, in denen sich eine Zusammenarbeit von Religionsunterricht und Geographieunterricht besonders anbietet, liegt bei Themen wie „*Jugendliche Subkulturen*“, „*Soziale Randkulturen*“, „*Ethnische Minderheiten*“ u. ä. Diese Themen sind niemals allein symboldidaktisch zu bewältigen.

## 10.4 Die Ungesicherheit der Symbole

Weitere Grenzen liegen in der Ungesicherheit und Ungewissheit, die sich mit Symbolen verbinden. In diesem Sinne stellt etwa J. Splett treffend fest: *„Ich weiß, dass das Symbol meines Glaubens oder meiner Liebe mein Glauben und Lieben nicht garantiert ... Ich weiß ... vom anderen nicht, ob das Symbol seines anderen Glaubens – oder das seines Unglaubens – wirklich Symbol seines Unglaubens (und nicht vielmehr eines sich selbst nicht genügend verstehenden Glaubens) ist, und ich weiß nicht, ob sein Nein zu meinem Symbol nicht nur dessen Unvollkommenheit statt des Gemeinten selbst negiert.“*<sup>108</sup> Um dieser Ungesicherheit willen Symbole zu negieren oder zu eliminieren hieße mit der „*nichtrealen*“ Symbolwelt auch den Menschen und viele Dimensionen der Humanität selbst abzuschaffen.<sup>109</sup>

# 11 Religiöse Symboldidaktik und Geographieunterricht

## 11.1 Die Entdeckung der Symboldidaktik

In den letzten Jahren erlebte das Symboldenken in der evangelischen und katholischen Religionspädagogik eine Renaissance, die vor einer Generation wohl niemand für möglich gehalten hätte. Man griff auf vorhandene philosophische und theologische Arbeiten zurück und erkannte u. a., dass Symbole religiöse Beziehungen und Erfahrungen besser vorbereiten und ermöglichen, als blutleere, trockene, abstrakte Begriffe es tun. Zu einem Gott, den ich als mein Licht und mein Heil (Ps 27,1) sehe, kann ich leichter Beziehungen suchen, zu ihm kann ich leichter beten als zu einer *causa prima* oder zu einem „*unbewegten Beweger*“. Ihren Ausgang nahm diese Renaissance vor allem mit Schriften von P. Tillich<sup>110</sup> und von P. Ricoeur<sup>111</sup>. Heute sieht man den symbolischen Umgang mit der Wirklichkeit geradezu als eine Grundlage menschlichgläubiger Existenz an.<sup>112</sup> Die letzte Sinntiefe des Lebens findet erst in symbolisch vermittelter Erfahrung einen adäquaten Ausdruck.<sup>113</sup> Im Symbol habe es der Religionspädagoge mit seiner ureigenen Sprache zu tun. Das Symbol sei für ihn nicht ein Thema unter anderen Themen, sondern zentrale Dimension unter allen Themen.<sup>114</sup> *„Religion und religiöses Lernen ereignen sich wesentlich im Medium von Symbolen und Symbolhandlungen.“*<sup>115</sup>

Allerdings: Nicht alle Autoren reflektieren genügend kritisch die einschlägigen Fragen, so etwa die nach dem Verhältnis von Religiosität/Religion und Glaube.<sup>116</sup> Lernvorgänge im Glauben und religiöse Lernprozesse sind nicht immer ganz deckungsgleich. Symboldidaktik als Methode des gegenwärtigen Religionsunterrichtes zielt auf eine

ganzheitliche Sicht des Lebens hin. Sie beginnt schon in Volksschulen (Grundschulen, Primarstufen) und zieht sich bis zum Ende der höheren Schule durch. Es geht darum, Bildkräfte aus Umwelt und Seelenleben zum Klingen zu bringen und für die biblische und allgemeinmenschliche Symbolwelt sensibel zu werden und sensibel zu machen. Wie jede neue Methode wird Symboldidaktik gelegentlich auch überschätzt. So, wenn man auf einer religionspädagogischen Tagung ankündigt, Symboldidaktik, die über bloße Information und über religiöse Symbole hinausgeht, sei eine „*neue Möglichkeit, die alte Crux der Religionspädagogik zu bewältigen, nämlich christliche Überlieferung und gegenwärtige Schulerfahrungen zusammen zu bringen*“.<sup>117</sup>

## 11.2 Symboldidaktik umfasst mehrere, sich voneinander unterscheidende Schulen

Die erste, welche Glaubensbelebung konsequent durch Symboldidaktik anstrebte, war die Schweizer Ordensfrau M.-O. Knechtle<sup>118</sup>. Sie geht von elementaren und natürlichen Symbolen aus, versucht die heiligen Zeichen des Christentums zu erschließen. Symbolerziehung beginnt nach Knechtle mit der Geburt. Gott ist für sie nicht der Geist der unendlich vollkommen ist, sondern „*Vater aus lauter Licht*“. Ihre Symbolerziehung verzichtet auf Rückbezüge zu Philosophen oder Theologen. Sie erwächst aus der Erfahrung im Umgang mit Kindern und hat die Schweizer Religionspädagogik nachhaltig beeinflusst. Ideen O. Knechtles wirken weiter bei F. Oser und K. Furrer<sup>119</sup>. Die tiefenpsychologisch orientierte Symboldidaktik baut vor allem auf der Archetypenlehre C. G. Jungs auf. Bekannteste Vertreterin ist M. Kassel<sup>120</sup>.

Einen nicht ganz unumstrittenen, aber sehr konsequenten Ansatz religionspädagogischer Symboldidaktik findet man bei H. Halbfas<sup>121</sup>. Er wendet sich gegen den problemorientierten Religionsunterricht, betont sehr stark Erzählung und Mythos und versteht Religionsunterricht zur Gänze als Symboldidaktik. Es dürfe nicht über Symbole unterrichtet werden, noch dürfen Symbole bloß erklärt werden. Symboldidaktik sei vertieftes Sehen der Wirklichkeit und erfolge durch Texte, Bilder, Umgang und Gesittung (Essen, Feiern, Stille). Ziel sei die Vermittlung einer elementaren Grammatik der religiösen Sprache, da sich von Gott nur in Symbolen und Metaphern angemessen reden lässt. Positiv gewertet werden von Halbfas Autoren wie C. G. Jung, P. Tillich, M. Eliade<sup>122</sup>. Mit Skepsis begegnet er den Symbolkonzepten K. Rahners, E. Cassirers, P. Ricoeurs und J. Piagets. Nach Einführung in Metaphern des Blindseins, des Sehens, des Lichtes usw. durch Bildbetrachtung (im ersten Schuljahr) und in die Welt der Sprichwörter (im zweiten Schuljahr) bietet Halbfas schon im dritten Schuljahr Gleichnisse vom Reich Gottes und Parabeln, um im vierten Schuljahr zu literarischen Gattungen wie *Paradoxon* und *Legende* vorzuschreiten. Symbole können nach Halbfas nicht nur nicht mit den Augen der Sachwelt, sondern nur „*inwendig*“ gesehen werden. Bucher<sup>123</sup> ist zuzustimmen, wenn er schwere Bedenken hinsichtlich der psychologischen Angemessenheit (krasse Verfrühung!) der Texte und Bilder geltend macht und die Frage anmerkt, ob die von Halbfas eingeführten Bilder von R. Agethen den Symbolsinn zu fördern imstande sind. Bucher spricht von verwirrenden Anhäufungen unterschiedlicher, nicht kindgemäßer Motive. Wer im Umgang mit Kindern Erfahrung hat und kinderpsychologisch vorgebildet ist, muss aus didaktischen Gründen schwere Bedenken gegen das Konzept als Didaktik *für Kinder* geltend machen.

Eine „*kritische Symbolkunde*“ legte P. Biehl<sup>124</sup> vor. Gegen Halbfas macht Biehl gel-

tend, dass Symbolkunde nicht nur den inneren Symbolsinn zu fördern habe. Sie habe auch nicht nur über gesellschaftliche Funktionen der Symbole aufzuklären, sondern christliche Symbolik und Symbolik der heutigen Lebenswelt in ein spannungsvolles Verhältnis zu bringen und berechtigte Anliegen aller Schulen zu integrieren. Nach Biehl sei die Säkularisierungsthese durch die Symboltheorie abgelöst worden. Es gehe heute darum, vorrangige Konzepte der Ideologiekritik, der emanzipatorischen Religionspädagogik, der religiösen Erfahrung und Identitätssuche und der Sinnerschließung durch Symbole sowie die Forderung nach ästhetisch gewendeter religiöser Erziehung miteinander zu verbinden und ineinander zu integrieren. Eine sehr beachtliche Theorie der Symboldidaktik finden wir bei G. Baudler. Er versteht Symboldidaktik als Korrelationsdidaktik, baut auf G. Langes Erfahrungsebenen (x-Ebene: empirische Erfahrung; y-Ebene: religiöse Erfahrung; z-Ebene: Glaubenserfahrung<sup>125</sup>) auf. Stark wird P. Tillichs Ansatz integriert, während die entwicklungspsychologischen Symbollehren und auch das Symbolverständnis K. Rahners und E. Cassirers weniger oder kritisch gesehen werden. Auch nach G. Baudler müssen Symbol und Symbolisiertes klar voneinander unterschieden werden. Wie P. Tillich unterscheidet G. Baudler Gegenstandssymbole (Wasser, Licht) und Handlungssymbole (Riten, Erzählungen, Sakramente). Die religionspädagogische Korrelation habe Symbole, die aus lebensgeschichtlichen Erfahrungen hervorgehen, und Symbole, die aus der biblisch-christlichen Tradition stammen, zu beachten. Vernachlässigt wird ein wenig die entwicklungspsychologische Differenzierung.

Die gründlichste Auseinandersetzung mit den genannten Schulen der Symboldidaktik, ihren philosophischen, psychologischen und theologischen Wurzeln und ihren Möglichkeiten bietet A. Bucher<sup>126</sup>.

### 11.3 Zur Kooperation der Unterrichtsgegenstände Religion und Geographie

Symboldidaktik beinhaltet Möglichkeiten der Begegnung von Religionsunterricht und Geographieunterricht. In beiden Fächern begegnen dem jungen Menschen Symbole in unterschiedlichen Formen und Zusammenhängen: in der Baukunst, im Volkstum, in Bräuchen, in Sprache und Musik, in Religionen und Kulturen. Sie wahrnehmen und beachten heißt, eine Dimension der Wirklichkeit erfahren und den Blick für Tiefendimensionen des Lebens zu schärfen. Symbole sind fast immer eine Brücke zwischen Herkunft und Zukunft. Sensibel werden für diesen Bereich des Lebens heißt zugleich, sensibel werden für das andere und den anderen, damit aber auch für Toleranz, Friede und Verstehen. Die Symbole und das Symbolverständnis der abendländischen Kultur sind auch heute noch Bindeglieder der geistigen Einheit Europas. In einer Epoche, in der sich die seit Beginn der Neuzeit auch geistig immer mehr auseinander driftenden nationalen Kulturen wieder auf ihre gemeinsamen Wurzeln, ihre geistige Basis und auf ihre – nur gemeinsam wahrzunehmende – Verantwortung für die Welt zu besinnen beginnen, mag die Beachtung dieses Bindegliedes „Symbol“ mehr sein als eine didaktische Modeströmung.

## 12 Zusammenfassung

Wilhelm Leitner hat in der Karl-Franzens-Universität Graz in Forschung und Lehre die fachdidaktischen Bemühungen maßgeblich gefördert. Der vorliegende Artikel führt

den in Band 8/Teil 1 der Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung begonnenen Dialog zwischen der Fachdidaktik Geographie und der Religionsdidaktik fort. Er greift dabei die heute besonders diskutierte „(religiöse) Symboldidaktik“ heraus. Ausgehend von der Bildhaftigkeit des geistigen Lebens an sich und dem Symbolverständnis in der abendländischen Geistesgeschichte verweist der Beitrag auf den Sitz der Symbole in menschlicher Erfahrung, menschlichem Erleben und menschlichen Erwartungen. Symbole werden verstanden als Motor geistigen Reifens, durch die auch Wirklichkeiten ins Wort gebracht werden, welche unsere Erfahrung und unser Dasein übersteigen. Indem Symbole menschliche Existenz deuten, werden sie zum Appell und zur Aufforderung für humane Lebensgestaltung. Der Beitrag verweist auch auf Grenzen des Denkens in Symbolen und des didaktischen Gebrauchs von Symbolen. Er illustriert die Aussagen an praktischen Beispielen aus der biblischen Symbolwelt und schließt mit der Aufforderung zu verstärkter Kooperation zwischen den Unterrichtsfächern Religion und Geographie.

### **Anhang: Verwendete und weiterführende Literatur**

- A. A. V. V.: Didaktik der Symbole, Themenheft Schulfach Religion 10 (1991) 12.
- Allison, K.: Pilgrimage and Plebiscite. The Political Significance of the 1933 Pilgrimage to the Holy Robe in Trier, in: Büttner, M. (Hg.): Religion/Umweltforschung im Aufbruch, Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Bd. 2, Bochum 1989, 542–487.
- Austin, J.L.: Zur Theorie der Sprache, Stuttgart 1972.
- Baudler, G.: Erfahrung – Korrelation – Symbol: Modewörter der neueren Religionspädagogik? Zum religionspädagogischen Stellenwert der Symboldidaktik, in: Kat.Bl. 112 (1987), 30–35.
- Bender, J.: Zur Eigenart des religiösen Symbols, in: rhs 30 (1987) 2, 73–83.
- Berg, S.: Biblische Bilder und Symbole erfahren. Ein Material- und Arbeitsbuch, Stuttgart 1996.
- Betz, O.: Elementare Symbole. Zur tieferen Wahrnehmung des Lebens, Freiburg 1987.
- Betz, O.: In geheimnisvoller Ordnung. Urformen und Symbole des Lebens, München 1992.
- Biehl, P. – Baudler, G.: Erfahrung – Symbol – Glaube, Reihe Religionspädagogik heute Bd. 2, Frankfurt/M. 1980.
- Biehl, P.: Symbol und Metapher, in: Jahrbuch der Religionspädagogik I (1984), Neukirchen – Vluyn 1985, 29–64.
- Biehl, P. u. a.: Symbole geben zu lernen. Neukirchen – Vluyn 1989.
- Biesinger, A. – Braun, G.: Gott in Farben sehen. Die symbolische und religiöse Bedeutung der Farben, München 1995.
- Bihler, E.: Symbole des Lebens – Symbole des Glaubens. Werkbuch für Religionsunterricht und Katechese, II Bände, Limburg 1988, 1996<sup>2</sup>.
- Birk, G.: In Bildern glauben lernen, in: CPB 101 (1988) 230–236.
- Bucher, A.: Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung, Philosophische und entwicklungspsychologische Grundlagen St. Ottilien 1990.
- Burckhardt, L.: Die Kinder fressen ihre Revolution. Wohnen – Planen – Bauen – Gründen, Köln 1985.
- Büttner, M.: Grundsätzliches zu den Einflüssen von zeitgebundener und umweltbedingter (religiös/ideologisch geprägter) Geisteshaltung auf Wissenschaft und Kunst, in: ders. (Hg.): Wissenschaft und Musik unter dem Einfluss einer sich ändernden Geisteshaltung. Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Bd. 7, Bochum 1992, 1–25.
- Büttner, M. – Leitner, W. (Hg.): Beziehungen zwischen Orient und Okzident. Interdisziplinäre und interregionale Forschungen. Ergebnisse des Symposiums Graz vom 3. bis 6. Sept.



1992. Bd. 8/Teil 1 der Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/ Umwelt-Forschung, Bochum 1992.
- Carus, G.: Symbolik der menschlichen Gestalt. Ein Handbuch zur Menschenkenntnis, Celle 1925<sup>3</sup>, 1853<sup>1</sup>.
- Cassirer, E.: Philosophie der symbolischen Formen, III. Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt 1982<sup>8</sup>.
- Cassirer, E.: Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur, Stuttgart 1960.
- Cassirer, E.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1983<sup>7</sup>.
- Cox, H.: Stadt ohne Gott, Stuttgart – Berlin 1967<sup>2</sup> (Originaltitel: The Secular City, New York 1965).
- Dannecker, K.: Kunst, Symbol und Seele. Thesen zur Kunsttherapie. Frankfurt/M., Berlin, Bern u. a. 1996<sup>2</sup>.
- Damay, E.: Vorlesebuch Symbole. Geschichten zu biblischen Bildworten. Für Kinder von 6–12 Jahren, Düsseldorf 1989.
- Dohmen, Ch. – Englert, R. – Sternberg, Th.: In der Bilderflut ertrinken? Theologische Aspekte eines zeitgenössischen Problems, in: Kat. Bl. 113 (1988) 4–15.
- Drewermann, E.: Neue Kompetenz im Religiösen, in: religion heute 21 (1994) 19, 150–158.
- Eliade, M.: Das Heilige und das Profane, Hamburg 1957.
- Feifel, E.: Symbolerfassung als Weg zur Glaubenserfahrung, in: ders. (Hg.): Welterfahrung und christliche Hoffnung, Donauwörth 1977, 11–43.
- Feifel, E.: Erfahrung – Symbol – Ritual, in: Stachel, G. u. a. (Hg.): Sozialisation – Identitätsfindung – Glaubenserfahrung, Zürich 1979, 174–180.
- Feifel, E.: Tradierung und Vermittlung des Glaubens in religionspädagogischer Sicht, Teil 3: Symbolbildung und Glaubensweitergabe, in: Kat. Bl. 111 (1986), 842–844.
- Feifel, E.: Entwicklungen in der Symboldidaktik, in: SCHNIDER, A. – RENHART, E.: Treue zu Gott, Treue zu Menschen, Festschrift für Edgar Josef Korherr, Graz 1988, 295–301.
- Fischer, B.: Sakramentalien und andere Symbolhandlungen, in: Wiener, J. – Erharder, H. (Hg.): Zeichen des Heils, Wien 1975, 72–82.
- Földes-Papp, K.: Vom Felsbild zum Alphabet. Die Geschichte der Schrift, Stuttgart – Zürich 1987.
- Fonessen, F.: Der Symbolbegriff im griechischen Denken, in: Lurker, M. (Hg.): Beiträge zum Symbol, Baden-Baden 1982, 9–16, hier: 13.
- Forstner, D.: Die Welt der christlichen Symbole, Innsbruck – Wien – München 1982<sup>2</sup>.
- Forstner, D. – Becker, R.: Neues Lexikon christlicher Symbole, Innsbruck – Wien 1991.
- Fowler, J.: Glaubensentwicklung, Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit. Eingeführt und hg. von Friedrich Schweitzer, München 1989.
- Fowler, J.: Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, New York – San Francisco 1981.
- Früchtel, U.: Mit der Bibel Symbole entdecken, Göttingen 1991.
- Fuchs, O.: Mit Sensibilität für die Symbolsehnsucht der Menschen. Inkulturation der Glaubenssymbole: einige aktuelle Aspekte. in: Entschluss 52 (1997) 12, 27–29.
- Funke, D.: Im Glauben wachsen. Psychische Voraussetzungen der religiösen Reifung, München 1986.
- Funke, D.: Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion, Frankfurt/M. 1984.
- Galling, K. (Hg.): Die Religionen in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 7 Bde. Tübingen 1957<sup>3</sup>–1965<sup>3</sup>.
- Gauthier, M. M.: Straßen des Glaubens. Reliquien und Reliquiare des Abendlandes, Düsseldorf 1983.
- Gesellschaft für Symbolforschung (Hg.): Symbolforschung. Akten des 1. Symposiums der Gesellschaft für Symbolforschung Bern 1983, Bern – Frankfurt/M. – Nancy – New York 1984.
- Goethe, J. W.: Gesamtausgabe, hg. v. E. Trunz, Neubearbeitung, München 1981, Bd. XII:

Maximen und Reflexionen.

- Goethe, J. W.: Gesamtausgabe, Weimar 1987 ff.
- Goldman, R.: Religious Thinking from Childhood to Adolescence, London 1964.
- Goldman, R.: Vorfelder des Glaubens. Kindgemäße religiöse Unterweisung, Neukirchen – Vluyn 1972 (engl.: Readiness for Religion, London 1965).
- Greshake, G.: Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung, Freiburg 1986.
- Gross, E.: In biblischen Symbolen beten, Stuttgart 1984.
- Gross, R.: Warum die Liebe rot ist. Farbsymbolik im Wandel der Jahrtausende. Düsseldorf – Wien 1981.
- Guardini, R.: Liturgie und liturgische Bildung, Würzburg 1966.
- Guardini, R.: Vom Geist der Liturgie, Würzburg 1983.
- Guardini, R.: Von heiligen Zeichen, Basel 1944.
- Gutmann, H.-M.: Symbole zwischen Macht und Spiel. Religionspädagogische und liturgische Untersuchungen zum „Opfer“. Bd 12 der Reihe „Arbeiten zur Religionspädagogik“, Göttingen 1996.
- Halbfas, H.: Das dritte Auge, Düsseldorf 1982.
- Halbfas, H.: Eine Sprache, die Ereignis werden will, in: Kat. Bl. 111 (1986), 907–911.
- Halbfas, H.: Ewige Bilder und Sinnbilder, Olten – Freiburg i.Br. 1958 u. a.
- Halbfas, H.: Religionsbuchreihe für das 1.–4. Schuljahr, Zürich–Köln 1983–1986 mit dazugehörigen Lehrerhandbüchern ‚RU in der Grundschule‘, Zürich–Köln 1983–1986.
- Handke, P.: Mein Jahr in der Niemandsbucht, Frankfurt/M. 1994.
- Herrmann, F. (Hg.): Symbolik der Religionen. Text und Tafelwerk, 22 Bde., Stuttgart 1958–1989.
- Hertle, V. – Saller, M.: Spuren entdecken. Zum Umgang mit Symbolen, München 1987.
- Huber, G. – Stocker, O.: Mystik der Wüste, Graz – Wien – Köln 1997
- Hundertwasser, F.: Guten Morgen, Stadt. Texte von Ingrid Riedel. 24 Farbdias, Freiburg – Gellenhausen/Berlin 1974.
- Hüttel, L.: Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum im 17./18. Jh., in: Büttner, M. (Hg.): Religion/Umweltforschung im Aufbruch, Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Bd. 2, Bochum 1989, 627–659.
- Jantsch, F.: Kultplätze im Land um Wien. Wien, Niederösterreich, und Burgenland, Unterweisersdorf 1993, 1994<sup>3</sup>.
- Jetter, W.: Symbol und Ritual, Göttingen 1978.
- Jung, C. G.: Der Mensch und seine Symbole, Olten 1968.
- Kandlbauer, P.: Personwerdung und Symbolik der Zustimmung bei Jörg Splett. Theologische Diplomarbeit, Graz 1995.
- Kant, I.: Werkausgabe Bd. XII, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1965.
- Kapellari, E.: Heilige Zeichen, Graz 1987.
- Kassel, M.: Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegungen nach C.G. Jung, München 1980.
- Kassel, M.: Das Auge im Bauch. Erfahrungen mit tiefenpsychologischer Spiritualität, Olten–Freiburg i. Br. 1986.
- Kaufmann, H. G. – Lechner, O.: Der Weg der großen Sehnsucht. Santiago de Compostela, München – Zürich 1988<sup>2</sup>.
- Kirchhoff, H. (Hg.): Ursymbole und ihre Bedeutung für die religiöse Erziehung, München 1986.
- Kirschbaum, E. u. a. (Hg.): Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. IV, Freiburg 1990.
- Klessmann, M.: Identität und Glaube. Zum Verständnis von psychischer Struktur und Glaube, München 1980.
- Knechtle M.-O.: Glaubensbelebung durch das Symbol. Symbolerziehung als Weg zur vertieften Schau der Dinge für reifende und reife Christen, Solothurn 1967.

- Korherr, E. J.: Das Heilige Land und die Katechese, in: CPB 104 (1991) 6, 261–266.
- Korherr, E. J.: Methodik des Religionsunterrichts, Wien 1977.
- Korherr, E. J.: Querverbindungen zwischen Religion und Geographie in einem sich erneuernden europäischen Schulwesen, in: Büttner, M. – Leitner, W. (Hg.): Beziehungen zwischen Orient und Okzident. Interdisziplinäre und interregionale Forschungen. Ergebnisse des Symposiums in Graz vom 3. bis 6. Sept. 1992. Bd.8 der Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Bochum 1992, 37–84.
- Korherr, E. J.: Religion als Geisteshaltung? Anmerkungen zum Religionsverständnis in der Geographie, in: Kattenstedt, H. (Hg.): „Grenz-Überschreitungen“. Festschrift zum 70. Geburtstag von Manfred Büttner. Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Bd. 9, Bochum 1993, 333–360.
- Korherr, E. J.: Religionspädagogik im Spannungsfeld von Kultur und Glaube, in: HRUBI, F. R. (Hg.): Universität – Bildung – Humanität. Festschrift für Alois Eder, Wien 1989, 237–262.
- Korherr, E. J.: Von Freud bis Drewermann. Tiefenpsychologie und Religionspädagogik, Innsbruck 1993.
- Kuhne, A.: Zeichen und Symbole in Gottesdienst und Leben, Paderborn 1981.
- Lange, G.: Religion und Glaube, in: Kat. Bl. 99 (1974) 733–750.
- Lange, G.: Zwischenbilanz zum Korrelationsprinzip, in Kat. Bl. 105 (1980), 151–155.
- Langer, B.: Gott als „Licht“ in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60,1–3. 19 f., Klosterneuburg 1989 (ÖBS 7).
- Langer, S. K.: Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, Frankfurt/M. 1984 (= Fischer Wissenschaft 7344), amerikan. Erstaussg. 1942.
- Leitner, W.: Der Sintflut-Mythos im Spannungsfeld von Wissenschaft, Kultur und Glauben. Eine Stellungnahme zu E.u.A. Tollmanns „Sintflut-Impakt-Theorie“ aus der Sicht der Geographie der Geisteshaltung. Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Beiheft 4, Bochum 1994, 2. Auflage., 131 Seiten.
- Leitner, W.: Stadtgeographie. Probleme aus religionsgeographischer Sicht, in: Büttner, M. (Hg.): Religion/Umweltforschung im Aufbruch. Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Bd. 2, Bochum 1989, 339–357.
- Léon-Dufour, X. (Hg.): Wörterbuch zur biblischen Botschaft, Freiburg 1967.
- Lipffert, K.: Symbol-Fibel. Eine Hilfe zum Betrachten und Deuten mittelalterlicher Bildwerke, Kassel 1981.
- Marböck, J.: Exodus zum Zion. Zum Glaubensweg der Gemeinde nach einigen Texten des Jesaja-Buches, in: Zmijewski, J.: Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung, Stuttgart 1990, 163–177.
- Nikolas, A. u. a.: Sakraments and Culture. Themenheft von East Asian Pastoral Review, XIX (1982) 3.
- Ohly, F.: Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 302), Opladen 1990.
- Oser, F.: Kräfteschulung. Mit Beispielen aus der Praxis von Karl Furrer u. a., Olten – Freiburg i. Br. 1977.
- Paus, A. (Hg.): Kultur als christlicher Auftrag heute, Kevelaer – Graz – Wien 1981.
- Piaget, J.: La formation du symbole de l'enfant, Neuchâtel – Paris 1945.
- Prammer, F.: Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie. Innsbrucker theologische Studien 22, Innsbruck 1988.
- Prammer, F.: Perspektiven der Symboldidaktik, in: CPB 102 (1989) 3, 133–138.
- Proksch, Th.: Über das Wesen des Wahrnehmungsbildes städtischer Labyrinth, in: Perspektiven, Wien (1994) 3, 21–23.
- Przywara, E.: Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus, Einsiedeln 1962.
- Rahner, K.: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck – Leipzig 1939.
- Rahner, K.: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941.

- Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols, in: Schriften zur Theologie, Bd. IV, 278.
- Rauscher, E.: Mehr als Länder und Menschenkunde. Fächerverbindung in Geographie- und Religionsunterricht, in: Büttner, M. – Leitner, W. (Hg.): Beziehungen zwischen Orient und Okzident. Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umweltforschung, Bd. 2, Bochum 1989, 85–105.
- Rauscher, E.: Religion im Dialog, Fächerverbindung – Projektstruktur – Religionsunterricht, Frankfurt/M. – Bern – New York – Paris 1991.
- Ricoeur, P.: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt/M. 1969, 19742.
- Ricoeur, P.: Phänomenologie der Schuld, Bd. I: Die Fehlbarkeit des Menschen, Bd. II: Die Symbolik des Bösen, Freiburg – München 1971.
- Ricoeur, P. – Jüngel, E.: Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel, München 1974.
- Rombach, H.: Leben des Geistes, Freiburg 1977.
- Rosenberg, A.: Einführung in das Symbolverständnis. Ursymbole und ihre Wandlungen, Freiburg 1984.
- Rüd, A.: Zur Symbolik des Aschenkreuzes, in: Bibel und Liturgie 23 (1955/56), 151–154.
- Saal, H.: Das Symbol als Leitmodell für religiöses Verstehen. Tiefenpsychologische Theoriemodelle und ihre Konsequenzen in didaktischen Vermittlungsprozessen. Bd. 11 der Reihe „Arbeiten zur Religionspädagogik“, Göttingen 1995.
- Schalom Ben Chorim, – Jepsen, M. – Langer, M. – Kaufmann H.-G.: Ein einziger Blick deiner Augen. Das Hohelied der Liebe. Innsbruck – Wien 1996.
- Scharfenberg, J.: Menschliche Symbole, in: Concilium, Einsiedeln 14 (1978), 86–92.
- Scharfenberg, J.: Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktverarbeitung, Olten 1980.
- Scheuerl, H.: Über Analogien und Bilder im pädagogischen Denken, in: Zeitschrift für Pädagogik 5 (1959) 5, 211–223.
- Schiller, F.: Sämtliche Werke, hg. von Hellen E.V., Stuttgart–Berlin 1904, Bd. XI, 1. Teil 118.
- Schindler, P.: Über den farbigen Ausdruck von Gefühlen, Psych. Dissertation, Universität Wien 1949.
- Schökel, L. A.: Steh auf meine Freundin, meine Schöne und komm! Gedanken zum Hohelied, München – Zürich – Wien 1991.
- Schubert, V.: Die vielen Gesichter der Natur und der eine Mensch, in: ders. (Hg.): Was lehrt uns die Natur? Die Natur in den Künsten und Wissenschaften. Reihe: Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien, Bd. 6, St. Ottilien 1989, 7–16.
- Schubert, V.: Erlebnis, Anschauung und Begriff des Raumes, in: ders. (Hg.) Der Raum. Bd. 4 von Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien, St. Ottilien 1987, 15–44.
- Simon, W.: Zur Entwicklung der Religionspädagogik in den Jahren 1984–1986, in: Kat. Bl. 112 (1987), 20–29.
- Splett, J.: Symbol, in: Sacramentum mundi, Freiburg 1967, 784–789.
- Splett, J.: Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen von Menschen. Frankfurt 1974.
- Splett, J.: Liebe zum Wort, Gedanken vor Symbolen. Frankfurt 1985.
- Stecher, R. – Niewiadomski, J. – Kautzky, J. (Hg.): Der Pilgerweg nach Santiago. Stationen im Leben, Thaur 1995.
- Stender, K.: Die Renaissance der Rituale, in: Psychologie heute 2 (1994) 1, 32–37.
- Tillich, P.: Das religiöse Symbol, in: Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Ges. Werke 5, Stuttgart 1978.
- Tillich, P.: Das Wesen der religiösen Sprache, in: Ges. Werke 5, Stuttgart 1964, 213–222.
- Tillich, P.: Symbol und Wirklichkeit, Göttingen o. J. (= Kleine Vandenhoeck-Reihe 151).
- Timm, H.: Wahr-Zeichen. Angebote zur Erneuerung religiöser Symbolkultur, Stuttgart – Berlin – Köln 1993.
- Wehrle, P.: Die Bedeutung des Symbols für die religiöse Erziehung, München 1980 (= Eichstätter Hochschulreihe 22).

- Weidinger, N.: Elemente einer Symboldidaktik (RU a. b. S.), Bd. 1: Elemente einer Symbolhermeneutik und -didaktik, St. Ottilien 1990.
- Werbick, J.: Religionsdidaktik als „theologische Konkretionswissenschaft“, in: Kat. Bl. 113 (1988) 2, 82–99.
- Wichtelhaus, M. – Stock, A.: Bildtheologie und Bilddidaktik. Studien zur religiösen Bilderwelt, Düsseldorf 1981.
- Wisse, S.: Das religiöse Symbol, Essen 1963.
- Woschitz, K. M. – Hütter, M. – Prenner, K.: Das manichäische Urdrama des Lichtes. Gedenkschrift für Claus Schedl, Wien 1989.
- Zweig, A.: Vorschlag für ein umfassendes Symbolmodell, in: Schriften zur Symbolforschung I, Bern 1983.
- Zisler, K.: Das Symbol als religiöse Sprachform, in: Leitner, R. u. a.: Religionspädagogik. Bd. 2, Wien 1988, 135–165.

Die Schriftzitate einschließlich der Abkürzungen folgen der kath. Einheitsübersetzung der HI. Schrift (1980). Weitere Abkürzungen sind: CPB = Christlich-pädagogische Blätter, Herder Wien; Kat. Bl. = Katechetische Blätter, Kösel München; rhs = Religionsunterricht an höheren Schulen, Patmos Düsseldorf.

- 
- 1 Vgl. dazu die Graphik in: Büttner, M. – Leitner, W. (Hg.): Beziehungen zwischen Orient und Okzident. Interdisziplinäre und interregionale Forschungen. Ergebnisse des Symposiums Graz vom 3. bis 6. Sept. 1992 Bd. 8/Teil 1 der Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Bochum 1992, 41.
  - 2 Ebda., 37–105.
  - 3 Vgl. dazu die Literaturübersicht im Anhang.
  - 4 Korherr, E. J.: Religion als Geisteshaltung? Anmerkungen zum Religionsverständnis in der Geographie, in: Kattenstedt, H. (Hg.): „Grenz-Überschreitungen“. Festschrift zum 70. Geburtstag von Manfred Büttner. Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Bd. 9, Bochum 1993, 333–360.
  - 5 Vgl. Schubert, V.: Die vielen Gesichter der Natur und der eine Mensch, in: ders. (Hg.): Was lehrt uns die Natur? Die Natur in den Künsten und Wissenschaften. Reihe: Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien, Bd. 6, St. Ottilien 1989, 7–16.
  - 6 Vgl. Paus, A. (Hg.): Kultur als christlicher Auftrag heute, Kevelaer – Graz – Wien 1981; Korherr, E. J.: Religionspädagogik im Spannungsfeld von Kultur und Glaube, in: Hrubí, F. R. (Hg.): Universität – Bildung – Humanität. Festschrift für Alois Eder, Wien 1989, 237–262.
  - 7 Cox, H.: Stadt ohne Gott, Stuttgart – Berlin 1967<sup>2</sup>, 100–116; vgl. Büttner, M.: Grundsätzliches zu den Einflüssen von zeitgebundener und umweltbedingter (religiös/ideologisch geprägter) Geisteshaltung auf Wissenschaft und Kunst, in: ders. (Hg.): Wissenschaft und Musik unter dem Einfluss einer sich ändernden Geisteshaltung. Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Bd. 7, Bochum 1992, 1–25.
  - 8 Vgl. Scheuerl, H.: Über Analogien und Bilder im pädagogischen Denken, in: Zeitschrift für Pädagogik 5 (1959) 5, 211–223.
  - 9 Vgl. Földes-Papp, K.: Vom Felsbild zum Alphabet. Die Geschichte der Schrift, Stuttgart – Zürich 1987; Biehl, P. – Baudler, G.: Erfahrung – Symbol – Glaube, Reihe Religionspädagogik heute, Bd. 2, Frankfurt/M. 1980; BIEHL, P.: Symbol und Metapher, in: Jahrbuch der Religionspädagogik I (1984), Neukirchen – Vluyn 1985, 29–64.
  - 10 Zicklein, Schafherden, Hunde, Gazelle, Hirsch, Turteltauben, Füchse, Panther, Honigwaben, Milch, Elfenbein, Ziegen.
  - 11 Narzissen von Scharon, Lilie, der Apfelbaum im Wald, süße Früchte, Trauben, Äpfel, Wiesenblumen, Feigenbaum, Myrrhe und Weihrauch, Zedernholz, Granatapfel, Hennadolden und Nardenblüten, Wein, Dattelnrispen, Balsambeete, Zedern, Rosen, Nussgarten, Weinstock, Korn, Granatbäume.
  - 12 Zitat nach der Übersetzung Schökel, L. A.: Steh auf meine Freundin, meine Schöne und komm! Gedanken zum Hohenlied, München – Zürich – Wien 1991. Vgl. dazu auch; Schalom Ben Chorim, – Jepsen, M. – Langer, M. – Kaufmann H.-G.: Ein einziger Blick deiner Augen. Das Hohelied der Liebe. Innsbruck – Wien 1996.
  - 13 Nach Rombach, H.: Leben des Geistes, Freiburg 1977, 177, spricht das Lao-tse zugeschriebene

- 
- Buch Tao-te-king (= das Buch vom Weg und Wirken) in 81 Sprüchen die Erfahrung des Weges aus.
- 14 S. Quenelt in FAZ vom 16. 2. 1993.
  - 15 Vgl. dazu Gauthier, M. M.: Straßen des Glaubens. Reliquien und Reliquiare des Abendlandes, Düsseldorf 1983; Kaufmann, H. G. – Lechner, O.: Der Weg der großen Sehnsucht. Santiago de Compostela, München – Zürich 1982; Stecher, R. – Niewiadomski, J. – Kautzky, J. (Hg.): Der Pilgerweg nach Santiago. Stationen im Leben, Thaur 1995. Im Zusammenhang mit der Wegsymbolik ist auch das biblische Exodusmotiv zu sehen, aber auch die in allen Weltreligionen zu findenden Wallfahrten. Vgl. Marböck, J.: Exodus zum Zion. Zum Glaubensweg der Gemeinde nach einigen Texten des Jesaja-Buches, in: Zmijewski, J.: Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung, Stuttgart 1990, 163–177. Allison, K.: Pilgrimage and Plebiscite. The Political Significance of the 1933 Pilgrimage to the Holy Robe in Trier, in: Büttner, M. (Hg.): Religion/Umweltforschung im Aufbruch, Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Bd. 2, Bochum 1989, 542–487; Hüttel, L.: Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum im 17./18. Jahrhundert, in: ebda 627–659.
  - 16 Rombach, H.: a. a. O., 120–138, verweist in seiner „praktischen Kulturphilosophie“ meditativ-tief-schürfend auf die Symbolik der Stadt.
  - 17 Vgl. dazu auch Leitner, W.: Stadtgeographie. Probleme aus religionsgeographischer Sicht, in: Büttner, M. (Hg.): Religion/Umweltforschung im Aufbruch, a. a. O., 339–357.
  - 18 Vgl. Korherr, E. J.: Querverbindungen zwischen Religion und Geographie in einem sich erneuernden europäischen Schulwesen, in: Büttner, M. – Leitner, W. (Hg.): Beziehungen zwischen Orient und Okzident. Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umweltforschung, Bd. 8, Teil 1, Bochum 1992, 37–84, hier: 81 f.; Rauscher, E.: Mehr als Länder und Menschenkunde. Fächerverbindung in Geographie- und Religionsunterricht, in: ebda, 85–105; ders.: Religion im Dialog, Fächerverbindung – Projektstruktur – Religionsunterricht, Frankfurt/M. – Bern – New York – Paris 1991, 117–120, 132–135.
  - 19 Schubert, V.: Erlebnis, Anschauung und Begriff des Raumes, in: ders. (Hg.): Der Raum. Bd. 4 von Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien, St. Ottilien 1987, 15–44. Die weiteren Autoren des Bandes interpretieren eindrucksvoll und sachkundig die Thematik des Raumes.
  - 20 Jantsch, F.: Kultplätze im Land um Wien. Wien, Niederösterreich, und Burgenland, Unterweikersdorf 1993, 1994 3, 9.
  - 21 Eliade, M.: Das Heilige und das Profane, Hamburg 1957, 13.
  - 22 Zum Ganzen: Cox, H.: a. a. O., 69–72.
  - 23 Vgl. ausführlich: Korherr, E. J.: Das HI. Land und die Katechese, in: CPB 104 (1991) 6, 261–266.
  - 24 Huber, G. – Stocker, O.: Mystik der Wüste, Graz – Wien – Köln 1997
  - 25 Forstner, D.: Die Welt der christlichen Symbole, Innsbruck – Wien – München 1982, 80.
  - 26 Fischer, B.: Sakramentalien und andere Symbolhandlungen, in: Wiener, J. – Erhardter, H. (Hg.): Zeichen des Heils, Wien 1975, 72–82. Vgl. Guardini, R.: Von heiligen Zeichen, Basel 1944, 52–59.
  - 27 Stender, K.: Die Renaissance der Rituale, in: Psychologie heute 2 (1994) 1, 32–37.
  - 28 Kirchoff, H. (Hg.): Ursymbole und ihre Bedeutung für die religiöse Erziehung, München 1986. Vgl. dazu auch Rosenberg, A.: Einführung in das Symbolverständnis. Ursymbole und ihre Wandlungen, Freiburg 1984.
  - 29 Betz, O.: Elementare Symbole. Zur tieferen Wahrnehmung des Lebens, Freiburg 1987; ders.: In geheimnisvoller Ordnung. Urformen und Symbole des Lebens, München 1992.
  - 30 Ohly, F.: Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 302), Opladen 1990.
  - 31 Forstner, D.: a. a. O., 261.
  - 32 Vgl. Dohmen, Ch. – Englert, R. – Sternberg, T.: In der Bilderflut ertrinken? Theologische Aspekte eines zeitgenössischen Problems, in: Kat. Bl. 113 (1988), 4–15; Korherr, E. J.: Methodik des Religionsunterrichts, Wien 1977, 46.
  - 33 Vgl. als ein Beispiel für viele: Birk, G.: In Bildern glauben lernen, in: CPB 101 (1988), 230–236.
  - 34 Vgl. Wichtelhaus, M. – Stock, A.: Bildtheologie und Bilddidaktik. Studien zur religiösen Bilderwelt, Düsseldorf 1981.
  - 35 Wisse, S.: Das religiöse Symbol, Essen 1963.
  - 36 A. A. V. V.: Didaktik der Symbole, Themenheft Schulfach Religion 10 (1991) 12, 10, 20.
  - 37 Tillich, P.: a. a. O., Bd. V, 213 f.

- 
- 38 Splett, J.: *Symbole*, in: *Sacramentum mundi*, Freiburg 1967, 785.
- 39 Zum Ganzen ausführlich: Bucher, A.: *Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung*. Philosophische und entwicklungspsychologische Grundlagen, St. Ottilien 1990.
- 40 Fonessen, F.: *Der Symbolbegriff im griechischen Denken*, in: Lurker, M. (Hg.): *Beiträge zum Symbol*, Baden-Baden 1982, 9–16, hier: 13.
- 41 Vgl.: Bucher, A.: a. a. O., 37.
- 42 Kant, I.: *Werkausgabe* Bd. XII, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hg. von Weischedel, W., Darmstadt 1965, 498.
- 43 Schiller, F.: *Sämtliche Werke*, hg. von Hellen, E. V., Stuttgart – Berlin 1904, Bd. XI, Erster Teil 118.
- 44 Goethe, J. W.: *Gesamtausgabe*, hg. v. TRUNZ, E., Neubearbeitung, München 1981, Bd. XII: *Maximen und Reflexionen*, 471.
- 45 Goethe, J. W.: *Gesamtausgabe*, Weimar 1987 ff., 49, 142.
- 46 Vgl. Carus, G.: *Symbolik der menschlichen Gestalt. Ein Handbuch zur Menschenkenntnis*, Celle 1925<sup>3</sup>, 1853<sup>1</sup>.
- 47 Cassirer, E.: *Philosophie der symbolischen Formen*, III. Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt 1982; ders.: *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960; ders.: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1983<sup>7</sup>.
- 48 Langer, S. K.: *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt/M. 1984 (= Fischer Wissenschaft 7344); amerikan. Erstausg. 1942. Zu den Quellen von Kant, Schiller, Goethe, Cassirer, Langer siehe Bucher, A.: a. a. O.; dort sehr ausführliche Darstellung und Auseinandersetzung mit den einschlägigen Arbeiten vor allem aus Philosophie, Kognitiver Entwicklungspsychologie und in kurzer Form auch Theologie.
- 49 Vgl. zum Ganzen Zweig, A.: *Vorschlag für ein umfassendes Symbolmodell*, in: *Schriften zur Symbolforschung I*, Bern 1983, 103.
- 50 Vgl. Denzinger, H.: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg 1991<sup>37</sup>.
- 51 Halbfas, H.: *Das dritte Auge*, Düsseldorf 1982, 85.
- 52 Ricoeur, P.: *Die Interpretation*. Frankfurt/M. 1969.
- 53 Splett, J.: *Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen*, Frankfurt/M. 1985, 16; ders.: *Konturen der Freiheit*, Frankfurt 1974, 41.
- 54 Vgl. dazu Funke, D.: *Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion*, Frankfurt/M. 1984; ders.: *Im Glauben wachsen. Psychische Voraussetzungen der religiösen Reifung*, München 1986.
- 55 *Erde und Asche sind in der Religionsgeschichte nah verwandte Symbole. Das Haupt mit Asche zu bestreuen, Erde zum Himmel zu werfen oder sich im Staub zu wälzen, ist bei vielen Völkern Ausdruck der Trauer, des Schmerzes oder der Reue*. Vgl. Rüd, A.: *Zur Symbolik des Aschenkreuzes*, in: *Bibel und Liturgie* 23 (1955/56), 151–154.
- 56 Rahner, K.: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck – Leipzig 1939 und ders.: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941.
- 57 Vgl. Tillich, P.: *Gesammelte Werke*, Bd. V, Stuttgart 1964, 213 f.
- 58 So etwa in den umfangreichen Publikationen von Drewermann, E.; vgl. dessen Interview über „*Neue Kompetenz im Religiösen*“ in: *religion heute* 21 (1994) 19, 150–158, hier: 155.
- 59 Vgl. dazu Korherr, E. J.: *Von Freud bis Drewermann. Tiefenpsychologie und Religionspädagogik*, Innsbruck 1993.
- 60 Jung, C. G.: *Der Mensch und seine Symbole*, Olten 1968.
- 61 Kassel, M.: *Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegungen nach C. G. Jung*, München 1980; dies.: *Das Auge im Bauch. Erfahrungen mit tiefenpsychologischer Spiritualität*, Olten-Freiburg i. Br. 1986; viele Beiträge in religionspädagogischen Zeitschriften!
- 62 Betz, O.: *Elementare Symbole*, a. a. O.; *Weitere religionspädagogische Arbeiten verschiedener Autoren, die auf C. G. Jung aufbauen*, bei Korherr E. J.: *Von Freud bis Drewermann*, a. a. O., 76–79.
- 63 Vgl. Scharfenberg, J.: *Menschliche Symbole*, in: *Concilium*, Einsiedeln 14 (1978), 86–92; ders.: *Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktverarbeitung*, Olten 1980.
- 64 Piaget, J.: *La formation du symbole de l'enfant*, Neuchâtel – Paris 1945.
- 65 Forstner, D. – Becker, R.: *Neues Lexikon christlicher Symbole*, Innsbruck – Wien 1991, 11.

- 
- 66 Fowler, J.: Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, New York – San Francisco 1981; ders.: Glaubensentwicklung, Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit. Eingeführt und hg. von Friedrich Schweitzer, München 1989.
- 67 Goldman, R.: Religious Thinking from Childhood to Adolescence, London 1964; ders.: Vorfelder des Glaubens. Kindgemäße religiöse Unterweisung, Neukirchen – Vluyn 1972 (engl.: Readiness for Religion, London 1965).
- 68 Vgl. Gallig, K. (Hg.): Die Religionen in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 7 Bde. Tübingen 1957<sup>3</sup>–1963<sup>3</sup>.
- 69 Vgl. dazu Schindler, P.: Über den farbigen Ausdruck von Gefühlen, Psychologische Dissertation, Universität Wien 1949.
- 70 Vgl. Gross, R.: Warum die Liebe rot ist. Farbsymbolik im Wandel der Jahrtausende. Düsseldorf-Wien 1981, hier: 136.
- 71 Vgl. Guardini, R.: Vom Geist der Liturgie, Würzburg 1983; ders.: Liturgie und liturgische Bildung, Würzburg 1966, 37.
- 72 Vgl. dazu auch Bucher, A.: a. a. O., 338.
- 73 Klessmann, M.: Identität und Glaube. Zum Verständnis von psychischer Struktur und Glaube, München 1980, 149.
- 74 Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols, in: Schriften zur Theologie, Bd. IV, 275–311, hier: 278.
- 75 Über die Zusammenhänge der Symbole Licht und Leben siehe Forstner, D.: Die Welt der christlichen Symbole (verbesserte Aufl.) Innsbruck 1977<sup>3</sup>, 95 ff.
- 76 Woschitz, K. M. – Hutter, M. – Prenner, K.: Das manichäische Urdrama des Lichtes. Gedenkschrift für Claus Schedl, Wien 1989.
- 77 Vgl. Langer, B.: Gott als „Licht“ in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60,1–3. 19 f., Klosterneuburg 1989 (ÖBS 7).
- 78 Tillich, P.: Das Wesen der religiösen Sprache, in: GW 5, Stuttgart 1964, 213–222, hier: 216.
- 79 Ricoeur, P.: a. a. O., 50.
- 80 Werbick, J.: Religionsdidaktik als „theologische Konkretionswissenschaft“, in: Kat. Bl. 113 (1988) 2, 82–99, hier: 94.
- 81 Cassirer, E.: Was ist der Mensch. Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur, Stuttgart 1960, 40.
- 82 Splett, J.: Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen, Frankfurt/M. 1985, 15, 24; vgl. auch ders.: Symbol, in: Sacramentum mundi, a. a. O. 784–789; vgl. auch: Kandlbauer, P.: Personwerdung und Zustimmung bei Jörg Splett, Theologische Diplomarbeit, Graz 1995.
- 83 Vgl. Austin, J. L.: Zur Theorie der Sprache, Stuttgart 1972.
- 84 Splett, J.: Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankft./M. 1974, 41.
- 85 Ricoeur, P.: Phänomenologie der Schuld, Bd. I: Die Fehlbarkeit des Menschen, Bd. II: Die Symbolik des Bösen, Freiburg – München 1971. Originaltitel: Finitude et culpabilité, Vol II: La symbolique du mal, Paris 1960.
- 86 Vgl. dazu Hundertwasser, F.: Guten Morgen, Stadt. Texte von Ingrid Riedel. 24 Farbdias, Freiburg – Gellenhausen/Berlin 1974.
- 87 Handke, P.: Mein Jahr in der Niemandsbucht, Frankfurt/M. 1994.
- 88 Vgl. Korherr, E. J.: Religionspädagogik im Spannungsfeld von Kultur und Glaube, a. a. O., 237–261, und die dort ausführlich dokumentierte einschlägige Literatur.
- 89 Nikolas, A. u. a.: Sacraments and Culture. Themenheft von East Asian Pastoral Review, XIX (1982) 3, hier: 203.
- 90 Ebda 202.
- 91 Kandlbauer, P.: a. a. O., 97; vgl. dazu Splett, J. Symbol, a. a. O., 785.
- 92 Splett, J.: Konturen der Freiheit, a. a. O., 47.
- 93 Wisse, S.: a. a. O. 228 f; vgl. dazu auch Bender, J.: Zur Eigenart des religiösen Symbols, in: rhs. Religionsunterricht an höheren Schulen, 30 (1987) 2, 73–83, hier 77.
- 94 Vgl. Kant, I.: Werkausgabe, a. a. O., Bd. XII, 498.
- 95 Przywara, E.: Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus, Einsiedeln 1962<sup>2</sup>.
- 96 Bucher, A.: a. a. O., 140f.
- 97 Splett, J.: Liebe zum Wort, a. a. O., 31.
- 98 Unter geographischem Aspekt vgl. Leitner, W.: Der Sintflut-Mythos im Spannungsfeld von Wissenschaft, Kultur und Glauben. Eine Stellungnahme zu E. u. A. Tollmanns „Sintflut-Impakt-Theo-



- 
- rie“ aus der Sicht der Geographie der Geisteshaltung. Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Beiheft 4, Bochum 1994.
- 99 Vgl. Forstner, D.: a. a. O., 355–359.
- 100 Kirschbaum, E. u.a. (Hg.): Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. IV, Freiburg 1990, 202.
- 101 Proksch, Th.: Über das Wesen des Wahrnehmungsbildes städtischer Labyrinth, in: Perspektiven, Wien (1994) 3, 21–23.
- 102 Burckhardt, L.: Die Kinder fressen ihre Revolution. Wohnen – Planen – Bauen – Grünen, Köln 1985.
- 103 Zit. bei Proksch, Th.: a. a. O., 23.
- 104 Bohigas, O.: zit. ebda 21.
- 105 Cox, H.: a. a. O., Originaltitel: The Secular City, New York 1965.
- 106 Kandlbauer, P.: a. a. O., 101.
- 107 Vgl. Halfas, H.: Das dritte Auge, Düsseldorf 1982 und die von HALBFAS entwickelte Religionsbuchreihe für das 1.–4. Schuljahr, Zürich – Köln 1983–1986 mit den dazugehörigen Lehrerhandbüchern „Religionsunterricht in der Grundschule“, Zürich – Köln 1983–1986.
- 108 Splett, J.: Konturen der Freiheit, a. a. O., 55 f.
- 109 Splett, J.: Liebe zum Wort, a. a. O., 24.
- 110 Tillich, P.: Das religiöse Symbol, in: Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, GW V, Stuttgart 1978; ders.: Symbol und Wirklichkeit, Göttingen o. J. (= Kleine Vandenhoeck-Reihe 151).
- 111 Ricoeur, P.: Die Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg – München 1991; ders.: Die Interpretation, Frankfurt/M. 1974; Ricoeur, P. – Jünger, E.: Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel, München 1974; vgl. auch: Prammer, F.: Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie. Innsbrucker theologische Studien 22, Innsbruck 1988.
- 112 Vgl. Greshake, G.: Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung, Freiburg 1986.
- 113 Lange, G.: Zwischenbilanz zum Korrelationsprinzip, in Kat. Bl. 105(1980), 151–155; vgl. dazu Wehrle, P.: Die Bedeutung des Symbols für die religiöse Erziehung, München 1980 (= Eichstätter Hochschulreihe 22).
- 114 Dazu: Halfas, H.: Eine Sprache, die Ereignis werden will, in: Kat. Bl. 111 (1986) 907–911.
- 115 Simon, W.: Zur Entwicklung der Religionspädagogik in den Jahren 1984–1986, in: Kat. Bl. 112 (1987) 20–29.
- 116 Vgl. Korherr, E. J.: Religion als Geisteshaltung? A. a. O.
- 117 A. A. V. V.: Didaktik der Symbole, a. a. O., 10.
- 118 Knechtle, M.-O.: Glaubensbelebung durch das Symbol. Symbolerziehung als Weg zur vertieften Schau der Dinge für reifende und reife Christen, Solothurn 1967.
- 119 Vgl. Oser, F.: Kräfteschulung. Mit Beispielen aus der Praxis von Karl Furrer u. a., Olten – Freiburg i. Br. 1977.
- 120 Kassel, M.: Biblische Urbilder, a. a. O.; dies.: Das Auge im Bauch, a. a. O.; viele Beiträge in religionspäd. Zeitschriften! Vgl. dazu auch Korherr, E. J.: Von Freud bis Drewermann, O., 76–80.
- 121 Halfas, H.: Das dritte Auge, a. a. O. und Religionsbuchreihe für das 1.–4. Schuljahr, Zürich-Köln 1983–1986 mit dazugehörigen Lehrerhandbüchern „Religionsunterricht in der Grundschule“, ebenfalls Zürich – Köln 1983–1986.
- 122 Halfas, H.: Ewige Bilder und Sinnbilder, Olten – Freiburg i. Br. 1958 u. a.
- 123 Bucher, A.: a. a. O., 396 ff.
- 124 Biehl, P. – Baudler, G.: Erfahrung – Symbol – Glaube, Reihe Religionspädagogik heute, Bd. 2, Frankfurt/M. 1980; Biehl, P.: Symbol und Metapher, in: Jahrbuch der Religionspädagogik I (1984), Neukirchen – Vluyn 1985, 29–64; Biehl, P. u. a.: Symbole geben zu lernen. Neukirchen-Vluyn 1989.
- 125 Lange, G.: Religion und Glaube, in: Kat. Bl. 99 (1974), 733–750; vgl. dazu Korherr, E. J.: Methodik des Religionsunterrichts, a. a. O., 29.
- 126 Bucher, A.: a. a. O.