Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 24 (1964)

Artikel: Die Erktenntnisfunktion des Symbols

Autor: Ott, Heinrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883330

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Erkenntnisfunktion des Symbols
Le symbole et ses valeurs de connaissance

Symposium der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft
in Bern am 29. Februar und 1. März 1964

Symposium de la Société suisse de philosophie
à Berne, les 29 février et 1er mars 1964

DIE ERKENNTNISFUNKTION DES SYMBOLS

von Heinrich Ott

Zunächst zwei Vorbemerkungen: 1) Sie haben einen Theologen beauftragt, ein philosophisches Thema zu erörtern. Sie werden gestatten, daß ich die Problematik aus dem Bereich meiner eigenen Wissenschaft heraus entfalte. Wie weit die dabei zu gewinnenden Ansätze und Perspektiven eine Gültigkeit auch über den Bereich dieser Wissenschaft hinaus besitzen, wie weit also eine sachliche Kontinuität theologischer und philosophischer Erkenntnis bei diesem Thema aufscheint, wird erst am Ende zu beurteilen sein.

2) Das als 2. Referat vorgesehene Exposé des Herrn Kollegen Piguet sollte eigentlich das erste sein. Denn es lag mir bereits fertig vor, als ich die folgenden Erwägungen in Arbeit nahm. So werde ich mitunter implizit bereits zur These des Herrn Piguet Stellung nehmen, wenn ich auch explizit, im bewußten Vorgehen, durchaus meinen eigenen Weg verfolge. Der implizite Vorgriff mag immerhin der Einheitlichkeit unserer Gespräche zugute kommen. – Auch hier mag es sich dann im Ergebnis herausstellen, wie weit wir übereinstimmen und wie weit wir differieren, wie weit überhaupt eine gemeinsame Gesprächsgrundlage besteht. Nach meiner vorläufigen Beurteilung der Sachlage bestehen einige wesentliche sachliche Differenzen, so zwar, daß dadurch die gemeinsame Gesprächsgrund-

lage, die Gemeinsamkeit des Themas und die Möglichkeit, sich darüber zu verständigen, nicht beeinträchtigt wird.

Daß das Symbol-Problem uns Theologen in besonderem Maße beschäftigen muß, kann nicht verwundern. Kommt doch unser eigenes Reden von unserm besonderen Thema um die Verwendung von Symbolen nicht herum. Ja das Symbol gewährt wohl überhaupt erst die Möglichkeit, über dieses Thema zu sprechen.

Ich möchte hier unter den Theologen, die sich mit dem Problem intensiver beschäftigt haben, zu Eingang meines Referats einen besonders hervorheben: den Jesuiten *Karl Rahner*. Rahner hat sich (u.a.) in seinem Aufsatz «Zur Theologie des Symbols» (Schriften zur Theologie IV, 1962) intensiv um eine ontologische Grundlegung des theologischen Symbolgebrauchs bemüht. Nach seiner These ist der Symbolcharakter ein ontologischer Grundzug alles Seienden. «Das Seiende ist (in dem Maße es Sein hat und vollzieht) zunächst einmal *sich selbst* ‚symbolisch'. Es drückt sich aus und hat darin sich selber. Es gibt sich in das andere von sich weg und findet darin wissend und liebend sich selber . . . Das Symbol ist also nicht nur nicht ursprünglich anzusetzen als ein nachträgliches Verhältnis zwischen zwei verschiedenen Seienden, zwischen denen eine Verweisfunktion... gestiftet wird; das Symbolische ist nicht nur in dem Sinne eine innere Eigentümlichkeit eines Seienden in sich, als dieses, um zu seinem eigenen Seinsvollzug zu kommen, das in der Einheit behaltene andere von sich setzt und dieses eine Übereinkunft mit der entspringenlassenden ursprünglichen Einheit hat und so deren Ausdruck ist. Das Seiende ist vielmehr in sich selbst auch darum ‚symbolisch', als der übereinkommende Ausdruck, den es behaltend als das andere setzt, die Weise ist, in der es sich selbst in Erkenntnis und Liebe vermittelt ist. Durch ‚Ausdruck' kommt das Seiende zu sich selbst, soweit es überhaupt zu sich selbst kommt» (285).

Das ontologische Konzept Rahners ist also dies: daß alles Seiende je in sich selber eine strukturierte Einheit darstellt. Ein Aspekt ist jeweils die Gestalt und Erscheinung des andern, eins vertritt das andere, verweist auf das andere, mit dem es doch je schon ursprünglicher geeint ist. So ist z.B. der Leib die Gestalt der Seele in der Einheit des menschlichen Seins. Seiendes ist, indem es sich «ausdrückt» – wobei der Ausdruck doch je «behalten» wird, indem er nicht ein Äußerliches und Fremdes, sondern ein Teil oder Aspekt

des betreffenden Seienden selbst ist. Seiendes ist so, in diesem Ausdrucks-Vorgang, eine bewegte Ganzheit, ein Geschehen; es ist Selbstvollzug, ens in actu. Und eben insofern es dergestalt bewegt ist, ist es erkennbar.

Die Symbolhaftigkeit des Seienden als ontologischer Grundzug ist der Grund der universalen Erkenntnisfunktion des Symbols.

Ich wage es hier vorsichtshalber nicht, diese ontologische Konzeption zugrunde zu legen, weil es mir nicht gelingt, sie am Phänomen zu verifizieren, und weil ich mir insbesondere nicht darüber klar bin, wie weit sie sich im Blick auf die Naturphänomene durchhalten läßt. – Doch kann ich im Sinne einer Voranzeige sagen: daß die Analysen, die ich anstellen möchte, im Ergebnis in einem beschränkteren, weniger universalen Bereiche eine der Rahner'schen Sicht nahe verwandte ontologische Perspektive eröffnen werden.

Es wird sich aus ihnen ergeben, daß «Seinsfunktion» und «Erkenntnisfunktion» des Symbols aufs engste zusammen gehören, m.a.W.: daß (in einem bestimmten Bereich) Seiendes so strukturiert ist, daß es symbolisch (und nur symbolisch) erkennbar wird. Und zwar ist diese Erkenntnisfunktion des Symbols sowohl durch die Seinsstruktur des Erkannten als auch durch die des Erkennenden selbst bestimmt.

Dieses angezeigte Ergebnis möchte ich im voraus von daher deuten: daß im geschichtlichen Bereich Sein und Erkennen wesenhaft eins sind. Der Mensch (als das einzige geschichtliche Wesen, das uns als solches empirisch zugänglich ist) ist, *indem* er erkennt. Er ist, indem er versteht, d.h. geschichtlich erkennt. Sein Verstehen ist sein Sein (als geschichtliches Wesen). Er existiert, indem er je ein bestimmtes Verständnis von sich selbst, seiner Mitwelt und Umwelt im Ganzen, und von dem, was ihn gerade jetzt betrifft, im besonderen hat: ein Verständnis, das wohl teils explizit und bewußt, zum größern Teil aber wohl implizit, «gefühlsmäßig», und in den Grundentscheidungen seines Daseins gegeben ist.

Bevor ich nach dieser allgemeinen Voranzeige zu konkreteren Untersuchungen schreite, möchte ich noch vorausschicken, daß ich den thematischen Bereich, der hier im Blick stehen soll, beschränkt wissen möchte auf die *Real-Symbole*, unter Ausschluß der bloßen Vertretungs-Symbole. Unter Vertretungs-Symbol verstehe ich ein willkürlich, durch Konvention bestimmtes Zeichen, das einen be-

stimmten Sachverhalt bezeichnen, d.h. in der Sphäre der signa «vertreten» soll. Hier haben wir zwei deutlich getrennte Seiende vor uns, die in einen nachträglichen Verweisungs-Zusammenhang bewußt und mit bestimmter Zwecksetzung gebracht werden. Vertretungs-Symbole sind darum grundsätzlich durch andere ersetzbar. Beim Real-Symbol dagegen, d.h. beim «echten» oder «geschichtlichen» Symbol, läßt sich eine deutliche Trennung von Zeichen und Sache nicht erkennen, und von Ersetzbarkeit eines Symbols durch ein anderes kann keine Rede sein. Und zwar deshalb, weil solche Symbole nicht durch Absicht und Zwecksetzung zustande kommen. Sondern hier besteht eine ursprünglichere, seinsmäßige Affinität zwischen dem Symbol und dem, was sich in ihm «ausdrückt».

Man kann wohl Real-Symbole und Vertretungs-Symbole miteinander vergleichen. Und dieser Vergleich mag insofern hilfreich sein, als er uns wenigstens ein Stück weit zeigt, was das Wesen des Real-Symbols ist resp. nicht ist. Indessen dürfte es unfruchtbar sein, wenn nicht gar zu falschen Folgerungen verführen, wenn man einen allgemeinen Begriff des «Symbols» über beide Phänomene spannt. Dazu ist der Sachverhalt in beiden Fällen doch zu sehr verschieden.

Ich werde darum im folgenden nur an einer einzigen Stelle kurz auf die Vertretungs-Symbole zu sprechen kommen: da, wo ich zu zeigen versuchen werde, wie aus Vertretungs-Symbolen unter bestimmten Bedingungen Real-Symbole werden können.

Nun werde ich nacheinander drei zentrale Symbole der christlichen Glaubens-Rede (in Verkündigung, Gebet und Theologie, ursprünglicher in der Heiligen Schrift selbst, die sowohl Verkündigung, als auch Gebet und Theologie enthält) auf ihre Symbolstruktur hin untersuchen: das Symbol des *Vaters*, das Symbol der *himmlischen Stadt*, und das Symbol des *Kreuzes*.

Sie werden dem Theologen die Voraussetzung erlauben, daß das, was sich in diesen Symbolen für uns ausdrückt, Wirklichkeit ist. Wer diese Voraussetzung nicht zu teilen vermag, mag das «Als ob» für die Analysen gelten lassen und mag hernach versuchen, die zu erhebenden Strukturen an Wirklichkeiten zu verifizieren, die auch für ihn unumgänglich sind.

In jedem Falle, für den, der meine Voraussetzung teilt, wie auch für den, der sie nicht teilt, sind die drei Symbole als geschichtliche Phänomene und als Real-Symbole wirklich und damit als mögliche

phänomenale Grundlage für eine Untersuchung über das Symbol-Wesen ausgewiesen.

1. Das Symbol des Vaters

Schon im Alten Testament wird Gott gelegentlich der Vater genannt. «Ist Er nicht dein Vater, der dich erschaffen, nicht Er es, der dich gemacht und bereitet hat?» (5. Mose 32, 6). «Ein Vater der Waisen, ein Richter der Witwen ist Gott in Seiner heiligen Wohnstatt» (Psalm 68, 6). «Denn ich bin Israels Vater geworden» (Jeremia 31, 9). U. a. O. An den meisten Stellen ist «Vater» hier noch eine bewußte Bezeichnung des göttlichen Wesens, des göttlichen Begegnens und der menschlichen Haltung zu Gott. Im Neuen Testament ballt sich dies gleichsam zusammen, und das Wort «Vater» kondensiert sich zum eigentlichen Namen für Gott, zum Namen in der Anrede an Gott und auch in der Rede über Gott.

Als besonders gewichtige Belege des neutestamentlichen Gebrauchs und der neutestamentlichen Deutung des Vater-Namens möchte ich das Unser Vater nennen und die vermutlich darauf Bezug nehmende Paulusstelle Römer 8, 15: «Denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermals fürchten müßtet, sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater!»

Es mögen nun bei diesem Vaternamen Gottes wohl mancherlei religionsgeschichtliche Einflüsse und Implikationen zu erheben sein. Indessen dürfte der Grundzug doch richtig erfaßt sein in Luthers Erklärung: «Vater unser, der Du bist im Himmel. Was ist das? Antwort: Gott will uns damit locken, daß wir glauben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder, auf daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen wie die lieben Kinder ihren lieben Vater» (Kl. Katechismus). – (Auf diesen Aspekt möchte ich hier abstellen.)

Warum nennen wir nun den Vater-Namen Gottes ein Symbol? – Einmal darum, weil das, was wir in diesem Wort ausdrücken (und zugleich: was sich uns in diesem Wort ausdrückt), an dies Wort gebunden ist. Der Vater-Name ist nicht eine Chiffre für etwas, das man leicht und mit derselben Wirkung auch durch eine andere Chiffre bezeichnen könnte. Gott hat freilich in der Schrift und in der kirchlichen Überlieferung viele Namen. Doch hat der Vater-Name unter allen andern einen spezifischen Gehalt und ist darum un-

ersetzlich. Mit diesem Namen wird nicht ein vom Namen unabhängiger Sachverhalt bezeichnet, sondern eine Wirklichkeit angesagt, die sich ohne diesen Namen schwerlich so (als diese und keine andere) ansagen ließe. – Ich sage: schwerlich . . . Denn es ist ja immerhin der Grenzfall denkbar, daß das Christentum einem Volke verkündigt werden muß, welches keine der biblischen und der unsrigen angemessene Vorstellung von Vaterschaft besitzt. In einem solchen Fall wäre «Vater» vielleicht vorläufig mit «Mutter» oder anders zu übersetzen. Mit solchen Grenzfällen ist bei den christlichen Symbolen wohl stets zu rechnen. Das bedeutet aber nicht, daß das Symbol nun doch ersetzbar wäre, daß es zum bloßen Vertretungs-Symbol würde. Es bedeutet lediglich (und dies dürfte für die Erkenntnis des Symbol-Wesens überhaupt wesentlich sein): daß jedes Symbol in einem bestimmten (vielleicht sehr umfassenden) geschichtlichen Horizont beheimatet ist und nicht dem fast unbeschränkt variablen Menschen-Wesen als solchem zugehört.

Nach dem allem muß der Vater-Name eine spezifische Sagekraft besitzen. Er setzt das, was er nennt, in gewissem Sinne präsent. In der neueren evangelischen Theologie wird hier etwa der prägnante Terminus «Ansage» verwendet: Das Symbol-Wort bezeichnet nicht etwas Fernes, sondern es sagt die Ankunft, das Gegenwärtig-Werden dessen an, was es nennt.

Worin ist diese spezifische Sagekraft des Symbols begründet? – Hier wäre natürlich zunächst eine spezifisch theologische Antwort auszuarbeiten: Gott hat sich selber eben gerade als Dieser, als ein Solcher (nämlich als unser Vater) geoffenbart. – Daneben aber besitzt die Sagekraft des christlichen Symbols noch einen der philosophischen Analyse wohl ohne Weiteres zugänglichen Aspekt: die menschliche Erfahrung der Vaterschaft. Ich kann es ja in meinem eigenen Leben erfahren, was Vatersein und was Kindsein bedeutet. Aus solchen Erfahrungen wird die Sagekraft und Unersetzlichkeit des Symbols genährt. Doch geht dabei das im Symbol Ausgedrückte nicht auf in solchen Erfahrungen. Das im göttlichen Vater-Namen Angesagte geht weit hinaus über alles, was wir hier je als «Vater» erfahren mögen.

Gleichwohl bleibt die angesagte Wirklichkeit an diese Erfahrungen gebunden, eben durch den Gebrauch des Namens. Der symbolische Name empfängt von ihnen her seine Konkretion. Doch er transzendiert sie alle und läßt etwas erwarten, das mehr ist als sie.

Aus diesen Beobachtungen lassen sich nun folgende Symbol-Strukturen an diesem einzelnen Symbol erheben:

a) Die Unersetzlichkeit des Symbols: eines bestimmten Wortes, vielleicht auch eines Bildes, einer Gestalt, eines Gehaltes. – Das Symbol weist wohl über den zunächst feststellbaren Gehalt des Wortes oder Bildes hinaus. Doch wird durch solche Transzendenz das Symbol selber keineswegs vergleichgültigt. Es wird dadurch nicht ersetzbar.

b) Das Symbol-Wort geht nicht auf in gehabten Erfahrungen. Es weist in die Zukunft. So erwartet der Christ, wenn er von Gott als dem Vater spricht, wenn er Gott als Vater anredet, daß sich ihm in künftiger Erfahrung, in der Zeit und in der Ewigkeit, Gott schrittweise und endgültig als Vater erweisen wird.

c) Dennoch weist das Symbol zurück auf gehabte Erfahrungen. Es zieht sie an sich. Es integriert sie. Sie kommen im Lichte des Symbols zum Leuchten. Sie lassen, indem sie ins Symbol integriert werden, ihrerseits dessen Gehalt konkreter und verständlicher werden. Alles, was wir als Äußerung von Vaterschaft, des Vater-Kind-Verhältnisses, je erlebt haben, an uns selbst oder an andern, wird so ins Symbol des Vater-Namens aufgenommen.

d) Wenn das Symbol in die Zukunft weist und künftige Erfahrungen erwarten läßt, ist die Erwartung nicht irgendeine, sondern sie ist in ganz bestimmte Richtung gewiesen. Diese Weisung ergibt sich (u.a., nicht ausschließlich) aus dem bereits erfahrenen Gehalt des Symbols. Die Richtung, in die das Symbol uns weist, mag erhellt und explizit gemacht werden durch eine Besinnung, die wir existentiale Interpretation nennen. Es ist dies (in unserm Falle) die Besinnung auf den wesenhaften Gehalt, auf die Struktur der im Symbol vertretenen Erfahrungen. So z.B. auf das Verhältnis von Vertrauen und Verantwortung im Vater-Kind-Verhältnis. – Solche Besinnung löst indessen das Symbol nicht auf. Sie macht es nicht überflüssig. Denn ihre begrifflichen Ergebnisse bleiben ohne den Erfahrungsgehalt des Symbols leere Hülsen.

e) Das Symbol hat, wie wir gesehen haben, eine Ausrichtung auf die Vergangenheit und eine Ausrichtung auf die Zukunft, indem es gemachte Erfahrungen integriert und künftige Erfahrungen in bestimmter Richtung erwarten läßt. Es hat zugleich und ineins damit auch eine Ausrichtung auf die Gegenwart, indem es dem Menschen je jetzt, in seiner Gegenwart, einen Standort gewährt. – So kann der

Christ in seiner Gegenwart Gott mit dem Vater-Namen anrufen, und er tut es täglich mit dem Unser Vater. Es kann sich ihm in der Anrufung des Vaters die ganze Komplexität seiner gegenwärtigen seelischen Regungen verdichten, alles in diesen einen Punkt zusammen schießen. Und er kann angesichts des Symbols die Kraft gewinnen zum gegenwärtigen Handeln.

2. *Das Symbol der himmlischen Stadt*

Das Bild vom himmlischen Jerusalem ist in der Bibel ein eschatologisches Symbol, ein Symbol der kommenden Herrlichkeit. Jerusalem ist als Ort des Tempels der Wohnsitz Gottes. Dieses Jerusalem ist im Himmel vorgebildet und wird sich am Ende der Zeit auf die Erde heruntersenken und bleiben als die endgültige Wohnstätte der erlösten Menschen mit ihrem Gott. So hat sich die kultische Vorstellung des alten Israel vom Wohnen Gottes im Tempel ins Apokalyptische gewandelt und ist in dieser Gestalt ins christliche Denken eingedrungen: «Und ich, Johannes, sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabfahren, bereitet als eine geschmückte Braut ihrem Mann. Und ich hörte eine große Stimme von dem Stuhl, die sprach: Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen; und Er wird bei ihnen wohnen, und sie werden Sein Volk sein . . .» (Offenbarung 21, 2.3). – Aber auch ohne die apokalyptischen Details der alten Vorstellung ist das Bild der Stadt vom christlichen Denken als Symbol übernommen worden, so im Hebräerbrief (13, 14): «Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.» Oder im evangelischen Kirchenlied: «Jerusalem, du hochgebaute Stadt...». Der Beispiele wären viele zu nennen.

In der Johannes-Apokalypse wird die Stadt noch einläßlicher beschrieben: zwölf Tore hat sie, jedes einzelne aus einer Perle, ihre Grundsteine sind Edelsteine, ihre Gassen lauteres Gold; sie bedarf nicht der Sonne, da die Herrlichkeit des in ihr wohnenden Gottes selbst sie erleuchtet (Kap. 21). – Dabei war es aber doch wohl schon damals klar und in der Ausmalung des Symbols implizit mitgesagt, daß alle diese Vorstellungen nicht innerweltlicher Art sind. In ihrer Überschwänglichkeit greifen sie über alles innerweltlich Erfahrbare und Schaubare hinaus und stellen vor Augen, was schlechterdings die Grenze der Weltzeit bildet. Es wäre wohl nicht angemessen, zu sagen, daß hier Außerweltliches mit innerweltlichen Mitteln dar-

gestellt und so auf die Ebene des Innerweltlichen fälschlich herabgezogen werde. Es ist nicht innerweltlich-objektivierende Redeweise, in der hier gesprochen wird. In diesem Punkt weiche ich durchaus von Bultmann ab. Es handelt sich hier vielmehr entsprechend dem eschatologischen Charakter des Themas um eine Redeweise sui generis. Es handelt sich um ein Symbol, das, obwohl es innerweltliche Elemente umschließt, doch ganz bewußt aus dem Innerweltlichen abspringt. Wer so redet, weiß ganz genau, daß das, worüber er redet, noch einmal ganz anders ist, als wie er es beschreibt. Er beschreibt es dennoch, weil er glaubt und weiß, daß das Unbeschreibliche, von dem er spricht, konkrete Wirklichkeit ist. Darum redet er konkret, im vollen Bewußtsein der völligen Unzulänglichkeit seiner Wort- und Bildgestalten.

Dieses Symbol von der himmlischen Stadt ruft einerseits im Vernehmenden Bilder und Erinnerungen wach, anderseits verschwimmen sogleich wieder alle konkreten Konturen. Etwas Konkretes klingt auf, ein unverwechselbarer Ton, ein unvertauschbarer Gehalt. Wir spüren genau, was es ist, obschon wir es nicht fixierend beschreiben können. Das Konkrete behält seine Konkretheit, obschon die Umrisse unscharf werden, obschon es in der Welt nichts Vergleichbares hat und wir nicht damit rechnen können, daß uns dergleichen morgen auf der Straße begegnet . . .

Ich möchte hier von «unkonturierter Konkretheit» sprechen. Diese bleibende Konkretheit bewirkt, daß das Symbol konkret ins Leben des Menschen hineinwirkt, ihm in ganz konkreten existentiellen Situationen zum überwältigenden Motiv wird, ihm Hoffnung schenkt, Mut zum Durchhalten, seine Leidenschaft oder Sehnsucht weckt.

Diese unkonturierte Konkretheit ist die Symbol-Struktur, die wir am christlichen Symbol der himmlischen Stadt ablesen. Das Symbol ist nicht ein bestimmtes Etwas, das man da oder dort antreffen kann, und ist doch konkreter Gehalt mit geschichtlicher Wirkungsmacht. – Etwas zugespitzt, aphoristisch und ungeschützt möchte ich formulieren: Außer dem Individuell-Konkreten, dem Einzelding, und dem Generell-Abstrakten gibt es noch die Symbole.

Was hier an einem religiösen Symbol gezeigt wurde, könnte wohl mutatis mutandis an jedem profanen Symbol, seiner Gestalt und Wirkungsweise, verifiziert werden. Zum Beispiel an einem dichterischen Bild. Nehmen wir das Gedicht von Gottfried Benn, das mit den Versen beginnt:

«Der soziologische Nenner,
der hinter Jahrtausenden schlief,
heißt: ein paar große Männer.
Und die litten tief.

Heißt: ein paar sterbende Krieger,
gequält und schattenblaß.
Sie heute, und morgen der Sieger . . .
Warum erschufst du das . . .?»

Und so weiter. Das Leiden und die Vergeblichkeit menschlicher Geschichte steigt auf. Und am Schluß die zwei Strophen:

«Heißt: so viel Trümmer winken:
Die Rassen wollen Ruh.
Lasse dich doch versinken
dem nie Endenden zu!

Und heißt dann: schweigen und walten,
wissend, daß sie zerfällt,
dennoch die Schwerter halten
vor die Stunde der Welt.»

In der Schluß-Strophe vor allem wird die unkonturierte Konkretheit deutlich: Es klingt etwas auf, unverwechselbar. Wir wissen genau, was gemeint ist. Dabei bleibt das Bild zugleich eigentümlich unbestimmt. Wir können uns unter dem Halten der Schwerter vor die Weltstunde kaum etwas Deutliches vorstellen, und können dennoch die Strophe angesichts der verschiedensten existentiellen Situationen zitieren. Wir können sie auch dann noch mit einer gewissen Zustimmung zitieren, wenn wir der Weltanschauung einer heroischen Resignation, die sich darin ausdrücken mag, nicht beipflichten. Dies zeigt, daß – obwohl es möglich wäre, den Gedanken der letzten Strophe und des ganzen Gedichts als Gedanken begrifflich zu formulieren, in Form einer allgemeinen Sentenz – damit doch das dichterische Symbol aus Klang und Bild und Rhythmus noch in keiner Weise erreicht würde.

3. Das Symbol des Kreuzes

Das Kreuz ist ein zentrales Symbol des Christentums. Ein Christentum ohne das Symbol des Kreuzes läßt sich ebenso wenig denken wie ein Christentum ohne den göttlichen Vater-Namen oder ein Christentum ohne die Erwartung der Herrlichkeit der himmlischen Stadt.

Ausgehend von einem bestimmten historischen Geschehen ist das Kreuz zum Emblem geworden für das Christliche in der Geschichte. Auf den Kirchtürmen und bis zu den Buchdeckeln der Bibeln und Gesangbücher bezeichnet es die Zugehörigkeit zu diesem Bereich. Aber es ist – schon etwa in der äußern Geste des Sichbekreuzigens – mehr als nur Emblem (im Gegensatz etwa zum Ichthys-Zeichen, welches nur Emblem ist). Das Kreuzeszeichen hat integrative Kraft. Es lebt in ihm die Erinnerung an eine Person und die Erinnerung an ein Ereignis, die beide untrennbar sind sowohl voneinander als auch von dem geschichtlichen Bereich, der durch sie eröffnet ist.

Im Kreuzes-Symbol verdichtet sich die ganze Botschaft und das Leben des Christentums. «Denn ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch, als allein Jesus Christus, und diesen als den Gekreuzigten» schreibt Paulus (1. Korinther, 2, 2). Das Kreuzes-Symbol integriert auch die Tat und Haltung christlicher Existenz, das Kreuztragen und das Sich-Kreuzigenlassen mit Christus. Was der Christ in seinem Leben tut, steht mit im Lichte des Symbols.

Die hier ablesbare Symbol-Struktur ist die: daß ein bestimmtes geschichtliches Ereignis, wirklich zunächst an einem bestimmten Punkt, zum Symbol werden kann für einen ganzen Bereich. Dies muß nicht so sein. Nicht für jede geschichtliche Bewegung wird ihr Begründer oder ihre Gründungsakte zum Symbol. Dagegen kann etwa ein fast beiläufig gesprochenes Wort zum Symbol werden, wie etwa das große Wort Churchills von «Blut, Schweiß und Tränen» zum Symbol wurde für die illusionslose Hingabe bis zum Äußersten an eine als richtig erkannte Sache – zum Symbol in bestimmter geschichtlicher Zeit und vielleicht auch immer da, wo sich Ähnliches wiederholen mag.

Damit dergestalt ein bestimmtes Ereignis, die Wirklichkeit eines bestimmten Zeitpunktes, zum Symbol werde, braucht es das, was ich die «integrative Kraft» genannt habe. Solche Kraft kann freilich aus verschiedenen Quellen stammen. Unter Umständen ganz einfach aus der Quelle gemeinsamer starker geschichtlicher Erfahrung.

Vielleicht dient es zur Verdeutlichung, wenn ich hier nun kurz den oben schon erwähnten Sonderfall ins Auge fasse, daß ein bloßes Vertretungs-Symbol zum Real-Symbol werden kann. Das kann z.B. da geschehen, wo das gewählte Emblem eines Vereins von Menschen allmählich zum Inbegriff gemeinsamer Erfahrung, gemeinsamer Erinnerung und gemeinsamen Strebens wird.

Ich möchte nun diese Beobachtungen und Analysen christlicher Symbole schließen mit zwei einschränkenden Nachbemerkungen:

1. Was hier ausgeführt wurde, war nicht oder nur in ganz geringem Ausmaße theologischer Art. Es ging mir nicht um die Entfaltung des Gehalts dieser Symbole, um ihren Offenbarungscharakter als Aspekte einer vom Menschen nicht erfundenen, sondern ihm geschenkten umfassenden Deutung seiner eigenen Wirklichkeit und der Weltwirklichkeit. Es ging mir lediglich um eine Beschreibung des Symbol-Charakters dieser Symbole als solchen. Das Theologische blieb fast ganz ungesagt. Darum bin ich der Meinung, daß sich das an diesen drei Symbolen Abgelesene anderweitig exemplifizieren und verifizieren läßt.

2. Die aufgewiesenen Symbol-Strukturen sind nicht vollständig. Sie bilden auch kein System, und es ist schließlich auch nicht gemeint, daß sich an jedem Real-Symbol alle diese Strukturen sollten entdecken lassen. Dennoch glaube ich, daß zwischen ihnen ein Sachzusammenhang besteht.

Es mag sich noch die Frage stellen: Ob und wie weit sich so strukturierte Symbole auflösen lassen – etwa durch eine begriffliche oder exemplifizierende Klärung und Deutung ihres Gehalts?

Es scheint mir, daß es gerade zum Wesen solcher Symbole gehört, daß sie eine begriffliche und exemplifizierende Deutung zwar zulassen, ja fordern, in ihr aber niemals aufgehen. Das Symbol läßt sich nicht begrifflich abbauen auf sein «Eigentliches». Sondern die begriffliche Aneignung des Symbols in treuer Entfaltung seiner Bedeutsamkeit, die ich die existentiale Interpretation nennen möchte, will letzten Endes gerade freigeben zur (inneren oder äußeren) existentiellen *Tat* dessen, was der Gehalt des Symbols ist und was dann, in letzter Instanz, im Moment des Vollzugs, doch wieder nur mit dem Symbol selbst gesagt werden kann.

Die Frage, die uns jetzt beschäftigen müßte, ist die nach dem Sachzusammenhang der ohne Anspruch auf Systematik zusammen-

gestellten Symbolstrukturen: der Unersetzlichkeit; des Hinausweisens in die Zukunft in bestimmter Richtung; der Integration gemachter Erfahrungen; der Gewährung eines gegenwärtigen Standortes; der unkonturierten Konkretheit und des Erwachsens aus bestimmten geschichtlichen Ereignissen.

Ich vermute, daß sich der Konvergenzpunkt dieser (und wohl noch zahlreicher anderer, hier nicht in Sicht getretener) Strukturen durch eine Analyse des Wesens der Geschichte ergeben müßte. Oder umgekehrt gesagt: daß sich die ontologische Klärung des Wesens der Geschichte und die erkenntnistheoretische Klärung des Erkennens von Geschichte vom Real-Symbol her ergeben müßten – und zwar darum, weil sich alle menschliche Geschichte in Real-Symbolen vollzieht.

Und damit sind wir wieder bei unserer zu Anfang vorweggenommenen These angelangt: «Seinsfunktion» des Symbols und «Erkenntnisfunktion» des Symbols kommen zur Deckung. Geschichte ist wesenhaft symbolisch, und darum ist sie nur durch Symbole erkennbar.

Der Mensch lebt in seiner geschichtlichen Gegenwart, aus seiner geschichtlichen Vergangenheit, in seine geschichtliche Zukunft hinein, indem er von seiner Vergangenheit (seiner persönlichen und derjenigen seiner geschichtlichen Welt) Symbole hat, die ihm diese Vergangenheit gegenwärtig setzen, seine Gegenwart erfüllen, indem sie zugleich seine Erwartung der Zukunft freigeben und in bestimmte Richtung weisen. – Die Beziehung des Real-Symbols zum Zeitbegriff wäre eigens zu analysieren. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die «Dimensionen» der Zeit, werden wohl überhaupt erst dadurch zu *geschichtlicher* Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, daß sie sich in Symbolen verdichten.

So zieht etwa ein Mensch in die Fremde und kehrt in spätern Jahren, teils von Erinnerung, gewiß auch von Nützlichkeitserwägungen getrieben, in die Heimat seiner Kindheit zurück. Die Heimat hat sich ihm in der Fremde zu Symbolen verdichtet (Bildern, Worten, Klängen, in denen sich seine Erinnerung zusammenballt), die seine Gegenwart mitbestimmen und seine Erwartung möglicher oder erhoffter (oder auch befürchteter) Zukunft in bestimmte Richtung lenken. Das Symbol (und das gehört offenbar zu seinem Wesen) läßt, indem es gemachte Erfahrungen integriert, sie gleichsam um

einen Kern kristallisiert, gewissermaßen an den Rändern einen Raum offen (vielmehr: es eröffnet ihn allererst) für die Erwartung, die von der Erinnerung her bestimmt ist. Die Ränder des Symbols werden gleichsam unscharf. Deshalb sprachen wir von seiner «unkonturierten Konkretheit». Zu einem Symbol, auf das keine meiner eigenen, bisherigen Erfahrungen anspricht, habe ich keinen Zugang. Zugleich aber gibt es kein echtes Symbol, das ich einmal vernommen habe, welches mich nichts erwarten ließe.

Ein simples, aber sprechendes Beispiel für den hier anvisierten Sachverhalt ist etwa auch das Volkslied vom Schweizer Söldner in fremden Diensten, der ein Alphorn schallen hört, desertiert, und sein Heimweh mit dem Leben bezahlt. In einem bestimmten Klang hat sich ihm eine ganze Welt der Erinnerung und der erhofften Zukunft verdichtet und ist ihm zum verhängnisvollen Motiv geworden.

Es wäre dann des weitern zu untersuchen, inwiefern die menschlichen Entschlüsse, die den Gang der Menschengeschichte bestimmen, durch Realsymbole bestimmt sind. Vermutlich wirken diese auch sehr weitgehend in die Pragmatik der ganz praktischen, ganz «vernünftigen» Entschlüsse hinein. Auch das Geschäftsleben hat doch wohl seine Geschäftsmoral, die sich in bestimmten Leitbildern verdichtet. Und die Investitionsfreudigkeit oder Zurückhaltung (jeweils in bestimmten Richtungen) haben ihre Motive, die in der Rechnung nicht einfach aufgehen. – Ja es dürfte wohl überhaupt ein praktisches und vernünftiges Handeln auf dem Hintergrund einer motivierenden Symbolik allererst möglich werden.

Dasselbe gilt für die Politik. Bei aller wissenschaftlichen Bearbeitung der Grundlagen, bei aller soziologischen oder taktischen Kalkulation bleibt doch wesentliches politisches Handeln jeweils bestimmten Leitbildern verpflichtet. – So hat auch die politische Gesinnung und Haltung eines illusionslos nüchternen Humanismus, welche die Politik wissenschaftlich betreiben und die alten Mythen entmythologisieren will (Kennedy! C.F. von Weizsäcker!) . . . auch diese Haltung, die heute zum Heile unseres Planeten an Boden zu gewinnen scheint, hat ihr bestimmtes, aus symbolhaften Quellen genährtes und seinerseits zum Symbol sich verdichtendes Leitbild vom Menschen.

Und nun scheinen sich mir im weitern folgende vier Probleme im Zusammenhang unseres Versuchs, Geschichte ontologisch und

erkenntnistheoretisch vom Symbol-Phänomen her zu deuten, vor allem noch aufzudrängen:

1. Wie wird das universale geschichtliche Phänomen des Verstehens (mit seiner unvermeidlichen Modifikation des Nichtverstehens) vom Symbolbegriff her deutbar?
2. Was hat der Aspekt geschichtlicher Wirklichkeit, den wir etwa mit den Worten «Entscheidung» und «Verantwortung» umschreiben, mit den Real-Symbolen zu tun?
3. Wie steht es in dieser Hinsicht mit dem diesem zunächst entgegengesetzten, jedoch zweifellos gleichfalls zur Geschichtlichkeit des Menschseins gehörigen Aspekt der Stimmung, der reinen «Faktizität»?
4. Welche Beziehung besteht zwischen Real-Symbol und Sprache?

Zu diesen vier Fragen (die mir, neben den bisher gestreiften, zwar nicht die einzigen, aber die wichtigsten zu sein scheinen) müssen hier ein paar Andeutungen genügen. Sicher ist, daß sich die ontologische und erkenntnistheoretische Deutung der Geschichte aus dem Real-Symbol an diesen Problemaspekten der Geschichtswirklichkeit zu bewähren hat.

Das Phänomen des *Verstehens* scheint mir mit den Real-Symbolen in der Weise zusammenzuhängen: daß ich jemanden in dem Maße verstehe, als ich an den für ihn wirksamen Real-Symbolen partizipiere. – Dies gilt zunächst für das Verstehen zwischen Zeitgenossen, zwischen denen ein aktueller Dialog möglich ist. Wie weit Analoges auch gilt für das Verstehen im «potentiellen Dialog» mit einem Gesprächspartner der Vergangenheit, wäre eigens zu untersuchen.

Kein Mensch ist je ohne *Stimmung* – welche Heidegger als «Faktizität» oder «Geworfenheit» interpretiert hat. Die Stimmung ist aber ein geschichtliches Phänomen. Selbst das scheinbar gedankenloseste Dahindämmern hat nicht etwa rein vegetativen oder animalischen Charakter, sondern ist – eben *als* Stimmung – durch Erinnerung und Erwartung implizierende Symbole bestimmt und damit geschichtlich.

Am augenfälligsten ist wohl die Beziehung zwischen Symbol und *Sprache*. Das menschliche Wort ist zwar nicht die einzige Form des Symbols, aber die dominierende. Das Wort als solches ist primär als Real-Symbol zu bestimmen. Hier liegt das Bindeglied zwischen Geschichtsontologie und Sprachphilosophie.

Das Wort (sofern es nicht bloß durch Konvention erfundene

Vokabel ist – aber selbst diese kann zum echten Wort werden) ist unersetzlich, kraft seiner Untertöne und Obertöne, die mehr mit sich tragen als bloß einen «gemeinten Sinn». Das Wort integriert gemachte Erfahrungen: Erfahrungen des Einzelnen und Erfahrungen der Sprachgemeinschaft. Und es eröffnet einen Raum der Erwartungen. Aus dieser Struktur des Wortes erklärt sich die Möglichkeit dichterischer Evokation. Im Wort schwingt Ungesagtes wirkungsmächtig mit. So schließt Hofmannsthal seine «Ballade des äußeren Lebens» mit den Versen:

> «. . . Und dennoch sagt der viel, der «Abend» sagt,
> ein Wort, daraus Tiefsinn und Trauer rinnt
> wie schwerer Honig aus den hohlen Waben.»

Wollte man die real-symbolischen Worte durch vertretungs-symbolische Zeichen ersetzen, so würde diese Struktur des Wortes, die Ober- und Untertöne, und damit die Möglichkeit der Dichtung wegfallen. Ich glaube nicht an die Möglichkeit einer Lyrik in Esperanto – es sei denn, daß zuvor Generationen mit Esperanto als einziger Sprache gelebt hätten . . .

Das Wort ist gleichsam Durchgangspunkt von gewesener zu künftiger Erfahrung, doch so, daß es dadurch zugleich einen Standort in der Gegenwart gewährt. Indem wir das Wort sprechen oder vernehmen, verdichten sich uns die Erinnerung und die Erwartung, die darin mitschwingen, zu realer Gegenwart als einer geschichtlichen.

Am schwierigsten erscheint mir die Frage nach der Beziehung zwischen Real-Symbol und *verantwortlicher Entscheidung*. Gewiß ließe sich hier sagen, daß die Entscheidungs-Situationen jeweils durch symbol-gestaltige Motive konstituiert werden. Aber der Akt der verantworteten Entscheidung als solcher, das Phänomen der Verantwortung selbst, ist damit noch nicht erreicht. Sollte dieser Aspekt geschichtlichen Seins etwa aus dem mit dem Symbolbegriff gegebenen Deutungshorizont ausbrechen? Sollte Enrico Castelli Recht bekommen mit seiner These zum letztjährigen Symposion der Universität Rom über «Hermeneutik und Tradition»: «De tout il y a une herméneutique – sauf de la bonne volonté»?

Ich sehe hier noch keinen Weg und wage darum keine Aussage.

Zum Schluß dieses Vortrags möchte ich versuchen, das Fremdwort «Symbol» zu übersetzen und dadurch zu definieren:

Die beiden gebräuchlichen deutschen Ausdrücke «*Sinn-Bild*» und «*Leit-Bild*» scheinen mir hier sehr angemessen und sagekräftig. Das Real-Symbol ist ein Bild, eine Gestalt – sichtbarer oder anderer Art. Es hat in jedem Fall etwas Gestalthaftes und insofern Bestimmtes. Es ist wiedererkennbar, so wie eben Gestalten wiedererkennbar sind, und in gewissen Grenzen reproduzierbar. Aber es ist eine Gestalt, ein Bild, das einen Sinn mit sich trägt, eine Dynamik der Bedeutsamkeit, die über die Grenzen der Gestalt hinausströmt und wieder zu ihr zurückströmt. Das Symbol ist ein Bild, das gleichsam eine Aura des Sinns um sich verbreitet und damit Menschen leitet auf ihren Wegen.

Die Geschichte der Menschen kristallisiert sich um solche Sinn-Bilder und Leit-Bilder. Ahnungen und Befürchtungen, Sehnsucht, Wagnis und Treue sind durch sie in mannigfacher Weise geleitet. Einige Sinn- und Leit-Bilder aber sind, die nicht aus partikulären Schicksalen von Einzelnen oder Gruppen erwuchsen, sondern von anderer Instanz her den Menschen letztgültig gegeben wurden, damit sie in ihnen sich selbst und das Ganze der Geschichte in ihren jetzten Strukturen erkennen. Doch dieser Satz liegt – vorläufig – wieder außerhalb des Bereichs philosophischer Analysen.

LE SYMBOLE ET SES VALEURS DE CONNAISSANCE

par J.-Claude Piguet

Deux mots semblent requis, pour situer mon projet face à celui de M. Ott. En apparence, en effet, M. Ott affirme une identité des valeurs de connaissance et des valeurs d'être du symbole, ce que je parais nier dans les pages qui suivent.

En réalité M. Ott n'a parlé que des symboles qu'il appelle «réels», au sujet desquels j'affirme aussi l'identité des deux valeurs de l'être et de la connaissance, à condition d'entendre par «connaissance» le Verstehen. *Le* Verstehen *est pour moi l'intuition par laquelle l'esprit «mime» le cours intérieur d'un être en l'épousant dialectiquement; l'*Erkennen, *en revanche, désigne un pouvoir analytique et relationnel de l'esprit aux prises avec l'extériorité d'une réalité par le truchement d'un langage et d'une pensée entrant précisément en relation externe avec cette réalité. Comprendre une symphonie, ce n'est pas encore l'expli-*