

Karl Rahner, **Zur Theologie des Symbols**
in: ders., Schriften zur Theologie, Bd IV: Neuere Schriften,
Einsiedeln – Zürich – Köln (1960) ⁵1967, 275–311

/275/ Die Theologie der Herz-Jesu-Verehrung spricht von Anfang an bis auf den heutigen Tag¹ bei den einfachen Gläubigen, bei den reflektierenden Theologen und in den kirchlichen Lehräußerungen davon, daß das Herz des Herrn ein *Symbol* der Liebe Christi sei. Wie es auch mit der Beantwortung der Frage bestellt sein mag, welches der eigentliche Gegenstand dieser Verehrung sei, wie sich das leibliche Herz des Herrn (als Gegenstand der Verehrung und als Symbol des Gegenstandes der Verehrung) zu der Liebe

¹ Freilich ist dabei auch ein gewisser Wandel eingetreten: eine mindestens ebenso alte, jetzt zurücktretende (z. B. in „Haurietis aquas“ nicht mehr erwähnte) Tradition faßt das Herz auch auf als „Sitz“ und „Organ“ der Liebe oder des Seelenlebens überhaupt. So spricht z. B. schon der Origenesübersetzer Hieronymus vom principale (τὸ ἡγεμονικόν) cordis Jesu, weil nach stoischer Lehre, die Origenes teilt, das ἡγεμονικόν seinen Sitz im Herzen hat. Vgl. K. Rahner: RAM 14 (1934) 171-174. Über τὸ καθῶς als Sitz physischer Lebenskraft und des Seelenlebens überhaupt im AT, bei den Griechen und im NT: Kittel, ThWNT III 609-616; dazu auch die Études Carmélitaines, Le Cœur (Paris 1950). Allerdings wäre schon da zu fragen, wie weit eine solche Rede vom Herzen als Sitz und Organ des inneren Seelenlebens selbst weithin „bildlich“ gemeint ist (so sehr sie hervorgerufen ist durch die Organgefühle im Herzen bei affektiv stärkerem Erleben) und darum doch schließlich dasselbe meint wie das, was wir durch die Rede vom Herzen als „Symbol“ ausdrücken.

² So schon (wenn wir vom Mittelalter absehen) z.B. in der neueren Herz-Jesu-Andacht: bei G.I. Languet (Hamon IV 83); bei J. Croiset (Ausgabe von 1895 Montreuil-sur-Mer, S. 5: „... il a donc fallu trouver un symbole; et quel symbole plus propre et plus naturel de l’amour que le cœur?“ Vorher heißt es [S. 4] aber auch, das Herz sei „en quelque manière et la source et le siège de l’amour“, wie I. Galliffet und P. Froment [Hamon III 389; IV 44] es ungefähr zur gleichen Zeit konzipiert hatten, was den Widerspruch Benedikts XIV. hervorrief [De servorum Dei beatificatione IV § 2 c. 31 u. 25]); bei Pius VI. (Epist. ad Scip. Ricci Episc. vom 29. 6. 1781); bei Leo XIII. (Enzykl. „Annum Sacrum“ vom 25.5.1899: „inest Sacro Cordi symbolum atque expressa imago infinitae Jesu Christi caritatis“: ASS 31 [1898-99] 649); Pius XII. („Haurietis aquas“: AAS 48 [1956] 316, 317, 320, 327, 344: naturalis index seu symbolus caritatis; signum et index divini amoris; naturalis symbolus“ sind die hier vorkommenden Begriffe); bei Theologen, wie z.B. Franzelin (Tractatus de Verbo incarnato⁵ [Rom 1902]: 469-473), Lercher (Institutiones Theologiae dogmaticae III³ [Innsbruck 1942] 247-255) und bei den übrigen klassi-/276/schen Werken der Herz-Jesu-Verehrung, die hier nicht angeführt werden müssen. Freilich ist zu diesem Gebrauch des Wortes „Symbol“ in dieser Lehre zu bemerken: a) der allgemeine Sinn des Wortes Symbol erfährt im großen und ganzen in diesem Zusammenhang kaum eine Klärung. Wenn z.B. „Haurietis aquas“ von einem „naturalis symbolus“ spricht, so wird man darunter zwingend nicht mehr verstehen müssen als: ein sich spontan und wie von selbst dem Menschen aufdrängendes Symbol. Man wird also eine genauere Begriffsbestimmung aus diesem Wort nicht in dem Sinn positiv herauslesen dürfen, wie wir sie hier geben werden. Natürlich widersprechen sich diese und jene Begriffsbestimmung auch nicht, sondern verhalten sich zueinander wie sonst ein gängiger Begriff der allgemeinen Sprache zu dem Versuch seiner metaphysischen Klärung. b) Ebenso besteht hinsichtlich der Weise, wie das Herz Symbol der Liebe Christi ist und wie sich diese beiden Größen bezüglich des Gegenstandes der Herz-Jesu-Verehrung zueinander verhalten, keine einhellige Ansicht unter den Theologen. Auch darauf soll hier nicht eingegangen werden. Auf die Theorie Solanos und anderer, die der Sache nach den Begriff des „Symbols“ aus der Theologie der Herz-Jesu-Verehrung überhaupt nach Kräften heraushalten will, werden wir am Ende unserer Überlegungen noch zu sprechen kommen.

Christi verhalte, die sicher in den Gegenstand dieser Andacht hineingehört – das Wort Symbol ist in der Theologie dieser Verehrung nicht zu vermeiden. Es weist auf einen Sachverhalt hin, ohne den der Sinn und das Wesen der Herz-Jesu-Verehrung nicht verstanden werden können. Dies aber gebietet, sich genauer zu fragen, was /276/ denn ein Symbol im allgemeinen sei. Es ist nämlich nicht so, wie die vulgäre Meinung geht, daß das Wort „Symbol“ im allgemeinen einen eindeutig klaren Sinn bei allen und jedem hätte und darum das Subjekt des Satzes: das Herz Jesu ist das Symbol der Liebe Christi, wenn überhaupt, so doch wenigstens vom Wort „Symbol“ her, keine Verständnisschwierigkeiten bereite. Die Frage nach dem allgemeinen Sinn des Wortes „Symbol“ an sich wird gerade zeigen, daß dieser Begriff viel dunkler, schwieriger und vieldeutiger ist, als man gewöhnlich meint, so daß die Zerstörung einer falschen Selbstverständlichkeit gerade eine Aufgabe dieser Überlegungen ist. So aber kann dann auch wieder deutlicher werden, was der Satz vom Symbol in der Theologie der Herz-Jesu-Verehrung eigentlich meint oder meinen kann Eine solche Untersuchung ist wenigstens im Zusammenhang mit der Herz-Jesu-Verehrung noch fast ganz fehlend. Wenn somit ein solcher Versuch viel des Ungelösten und Problematischen mit sich bringt, dann darf das den gerecht urteilenden Leser nicht verwundern.

I. Zur Ontologie der Symbolwirklichkeit im allgemeinen³

³ Es kann nicht beabsichtigt sein, hier auch eine nur annähernd erschöpfende Bibliographie zur Philosophie und in etwa auch zur Theologie des Symbols zu bieten. Es seien mit reichlich viel Willkür nur ein paar Werke aufgezählt, die dem uneinge-/277/weiheten Leser eine Vorstellung davon vermitteln können, wie vielfältig die philosophische Bemühung um den Begriff des Symbols ist.

J. Volkelt, Der Symbolbegriff in der neuesten Ästhetik (Jena 1876). Fr. Th. Vischert, Altes und Neues (Stuttgart 1889). Darin der Aufsatz „Das Symbol“, neu abgedruckt, in: Deutscher Geist, ein Lesebuch aus zwei Jahrhunderten. S. Fischer Verlag (Berlin 1940, 2. Bd., S. 726ff.). R. Hamann, Das Symbol (Diss. Berlin 1902). M. Schlesinger, Grundlagen und Geschichte des Symbols (Berlin 1912). E. Brunner, Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis (Tübingen 1914). R. Gätschenberger, Symbole. Anfangsgründe einer Erkenntnistheorie (Karlsruhe 1920); F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten (Regensburg 1921); R. Otto, Das Heilige (Breslau 1921). E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde. (Berlin 1923-31; Freiburg ²1954); H. Schreiner, Geist und Gestalt (Schwerin 1926); R. Guardini, Von heiligen Zeichen (Mainz 1927). O. Casel, Kath. Kultprobleme: Jb. f. Liturgiewissensch. 7 (1927) 105-124. Ders., Das christliche Kultmysterium (Regensburg ²1935). Blätter f. d. Philos. 1 (1928): Heft 4 als Ganzes behandelt das Symbolische. E. Unger, Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis (München-Berlin 1930). P. Tillich, Religiöse Verwirklichung. Aufsätze (Berlin ²1930) S. 88f.: Das religiöse Symbol. R. Winkler, Die Frage nach dem symbolischen Charakter der religiösen Erkenntnis: Christentum und Wissenschaft 1929, S. 252ff. W. Müri, Symbolon. Wort- und sachgeschichtliche Studie (Bern 1931). F. Weinhandl, Über das aufschließende Symbol (Berlin 1931); dazu Bespr.: M. Radacovic, Zur Wiedergeburt des symbolischen Denkens: Hochland 29 (1931-32), S. 495-505. K. Plachte, Symbol und Idol. Über die Bedeutung der symbolischen Formen im Sinnvollzug der religiösen Erfahrung (Berlin 1931). C.G. Jung, Über die Archetypen des kollekt. Unterbewußtseins (Zürich 1935). Ders.,

Bei der Enge des Raumes müssen wir darauf verzichten, den Zugang zur eigentlichen Frage von der Geschichte der Philosophie /277/ und des menschlichen Daseinsverständnisses im allgemeinen her zu suchen. Es wäre da vieles zu bedenken: Vorkommen und Geschichte des Wortes Symbol und unmittelbar verwandter Worte; sein Bedeutungswandel aus der ursprünglichsten Wurzel seiner Bedeutungsmöglichkeiten her; Sinn und Geschichte von Begriffen, die sprachlich und sachlich in die gleiche Richtung weisen: εἶδος μορφή, Zeichen, Gestalt, Ausdruck, Bild, Anschein, Anblick usw. Solche und ähnliche historische Vorbereitungen und Ansätze der eigentlich sachlichen Frage müssen wir uns hier versagen, so sehr wir uns dadurch der Gefahr aussetzen, viele sachliche Fragen zu übersehen,

Psychologische Typen (Zürich 1921, ³1930). R. Scherer, Das Symbolische. Eine philosophische Analyse: Phil. Jahrb. d. Görresges. 48 (1935) 210-257; K. Bühler, Ausdruckstheorie (Jena 1936). H. Noack, Symbol und Existenz der Wissenschaft. Untersuchungen zur Grundlegung einer philosophischen Wissenschaftslehre (Halle 1936). G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Bonn 1937, ²1940). Ders., Der Wesensaufbau des Mysteriums (Bonn 1938). J. Maritain, Sign and Symbol: Journal of the Warburg Institute 1 (1937). W. M. Urban, Language and Reality (London 1939), Kap. 12: Religious symbols and the problem of religious knowledge. Ders., Symbolism as a theological principle: Journal of Religion 19 (1939) n. 1. G. Thomas, Myth and Symbol in Relig.: Journ. of Bible and Religion 7 (1939) 163-171. O. Doering/M. Hartig, Christliche Symbole (Freiburg /278/ ²1940). E. Bevan, Symbolism and belief (London 1938). M.D. Koster, Symbol und Sakrament: Die neue Ordnung 5 (1947) 385ff. T.T. Segerstedt, Die Macht des Wortes. Eine Sprachsoziologie. Deutsche Übertragung aus dem Schwedischen (Zürich 1947). K. Jaspers, Von der Wahrheit (München 1947). Ders., Philosophie (Heidelberg 1948). St. V. Szymanski, Das Symbol (Diss. Innsbruck 1947). E. Gombrich, Icones symbolicae. The visual Image in Neo-Platonic Thought: J. Warburg and Courtauld Institute 11 (1948) 163ff. H. Friedmann, Wissenschaft und Symbol (München 1949); Ders., Epilegomena (München 1954), S. 130-155 (Die symbolnahen Begriffe). J. S. Bayne, Secret and Symbol (Edinburgh 1949). H. Schmalenbach, Phénoménologie du signe: Signe et Symbole (op. coll.) (Neuchâtel 1949). H. Ordning, Symbol und Wirklichkeit: Theol. Lit. Z. 3 (1948) 129ff. M. Heidegger, Holzwege (Frankfurt a. M. 1950). E. Biser, Das Christusgeheimnis der Sakramente (Heidelberg 1950). Ders., Das religiöse Symbol im Aufbau des Geisteslebens: Münch. Theol. Z. 5 (1954) 114-140. J. Münzhuber, Sinnbild und Symbol: ZPhilForsch 5 (1950) 62-74. J. Daniélou, The Problem of Symbolism: Thought 25 (1950) 423-440. Th. Bogler, Zur Theologie der Kunst: Liturgie und Mönchtum 7 (1950) 46-63. A. Brunner, Glaube und Erkenntnis (München 1951). Ders., Die Religion (Freiburg 1956). M. Eliade, Images and symboles (Paris 1952). M. Thiel, Die Symbolik als philosophisches Problem und philosophische Aufgabe: StudGen 6 (1953) 235-256. H. Loeff, Symbol und Transzendenz: StudGen 6 (1953) 324-332. Ders., Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie (Kantstudien Köln 1955). H. Meyer, Symbolgebilde der Sprache: StudGen 6 (1953) 195-206. J. Pieper, Weistum, Dichtung, Sakrament (München 1954). F. Kaulbach, Philosophische Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Symbolik (Meisenheim 1954). R. Boyle, The Natur of Metapher: The Modern Schoolman 31 (1954) 257-280. L. Fremgen, Offenbarung und Symbol (Gütersloh 1954). G. Mensching, Religiöse Ursymbole der Menschheit: StudGen 8 (1955) 362-70. A. Rosenberg, Die christliche Bildmeditation (München 1955). E. Przywara, Bild, Gleichnis, Symbol, Mythos, Mysterium, Logos: Archivio di Filosofia 2-3 (Rom 1956), S. 7-38. K. Kerényi, Symbolismus in der antiken Religion: ebd. 119-129. A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz (München 1956). F. König, Religionswissenschaftliches Wörterbuch (Freiburg 1956) 849-851. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (Tübingen ²1956). K. Rahner, Schriften zur Theologie III 349-75 (Priester und Dichter), 379-390 (Prolegomena), 391-415 (Einige Thesen ...). Ders., Der theologische Sinn der Verehrung des Herzens Jesu: Festschrift zur Hundertjahrfeier des Theol. Konvikts Innsbruck 1858-1958 (Innsbruck 1958) 102-109. M. Vereno, Vom Mythos zum Christos (Salzburg 1958). B. Liebrucks, Sprache und Mythos: Konkrete Vernunft. Festschrift E. Rothacker (Bonn 1958) 253-280. G. Kittel, ThWNT: eidos: II 371-373; eikon: II 378-396; morphe: IV 750-60; Enciclopedia Filosofica IV 625-627.

über die uns die Geschichte des Problems hätte belehren können. Wir gehen also unmittelbar und unvorbereitet auf die Sachfrage selbst zu.

/278/ 1. Der erste Satz, den wir als Grundprinzip einer Ontologie des Symbols aufstellen, lautet: das Seiende ist von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig „ausdrückt“, um sein eigenes Wesen zu finden.

Wir wären schon bei bloß abkünftigen Weisen des Symbolseins, würden wir davon ausgehen, daß zwei Wirklichkeiten, die je für sich in ihrer Wahrheit als schon bestehend und je in sich verständlich vorausgesetzt werden, durch irgend etwas an ihnen „übereinkommen“ und diese „Übereinkunft“ die Möglichkeit gebe, daß jedes von ihnen (und natürlich vor allem das uns be-/279/kanntere und näherliegende) auf das andere hinweise, auf es aufmerksam machen könne, eben als – Übereinkunft, als Symbol für das andere von uns verwendet werde, und sich Symbole somit nur mehr noch abwandeln (und so unterscheidbar sein können) durch den Grad und die genauere Weise dieser nachträglichen Übereinkunft der beiden Wirklichkeiten. Dieser Ansatz für ein Symbolverständnis würde (da schließlich jedes mit jedem irgendeine Übereinkunft hat) keine Möglichkeit haben, wirklich echte Symbole („Realsymbol“) von bloß arbiträr festgelegten „Zeichen“, „Signalen“ und „Chiffren“ („Vertretungssymbol“) zu unterscheiden. Es könnte alles von allem Symbol sein, die Richtung von Symbol zum Symbolisierten könnte auch umgekehrt verlaufen oder wäre nur vom zufälligen und dem Sachverhalt selbst äußerlichen Blickpunkt eines menschlichen Betrachters bestimmt (dem gerade das eine näherliegt als das andere). Solche abkünftige, sekundäre Fälle des Symbolischen gibt es natürlich auch, so daß nicht immer leicht anzugeben ist, wo auf Grund des Überwiegend der bloß zeichenhaften Verweisungsfunktion vor der eigentlichen „Ausdrucksfunktion“ ein Symbol sein „Plus an Bedeutung“ (Fr. Th. Vischer) verliert und zum symbolarmen Zeichen herabsinkt. Die Übergänge sind hier fließend. (Man bedenke nur, daß unsere Zahlen einmal religiös-sakralen Charakter hatten). Es ist sogar vielfach so, daß in einem mehr kunstgeschichtlichen und ästhetischen Sprachgebrauch „Symbol“ einen sehr abgeleiteten Fall des Symbolischen darstellt, so daß in dieser Terminologie beispielsweise das Symbol (z.B. ein Anker, ein Fisch usw.) einen niedrigeren Grad des Symbolischen bedeutet als z.B. ein Kult**bild**. Auf alle diese Dinge soll hier nicht weiter eingegangen werden. Wir stellen uns nur die

Aufgabe, die höchste und ursprünglichste Weise der Repräsentanz einer Wirklichkeit für eine andere zu suchen (in einer zunächst rein formal-ontologischen Überlegung) und nennen auch diese höchste und ursprünglichste Repräsentanz, in der eine Wirklichkeit eine andere (primär „für sich“ und dann erst für andere) gegenwärtig macht, „da-sein“ läßt, Symbol.

Um einen ursprünglicheren Begriff des Symbols zu erreichen, müssen wir davon ausgehen, daß ein Seiendes (d.h. jedes) in /280/ sich plural⁴ ist und in dieser Einheit des Pluralen — eines⁵ in dieser Pluralität wesentlich Ausdruck eines anderen in dieser pluralen Einheit ist oder sein kann⁶. Der erste Teil des Satzes ist für eine Ontologie des Endlichen selbstverständlich. Das *Endliche* hat als ein solches schon darin das Stigma des Endlichen, daß es nicht absolut „einfach“ ist, vielmehr innerlich plural, innerhalb der bleibenden und umfassenden Einheit seiner Wirklichkeit (als Wesen und Dasein) nicht einfach in einer toten, in sich selbst hineinstürzenden Identität einerleihaft dasselbe ist, sondern eine wirkliche Pluralität von sich her hat, die nicht bloß eine gedanklich unterscheidende Teilung ist, die der Wirklichkeit selbst äußerlich wäre und so nur der begrenzten Erkenntnis-kraft des äußeren und endlichen Beschauers entspränge, der die absolut einfache Fülle des Seienden nur sich selbst in mehreres auseinanderlegt (falls dies unter diesen Voraussetzungen überhaupt noch denkbar wäre).

Damit ist aber nun doch wieder nicht gesagt, daß die innere Pluralität und Unterschiedenheit *immer* nur Stigma der Endlichkeit eines Seienden sein müßte. Wir wissen vielmehr aus dem Geheimnis der Trinität (wir treiben theologische Ontologie, die unbefangen auch Daten der Offenbarung heranziehen darf), daß es in der höchsten Einfachheit Gottes doch eine wahre und reale (wenn auch „nur“ relative) Unterschiedenheit der „Personen“ gibt und somit, wenigstens in diesem Sinn, eine Pluralität. Wenn

⁴ Auch dabei wählen wir eine Methode, die uns möglichst rasch und einfach zum Ziele führt, auch wenn sie das Problem insofern vereinfacht, als wir ontologisch und theologisch Ausgangspunkte voraussetzen, die in einer wirklich ausgearbeiteten Ontologie des Symbols bewiesen, nicht vorausgesetzt werden müßten. Für den Leser, der hier zunächst gemeint ist, dürfen aber diese Voraussetzungen unbedenklich gemacht werden.

⁵ Wir sagen ganz vag „eines“, wobei natürlich diese „Einheit“ eines Momentes im einen Seienden selber wieder nur analog bestimmt werden kann im Vergleich mit derjenigen Einheit und Ganzheit, die dem ganzen einen und doch in sich pluralen Seienden zugesprochen wird.

⁶ Wir wollen hier nicht der Frage vorgreifen, ob das eine Moment im Verhältnis zum andern Moment innerhalb des einen pluralen Seienden notwendig formell eine Ausdrucksfunktion haben muß (z. B. trinitätstheologisch formuliert: vom anderen Moment herkommen muß „in similitudinem naturae“) oder nur faktisch „Ausdruck“ ist und eine „Ähnlichkeit“ aufweist. Auch in dieser zweiten Supposition bliebe erhalten, worauf es zunächst ankommt: das Ähnliche wird ursprünglich als innerer Selbstvollzug gesetzt und ist als Verschiedenes ein inneres Moment der bleibenden Einheit selber.

/281/ wir nun noch weiter bedenken, daß (entsprechend einer Theologie⁷ der „Spuren“ und „Abbilder“ der innertrinitarischen Pluralität) durchaus daran gedacht werden kann, daß der Pluralismus im geschöpflich Endlichen nicht nur Folge und Anzeichen der Endlichkeit (als bloß negativer Qualifizierung), sondern auch Folge jener göttlichen Pluralität ist (wenn auch nicht als solche natürlich erkennbar), die nicht Unvollkommenheit und Seinsschwäche und -grenze besagt, sondern höchste Fülle der Einheit und gesammelten Kraft eines Seienden, dann dürfen wir unbefangen, wenn auch mit Vorsicht, den Satz: Das Seiende ist in sich plural, als allgemeinen Satz ohne Einschränkung formulieren. Wir brauchen ihn (mit den gemachten Voraussetzungen) gar nicht bloß als einen Satz der Ontologie des Endlichen als solchen aufzufassen, sondern können in ihm auch noch dort, wo er sich in eine Pluralität des Endlichen als solchen hinein verdeutlicht, lesen als einen Satz, der sogar die Pluralität des Endlichen noch versteht als einen (wenn auch sich erst in der Offenbarung enthüllenden) Hinweis auf eine Pluralität, die mehr ist als eine ununterscheidbare Identität und Einfachheit, wie wir sie von uns aus dächten, würden nicht auch unsere sublimsten ontologischen Ideale nochmals gerichtet werden durch die Selbstoffenbarung des auch über diese unsere Ideale nochmals unendlich erhabenen Gottes, der durch diese Überbietung unserer nur asymptotisch erreichbaren metaphysischen Ideale uns und unserer Endlichkeit dann wieder plötzlich merkwürdig (d.h. wunderbar und geheimnisvoll) nahekommt. Es bleibt also dabei: ein Seiendes in sich (noch ganz unabhängig von einer Vergleichen mit schlechthin anderem) ist in seiner Einheit plural.

Diese pluralen Momente aber, in der Einheit eines Seienden, die wegen der Einheit des Seienden eine innere Übereinkunft unter sich haben müssen (so sehr diese Pluralität der Momente des Seienden gerade durch die Verschiedenheit dieser Momente unter sich konstituiert sein muß), können aber diese Überein-/282/kunft nicht haben als gewissermaßen einfach nebeneinanderliegende Momente, die gleichursprünglich da sind. Denn dies liefe auf eine Leugnung der Einheit dieses Seienden hinaus; die Einheit wäre die nachträgliche Zusammenfügung von Getrennten und zunächst

⁷ Um einen modernen, von der heutigen Philosophie herkommenden Versuch in dieser Hinsicht zu nennen, der trotz der Bedenken im einzelnen, die man haben kann, ein heute über Gebühr vernachlässigtes Thema aufgreift, sei genannt: C. Kaliba, Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie (Salzburg 1952).

einmal nur in sich selbst Ruhenden. Es wäre der tiefe Grundsatz bei Thomas verraten: non enim plura secundum se uniuntur. Eine Pluralität in einer ursprünglichen und als ursprünglich übergeordneten Einheit kann nur so begriffen werden, daß das Eine sich entfaltet, das Plurale also aus einem ursprünglichst „Einen“ in einem Entsprungs- und Abfolgeverhältnis herkommt, die ursprünglichste Einheit, die auch die das Plurale einende Einheit bildet, sich selbst behaltend in eine Vielheit sich entläßt und „ent-schließt“, um dadurch gerade sich selbst zu finden. Der Blick auf die Trinität zeigt, daß dieses so begriffene „Eine“ von Einheit und Pluralität ein letztes ontologisches Datum ist, das nicht auf eine abstrakte, bloß scheinbar „höhere“ Einheit und Einfachheit reduziert, nicht in eine leere und tote Identität zurückgeführt werden darf. Es wäre eine theologische Häresie und muß darum auch ein ontologischer Nonsens sein, zu meinen, Gott wäre eigentlich noch „einfacher“ und darum noch vollkommener, wenn in ihm auch die Unterschiedenheit realer Art der Personen nicht existierte. Es gibt also eine Unterschiedenheit, die an sich eine „perfectio pura“ ist und die schon im ersten Ansatz eines theologischen Seinsverständnisses mitgedacht werden muß. Sie ist nichts Vorläufiges, sondern etwas absolut Letztes, eine Letztheit der sich mitteilenden Einheit als solcher selbst, durch die diese Einheit selbst konstituiert und nicht gewissermaßen wider ihren Sinn halb zurückgenommen wird. Das Seiende als solches und somit als eines (das „ens“ als „unum“) geht zur Vollendung⁸ seines Seins und seiner Einheit in eine Pluralität aus (deren höchste Weise die Dreieinheit ist). Das zur Vollendung des Einen und seiner Einheit aus ihm selbst unterschieden Gesetzte kommt seinem Wesen, d.h. seiner am und im anderen gewonnenen Herkunft nach, von dieser ursprünglichsten Einheit /283/ her und hat darum mit ihr eine ursprünglichere und gründigere „Übereinkunft“ als alle abkünftig effektiv-kausale usw. Damit ist aber gesagt: dem Seienden als dem Einen kommt eine (Vollkommenheit bedeutende) Pluralität zu, die durch Herkünftigkeit (eigener Art) des Pluralen aus der ursprünglichsten Einheit gebildet wird, so daß das Plurale eine ursprunghafte Übereinkunft mit seinem Entsprung hat und darum „Ausdruck“ des Ursprungs in herkünftiger Übereinkunft ist. Da dies vom Seienden überhaupt gilt, können wir

⁸ Das „zur Vollendung“ kann und muß in manchen Fällen (z.B. der Trinität) natürlich auch als ein „wegen seiner Vollendetheit“ gelesen werden. In beiden Fällen ist als Gemeinsames gesagt, daß das in einem Selbstvollzug (actus, resultatio, processio) gesetzte andere zur Vollendetheit des Setzenden notwendig gehört.

sagen: jedes Seiende bildet (natürlich je in seiner Weise, also vollkommener oder unvollkommener, dem Grad seiner Seinsmächtigkeit entsprechend) „zu“ seiner eigenen Vollendung das von ihm Unterschiedene und doch mit ihm Eine (wobei die Einheit und Verschiedenheit korreliert, im selben Maße wachsende, nicht sich gegenseitig bis zur widersprüchlichen Ausschließlichkeit herabmindernde Größen sind), und dieses Unterschiedene und doch ursprünglich Eine ist als Herkünftiges ein Übereinkommendes und als herkünftig Übereinkommendes ein Ausdrückendes. Daß das herkünftig Übereinkommende und so mit dem Ursprung Eine und doch von ihm Verschiedene als „Ausdruck“ des Ursprungs und der ursprünglichsten Einheit gedacht werden muß, bedarf noch einer weiteren Erklärung. Die Übereinkunft des innerhalb der Einheit als verschieden Gesetzten mit seinem Ursprung (wegen seiner Herkunft) ist in einem gewissen Sinn schon die Konstitution des Herkommenden als eines Ausdrucks. Denn es besteht eine Übereinkunft, die sich aus der Herkunft erklärt. Wir können daher von der Frage absehen, ob eine solche Herkunft immer formell als Setzung der Übereinkunft als solcher (und so formell) immer als Ausdruck zu denken ist. Wir können es ruhig einer spezielleren Ontologie (regionaler Art) als Frage anheimstellen, ob und wann und warum dies in bestimmten Fällen gerade so zu denken ist. Wir werden später solchen Fällen im theologischen (zweiten) Anblick der Sache noch begegnen. Aber schon jetzt können wir, von dieser Frage absehend, sagen: zu jedem Seienden als solchen gehört eine Pluralität als inneres Moment seiner bedeutungserfüllten Einheit; diese Pluralität ist eine durch Herkunft aus einer ursprünglichen Einheit als deren Vollendung (oder: wegen deren Vollendetheit) sich /274/ konstituierende derart, daß das als unterschieden Gesetzte eine Übereinkunft und somit (mindestens in einem spezifikativen, wenn nicht schon immer reduptikativen Sinn) den Charakter des Ausdrucks oder „Symbols“ gegenüber seinem Ursprung hat. Damit ist aber auch schon unser erster Satz im ganzen erreicht: das Seiende ist an sich selbst symbolisch, weil es sich notwendig „ausdrückt“. Dieser Satz ist von dem eben Gesagten her noch etwas zu klären und dann in seiner Anwendbarkeit auf bekannte Sachverhalte aufzuzeigen.

Das Seiende drückt sich aus, weil es durch eine Pluralität in Einheit sich vollziehen muß, wobei diese Pluralität oft und in vieler Hinsicht Indiz der Endlichkeit und der Seinsschwäche ist, aber auch durchaus eine Positivität sein kann und davon mindestens eine „Spur“ auch in derjenigen Pluralität

übrigbleibt, die formell mit der Endlichkeit eines Seienden gegeben ist. Der Pluralität setzende Selbstvollzug eines Seienden, der zu seiner Vollkommenheit führt oder (unter Umständen auch eher) eine mit der Vollkommenheit dieses Seienden gegebene Wirklichkeit ist, ist aber das, was die Bedingung der Möglichkeit des wissenden und liebenden Selbstbesitzes ist. In tantum est ens cognoscens et cognitum, in quantum est ens actu. Dieser Satz gilt natürlich auch umgekehrt: der Grad der „reditio completa in seipsum“ ist die Anzeige des Grades der Seiendheit. Das Beisichselbersein ist nur ein anderes Wort für die Aktualität, also für den inneren Selbstvollzug des Seienden. Daraus aber ergibt sich: im Ausdruck, in der herkömmlichen Übereinkunft des als anderes Gesetzten und doch in der Einheit als deren Vollendung Behaltene kommt ein Seiendes zu sich, da der Vollzug in Pluralität hinein und das Beisichselbersein nicht einfach disparat in einem Seienden nebeneinanderliegende Größen sein können, wenn anders das (wissende und liebende) Beisichsein nicht irgendeine, sondern die Inhaltlichkeit dessen ist, was wir mit Sein (und somit mit dessen Selbstvollzug) bezeichnen. Und in dem Maße es sich in dieser Pluralität setzenden Weise vollzieht, kommt es so zu sich⁹. Das /285/ aber bedeutet: 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, weil es in dem Setzen des inneren „Anderen“ zu (oder: aus) seiner Selbstvollendung kommt, die die Voraussetzung oder der Akt der wissenden und liebenden Sichselbstgegebenheit ist.

Das Symbol ist also nicht nur nicht ursprünglich anzusetzen als ein nachträgliches Verhältnis zwischen zwei verschiedenen Seienden, zwischen denen eine Verweisfunktion durch ein drittes oder durch einen eine gewisse Übereinkunft feststellenden Beobachter gestiftet wird; das Symbolische ist nicht nur in dem Sinn 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

⁹ Man kann all diesen Überlegungen nicht den Einwand machen, sie leiteten, wenn sie richtig wären, ja die Trinität rational durch rein philosophische Überlegungen ab. Denn diese Überlegungen gingen ja von dem theologischen (nicht /285/ durch rein philosophische Argumente erweisbaren) Satz aus, daß auch im höchsten Seienden, unbeschadet seiner reinen Einfachheit, eine Pluralität gegeben ist. Unsere Überlegungen setzen also die Trinität voraus, beweisen sie also nicht, sondern verwenden ihrer offenbarungsmäßig gegebene Erkenntnis zum Ausgangspunkt ontologisch-theologischer Überlegungen. Dies aber ist eine durchaus legitime Methode.

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 zu sich in Erkenntnis und Liebe vermittelt ist. Durch „Ausdruck“ kommt das Seiende zu sich selbst, soweit es überhaupt zu sich selbst kommt. Der Ausdruck, also das „Symbol“ (so verstanden, wie sich das Wort jetzt durch die vorausgehenden Überlegungen ergeben hat), ist die Weise der *Selbsterkenntnis*, der Selbstfindung überhaupt.

Erst von da aus läßt sich eine allgemeine Theorie des Symbols richtig erreichen, insofern es die Wirklichkeit sein soll, in der ein *anderer* zur Erkenntnis eines Seienden kommt. Die Erkenntnis eines Seienden durch einen anderen ist ja (streng scholastisch gedacht) nicht der Vorgang, der bloß ein solcher im Erkennenden allein wäre und somit nur von dessen Möglichkeit und dessen Aktualität abhinge und der sich auf einen in seiner eigenen Wirklichkeit völlig unberührt verharrenden „Gegenstand“ bezöge. /286/ Die Erkennbarkeit und die aktuelle Erkenntnis eines Seienden (als Gegenstandes der Erkenntnis) hängt vielmehr von dem Aktualitätsgrad des zu Erkennenden selbst ab: *ens est cognitum et cognoscibile, in quantum ipsum est actu*. Daraus aber ergibt sich: wenn das Seiende von sich selbst her symbolisch ist, insofern es sich selbst in seine plurale Aktualität hinein vollzieht, und in dieser herkünftigen Übereinkunft des anderen mit seinem ursprünglichen Ursprung sich selbst hat, dann gilt dies auch für die Erkenntnis dieses Seienden durch einen anderen. Es ist erkennbar und erkannt, insofern es selbst ontisch (an sich), weil ontologisch (für sich), symbolisch ist. Der ursprüngliche Sinn von Symbol und symbolisch, wonach jedes Seiende an sich und für sich und deswegen (und insofern) für einen andern symbolisch ist, besagt also dies: indem ein Seiendes sich in seine eigene innere (wesenskonstitutive) Andersheit, in seine innere und (im Selbstvollzug entschlossen) behaltene Pluralität als in seinen herkünftigen und so übereinstimmenden Ausdruck vollzieht, macht es sich kund. Dieser zur Konstitution des Seienden selbst gehörige, herkünftige und übereinstimmende Ausdruck ist das von dem zu erkennenden Seienden auf das erkennende Seiende selbst (nachträglich nur, weil schon anfänglicher in der Tiefe der beide konstituierenden Seinsgründe) hinkommende Symbol, in dem dieses Seiende erkannt wird und ohne das es überhaupt nicht

erkannt werden kann, und so erst das Symbol im ursprünglichen (transzendentalen) Sinn des Wortes.

Der so erreichte Begriff des Symbols ist nun noch mit einigen in der scholastischen Philosophie bekannten Sachverhalten zu konfrontieren, um auf diese Weise sein Verständnis noch zu erleichtern. Es würde ein zu großer Gang durch die Geschichte der Philosophie erforderlich sein, wollte man das Gesagte erläutern mit einer Darlegung der Spannweite der Begriffe *eidos* und *morphe* (in der *philosophia perennis* seit den Griechen bis in die klassisch scholastische Philosophie). Wäre ein solcher Gang hier möglich, so könnte gezeigt werden, daß die beiden äußersten Punkte dieser Spannweite, nämlich erscheinende, anblickbare „Gestalt“ (*eidos* und *morphe* zusammengenommen) einerseits und gestaltbildendes „Wesen“ andererseits, echt die Sinnfülle *eines* /287/ Begriffes zusammenschließen, weil eben der gestaltbildende Wesensgrund eines (zunächst materiellen) Seienden wirklich, um sich selbst zu setzen und zu vollziehen, die anblickbare Gestalt als sein — Symbol, seine (ihn selbst da-sein lassende, in die Ek-sistenz bringende) Erscheinung aus sich heraussetzt und gerade so („Im-Andern-Beisich“) behält. Dieser Wesensgrund ist gerade durch seine Erscheinung für sich selbst und für andere da (in dem „analogen“ Maße freilich, in dem je nach seinem Seinsmaß ein Seiendes überhaupt für sich und für andere gegeben ist).

Für eine tiefere Kenntnis der thomistischen Ontologie ergibt sich, daß Thomas¹⁰ in den verschiedensten Formen einen „Selbstvollzug“ eines Seienden kennt, der nicht auf den Nenner einer transeunt-effizienten Kausalität gebracht werden kann. Schon der Begriff der *causa formalis* gehört hierher. Die „Form“ gibt sich mitteilend an die Materialursache weg, sie wirkt nicht „von außen“ und nachträglich auf sie ein, indem sie ein (wesensfremd) anderes von sich in ihr bewirkt, sondern der „Effekt“ ist das „Wirkende“ selbst, insofern es selbst die Wirklichkeit, der „Akt“ der Materialursache als ihrer eigenen „Potenz“ werdend, ist. Insofern die Formalursache dies aber ist, ist sie doch nicht einfach dasselbe, als was sie gedacht werden muß im voraus zu ihrer aktuellen Formursächlichkeit. Es gibt ja nach Thomas solche „Formen“, die sich nicht in ihrer Formalursächlichkeit erschöpfen, weil sie nicht ganz „ausgegossen“ sind über ihre Materie; ihre Ursprünglichkeit ist also noch „vorbehalten“. Nicht jede Form also

¹⁰ Für das Folgende sei verwiesen auf K. Rahner, *Geist in Welt*² (München 1957).

vollzieht ihr Sein so, daß und indem sie, sich völlig entäußernd, sich wegbegibt als Akt des sie verzehrend anderen (der „materia prima“), so daß der Unterschied zwischen der Form und ihrer aktuellen Formalursächlichkeit kein schlechthin bloß gedachter sein kann, sowenig dieser Unterschied auch gedacht werden kann wie der zwischen einer (ihren „Form“-gründen schon entsprungenen) statisch gedachten Substanz und ihrem akzidentell „zweiten“ Akt. Das Formgeben des Formgrundes, die „formatio actualis“ der Potenz durch die (substantielle) Form, „bewirkt“ das Geformte, die Gestalt (wobei es uns hier noch nicht auf die vielfältige Vermittlung dieses Vorgangs ankommt /288/ in der Unterscheidung zwischen der Dimension der Substanz selbst und des formal quantitativ Raumzeitlichen). Diese Gestalt als Erscheinung des substantiellen Grundes, der forma, ist einerseits (nach den eben angedeuteten Grundlehren der Scholastik) von der forma als solcher verschieden, zeigt aber in dieser Verschiedenheit dennoch diesen Formgrund, ist sein Symbol, das vom Symbolisierten als sein eigener Wesensvollzug gebildet wird, und zwar so, daß in diesem unterschiedenen „Symbol“ das Symbolisierte, die forma selbst (in der analogen Weise der Seinsmächtigkeit die „ontologisch-symbolische Differenz“ von Realsymbol und Vertretungssymbol bildend) anwesend ist, da sie ja das von ihr andere Gestaltete setzt, indem und sofern sie selbst ihre eigene Wirklichkeit an es mitteilt.

In den Bereich eines kundmachenden und so (im weitesten, aber ursprünglichen Sinn) Symbol setzenden Selbstvollzugs gehören aber über den Begriff der Formalursächlichkeit hinaus noch andere Begriffe der thomistischen Ontologie. So ist hier der Begriff der „Resultanz“ zu erwähnen. Thomas kennt ja ein endliches Seiendes nicht nur als einfach fertige, in ihrem Wesen und ihren Fähigkeiten von Gott konstituierte Wirklichkeit, die als solche statisch-passive Wirklichkeit dann ihre einzelnen akzidentellen, von der Substanz effizient-kausal zwar getragenen und insofern diese selbst „bestimmenden“, aber sie in ihrer inneren Natur doch unberührt lassenden Akte (transeunter oder immanenter Art) setzt, sondern er weiß von einem inneren Selbstvollzug (natürlich unter der schöpferischen Wirkmacht Gottes) des totalen Wesens selbst im voraus zu seinen akzidentellen „zweiten“ Tätigkeiten, von einem Selbstvollzug, der sachlich und begrifflich bei Thomas nicht einfach auf die formalmateriale Kausalität zurückgeführt werden kann, so wie wir diese gewöhnlich in der traditionellen Schulphilosophie kennen, und noch weniger unter die Kategorie der üblichen

(zweiten) „Tätigkeit“ subsumiert werden kann. Thomas kennt so z.B. eine Resultanz, ein „Erfließen“ der Fähigkeiten aus dem Substanzgrund. Er kennt also einen Selbstaufbau des totalen Wesens (zu dem ja auch die Fähigkeiten gehören unbeschadet ihres Akzidenzseins); der substantielle Grund geht aus in seine Fähigkeiten und kommt so erst eigentlich zu seiner eigenen Möglichkeit; er findet sich selbst (denn er selbst muß ja z.B. geistig usw. sein), *indem* er das „Andere“ seiner Fähigkeit (die ja nach Thomas real vom substantiellen Grund verschieden ist) aus sich heraussetzt. Mit dieser Setzung des anderen in Resultanz innerhalb der Einheit desselben Seienden, durch die das Wesen erst vollendet gegeben ist, ist zwar noch nicht ohne weiteres ein inneres und konnaturales Symbol als zum Seienden gehörendes Moment seines Selbstvollzugs gegeben (bzw. soll der Gedanke hier nicht in diese Richtung weiterverfolgt werden), aber, was hier genügt, aus der Theorie des Entsprungs und der Resultanz einer Fähigkeit, eines Vermögens, eines Akzidenz ist doch nachgewiesen, daß der Ansatzpunkt für unsere vorgetragene Theorie des Symbols durchaus thomistisch ist. Und das genügt hier. Nur in einer bestimmten Richtung sei das eben Gesagte weitergeführt: Die Resultanz ist nach Thomas auch als gegeben anzusetzen bei der Bildung der bestimmten Quantität als solcher (von räumlich abgegrenzten Dimensionen) und als des Trägers anderer qualitativer Eigenschaften in einem materiellen Seienden. Indem die substantielle „Form“ („ausgegossen werdend“) sich weggibt an die *materia prima* als den ontologischen (von sich noch ohne bestimmte Dimensionen seienden) Grund der Raumzeitlichkeit, wird in dieser Mitteilung auch die bestimmte Quantität erwirkt als real von der Substanz (aus *forma substantialis* und *materia prima*) verschiedene und ihr doch entspringende Wirklichkeit. Diese Quantität (heute würden wir das Gemeinte abgesetzte, konkrete Raumzeitlichkeit oder raumzeitliche Gestalt nennen) mit ihren bestimmten qualitativen (aber auf dieser Raumzeitlichkeit basierenden) weiteren Bestimmungen ist nun aber nach Thomas eindeutig aufzufassen als die „*species*“¹¹, die Gestalthaftigkeit, der Anblick, den der substantielle Grund sich erwirkt, um sich selbst zu vollziehen, sich so „auszudrücken“ und anzuzeigen. Die „*species*“ der materiellen Dinge ist unzweifelhaft das vom Wesensgrund her erwirkte, in der unterschiedenen Einheit mit dem Wirkgrund behaltene, die

¹¹ Dem Theologen ist diese Verwendung des Wortes am vertrautesten von der Eucharistielehre her; hier ist dieser Wortgebrauch ja auch in die kirchenamtliche Terminologie eingegangen (Denz. 626, 676, 698, 876, 884 usw.).

/289/ notwendige „Vermittlung“ des Selbstvollzugs seiende „Symbol“, in dem sich das materielle Seiende hat und sich anzeigend (in der Variationsbreite seines Wesens) darbietet. Im Fall der species der materiellen Dinge haben wir (auf dieser bestimmten Seinsebene und den damit gegebenen Voraussetzungen) bei Thomas wirklich alle Elemente, die wir in einer allgemeineren Ontologie des pluralen Seienden für den ursprünglichen Begriff des Symbols entwickelt haben: die Bildung des Symbols als eines Selbstvollzugs des Symbolisierten selbst, die innere Zugehörigkeit des Symbols zum Ausgedrückten selbst, die Selbstverwirklichung durch die Bildung dieses wesensentspringenden Ausdrucks. Auf eine andere Lehre, auf die zur Bekräftigung des gewonnenen Symbolbegriffs aus der Scholastik hingewiesen werden kann, kommen wir ausführlicher in einem anderen Zusammenhang zurück: auf die Lehre von der Seele als „forma“ des Leibes und des Leibes als Ausdruck der geistigen Grundwirklichkeit des Menschen.

Um das bisher erreichte Resultat nochmals zusammengefaßt zu verdeutlichen, können wir den ersten Satz, den wir als Grundprinzip einer Ontologie des Symbols aufstellten, umkehren, indem wir sagen und als *zweiten* Satz aufstellen:

2. Das eigentliche Symbol (Realsymbol) ist der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen.

Wo ein solcher Selbstvollzug im anderen (als notwendige Weise der eigenen Wesensverwirklichung) gegeben ist, haben wir ein Symbol des betreffenden Seienden. Die Frage, für wen dieser Selbstvollzug im anderen das Seiende ausdrückt und so präsent macht, wer in einem solchen Symbol dieses Seiende hat (ob das betreffende Seiende selbst oder ein anderes), die Frage, in welchem (wesentlich verschiedenen) Grad und in welcher verschiedener Weise dieser Selbstvollzug im Symbol und diese Gegebenheit realisiert werden (ob im eigentlich erkennenden und liebenden Sichselbstfinden oder in einem dazu relativ defizienten Modus), das alles sind Fragen, die im Vergleich zu diesen beiden ersten Prinzipien nach Unterschieden fragen, die gegenüber dieser allgemeinen Ontologie des Symbols sekundär sind und deswegen entstehen, weil der Begriff des Seienden eben ein „analoger“, d.h. den je *verschiedenen* Selbstvollzug jedes *Seienden* anzeigender Be-/291/griff ist, Sein in sich selbst und gerade darum auch der Begriff und die Wirklichkeit des Symbols abwandelbar sind; weil diese aber schon notwendig mit dem allgemeinen Begriff des Seienden und Seins

mitgesetzt sind (als die „unverborgene“ Gestalt der ursprünglichsten „Wahrheit“ des Seins), darum teilt das Symbol auch diese „analogia entis“ mit seinem Symbolisierten, dem Sein.

II. Zur Theologie der Symbolwirklichkeit

Wenn das bisher Gesagte richtig ist, dann ist von vornherein zu erwarten, daß sich eine Theologie nicht durchführen läßt, ohne daß sie auch eine Theologie des Symbols, der Erscheinung und des Ausdrucks, der Selbstgegebenheit in dem als anderem Gesetzten wird. Tatsächlich kann die ganze Theologie, ohne nicht auch wesentlich eine Symboltheologie zu sein, sich gar nicht begreifen, sowenig man im allgemeinen auf diesen ihren Grundcharakter ausdrücklich und systematisch achtet. Und umgekehrt: weil eine einfache Durchmusterung der dogmatischen Aussagen auf dem ganzen Gebiet der Theologie zeigt, wie sehr sie des Symbolbegriffes bedarf und ihn (obzwar in den verschiedensten Fassungen und Wendungen) gebraucht, darum ergibt sich auch eine rückläufige Bestätigung der Notwendigkeit unserer allgemeinen ontologischen Überlegungen.

Wir müssen uns natürlich mit wenigen Andeutungen begnügen. Dem aufmerksamen und theologisch geschulten Leser wird nicht entgangen sein, daß im Hintergrund der ontologischen Darlegungen immer schon der Gedanke an das Mysterium der *Trinität* stand. Wir haben uns ja in unserer Methodenfreiheit insofern schon ausdrücklich auf dieses Geheimnis berufen, als wir es zum Beweis verwandten, daß eine Pluralität in einem Seienden nicht immer und überall als ein Index der Endlichkeit und Unvollkommenheit betrachtet werden darf, daß also eine allgemeine Ontologie (die nur vom Seienden streng als solchem reden will) durchaus davon ausgehen darf, daß ein jedes Seiende eine innere Pluralität unbeschadet seiner (eventuell höchsten) Einheit und Vollkommenheit gerade als die Vollkommenheit seiner Einheit in sich trägt. Darum kann eine mehr regionale Ontologie und /292/ ebenso eine Theologie fragen, was dies in Hinsicht auf den Symbolcharakter der einzelnen Seienden bedeutet.

Wir haben aber bei der Entwicklung der Symbolontologie uns nicht sonderlich bemüht, diese Ontologie so zu formulieren, daß sie unmittelbar und in untadeliger Orthodoxie auch für die Trinitätstheologie verwendbar ist. Es soll auch jetzt die Konvergenz dieser Ontologie und der Trinitäts-

theologie (besonders der Logostheologie) nicht ausdrücklich hergestellt werden. Für unsere Zwecke genügt es, ganz schlicht darauf hinzuweisen, daß die Logostheologie eigentlich eine, ja die höchste, Symboltheologie ist, wenn wir dem Wort den schon erarbeiteten Sinn belassen, und nicht ganz abkünftige Bedeutungen diesem Wort zugrunde legen, wie sie die vulgäre Alltagssprache kennt. Der Logos ist das „Wort“ des Vaters, sein vollkommenes „Abbild“, sein „Charakter“, sein Abglanz, seine Selbstaussage. Wie immer es um die Antwort auf die Frage bestellt sein mag, welche theologische Verbindlichkeit die augustinische psychologische Trinitätstheologie hat, ob der Vater das ewige Wort sagt, weil er sich selbst erkennt oder um sich selbst zu erkennen, an zwei Daten wird man auf jeden Fall festhalten müssen: der Logos (als Wirklichkeit des immanenten göttlichen Lebens) ist „gezeugt“ als *Abbild* und *Aussage* des Vaters vom Vater, und dieser Prozeß ist ein mit dem göttlichen Selbsterkennen notwendig gegebener Vorgang, ohne den der absolute Akt des erkennenden göttlichen Selbstbesitzes nicht sein kann. Hält man aber an diesen beiden Daten der traditionellen Theologie (um keine höhere Qualifikation zu geben) fest, dann kann und muß man unbedenklich sagen: der Vater ist er selbst, indem er das ihm wesensgleiche Abbild als den von sich anderen sich gegenüberstellt und so sich selbst hat. Das aber heißt: der Logos ist das „Symbol“ des Vaters, und zwar in ebendem Sinn, den wir dem Wort gegeben haben: das innere und doch vom Symbolisierten verschiedene, von diesem selbst gesetzte Symbol, in dem der Symbolisierte sich selbst ausdrückt und sich so selbst hat. – Wir übergehen die Frage, was dies bedeutet (im voraus zu einer Theologie der Inkarnation) für das Verständnis des Vaters und seines Verhältnisses zur Welt. Wenn man mit einer theologischen Tradition erst seit Augustinus einfach als /293/ selbstverständlich voraussetzt, daß *jede* der göttlichen Personen, je für sich, ein eigenes hypostatisches Verhältnis zu einer bestimmten Weltwirklichkeit eingehen und so „erscheinen“ könne, dann hätte der Logos durch seine innergöttliche Abbildlichkeit im Bezug auf den Vater noch keinen besonderen, ihm durch seine Ursprungsbeziehung zum Vater allein zukommenden Symbolcharakter für die Welt. Der Vater könnte sich gewissermaßen auch am Sohn vorbei offenbaren und „erscheinen“. Wenn man aber diese augustinische Voraussetzung nicht macht, die sicher keinen klaren Anhaltspunkt in der Augustin vorausgehenden Tradition¹² (und noch

¹² In ihr wurde sehr deutlich die gegenteilige Auffassung so gut wie einhellig vertreten. Vgl. z.B. M.

weniger in der Schrift) hat, dann kann man ruhig annehmen, daß das Symbolverhältnis des Logos zum Vater (bei aller Gemeinsamkeit des Handelns des dreifaltigen Gottes nach außen) auch für dieses Handeln Gottes nach außen seine Bedeutung hat. Weil Gott sich innergöttlich „ausdrücken“ „muß“, kann er sich auch nach außen aussagen; die geschöpflich-endliche Aussage nach außen ist eine (freie, weil einen endlichen Gegenstand habende) Fortsetzung der innergöttlichen Setzung von „Bild und Gleichnis“ und geschieht wirklich (in einem hier nicht näher zu bestimmenden Sinn) „durch“ den Logos (Jo 1, 3). Aber dieses schwierige Thema soll hier nicht eigentlich behandelt werden. Nur im Vorbeigehen sollte es erwähnt werden, weil dieser Zusammenhang zwischen einer innergöttlichen und außergöttlichen Symbolwirklichkeit nicht ausgelassen werden konnte, da er doch auch in der Tradition irgendwie gesehen wird.

Wenn eine Theologie der Symbolwirklichkeit geschrieben werden sollte, dann müßte selbstverständlich die *Christologie* als Lehre von der Inkarnation des Logos das zentrale Kapitel darin bilden. Und dieses Kapitel bräuchte fast nur eine Exegese des Wortes zu sein: Wer mich sieht, sieht den Vater (Jo 14, 9). Daß der Logos Bild, Ebenbild, Abbild, Repräsentanz, Gegenwart (und zwar mit der ganzen Fülle der Gottheit erfüllte) ist, das braucht hier nicht lange dargelegt zu werden. Ist es aber so, dann ist auch der Satz verständlich: Der menschengewordene Logos ist das absolute Sym-/bol Gottes in der Welt, das unüberbietbar mit dem Symbolisierten erfüllt ist, also nicht nur die Anwesenheit und Offenbarung dessen in der Welt, was Gott in sich selbst ist, sondern auch das ausdrückende Da-sein dessen, was (oder besser: wer) Gott in freier Gnade der Welt gegenüber sein wollte, und zwar so, daß diese Haltung Gottes, weil so ausgedrückt, nicht mehr zurückgenommen werden kann, sondern die endgültige und unüberbietbare ist und bleibt.

Doch muß zu der allgemein bekannten dogmatischen Lehre, die wir hier voraussetzen dürfen, einiges hinzugefügt werden, was (wenn auch nicht denselben theologischen Sicherheitsgrad besitzend) doch notwendig erscheint, um ein wirkliches Verständnis der Inkarnationslehre als einer Symboltheologie zu erzielen. Wenn wir einfach nur sagen: der Logos hat eine menschliche Natur angenommen, und diese definierte Glaubenslehre als *adäquate* Aussage dessen betrachten, was das Inkarnationsdogma sagen

Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustin (Münster 1927) 20ff.

will (obwohl diese Formulierung der hypostatischen Union diesen Anspruch gar nicht erhebt), dann kommt eigentlich der volle Sinn der Symbolwirklichkeit, die die Menschheit des Logos diesem gegenüber darstellt, nicht zur deutlichen Aussprache. Denn wenn diese Menschheit, die angenommen wurde, nur als jene uns bekannte Wirklichkeit betrachtet wird, die wir von uns her kennen, und die nur in einem ganz allgemeinen Sinn „Bild und Gleichnis“ Gottes ist, und wenn wir diese Menschheit nur in einem statisch-ontischen Sinn subsistieren, also „getragen“ und „angenommen“ sein lassen durch den Logos, dann eignet dieser Menschheit dem Logos gegenüber zwar die Funktion eines Signals, einer Livree, aber nicht in voller Wahrheit die Funktion jenes Symbols, dessen Sinn wir bisher entwickelt haben. Der Logos würde sich verlautbaren, vernehmen lassen durch eine an sich ihm fremde, von außen zufällig angenommene, in ihrer inneren Wesenheit nichts mit ihm zu tun habende Wirklichkeit. Der Grad der „Verbundenheit“ des Sich-Verlautbarenden und des Verlautbarungsmittels könnte, so radikal er auch gedacht werden mag (eben als eine Hypostatische Union), daran nichts mehr ändern, daß Zeichen und Bezeichnetes eigentlich disparat wären und es sich darum nur um ein arbiträres Zeichen handeln könnte./295/ Oder noch genauer: Die angenommene Menschheit wäre das mit dem Verlautbarenden substantiell verbundene Mittel seiner Verlautbarung, aber noch in keiner Weise diese Verlautbarung selber; sie selbst würde nur etwas – von sich selbst sagen; vom Logos könnte sie nur etwas aussagen, insofern dieser sie zu Worten und Taten benützt, die, von ihm gestaltet und gesteuert, durch ihren Sinn und das Wunderbare daran mehr als bloß Menschliches, also etwas vom Logos selbst verlautbaren würden. Kein Wunder, daß eine Theologie, die diese Voraussetzungen stillschweigend und unreflex, aber wirksam macht, Jesus konkret doch nur durch seine Lehre, nicht aber durch das, was er in seiner menschlichen Natur *ist*, zur Offenbarung Gottes des Vaters und seines inwendigen Lebens kommen läßt. Höchstens käme in einer solchen Auffassung noch eine Offenbarung durch sein (tugendhaftes) Handeln in Frage.

Um hier weiterzukommen und um den unausschöpfbaren Inhalt der Glaubensformel von der Menschwerdung des Logos zu einer größeren Verdeutlichung zu bringen, könnte man zunächst anknüpfen an die thomistische Lehre, daß die Menschheit Christi durch das Sein des Logos existiert. Freilich müßte man bei dieser These sich verdeutlichen, daß dieses

Sein des Logos auch wieder nicht gedacht werden darf als die Wirklichkeit, die gewissermaßen (bloß wegen ihrer Unendlichkeit) jedwedem denkbaren „Wesen“ Dasein verleihen könnte, für jedwede Essenz den in sich dafür indifferenten Boden des Daseins bieten könnte, für den es völlig gleichgültig wäre, was so als daseiend ent-steht. Dieses Sein des Logos (natürlich *als* das durch Ausgang vom Vater erhaltene) muß als selber sich entäußernd gedacht werden, so daß (unbeschadet seiner Unveränderlichkeit in *sich* selbst und an sich selbst) *es selbst* in Wahrheit die Existenz einer geschaffenen Wirklichkeit wird, und dies eben in aller Wahrheit und Wirklichkeit von ihm, diesem Sein des Logos, ausgesagt werden muß, weil es so *ist*. Dann aber kommen wir von diesen thomistischen Ansatzpunkten zu Überlegungen und Einsichten, die deutlich machen, daß und in welchem radikalen Sinn die Menschheit Christi wirklich die „Erscheinung“ des Logos selbst, sein Realsymbol, im eminentesten Sinn ist, und nicht nur das ihm und seiner Wirklichkeit /296/ an sich Fremde, das nur wie ein Instrument von außen her angenommen wurde, um sich zu verlautbaren, so daß es selber eigentlich doch nichts von dem es Verwendenden zeigt. Aber eben diese Überlegungen wurden schon in einem früheren Kapitel über das Geheimnis der Inkarnation angestellt. Dort wurde gezeigt, daß die Menschheit Christi eben nicht als Livree und Vermummung Gottes, als Signal bloß, dessen er sich bedient, aufzufassen ist, so daß erst das durch dieses Signal Verlautbarte etwas über den Logos aussagt, sondern als die Selbstverlautbarung des Logos selbst, so daß, wenn Gott, sich selbst aus-sagend, sich selbst ent-äußert, eben gerade das erscheint, was wir die Menschheit des Logos nennen, Anthropologie also selbst ihren letzten Ursprungsort nicht bloß in einer Lehre von den Möglichkeiten eines unendlichen Schöpfers hat (der aber sich doch nicht eigentlich *selbst* verrät, wenn er schafft), sondern in der Lehre von Gott selbst, insofern darin auch gesagt wird, was „erscheint“, wenn er in seiner Selbstentäußerung in das von ihm andere hinein aus sich selbst austritt. Aber eben für diese Erwägungen muß auf das frühere Kapitel verwiesen werden.

Aus dem dort Gesagten ergibt sich, daß der Logos als Sohn des Vaters *in* seiner *Menschheit* als solcher in aller Wahrheit das offenbarende, weil das Geoffenbarte selbst gegenwärtig setzende Symbol ist, in dem der Vater sich in diesem Sohn selbst der Welt sagt. Aber damit wäre eigentlich eine Theologie des Symbols von der Inkarnationslehre her erst am Anfang, nicht am Ende. Denn von hier aus müßte nun bedacht werden, daß die natürliche

Tiefe der (an sich innerweltlichen oder bloß natürlich auf Gott transzendierenden) Symbolwirklichkeit aller Dinge realontologisch eine unendliche Ausweitung dadurch erhalten hat, daß diese Wirklichkeit auch Bestimmung des Logos selbst oder seiner Umwelt geworden ist. Jede gottentsprungene Wirklichkeit, wo sie echt und unverdorben ist, wo sie nicht zu einem rein menschlichen Mittel und Nutzwert degradiert ist, sagt ja viel mehr als nur sich selbst, meint und tönt immer das Ganze der Wirklichkeit überhaupt (in seiner je eigenen Weise). Spricht die einzelne Wirklichkeit im Anwesendseinlassen des Ganzen auch von Gott (letztlich durch die transzendente Verwiesenheit auf ihn als die exemplarische, /297/ effiziente und finale Ursache), so erhält diese Transzendenz eine (wenn auch nur für den Glauben erfaßbare) Radikalität dadurch, daß nun in Christo diese Wirklichkeiten nicht mehr bloß auf Gott als die Ursache, sondern auf den Gott hinweisen, dem diese Wirklichkeiten selbst als seine substantielle Bestimmung oder seine ihm eigene Umwelt angehören. Das fleischgewordene Wort läßt alles in sich bestehen (Kol 1,17), und darum hat alles auch in seiner Symbolhaftigkeit eine unergründliche Tiefe, die nur der Glaube auszuloten vermag. Was so ganz abstrakt gesagt ist, gälte es im einzelnen, angewendet auf die Einzelwirklichkeiten (Wasser, Brot, Hand, Auge, Schlaf, Hunger und tausend andere Dinge des Menschen und seiner ihn tragenden und auf ihn bezogenen Umwelt) zu verdeutlichen, wenn man wissen wollte, welche Theologie der Symbolwirklichkeit eigentlich dadurch begründet worden ist, daß der Logos als das Wort des Vaters in der „Abkürzung“ seines Menschenwesens den Vater aussagt und sein ihn der Welt mitteilendes Symbol ist. — Wenn wir sagen, daß die *Kirche* das Gegenwärtigbleiben des menschengewordenen Wortes in Raum und Zeit ist, dann sagen wir damit auch sofort, daß sie diese Symbolfunktion des Logos in der Welt fortsetzt. Um diesen Satz richtig zu würdigen, sind zwei Dinge zu bedenken. Einmal: dort, wo eine Wirklichkeit, die im Symbol kundgetan werden soll, selbst eine total menschliche, also auch eine gesellschaftliche und existentielle (freiheitliche) Seite hat, ist eine gesellschaftliche und darum juristisch bestimmte Eigentümlichkeit des Symbols kein Argument dafür, daß dieses Symbol nur ein willkürliches Verweis- und Vertretungssymbol und kein Realsymbol sei. Wo eine freie Entscheidung im Symbol kundgetan und in ihm selbst vollzogen werden soll, ist die juristische Verfaßtheit und die freie Gesetztheit gerade das, was aus dem Wesen eines Realsymbols heraus in diesem Fall gefordert und erwartet werden muß. Eine Wirklichkeit, die

nicht existentieller Art ist, kann sich nicht auf diese freie und juridisch verfaßte Weise so ausdrücken, daß das Symbol gleichzeitig auch Realsymbol ist, das die Wirklichkeit des Symbolisierten selbst enthält, weil diese sich selbst in dieses andere des Symbols hineinvollzogen hat. Dies würde dem Wesen dieses bestimmten Symbolisierten widersprechen. So aber liegt /298/ der Fall nicht, sondern genau umgekehrt, wo es sich um eine Wirklichkeit handelt, die eine freie Setzung Gottes selbst ist und eine gesellschaftliche Struktur hat. Wenn eine solche sich in einer frei gesetzten und gesellschaftlich-rechtlich gestalteten Symbolhaftigkeit gegenwärtig setzt, entspricht dies nur ihrem Wesen und ist keine Instanz gegen eine Realsymbolik¹³. Die Kirche aber (auch in ihrer pneumatischen Wirklichkeit) ist freie Setzung der erlösenden Tat Christi und eine gesellschaftliche Größe. Wenn sie also in juridisch gesetzter Weise verfaßt ist, widerstreitet dies nicht dem Satz, daß sie das Realsymbol der Gegenwart Christi, seiner endgültigen Heilstat in der Welt und so der Erlösung ist. Zum anderen: die Kirche ist nach ihrer eigenen Lehre (besonders bei Leo XIII. und Pius XII.) nicht nur eine gesellschaftliche und rechtlich verfaßte Größe, sondern zu ihrem Wesen gehört die Heilsgnade, der Heilige Geist selbst. Damit ist aber gegeben, daß dieses Symbol der Gnade Gottes wirklich enthält, was es anzeigt, daß es das Ursakrament¹⁴ der Gnade Gottes ist, das nicht nur bezeichnet, sondern auch besitzt, was durch Christus endgültig in die Welt gebracht worden ist: die reuelose, über die Schuld der Menschen siegreich triumphierende, eschatologische Gnade Gottes. Kirche als unzerstörbare, als Kirche der unfehlbaren Wahrheit und als Kirche der Sakramente, als opus operatum und als (für das Ganze der Kirche) auch in der subjektiven Gnade der /299/ Menschen unzerstörbar heilige (und darin sogar selbst

¹³ Ein Beispiel aus der menschlichen Sphäre: wenn zwei Brautleute sich vor der legitimen (kirchlichen oder staatlichen) Obrigkeit das Jawort geben, dann ist dieses äußere, unter einer gewissen Formalität zu verlautbarende, frei gesetzte Wort doch das Realsymbol, nicht ein nachträgliches und äußerliches Zeichen, das nur auf die Sache (die innere Ehwillingkeit) von außen her hinweise. Denn unter dieser Verlautbarung vollzieht sich dieser Ehwille so sehr, daß er die von ihm angezielte Wirkung (das bleibende Eheband) ohne diese Verlautbarung gar nicht bewirkt. Die Äußerung und das Geäußerte verhalten sich hier wirklich wie Leib und Seele, bilden eine innere Einheit, in der beide Teile gegenseitig (wenn auch je in eigener Weise) voneinander abhängen. Und dennoch ist dieses Symbol, unter dem sich das Symbolisierte vollzieht und gegenwärtig setzt, eine freie und juridisch verfaßte Wirklichkeit. Ob ein „signum“ (arbitrarium) also Realsymbol oder bloß äußerliches Vertretungssymbol einer Wirklichkeit ist, ist noch nicht entschieden durch die bloße Tatsache, daß es „arbiträr“ ist. Diese Eigentümlichkeit kann unbeschadet der Realsymbolik vom Wesen des Symbolisierten her gerade gefordert sein.

¹⁴ Vgl. O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt 1953). „Ur“-sakrament ist die Kirche natürlich im Verhältnis nicht zu Christus, sondern zu den einzelnen Sakramenten. Vgl. K. Rahner, Kirche und Sakramente (Quaest. disp. 10), Freiburg 1960.

noch Glaubensmotiv, nicht nur Glaubensgegenstand seiende), ist wirklich das erfüllte Symbol dafür, daß Christus da-geblieben ist als das siegreiche Erbarmen.

Die *Sakramentenlehre* ist der klassische Ort, in dem in der katholischen Theologie eine Theologie des Symbols überhaupt vorgetragen wird. Die Sakramente konkretisieren und aktualisieren die Symbolwirklichkeit der Kirche als des Ursakramentes auf das Leben des einzelnen hin und setzen schon darum, entsprechend dem Wesen dieser Kirche, eine Symbolwirklichkeit. Die Sakramente werden darum in der Theologie ausdrücklich als „heilige Zeichen“ der Gnade Gottes angesprochen, also als „Symbole“, welcher Ausdruck in diesem Zusammenhang auch ausdrücklich fällt¹⁵. Bekannt sind die Grundaxiome der Sakramentenlehre: *Sacramenta efficiunt quod significant et significant quod efficiunt*, Axiome, die, wenn sie ernstgenommen werden, auf jenes gegenseitig tragende Verhältnis hinweisen, das in unserem Begriff des Symbols zwischen ihm und dem Symbolisierten obwaltet. In jüngster Zeit mehren sich dementsprechend auch die theologischen Versuche¹⁶, die Symbolursächlichkeit der Sakramente zu verdeutlichen, d.h., man sucht zu zeigen, daß die Funktion der Ursache und die Funktion des Zeichens bei den Sakramenten nicht nur faktisch durch ein äußerliches Dekret Gottes miteinander verknüpft sind, sondern einen innerlichen Zusammenhang aus dem Wesen der Sache (eben des richtig verstandenen Symbols) haben: *indem* die Gnadentat Gottes am Menschen sich (sich selbst inkarnierend) vollzieht, tritt sie als Sakrament in die raumzeitliche Geschichtlichkeit des Menschen ein, und indem sie das tut, wird sie am Menschen wirksam, setzt sie sich selbst. Sobald man nämlich die Sakramente sieht als Tat *Gottes* am Menschen (wenn auch durch denjenigen, der eben als „minister“ im Auftrag Gottes am Menschen handelt und der Tat am Menschen /300/ Leibhaftigkeit verleiht und sie so konkret anwesend und wirksam macht), fällt die Frage weg, wie das sakramentale Zeichen auf Gott „einwirke“¹⁷, ist die Frage schon nicht mehr

¹⁵ Vgl. z.B. CIC Decret. Gratiani III de consecratione II c. Sacrificium 32 (ed. Friedberg I, 1324).

¹⁶ Vgl. bes.: H. Schillebeeckx, *De sacramentale Heilseconomie* (Antwerpen 1952); Ders., *Sakramente als Organe der Gottbegegnung*, in: *Fragen der Theologie heute* (Einsiedeln 1957) 379-401. L. Monden, *Symbooloorzakelijkheid als eigen Causaliteit van het Sacrament*, in: *Bijdragen* 13 (1952) 277-285.

¹⁷ Dort, wo man (aus an sich guten Gründen) eine „physische Ursächlichkeit“ (instrumentaler Art) ablehnt, kommt man leicht in Verlegenheit: bei der üblichen Vorstellung des Verhältnisses von Zeichen und Gnade wird das Zeichen fast zwangsläufig zu einem „titulus iuris“ auf Gnade *Gott* gegenüber, und so eben doch auf eine Art „Ursächlichkeit“ des sakramentalen Tuns in Richtung auf Gott.

möglich, ob dieses Zeichen „physisch“ oder „moralisch“ die Gnade hervorbringe: Denn das Zeichen kann schon vom ersten Ansatz an nicht vom Bezeichneten getrennt gesehen werden, da es a priori als „Realsymbol“ erfaßt wird, das sich das Bezeichnete selbst erwirkt, um selbst real anwesend zu sein. Es kann vielmehr dann deutlich werden, daß das Sakrament gerade „Ursache“ der Gnade ist, *insofern* es ihr „Zeichen“ ist, und daß eben diese Gnade (als von Gott herkommend gesehene) Ursache des Zeichens ist, die dieses erwirkt und so sich selbst erst anwesend macht. So erhalten die alten Axiome ihren ganz prägnanten Sinn: *sacramenta gratiam efficiunt, quatenuseam significant* (wobei diese *significatio* immer als Realsymbol im strengen Sinn zu verstehen ist). Und: *sacramenta significant gratiam, quia eam efficiunt*. Mit einem Wort: die Gnade Gottes setzt sich in den Sakramenten wirksam gegenwärtig, indem sie ihren Ausdruck, ihre raumzeitlich geschichtliche Greifbarkeit, eben ihr Symbol schafft. Daß einer solchen Auffassung der Sakramente als Realsymbole ihre rechtlich gesetzte Struktur nicht entgegensteht, wurde der Sache nach schon gesagt, als derselbe Einwand bei der Frage nach der Kirche als Realsymbol der Gnade Gottes entkräftigt wurde.

Weitere Hinweise auf die durchgängige Struktur der christlichen Wirklichkeit als einer Einheit von Wirklichkeit und deren Realsymbol müssen hier übergangen werden, weil sie zureichend nur dargelegt werden könnten, wenn die leibliche Wirklichkeit des Menschen und dementsprechend auch seine Akte in der Dimension der Raumzeitlichkeit, der Geschichte und der Gesellschaft, begriffen sind als Realsymbol der Person und ihrer ursprünglichen Entscheidungen. Von da aus erst wäre eigentlich das geschichtlich greifbare Leben in der Kirche als symbolhafte Verleiblichung des Geistes Gottes und der inneren Geschichte des /301/ Dialogs zwischen Gottes freier Liebe und der menschlichen Freiheit zu begreifen. Daraus würde sich dann wieder ergeben, daß der Traktat „De Gratia“ adäquat gar nicht geschrieben werden kann, ohne daß er auch einen Beitrag liefert zur Theologie des Symbols in der christlichen Heilsgeschichte.

Nur im Vorübergehen sei auf die Theologie des christlichen Kultbildes¹⁸ aufmerksam gemacht. Eine genauere dogmengeschichtliche Untersuchung dieser Theologie müßte wohl aufmerksam machen auf einen doppelten

¹⁸ Für die Literatur zu dem im folgenden nur angedeuteten Unterschied vgl. A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz* (München 1956) und die Lit. des LThK II² 458-460; 461-467 und oben Anm. 3.

Bildbegriff, den es in der Tradition gibt: einen mehr aristotelischen, wonach das Bild das äußere Zeichen für eine von ihm getrennte Wirklichkeit ist, auf die es nur pädagogisch für den Menschen als ein sinnliches Wesen hinweist, und einen mehr platonischen, wonach das Bild an der Wirklichkeit des Abgebildeten partizipiert, mehr oder weniger doch die reale Anwesenheit des in ihm wohnenden Abgebildeten herstellt. Die Variationsbreite der theologischen Deutung des Bildes ist letztlich in dem begründet, was wir schon nachgewiesen haben: es gibt tatsächlich „Symbole“, Bilder, die von jener Art sind, die den Kultbildern in einer mehr platonisierenden Theologie zugeschrieben werden. Nur bleibt die Frage, ob die Kultbilder im eigentlichen Sinn (als Plastiken und Gemälde) ohne weiteres nach dem Begriff des Symbols ursprünglicher Art gedeutet werden dürfen, den wir entwickelt haben, oder ob solche Bilder zur Klasse der abgeleiteten und sekundären Symbole gehören, die es natürlich durch verhältnismäßig willkürliche Setzung und Konvention auch gibt. Die Frage verwickelt sich dadurch noch, daß diese Bilder dort, wo sie den menschengewordenen Logos und seine Heiligen abbilden (im Unterschied zu Gott Vater, dem „Unsichtbaren“, und in etwa den Engeln), eine Leiblichkeit darstellen, von der wir noch sagen werden, daß sie das natürliche Symbol des Menschen sei. Kein Wunder darum, daß die altkirchliche und byzantinische Bildtheologie hinsichtlich der Rechtfertigung der Bilder auch diesen Unterschied zwischen Gott Vater (Trinität) und dem menschengewordenen Logos gemacht und /302/ nicht alles für gleich abbildbar betrachtet hat. Doch kann auf all das hier nicht eingegangen werden. Es wurde an diesen Fragenkreis nur erinnert, um darauf hinzuweisen, daß eine Theologie des Symbols in der griechischen Bildtheologie Anhaltspunkte und Bestätigungen für ihre allgemeineren Überlegungen finden könnte.

Man könnte denken, daß die *Eschatologie* jener Teil der Theologie sei, in dem von der endgültigen Überwindung des Zeichens und so des Symbols zugunsten einer nackten Unmittelbarkeit Gottes der Kreatur gegenüber „von Angesicht zu Angesicht“ gehandelt wird. Das wäre aber nochmals eine Vorstellung (diesmal eben gegenüber der Eschatologie), in der das Symbol als äußerliche und zufällige Vermittlung betrachtet würde, die eigentlich außerhalb der vermittelten Wirklichkeit steht, so daß man die Sache absolut erreichen könnte auch ohne das Symbol. Aber eben dies ist eine falsche Voraussetzung. Und sie bleibt auch falsch für die Eschatologie. Denn das wahre und eigentliche Symbol als ein inneres Moment an der Sache selbst

ist in seiner vermittelnden Funktion gar kein wirklicher Gegensatz zur Unmittelbarkeit der gemeinten Wirklichkeit selbst, sondern eine Vermittlung zur Unmittelbarkeit, wenn man den wirklichen Sachverhalt einmal so formulieren darf. Selbstverständlich werden in der Vollendung viele Zeichen und Symbole wegfallen: die amtliche Kirche, die eigentlichen Sakramente, der ganze geschichtliche Wechsel der Erscheinungen, durch den hindurch Gott sich dem Menschen mitteilt, solange er fern von der Unmittelbarkeit seines Angesichtes in Bildern und Gleichnissen wandelt. Aber für die Unmittelbarkeit der visio beata wird die Menschheit Christi eine ewige Bedeutung haben¹⁹. Die Menschwerdung des Logos kann ruhig als die absolute Voraussetzung für die streng übernatürliche Gnade und Glorie betrachtet werden²⁰, so daß die gnadenhafte Freiheit Gottes diesen beiden Wirklichkeiten gegenüber zwar besteht, aber *eine* Freiheit ist. Und dieses Beruhen der /303/ Selbstmitteilung Gottes an den geschaffenen Geist in der Glorie auf der Inkarnation ist nicht nur ein moralisches (insofern der menschengewordene Logos uns diese Glorie einmal in der Zeit „verdient“ hat), sondern ein realontologisches und dauerndes Verhältnis. Ist dies (was hier nicht näher dargelegt werden kann) richtig, dann bedeutet das: was von der Symbolfunktion des menschengewordenen Logos als Logos *und* als Mensch gesagt wurde, gilt auch für das vollendete Dasein des Menschen, für seine Eschata. Auch eine Eschatologie enthält eine Lehre vom Realsymbol, das uns die Unmittelbarkeit Gottes in der Vollendung vermittelt: das Wort, das Fleisch geworden ist.

Wir fassen das Ergebnis dieses zweiten Ganges unserer Überlegungen in einige Thesen zusammen:

3. Satz: Der Begriff des Symbols (in der schon definierten Bedeutung: 1. und 2.) ist in allen theologischen Traktaten ein wesentlicher Schlüsselbegriff, ohne den ein richtiges Verständnis der Thematik der einzelnen Traktate in sich und im Verhältnis zu den anderen Traktaten nicht möglich ist.

4. Satz: Das Heilstun Gottes am Menschen vom Anfang seiner Grundlegung bis zu seiner Vollendung geschieht immer so, daß Gott selbst die

¹⁹ Vgl. K. Rahner, Die ewige Bedeutung der Menschheit Christi für unser Gottesverhältnis: Schriften zur Theologie III² (Einsiedeln 1957) 47-60; J. Alfaro, Cristo Glorioso Revelador del Padre: Gregorianum 39 (1958) 222-270.

²⁰ Dieser Satz kann hier natürlich nicht aufgezeigt werden. Der Leser möge ihn einfach als ein wenigstens mögliches Theologumenon einmal hinnehmen.

Wirklichkeit des Heils²¹ so ist, daß sie gegeben und vom Menschen ergriffen wird²² im Symbol, das jene Wirklichkeit nicht als abwesende (und nur versprochene) vertritt, sondern diese Wirklichkeit durch das von ihr gebildete Symbol selbst (exhibitiv) anwesend sein läßt.

²¹ Es braucht hier ja nicht weiter aufgewiesen zu werden, daß alle eigentlichen strengen Heilsmysterien und so eben das Heil selbst immer in einer Selbstmitteilung Gottes in einer Art quasiformaler Kausalität (im Gegensatz zur effizienten Verursachung einer von Gott verschiedenen Wirklichkeit ex nihilo sui et subiecti) bestehen: In der hypostatischen Union, in der ungeschaffenen Gnade (in der die Gnade erst zu ihrem eigentlichen Wesen kommt, sosehr die heiligmachende Gnade auch eine „geschaffene“ Gnade in ihrem Begriff einschließt: vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie I³ [Einsiedeln 1958] 347-375: Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade), in der quasiformalen Ursächlichkeit, die die göttliche Wesenheit hinsichtlich des Geistes des Menschen in der Visio beata ausübt (als quasi-species impressa).

²² Auch die Annahme von seiten des freien Geistes des Menschen ist ein ganz-menschlicher, also auch leiblicher und somit immer auch im Symbol sich vollziehender Akt (der darum immer auch geschichtlich-gesellschaftlich und darum auch „kirchlich“ ist).

III. Der Leib als Symbol des Menschen²³

Der skizzenhafte Überblick und Vorentwurf einer möglichen Theologie des Symbols im, allgemeinen ist entsprechend dem Gesamtthema, in das er eingegliedert ist, noch zu ergänzen durch einige Überlegungen über den Leib als Realsymbol des Menschen. Es ist nicht die Aufgabe dieses ganzen Aufsatzes, die Frage nach dem Verhältnis des Herzens zu der Liebe des Gottmenschen zu untersuchen. Das gehört ja unmittelbar in die Frage nach dem Sinn des Wortes „Herz“ in der Herz-Jesu-Verehrung und in die dogmatische Frage nach dem Gegenstand dieser Verehrung hinein und liegt also außerhalb des Fragenkreises dieser Abhandlung. Aber in einer allgemeinen Theologie des Symbols darf, wenn sie als Vorbereitung einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung entworfen wird, wohl noch ausdrücklicher etwas gesagt werden über die Theologie des Leibes als des Symbols des Menschen. Es wird sich aus dieser Überlegung von selbst ergeben, daß sie unmittelbar an die Grenze der eigentlichen Theologie der Herz-Jesu-Verehrung führt. Wir gliedern mit diesem 3. Teil unserer Überlegungen zwar einen Gegenstand aus, der sachlich schon als ein re-/305/lativ geringfügiger Teilgegenstand unter die Thematik der bisherigen Überlegungen gehört und so auch wenigstens implizit schon berührt wurde. Aber eben diese Ausgliederung dieser speziellen Frage ist durch das Thema des ganzen Buches geboten oder wenigstens gerechtfertigt.

²³ Zu diesem Thema einige bibliogr. Hinweise aus d. neuesten Lit.: L. Klages, Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck (Leipzig ⁵1936). Ph. Lersch, Gesicht und Seele (München 1932). A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur u. s. Stellung in d. Welt (Bonn ⁴1950). H. Pleßner, Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens (Sammlung Dalp 54, Bern ²1950); A. Wenzl, Das Leib-Seele-Problem im Lichte der neueren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit (München 1933); M. Picard, Das Menschengesicht (München ³1929); Ders., Grenzen der menschlichen Physiognomie (Zürich-Leipzig 1937). V. Poucel, Mystique de la terre, vol. 1. Plaidoyer pour le corps (Le Puy 1937) (dt. Gegen die Widersacher des Leibes, Freiburg 1955). J. Bernhart/J. Schröteler/H. Muckermann/J. Ternus, Vom Wert des Leibes in Antike, Christentum und Anthropologie (Salzburg 1936). K. Rahner, Hörer des Wortes (München 1941) 175-189. Ders., Geist in Welt (München ²1957). Ders., Schriften zur Theologie II (Einsiedeln ³1958) 279-297; III (Einsiedeln 1956) 379-415. B. Welte, Die Leiblichkeit des Menschen als Hinweis auf das christliche Heil: Beurerer Hochschulwoche 1948 (Freiburg 1949) 77-109. M. Reding, Person, Individuum und Leiblichkeit: TübTh Quartalschrift 129 (1949) 195-205. W. Brugger, Die Verleiblichung des Wollens: Schol 25 (1950) 248-253; G. Trapp, Humanae animae competit uniri corpori (S.Th. I q.51 a.1c). Überlegungen zu einer Philosophie des menschlichen Ausdrucks: Scholastik 27 (1952) 382-399. L. Binswanger, Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins (Zürich ²1952). G. Siewerth, Der Mensch und sein Leib (Einsiedeln 1953). W. Stählin, Vom Sinn des Leibes (Stuttgart ³1953). Anima 9 (1954) 97-142: Sonderheft über Leib. C. Tresmontant, Biblisches Denken und hellenische Überlieferung (Düsseldorf 1956) 62-77. J.B. Metz, Zur Metaphysik der menschlichen Leiblichkeit: Arzt und Christ 4 (1958) 78-84.

Daß der Leib als Symbol, d.h. als Realsymbol, des Menschen betrachtet werden kann und muß, ergibt sich ohne weiteres aus der thomistischen Lehre, daß die Seele die substantielle Form der *materia prima* ist. Wenn wir nämlich nicht nur irgendeine scholastische Lehre vom Verhältnis zwischen Seele und Leib voraussetzen (jede von ihnen erklärt mit dem Konzil von Vienne die Seele als „Form“), sondern die eigentlich thomistische, dann ist der genannte Satz einleuchtend. Würde nämlich der Leiblichkeit des Menschen ein aktueller Seinsbestand, eine positive Inhaltlichkeit zugeschrieben, die der Wirklichkeit der Seele *vorausliegt*, dann wäre nicht einzusehen, warum *dieser* Seinsbestand der Leiblichkeit noch als Ausdruck und so als Symbol der Seele angesehen werden könnte. Als solcher Ausdruck könnte höchstens noch dasjenige gewertet werden, was die Seele durch ihre „Information“ noch aus diesem schon gegebenen und in seiner vorausgegebenen Wirklichkeit beharrenden Seinsbestand macht. Etwas *am* Leib könnte also bestenfalls noch Symbol der Seele sein, aber nicht der Leib als solcher und ganzer. Ist aber streng genommen der Mensch in einer eindeutig thomistischen Auffassung nicht aus einer Seele und einem Leib zusammengesetzt, sondern aus einer Seele und der *materia prima*, die aufzufassen ist als das von sich her gänzlich potentielle Substrat des substantiellen Selbstvollzugs der „anima“ (ihrer „Information“ in einem metaphysischen Sinne), die ihre Wirklichkeit der passiven Möglichkeit der *materia prima* (sich selbst so mitteilend) gibt, so daß, was in dieser Potentialität an Akt (und Wirklichkeit) ist, eben die Seele ist, dann ist ohne weiteres damit gesagt, daß das, was wir Leib nennen, nichts anderes ist als die Aktualität der Seele selbst im „anderen“ der *materia prima*, die selbstgewirkte Andersheit der Seele selbst, also ihr Ausdruck und ihr Symbol in genau dem Sinn, den wir dem Wort Realsymbol gegeben haben. Es ist hier nicht der Ort, diese thomistische Auffassung, die erst eigentlich die /306/ strenge Einheit des Menschen und die wirkliche Menschlichkeit seines Leibes sichert, zu verteidigen gegen die Einwände, die von der Empirie her eine stärkere Selbständigkeit und seelenunabhängige Eigenwirklichkeit der materiellen Wirklichkeit des Leibes zu erweisen scheinen. Wer begreift, daß die „*forma corporis*“ hinsichtlich der akzidentellen Bestimmungen des Leibes, den sie bildet, von sich selbst her plurivalent ist und es so durchaus von den zunächst vorgegebenen Bestimmungen der konkreten Materie abhängen kann, welche von diesen ihren eigenen Möglichkeiten die Seele realisiert, gerade wenn die Bestimmungen des aktuellen Leibes alle von der

Seele gesetzt werden, der wird in den üblichen Schwierigkeiten gegen die Lehre von der „anima unica forma corporis“ keine unüberwindliche Instanz erblicken können. Wir können also als unseren:

5. Satz der Theorie des Symbolischen formulieren: Der Leib ist das Symbol der Seele, insofern er als der Selbstvollzug der Seele (wenn auch nicht als deren adäquater) gebildet wird, und sich die Seele in dem von ihr verschiedenen Leib selbst anwesend sein und in „Erscheinung“ treten läßt.

Eine echt thomistische Naturphilosophie müßte aber diesen ihr eigentlich selbstverständlichen Satz noch in einer bestimmten Richtung wesentlich ergänzen, und diese Ergänzung ist gerade in unserem Problemzusammenhang wichtig. Wir könnten diese Ergänzung formulieren als 6. Satz unserer Thematik: In dieser Einheit von Symbol und Symbolisiertem, die durch den Leib und die Seele gebildet werden, sind die einzelnen Teile des Leibes mehr als bloß quantitativ addierte Stücke des ganzen Leibes; sie sind vielmehr in einer eigentümlichen Weise immer so Teile, daß sie auch das Ganze noch in sich befassen, wobei dieses freilich von den einzelnen Teilen in verschieden strengem Maß gelten mag.

Dieser Ergänzungssatz ist etwas zu erläutern. Um ein Verständnis dafür anzubahnen, kann auf verschiedene Dinge hingewiesen werden. Es ist bekannt, wie in jedem Ausdruck des Menschen (mimischer, phonetischer Art usw.) irgendwie der ganze Mensch sich ausdrückt und anwesend ist, obwohl die Ausdrucksgestalt zunächst nur einmal von einem Teil des Leibes gesetzt ist. Jede ganzheitliche Medizin (auch dort, wo sie noch nicht gerade „psy-/307/chosomatisch“ sein will) weiß, daß nie bloß ein bestimmtes Organ krank ist, sondern immer der ganze Mensch, so daß in der organisch lokalisierten Krankheit der Zustand des ganzen Menschen sowohl in Erscheinung tritt als auch von ihr mitbestimmt wird. Das kann so sehr der Fall sein, daß bei psychogenen Krankheiten des Leibes die verschiedensten Krankheiten verschiedener Organe vikariierend füreinander eintreten können. Daß das Axiom: jeder Teil ist nur im Ganzen verständlich, und das Ganze ist in jedem Teil, gerade vor allem vom menschlichen Leib gilt, hat man mehr oder weniger deutlich immer gewußt — bis in die Heilige Schrift hinein: 1 Kor 12, 12-26. Von dieser unmittelbaren Erfahrung aus gesehen, gewinnt die scholastische Lehre, daß die einfache Seele ganz in jedem Teil des Leibes gegeben sei, einen tieferen und volleren Sinn als bloß den, daß ein einfaches substantielles Prinzip einer quantitativ ausgedehnten Größe unvermeidlich eben ganz in allen Teilen dieser Größe sein müsse. Der Satz

besagt dann darüber hinaus: diese substantielle und informative „Gegenwart“ der Seele bedeutet, daß sie den Teil *als* Teil des *Ganzen* gestaltet. Und dies wiederum kann dann nicht nur bedeuten, daß der Teil hinsichtlich seiner physiologischen Funktion auf den Dienst am Ganzen abgestimmt ist, sondern auch, daß in einer geheimnisvollen Verschränkung hinsichtlich der Symbolfunktion des Leibes jeder Teil nochmals die Symbolkraft und -funktion des Ganzen in sich trägt, indem er seinen Teil zum Ganzen des Symbols beiträgt.

Diese Eigentümlichkeit jedes Teiles des Leibes müßte aber deutlich von daher gesehen werden, woher sie ontologisch kommt: von dem ursprunggebenden Prinzip des Leibes und seiner Teile in ihrer Einheit und Ausgliederung, von der Seele. Und diese „Seele“ darf dabei wieder nicht (was völlig unscholastisch wäre) gesehen werden als ein *Teil* stückhafter Art des ganzen Menschen, sondern als der eine entspringenlassende Ursprung des ganzen Menschen, der sich auslegt in dem, was wir als „Kräfte“, Vermögen und Akte der Seele (diese jetzt empirisch-konkret genommen) erfahren, und sich ausdrückt in dem, was wir den Leib (als schon beseelten!) des Menschen nennen. Auch im Teil des Leibes erscheint diese ontologische vorgängige Einheit des ganzen Men-/308/schen, die sich ausbildet (ihr eigenes Erscheinungsbild, ihr Symbol aussetzt in diesem Teil und darin sich als ganze, wenn auch nicht gänzlich, hat). Dieses Symbolverhältnis des Teiles des Leibes zum ursprünglich Ganzen, aus dem der Teil entspringt, mag bei den einzelnen Teilen des Leibes verschieden intensiv sein, ganz fehlen kann es dort nirgends, wo überhaupt eine substantielle Informiertheit des betreffenden Teiles durch die Seele gegeben ist. So sehr Informiertheit und Nicht-Informiertheit einer materiellen Wirklichkeit durch die geistige Seele „in indivisibili“ sein mag (rein abstrakt betrachtet), so sind doch offenbar hinsichtlich der Ausdruckskraft, der Zugehörigkeit zur Seele, der Offenheit der einzelnen „Teile“ (Organe usw.) des Leibes auf die Seele hin Unterschiede vorhanden. Man wird somit sagen können, daß sicher jene Organe in dieser Hinsicht einen Vorzug haben, die für das Bleiben und den Vollzug des Ganzen nach dem schlichten Ausweis der Empirie eine unersetzlichere Bedeutung haben. Ob biologisch-physiologische Notwendigkeit einerseits und Symbolfunktion andererseits in den einzelnen Teilen immer und notwendig gleichen Grades sind, mag dahingestellt, ja bezweifelt werden. Diese Frage würde sehr schwierige, auch stammes- und entwicklungsgeschichtliche Forschungen und Überlegungen erfordern, die

hier nicht angestellt werden können. Aber wenn das richtig ist, was über die Gegebenheit des Ganzen im Teil und darum über die Symbolfunktion des Teiles gesagt wurde, dann ist noch folgendes ersichtlich: ein Wort, das einen Teil des menschlichen Leibes (Haupt, Herz, Brust, Hand) im symbolhaften Gebrauch bezeichnet, meint nicht nur den Teil als solchen, d.h. als materiell quantitatives Stück des ganzen Leibes, sondern immer das eine Ganze, das gebildet ist aus dem symbolsetzenden Ursprung und dem materiellen Stück Wirklichkeit, das als Teil des ganzen, einen und symbolhaften Leibes die Symbolfunktion des ganzen Leibes unter einer bestimmten Hinsicht in sich trägt²⁴.

Überlegungen über Gegenstand und Sinn der Herz-Jesu-Verehrung müßten vor dem Hintergrund einer Theologie der Symbolwirklichkeit überhaupt geschehen. Eine solche Theologie ist noch nicht geschrieben, auch nicht durch die vorstehenden Überlegungen. Diese wollten nur eines erreichen (und vielleicht ist ihnen das trotz aller Unvollkommenheit und Kürze doch gelungen), nämlich zeigen, daß man eine solche Theologie der christlichen Symbolwirklichkeit schreiben sollte und auch könnte, weil die Wirklichkeit überhaupt und vor allem die christliche Wirklichkeit wesentlich und vom Ursprung her eine Wirklichkeit ist, zu deren Selbstkonstitution das „Symbol“ notwendig gehört. Von einer solchen Einsicht her mag der Weg bis zum vollen Verständnis der Herz-Jesu-Verehrung noch weit sein. Aber auch so wäre er ein Weg, der tiefer in das Verständnis dieser Verehrung hineinführen könnte.

Nur auf einen Punkt sei abschließend noch hingewiesen, der zeigen kann, wie unmittelbar die Verbindung der hier vorgetragenen Gedanken mit einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung ist, so weit auch dann im einzelnen die Wege einer Ausnützung der allgemeinen Symboltheologie noch sein mögen.

Eine große Anzahl heutiger Theologen bestimmt das Objekt der Herz-Jesu-Verehrung so, daß sie einen „weiteren, aber eigentlichen Sinn von Herz“ im allgemeinen derart voraussetzen, daß dieses Wort das „ganze Subjekt des inneren Lebens“ (worin freilich das leibliche Herz mitgemeint ist), das „cor ethicum“, das „principium fontale et subiectivum vitae interioris moralis“ bezeichne (Lempl, Noldin, Donat, Lercher, Solano usw.). Diese Theologen lehnen daher oft die Auffassung ab, nach der das leibliche Herz

²⁴ Darum haben wir uns bemüht, dem ganzen uns hier beschäftigenden Sachverhalt in einer Analyse des Wesens der „Urworte“ näherzukommen. Vgl. Karl Rahner, Schriften zur Theologie III (Einsiedeln ²1957) 349-364, 379-394; Ders., Sendung und Gnade (Innsbruck 1959) 541-552.

Christi insofern verehrt werde, als es das „Symbol“ der Liebe Christi sei (wie im Unterschied zu jenem Herzbegriff Nilles, Franzelin, Billot, Pesch, Gallier, Pohle-Gierens, Scheeben usw. formulieren). Diese ältere Auffassung (gleichgültig, ob nun das leibliche Herz verehrt werde, weil es das Symbol der Liebe Christi sei, oder die Liebe Christi angebetet werde „unter“ dem Symbol des Herzens Christi) zertrennt nach der Auffassung von Solano usw. den einheitlichen Gegenstand der Herz-Jesu-Verehrung, so wie er faktisch in der Andacht gegeben und in den kirchlichen Lehräußerungen ausgesprochen werde, und komme nur durch zu subtile Erklärungen zu einem einheitlichen Gegenstand. Dem-/310/entsprechend wird dann von der zuerst genannten Gruppe der Theologen mehr oder weniger deutlich die Ausdrucksweise, das Herz sei das Symbol der Liebe Christi, abgelehnt. So z.B. bei Solano am deutlichsten²⁵. Damit entsteht aber für diese Auffassung eine Schwierigkeit: auch die jüngste kirchliche Lehräußerung spricht noch unbefangen vom Herzen als dem „Symbol“ (in „*Haurietis aquas*“). So ist Solano gezwungen zu erklären: „Encyclica ‚*Haurietis aquas*‘ terminologiam ‚Symboli‘ quidem conservat, nec tamen putamus hoc magisterii documentum subtiliorem hanc quaestionem voluisse tangere, quae et solum modum concipiendi spectat et a recentissimis auctoribus diversimode iudicatur.“ Von den formalen Prinzipien der Interpretation eines lehramtlichen Dokumentes her wird man gegen diese Lösung der Schwierigkeit gegen Solanos Auffassung (die durch sehr gewichtige Gründe, durch die Texte der kirchlichen Herz-Jesu-Verehrung und durch neueste Autoren gestützt wird) nicht viel einwenden können. Aber es ist doch mißlich, daß man sich durch diese gute Theorie, wenigstens dem Anschein nach, terminologisch mit der Redeweise der neuesten Enzyklika in einen gewissen Widerspruch setzen zu müssen glaubt. In Wirklichkeit aber entsteht dieser Anschein nur dadurch, daß Lercher, Solano usw. nur einen Symbolbegriff kennen, in dem das Symbol und das Symbolisierte nur äußerlich aufeinander hingebordnet sind. Wird aber der hier entwickelte Symbolbegriff vorausgesetzt und auf das (leibliche) Herz Christi angewendet, dann ergibt sich von selbst, daß man der Theorie Lerchers, Solanos usw. beipflichten kann und doch ohne jede Schwierigkeit mit der Enzyklika von dem Herzen als einem „Symbol“ reden kann. Symbol heißt eben für eine wirkliche Theologie des Symbols

²⁵ Vgl. Patres S.J. ... in Hispania Professores, Sacrae Theologiae Summa III (Madrid 51956), 224f. (n. 542f.); 257 (n. 566).

von den letzten Grundpositionen des Christentums her nicht etwas, was von dem Symbolisierten getrennt (oder als unterschieden in einer bloß additiven Weise mit dem Symbolisierten real oder gedanklich geeint) dieses anzeigt und so von ihm leer ist, sondern: die Wirklichkeit, die als vom Symbolisierten gesetztes inneres Moment seiner selbst dieses Symbolisierte offenbart, kundmacht und als konkretes Da-/311/sein des Symbolisierten selbst von ihm erfüllt ist. Setzt man diesen Symbolbegriff voraus, dann bedeutet Herz genau dasjenige, was die genannten Autoren unter diesem erweiterten, aber eigentlichen Begriff verstehen (innere Personmitte, die sich in die Leiblichkeit hinein vollzieht und darin sich ausdrückt) und man kann dennoch das leibliche Herz (weil innerliches Moment an diesem Ganzen) als Symbol des Ganzen bezeichnen und so die Terminologie der Enzyklika beibehalten. Sie ist (verstanden in einem Sinn, den sie nicht auferlegt, aber freigibt) durchaus der Sache, um die es geht, adäquat. Und wenn wir umgekehrt sehen, daß in der mittelalterlichen Tradition und bei der hl. Margareta Maria „Herz“ in einem durchaus unreflexen, vollen Sinn weder bloß das „leibliche Herz“ noch bloß (übertragen) die „Innerlichkeit“ Christi bezeichnet, sondern im Sinn eines „Urwortes“ der religiösen Sprache von vornherein die Einheit aus beidem, die nicht nachträglich gestiftet werden muß (wie zwischen einer Sache und dem ihr äußerlichen Zeichen als einem Vertretungssymbol), sondern das Ursprünglichere als die Unterscheidung ist, weil das Symbol ein verschiedenes und doch inneres Moment an der sich kundtuenden Wirklichkeit selber ist, dann ist auch diese ursprüngliche Sprache durch die ontologischen und theologischen Überlegungen, die wir angestellt haben, von Grund auf gerechtfertigt. Nur so aber kann die Herz-Jesu-Verehrung der sonst tödlichen Frage entgehen, warum man denn die Liebe Christi, zu der man doch einen unmittelbaren Zugang habe, nicht auch verehren könne, ohne „eigens“ auch noch ausdrücklich des „leiblichen Herzens“ zu gedenken: Wirklichkeit und ihre Erscheinung im Fleisch sind eben im Christentum unvermischt und untrennbar für immer eins. Die Wirklichkeit der göttlichen Selbstmitteilung schafft sich gerade dadurch ihre göttliche Unmittelbarkeit, daß sie sich im Symbol gegenwärtig setzt, das nicht trennend vermittelt, sondern unmittelbar eint, weil das eigentliche Symbol mit dem Symbolisierten dadurch real geeint ist, daß dieses jenes als seinen eigenen Selbstvollzug setzt. Diese Grundstruktur des Christentums überhaupt, die eine Theologie des Symbols herausarbeiten müßte, kehrt wieder in der Herz-Jesu-Verehrung. Darin hat diese ihre letzte Legitimation für alle Zeiten.