

CHRISTOPH ZIMMER

## Sakrament und Simulation

### Zur Semiotik der eucharistischen „Realpräsenz“<sup>\*</sup>

#### 1. Einleitung

1.1. Daß die Vorstellungen über den Sinn des Abendmahls semiotische Aspekte haben, war immer bekannt, wenn auch nicht immer das Bewußtsein ihrer Wichtigkeit gleichmäßig ausgeprägt war. Im gesamten Mittelalter steht praktisch einhellig fest, daß das Sakrament *zeichentheoretisch* zu untersuchen ist. Entsprechend lauten die Definitionen durchgehend:

Sacramentum est signum, quod ...,

woraus erhellt, daß das Sakrament eine *Teilklasse* der Klasse der Zeichen ist, wie es ganz eindeutig Thomas von Aquin ausgedrückt hat:

„sacramentum ponitur in genere signi“ (ST 4 qu 60 ar 1 co).

Demzufolge ist die Sakramentenlehre genaugenommen als *Teilgebiet der Semiotik* zu bestimmen.

Die Sakramente verweisen aber nicht *eo ipso* auf etwas anderes und verfügen auch nicht schon an sich über eine „symbolische Bedeutung“, sondern nur weil die Kirchen gewisse in entsprechenden Ritualen verwendete Objekte als mit Christus in Beziehung stehend deklariert haben, kann vom Abendmahl *semiotisch* gesprochen werden. Daß es hier Zeichenrelationen gibt, beruht auf dem sozialen Code der Kirchen, darauf, daß diese Relationen *konventionell hergestellt* wurden, und nicht etwa aufgrund von Qualitäten vorhanden wären, die die Elemente der Zeichenrelation auch unabhängig von der Zeichenrelation hätten.

1.2. Dies erklärt auch, warum das Abendmahl zu einer *Glaubensfrage* gemacht werden konnte. Die jeweilige Konfession stellt eine *Vereinbarung* einiger über die Annahme einer gewissen Art der Beziehung des Abendmahls oder seiner Teile zu Christus dar. Die konventionelle Vereinbarung regelt den Sprachgebrauch über diese Annahme. Aber die angenommene Beziehung besteht nicht objektiv. Sie besteht nur *in usu, extra usum* nicht, d.h. nur temporär und nur für die, die gemäß dem sozialen

---

\* Vortrag auf dem 6. Internationalen Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Semiotik (DGS) e.V. in Passau, 8.-12.10.1990.

Code der jeweiligen Kirche sich der entsprechenden Konvention verpflichtet fühlen, während abgesehen davon nicht im geringsten ein derartiger Zusammenhang vorliegt.

Indem die jeweils eigene Konvention verabsolutiert und auch noch mit einem Heilsanspruch befrachtet wurde, ist die Konvention zur *doktrinären Konfession* denaturiert worden.

1.3. Auch die *Reformatoren* stritten – aus theologischen Motiven – um das semiotische Problem, wie die Relation der Abendmahlssignifikanten zu den betreffenden Signifikaten vorzustellen sei (Güttgemanns [1] 96; [2] 153; [3] 228), wobei das Spektrum der metaphysisch durchsetzten Positionen platonistische wie nominalistische Elemente umfaßte. Doch da der reformatorische Diskussionsprozeß stark an der endgültigen Festschreibung einzelner Annahmen als Doktrin litt, vermochte auch die semiotische Orientierung in der Abendmahlsdogmatik nicht, über die starre Konfessionalisierung gänzlich hinauszugelangen.

In der modernen ökumenischen Debatte mit ihren *Konsens- bzw. Konvergenzerklärungen* befaßt man sich damit, wie sich die Deutungen der Tradition auf den kleinsten gemeinsamen Nenner bringen lassen (vgl. Schenk, 33-37), während man sich weder die *semiotische Frage* vorlegt, was die Sakramente effektiv signifizieren, noch die *empirische Frage*, was es mit der Realpräsenz Christi, zu der ein „gemeinsames Bekenntnis“, ja „ein voller Konsens“ festgestellt worden sei (Gäde, 290. 316; Kommentar zu Lima, 83), tatsächlich auf sich hat. In der Leuenberger Konkordie von 1973 einigte man sich sogar darauf, daß es eine „Gefahr“ sei, wenn genauer danach gefragt wird, wie es sich mit der Art der Gegenwart Christi wirklich verhält, weil allzu starkes Interesse, was wirklich der Fall ist, „den Sinn des Abendmahls verdunkeln“ würde (19b). Eine sehr aufschlußreiche Entwicklung des ökumenischen Dialogs!

1.4. Die dogmatischen Lehren, die das Abendmahl zum Hadermahl gemacht haben und zu den unerfreulichsten Abschnitten der Dogmengeschichte gehören (Loofs, 38. 56f), werden gewöhnlich nicht als Theorien vorgetragen, deren Wahrheit und empirischer Gehalt zur Disposition stehen, sondern als *Bekenntnisse*, bei denen es statt auf den Beweis der Wahrheit auf die kirchliche Sanktionierung ankommt.

Ein Bekenntnis ist ein dezisionistischer Akt, der nur besagt, daß das Bekannte von einigen für wahr gehalten wird, während eine wahre Theorie besagt, wie es sich wirklich verhält. Ein deklaratives Bekenntnis macht nichts wahr, was nicht schon unabhängig davon, daß es von den Idemisten als wahr bekannt wird, wahr ist. Im Falle, daß das Bekannte wahr ist, sagt das Bekenntnis eben dieses nur noch ein zweites Mal, im Falle, daß das Bekannte falsch ist, behauptet es das Gegenteil und verpflichtet auch noch andere darauf. Da auch Falsches nicht selten für wahr gehalten zu werden pflegt, genügt es nicht zu sagen, was einige bekennen, sondern es ist nötig, *wahre Erkenntnisse* vorzutragen.

Obwohl klar ist, daß ein Bekenntnis keineswegs die Wahrheit des Bekannten verbürgt, begnügt man sich in der ökumenischen Diskussion von vornherein nur mit der Orientierung an redundantem Konsens. Aber ein eventuell zusammengebrachter Konsens, und würden ihm auch noch so viele beitreten, ist betreffs Wahrheit vollkommen nichtssagend. Er betrifft stets nur die *subjektive Einstellung* einiger zu gewissen Aussagen, aber nicht die Wahrheit dieser Aussagen selbst. Die Wahrheit dieser Aussagen wäre Sache eines *Beweises*. Er ist viel mehr wert als jedes Bekenntnis.

## 2. Konvention

2.1. Alles, was mit der Funktion von Zeichen zu tun hat, beruht auf *Konvention* (Eco [1] 170; [3] 38. 40). Ohne Konvention gibt es keine Zeichen. Daß ein Zeichen etwas bezeichnet, ist in der Konvention begründet, die einen signifizierenden Zusammenhang zwischen Signifikant und Signifikat erst herstellt. Ein Zeichen wird nur durch Konvention zum Zeichen.

Ein anderes Wort für „Zeichen“ ist „Symbol“, und ganz entsprechend ist die Bedeutung von „symbolisch“ schon von Aristoteles im Sinne von „auf Konvention beruhend“ angegeben worden (De interpretatione, 1, 16a3-8; 19-29; vgl. Apollonius Dyskolos, II, 187, 7). Augustin hat ebenfalls die Konventionalität des sprachlichen Zeichens zum Ausdruck gebracht (vgl. Simone, 94f).

2.2. Auch *Luther* war sich des konventionellen Charakters bewußt, den das Sakrament als Zeichen notwendig besitzt. Brot und Wein signifizieren nicht natürlicherweise, sondern allein aufgrund dessen, daß sie dank eines konventionellen Aktes diese Funktion zugewiesen erhalten haben. Ebensogut hätten beispielsweise ein Strohalm ([3] WA 19, 496; [4] WA 17/II, 132) oder Mist (vgl. Fausel, II, 151) mit dieser Funktion belegt werden können. Luther kann sich jedoch die Konvention nur als von Christus oder Gott selbst *eingesetzt* oder angeordnet vorstellen, was ihr allerdings wieder etwas Endgültiges oder Unabänderliches aufzwingt, das ihrem Wesen entgegensteht.

Die Konvention, die das Sakrament erst zum Zeichen gemacht hat, ist nicht göttlich, sondern *kirchlich*. Der Abendmahlsritus mit der Rezitation der Einsetzungsworte ist der soziale Code, vermittels dessen die von den Kirchen hergestellten Bedingungen einer Relation zu Christus festgelegt sind. Nur *in usu* kann eine sakramentale Relation bestehen, *extra usum* nicht.

Dieser Unterschied bedeutet, daß die signifizierenden Elemente und ihre postulierten Signifikate *extra usum* überhaupt nicht existieren. Denn es gibt nichts Sakramentales, das *eo ipso* auf Christus verwies, noch an sich in Zusammenhang mit ihm stünde. Einzig mit jenen konkreten materiellen Objekten, die aufgrund des kirchlichen Codes der konventionellen Abendmahlspraxis *ad hoc* und temporär zu sakramentalen Elementen deklariert werden, wird ein Bezug zu Christus postuliert.

### 3. Sakramentaler Bezug

3.1. Bei genauerer Analyse des sakramentalen Bezugs, der konventionellen Zeichenfunktion, die dem Abendmahlssakrament zugeschrieben wird, stellt sich heraus, daß er keineswegs auf den ersten Blick klar ist. Die *sakramentale Signifikation* scheint in einen sprachlichen und einen nichtsprachlichen Anteil auseinanderzufallen, wenn man von der obligatorischen *signum-mixtum-Annahme Augustins* ausgeht:

„Accidit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum.“ (Augustin, Tract. in Joh., 80, 3; CCSL 36, 529; vgl. Thomas, ST 4 qu 60 ar 4 sc; ar 6 sc; vgl. Luther, Gr. Kat., BSLK 694. 709; Schmalk. Art., BSLK 449f)

*Verba*, d.h. Aussagen, sind sprachlich, während das *elementum* hier etwas Nichtsprachliches ist, und *sacramentum* ein aus diesen sprachlichen und nichtsprachlichen Komponenten zusammengesetztes Zeichen, ein *signum mixtum*. Augustins Definition besagt daher, daß das Sakrament ein Zwei-Komponenten-Zeichen ist. Aber nur das Sakrament als ganzes ist ein Zeichen, die „Elemente“ – Brot und Wein – für sich sind keine Zeichen. Sie können sich deshalb auch nicht auf Leib und Blut Christi beziehen. Dagegen sind die *verba* schon von vornherein Zeichen, so daß auf ihnen die Signifikationsfunktion des Sakraments beruhen muß.

3.2. Betrachtet man zuerst die sprachliche Hälfte, das *verbum*, wenn die Aussage „Das ist mein Leib“ rituell zitiert wird, so kommt es auf die Zeichenfunktion der Aussage an, die wiederum in der Zeichenfunktion des Demonstrativpronomens besteht. Doch worauf bezieht sie sich? Der Vorsteher nimmt Brot und zitiert die Aussage „Das ist mein Leib“. Folglich sagt er vermöge des Zitats nicht von dem Brot, das er in der Hand hat, daß dieses Leib Christi sei, sondern es wird von jenem Brot, von dem in den zitierten Einsetzungsworten die Rede ist, gesagt, daß es Leib Christi gewesen wäre.

Der Sachverhalt, daß die Aussage *zitiert* wird, hat notwendig zur Folge, daß sie sich allein auf jenes andere Brot, von dem die Einsetzungsworte reden, bezieht und nicht auf das, welches der Zelebrant vorweist. Immerhin ist von der korrekten Zitation der Einsetzungsworte die „Gültigkeit“ des Sakraments abhängig gemacht worden.

Andererseits wird aber das kanonische Zitat gleichzeitig als eigene Aussage des Zitierenden auf das Brot bezogen, das gerade rituelle Verwendung finden soll, indem von diesem gesagt wird, es sei Leib Christi. Das Mysterium besteht darin, daß man eine Aussage zugleich *zitiert* und *nicht zitiert*! Der Widerspruch ist charakteristisch. Wenn man fallenlassen würde, daß es sich um ein Zitat handelt, würde der Kleriker kraft eigener Macht mit seiner Aussage von der Hostie behaupten, sie sei Leib Christi. Wenn man dagegen nur das Zitat gelten ließe, würde man niemals von der dargebrachten Hostie behaupten können, daß sie Leib Christi wäre.

3.3. Das Zitat des Zelebranten besagt, daß von dem in den Einsetzungsworten erwähnten Brot, Leib Christi zu sein, prädiziert wird:

Das ist mein Leib.

Das Demonstrativpronomen ist *Signifikant* für jenes Brot, so daß dieses als Signifikat durch das Demonstrativpronomen sprachlich ersetzt wird. Die Aussage lautet daher:

Dieses Brot ist mein Leib.

Sie besagt aber nicht etwa, daß jenes Brot ein *Zeichen* für den Leib Christi wäre, oder gar daß das Brot als Leib Christi „gedeutet“ würde, sondern daß „mein Leib“ von jenem Brot prädiziert wird; d.h. es wird gesagt, daß es die *Eigenschaft*, Leib Christi zu sein, hätte. Die Aussage hat genau dieselbe Form wie etwa „Dieses Brot ist hart“.

Anders verhält es sich, wenn man die Ebene des Zitierten verläßt, um auf die *Ebene des Zitierenden* überzugehen. Hier bestehen mehrere Unterschiede. Für den sakramentalen Bezug sind drei verschiedene Ebenen oder semiotische Strata zu unterscheiden, auf denen jeweils eigene und voneinander verschiedene sakramentale Beziehungen bestehen.

3.4. Die erste oder unterste Ebene ist die des von Jesus Gesagten. Sie ist nicht damit zu verwechseln, daß Jesus selbst beim letzten Mahl eine Einsetzung oder Stiftung persönlich vorgenommen hätte. Vielmehr handelt es sich um die *literarische Ebene*, auf die sich die neutestamentlichen Autoren beziehen, indem sie Jesus sprechen lassen, gleichgültig ob dieses Gesprochene Anhalt an der Realität hat oder rein fiktiv ist. Auf dieser Ebene wird von gewissem *Brot<sub>1</sub>* gesprochen, von welchem die neutestamentlichen Autoren anführen, Jesus hätte gesagt, daß es sein Leib wäre.

Die zweite Ebene, über der ersten liegend, ist die der neutestamentlichen Autoren oder Redaktoren, die über das sprechen, was auf der ersten Ebene passiert. Sie verwenden literarisch ein *Zitat*, um zu sagen, daß Jesus über jenes *Brot<sub>1</sub>* gesagt hätte, es wäre sein Leib gewesen, wobei sie vielleicht *Brot<sub>2</sub>*, das bei ihren eigenen Mahlen verzehrt wurde, ebenfalls als Leib Christi qualifizieren wollten. Bereits hier beginnt die widersprüchliche Koinzidenz des Zitats mit einer Art von konsekrierenden Behauptung. Was auf dieser Ebene gesagt wird, ist bereits Ausdruck einer schon laufenden abendmahlsähnlichen Praxis und keineswegs die primordiale Stiftung oder Einsetzung von etwas ganz Neuem.

Die dritte Ebene, die über den beiden ersten liegt, ist die der kirchlichen Abendmahlspraxis, die aufgrund des von den neutestamentlichen Autoren Gesagten stattfindet. Hier wird das Zitat der neutestamentlichen Autoren zitiert und gleichzeitig als konsekrierende Behauptung des Mahlleiters auf wieder anderes *Brot<sub>3</sub>* bezogen. Der

Kleriker bezieht sich nicht auf das, was Jesus gesagt haben mag, sondern darauf, daß ein neutestamentlicher Autor gesagt hat, er zitiere Jesus. Der kirchliche Zelebrant sagt, daß der neutestamentliche Autor gesagt hätte, daß Jesus gesagt hätte: „Das ist mein Leib.“ Gleichzeitig behauptet er, indem er auf von ihm gereichtes *Brot<sub>3</sub>* deutet, vermittelt des Zitats, daß sein *Brot<sub>3</sub>* genau wie *Brot<sub>1</sub>* Leib Christi (oder Leib Jesu) wäre, weil durch bloßes Zitieren eine Eigenschaft nicht auf etwas anderes *übertragen* werden kann.

3.5. Im Gegensatz zur Zeichenfunktion der Aussage „Das ist mein Leib“ besteht eine *Zeichenfunktion der Elemente* allein nicht. Nur das Sakrament signifiziert kraft des zum *elementum* hinzutretenden Wortes, will sagen, daß die Elemente nur eine entbehrliche Veranschaulichungsfunktion haben, *tamquam visibile verbum* (vgl. Deuser, 125). Sie sind also nicht unbedingt nötig. Ihr Fehlen oder Weglassen hätte zur Konsequenz, daß der Mahlvorsteher die Aussage „Das ist mein Leib“ nur zitieren kann, ohne fähig zu sein, sein Brot als Leib Christi darzubieten.

Kann man aber andererseits sagen, daß durch den *Verzehr der Elemente* eher eine Beziehung zu Christus hergestellt werden würde als dadurch, daß zitiert wird, Jesus hätte von Brot und Wein als von seinem Leib und Blut gesprochen? Wohl kaum. Denn der Abendmahlsverzehr erfolgt um des Zitierten willen, um das Zitierte nachzuspielen, wobei der Zelebrant die Rolle Jesu einnimmt.

Die Elemente sind *Requisiten des Rituals*, die nur dadurch zur sakramentalen Komponente werden, das das Wort, eine qualifizierende Aussage, hinzutritt. Das Wort allein sagt schon alles – über die Elemente –, diese allein sagen nichts. Die Probe aufs Exempel ist leicht. Was nützen die Elemente ohne das Wort? Augenscheinlich nichts, da sie ohne Wort nie zu Sakramenten werden. Dagegen lassen sie sich konventionell beliebig austauschen (z.B. durch Stroh), wenn nur das passende Wort zur Hand ist.

#### 4. Präsenzsimulation

4.1. Der Sinn von „Dieses Brot und dieser Wein sind Christi Leib und Blut“ besteht gemäß dem kirchlichen Code darin, Christus, rituell in Leib und Blut zerlegt, *stellvertretend zu repräsentieren*, so als ob er selbst anwesend wäre. Das Sakrament *simuliert* Christus. Wenn Christus selbst anwesend wäre, brauchte man keine Sakramente, um von ihnen zu sagen, sie vermittelten Christus. Hinzu kommt noch die Vorstellung, daß man durch den Verzehr der Elemente „Anteil“ an Christus oder seinem Werk erhalte.

Daß das Abendmahlssakrament *Zeichen* für Christus ist, hat nur dann Sinn, wenn Christus *abwesend* ist, denn das Zeichen soll ihn ersetzen. Eben das ist Sinn und Aufgabe von Zeichen (Eco [3] 28; [4] 44). Ein anwesendes Objekt zeichenhaft signifizieren zu wollen, *verdoppelt* es notwendig, in das Objekt selbst und das durch das Zeichen repräsentierte Signifikat.

4.2. Von einem *Signifikat* spricht man nur dann, wenn es als abwesendes Objekt mit Hilfe von Zeichen repräsentiert wird. Die Anwesenheit des Signifikanten ersetzt die Anwesenheit des Signifikats. Deshalb ist ein Objekt als Signifikat stets abwesend. Sobald Christus Signifikat des Abendmahls ist, kann er nicht real präsent sein. Das ist ausgeschlossen. Wenn er aber real präsent wäre, dann ist es Unsinn, ihn zusätzlich durch Zeichen vergegenwärtigen zu wollen. Dabei macht es keinen Unterschied, ob die Präsenz „substanziell“ in den Elementen oder „als Person“ im Mahl simuliert wird.

Die Äußerungen, die von der Präsenz Christi im Abendmahl handeln, machen zwar den Eindruck, daß Christus selbst anwesend wäre, aber das ist in Wirklichkeit nicht der Fall. Seine Präsenz ist *rituell simuliert*, nicht empirisch real.

## 5. Realpräsenz

5.1. Je nach dem konfessionellen Geschmack wird die Präsenz Christi im Abendmahl teils in die sakramentalen Elemente, teils in die Köpfe der Kommunikanten, teils in deren Gemeinschaft, teils in die Bedeutung von Wörtern verlegt, wobei zu diesem allen noch die allgemeine Präsenz Christi hinzutritt. Es hat den Anschein, als ob es *verschiedene* Arten von Präsenzen, *modi praesentiae*, geben würde.

Doch das ist in Wahrheit nicht so (vgl. Quine [2]; Przelecki). Es gibt nur *eine* Realität und dementsprechend *eine* Art von Anwesenheit. Alles andere ist entweder Abwesenheit oder Simulation von Anwesenheit. Dennoch stößt man auf einen hartnäckig festgehaltenen Unterschied zwischen *praesentia in mente* und *praesentia in re*.

Einen plausiblen Sinn hat es zu sagen, daß ein empirisches Objekt präsent ist, denn das heißt, daß sich dieses Objekt zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort befindet, wo es wahrgenommen wird. Eine solche Anwesenheit kann *in mente* überhaupt gar nicht stattfinden. Denkt man z.B. an ein Objekt, so werden Daten und Informationen über es aktiviert, die mental gespeichert sind, es wird aber nicht das Objekt selbst mental herbeigebracht. Also kann es auch nicht *in mente* präsent sein.

5.2. Was herkömmlich als *spirituelle* oder *mentale Präsenz* vorgestellt wird, ist nichts anderes, als daß Informationen über ein Objekt mit dem Objekt selbst verwechselt werden. Wenn sich einige über Karl d. Gr. unterhalten, ist nicht er „im Geiste unter ihnen“, sondern es werden Informationen ausgetauscht, die die beteiligten Personen von ihm haben. In der Unterhaltung kommt nicht Karl d. Gr. vor, sondern *Sprachliches*, das sich auf ihn bezieht. Sprechen über oder denken an etwas oder jemanden macht dieses oder ihn nicht präsent, sonst gäbe es Zauberei.

Mentalismus, Supranaturalismus und andere morbide Kulturen (Quine [1] 60) verursachen nicht nur einen ganz verschwommenen Begriff von Präsenz, sie leisten auch der Vermengung von Anwesenheit und Abwesenheit Vorschub. Denn der Abwesende

könnte ja *in mente* anwesend sein und umgekehrt der Anwesende *in mente* abwesend. Außerdem führt die mentalistische Meinung zwangsläufig zur *Präsenzverdopplung*, wenn eine reale mit einer mentalen Präsenz zusammenfällt. Und was, wenn von einem Anwesenden gedacht wird, er sei abwesend, oder von einem Abwesenden, er sei anwesend?

Es ist daher generell zu sagen, daß überall, wo etwas mental oder spirituell anwesend sein soll, die reale Präsenz simuliert wird. Spiritualpräsenz ist eine Als-ob-Präsenz, eine *simulierte Quasi-Präsenz*.

5.3. Andererseits wiegt der Sachverhalt viel schwerer, daß die Abendmahlsdogmatiker Präsenz und Wirklichkeit, Realität und Anwesenheit allein aufgrund einer *Tradition* behaupten, und nicht etwa aufgrund von *Erfahrung* (vgl. z.B. Kandler). Woher weiß man, daß Christus im Abendmahl real präsent ist? Nur daraus, daß andere behauptet haben, er wäre real präsent. Erforschung der Realität – bei einem Phänomen wie „Realpräsenz“ doch das Naheliegende – ist dagegen eindeutig nicht die Quelle.

Nicht die Untersuchung der gottesdienstlichen Wirklichkeit hat dazu geführt, daß Christus als real präsent erkannt worden wäre, sondern die dogmatische Polemik hat den wirklichkeitstäuschenden Begriff „Realpräsenz“ erfunden, um die sakramentale Simulation zu verdecken. Bis heute orientieren sich die ökumenischen Bestrebungen demgemäß lediglich an *Interpretation* und *Deutung der Begriffstradition* dieses Ausdrucks, da sich als Quellen nur literarische Zeugnisse, Annahmen und Vermutungen anderer, und vor allem kirchenamtliche Deklarationen und Bekenntnisse finden.

Realpräsenz müßte jedoch, wenn mit dem Ausdruck nicht völlig gelogen werden soll, eine *empirische* Angelegenheit sein. Er muß sich auf etwas Wahrnehmbar-Vorhandenes beziehen. Präsenz ist konstitutiv mit Wahrnehmung und Beobachtung verknüpft. Ohne Raum-Zeit-Bezug gibt es keine Präsenz, ebensowenig wie eine prinzipiell nicht wahrnehmbare Anwesenheit. Daß ein Objekt anwesend ist, wird aufgrund der betreffenden Wahrnehmung gesagt, während, wenn etwas nicht wahrgenommen wird, kein Grund besteht, es als anwesend vorzustellen.

## 6. Präsenzverdopplung

6.1. Die Vertracktheit des dogmatischen Wirklichkeitsverständnisses läßt gar nicht erst einen Gedanken daran aufkommen, wie man die „reale“, „personale“, „substanzielle“ usw. Gegenwart Christi effektiv nachprüfen kann. *Wahrnehmbarkeit* scheint für diese Art von Realität nicht wesentlich zu sein. So wird auch keinerlei Bedenken getragen, die widersprüchlichsten Konstruktionen aufzustellen.

Falls Christus bei *einem* Abendmahl real präsent ist, dann kann er nicht gleichzeitig auch noch bei einem *andern* Abendmahl real präsent sein. Das ist eben bei einer rea-

len Präsenz nicht möglich, ausgenommen er verdoppelt bzw. vervielfacht sich. Eine ernstzunehmende Bedeutung von „Realpräsenz“ kann nur die empirische sein, derart daß das real präsenste Objekt wahrnehmbar und aufgrund der Wahrnehmung nachweisbar ist, was bei der sakramentalen „Realpräsenz“ ganz und gar nicht der Fall ist.

Wo von der persönlichen „Einsetzung“ des Abendmahls durch Jesus selbst ausgegangen wird, ergibt sich die nächste Präsenzverdopplung, indem Jesus kraft seiner eigenen Stiftungsworte *noch einmal* seine Gegenwart zusätzlich zu seiner Anwesenheit beim letzten Mahl bewirkt hätte, es sei denn, Jesus hätte durch das Aussprechen seiner Einsetzungsworte eine *Negierung* seiner realen körperlichen Anwesenheit vollziehen müssen (vgl. Güttgemanns [4] 17). Oder haben die vom konsekrierenden Kleriker zitierten Einsetzungsworte mehr Wirksamkeit, weil sie die Gegenwart Christi bewirken, während Jesu eigene Stiftungsworte diese nicht bewirkt haben sollen?

6.2. Zu den Eigentümlichkeiten der Abendmahlsdogmatik gehört ferner die Unterscheidung von zwei weiteren Präsenzarten, der *besonderen* und der *allgemeinen* Gegenwart Christi, dergemäß zwischen der Gegenwart beim Abendmahl und seiner sonstigen Gegenwart bei den Seinen zu differenzieren sei (Taufe, Eucharistie u. Amt, 13; Das Herrenmahl, 16).

Die „besondere“ Präsenz Christi pflegt von seiner „allgemeinen“ abgehoben zu werden (Schäfer, 205-208), d.h. zusätzlich zu der Behauptung, daß Christus „überall“ gegenwärtig wäre, wird gesagt, daß er im Abendmahl „in besonderer Weise“ präsent sei. Es wird deshalb das Bedürfnis empfunden, „dem Problem, wie allgemeine und besondere Gegenwart Christi zusammenzudenken ist, angemessen Ausdruck zu verleihen“.

Man behauptet auch hier eine *doppelte Präsenz*. Vermöge der allgemeinen ist Christus bereits im Abendmahl präsent, bevor er vermittels des Abendmahls zusätzlich in besonderer Weise anwesend ist. Geht man davon aus, daß das Reden über die empirische Präsenz eines Objekts nur dann Sinn hat, wenn es in bezug auf Raum-Zeit-Koordinaten geschieht, so ist klar, daß Anwesenheit immer *konkret* ist. Die Annahme allgemeiner oder genereller Präsenz ist demgegenüber unberechtigt.

## 7. Verbaler Hyperempirismus

7.1. In der Diktion der Abendmahlsdogmatiker fällt als eins der kennzeichnendsten Merkmale der *sprachliche Hyperempirismus* auf. Es genügt nicht zu sagen, daß Christus präsent ist, er muß *real* präsent sein, als ob es auch eine *irreale* Präsenz gäbe. Obwohl jedermann einleuchtet, daß zur Präsenz notwendig auch Realität gehört, und umgekehrt das, was nicht real ist, auch nicht präsent sein kann, suggeriert der Ausdruck „Realpräsenz“ etwas, dem die gewöhnliche Normalpräsenz quasi untergeordnet erscheint.

Doch auch das reicht noch nicht aus. Die Realpräsenz Christi im Abendmahl ist nicht nur gewöhnlicher Art, sie soll überdies von „besonderer Dichte“ sein (Kühn, 202) – wahrscheinlich wegen der Präsenzverdopplung „verdichtet“ –, was, wenn man diesen realitätsfernen Gedanken folgt, die Vorstellung gradweiser Abstufung von Anwesenheit voraussetzen würde.

Der rein verbale Empirismus, ja Physikalismus dieser Behauptungen muß umso mehr befremden, als ihre Unvereinbarkeit mit der Wirklichkeit jedem Unvoreingenommenen sofort ins Auge sticht. Fast könnte man annehmen, daß das theologische Bewußtsein gerade der *Abwesenheit Christi* durch diese hyperempiristischen Floskeln kompensiert werden soll. Wenn klar wäre, daß Christus wirklich anwesend ist, bestünde kaum das Bedürfnis, den einfachen, greifbaren Sachverhalt, daß er da ist, mit solch inhaltsleeren Phrasen wie „besondere Dichte der Realpräsenz“ auszudrücken.

7.2. Wie immens die Ausdrucksschwierigkeiten der Abendmahlsdogmatiker sind, die Abwesenheit Christi *als Anwesenheit* erscheinen zu lassen, erhellt aus den generell fehlerleitenden Formulierungen wie „geistliche Realität“, „substanzielle Gegenwart“, „reale Personalpräsenz“, „Aktualpräsenz“, „somatische Gegenwart“, „realpersonale Spiritualpräsenz“ usw., doch werden sie alle noch durch den folgenden Spruch in den Schatten gestellt:

„Christi Realpräsenz ist total personale Spiritualpräsenz.“ (Schnurr, 19)

Solche Verbalkapriolen machen unfreiwillig deutlich, daß im Abendmahl von der Präsenz Christi als *Wirklichkeit* nicht im Ernst die Rede sein kann. Die Formulierungen der Abendmahlsdogmatik lassen nicht erkennen, daß die Sprache ein *Werkzeug der Darstellung* ist, das eine weitergehende Objektivierung kognitiver Leistungen ermöglicht, und zwar durch ihre Kodifikation mit Hilfe von Symbolen, die in ihrer Verwendung normiert sind, und durch diese Kodifikation überdies die Kritik und die Korrektur solcher Leistungen erleichtert (vgl. Albert, 237).

## 8. Magie und Realsymbol

8.1. Der magische Aspekt des Abendmahls rührt vor allem daher, daß man Zeichen über ihre Signifikationsfunktion hinaus eine „Wirksamkeit“ unterstellte, und daß man in den Sakramenten „gefüllte Zeichen“, „Realsymbole“ oder „realisierende Zeichen“ sah, die das, worauf sie verweisen, auch bewirken:

„Realisierende Zeichen aber sind Träger des durch sie Bezeichneten und Vermittelten, wodurch sie selbst in der Tiefe ihrer Realität zu etwas anderem und Neuem werden.“ (Gäde, 303)

Diese typisch hermeneutische Konfusion entleert den *Unterschied* zwischen Zeichen

und Bezeichnetem, indem aus Zeichen und Bezeichnetem, die zwei sind, eins wird. Zeichen als „Träger des Bezeichneten“ lassen Signifikant und Signifikat in eins fallen und machen sich damit semiotisch überflüssig. Der Sinn, daß überhaupt etwas ein Zeichen sein kann, besteht gerade in der *Ersetzung* oder Repräsentation des Bezeichneten.

Noch dubioser als die Vorstellung des sein Signifikat tragenden Signifikanten ist die Annahme, daß ein Zeichen „in der Tiefe seiner Realität zu etwas anderem und Neuem“ würde – „eine wirkliche ontologische Veränderung der sakramentalen Materie“ (Gäde, 289). Die mystische Metapher von der „Tiefe der Realität“ und die phrasenhafte Unbestimmtheit des „Neuen“, das aus der geheimnisvollen Metamorphose der sogenannten „realisierenden Zeichen“ hervorgehen soll, läßt jedes ernsthafte Interesse an dem, was für die hier beanspruchte Zeichenrelation wirklich wesentlich ist, weit hinter sich.

8.2. Die magische Wirksamkeit der „realisierenden Zeichen“ bzw. „Realsymbole“ soll darauf beruhen, „daß sie eingesetzt werden gemäß der Stiftung des Abendmahls durch den Herrn“, d.h. aufgrund einer traditionellen Vermutung, die historisch unbegründet ist, würden sie „zu wirklichen und wirksamen Zeichen der Gegenwart Christi“ (Wenz, 250):

„Ihr göttlicher Verweisungscharakter, mithin ihr Charakter als sakramentale Zeichen kommt den Elementen keineswegs in ihrer natürlichen Verfassung zu. Erst indem sie der Kargheit ihrer natürlichen Selbstbezüglichkeit entnommen und in den durch die Stiftungsworte bestimmten Beziehungszusammenhang eingesetzt sind, werden sie zu wirksamen Zeichen der elementaren Gegenwart Christi.“ (Wenz, 249)

Das soll heißen, daß sie die Gegenwart Christi *bewirken*, denn sonst wären sie ja nicht wirksam. Aber diese Wirksamkeit haben sie nicht kraft ihrer eigenen Natur, sondern kraft der sogenannten Stiftungsworte. Einige Wörter machen also, daß die Elemente die Gegenwart Christi bewirken sollen, wobei sowohl unbedacht bleibt, ob die vom Kleriker zitierten Einsetzungsworte dieselbe Wirksamkeit haben wie die von den neutestamentlichen Autoren zitierten, als auch wie die Wirksamkeit von den Worten auf die Elemente übergeht. Das primitivste Zauberdenken ist in der Abendmahlsdogmatik gegenwärtig wie eh und je.

8.3. Das Magische in den Abendmahlsanschauungen besteht nicht darin, daß an Christus geglaubt wird, sondern darin, daß man gewissen *Wörtern*, Sprachlichem, das Vermögen zuschreibt, die Anwesenheit eines Objekts, das nicht da ist, zu bewirken, wobei das Aussprechen jener Wörter das einzig *empirisch* Geschehende ausmacht. Jedenfalls soll sich die „Wirksamkeit“ aus Wörtern ergeben, was ganz der gewöhnlichen Magie entspricht, nach der das Hokuspokus (*hoc est corpus meus*) Christus selbst herbeizaubert.

In Wahrheit wird aber die Präsenz Christi nicht bewirkt, sonst müßte sie empirisch nachweisbar sein, sondern *simuliert*. Die religiöse Simulation erfolgt, um den, dessen man nicht habhaft ist, mit Hilfe von Elementen magisch oder „symbolisch“ zur Anwesenheit zu veranlassen. So ist das Ritual der sakramentalen Gemeinschaft das Simulationsvehikel, durch das die Anwesenheit Christi, die *de facto* nicht besteht, „geistlich“ hergestellt wird. Die Rolle der Einsetzungsworte und die Auseinandersetzungen um die „Gültigkeit“ des Vollzugs sowie die Bedeutung der Elemente verdecken die tatsächliche Simulation auch deswegen, weil die Präsenz Christi aus subjektiven Heilsgründen simuliert wird. Die *subjektive Relevanz* erschwert die Einsicht in die *objektive Simulation*.

## 9. „est“

9.1. Das in den Einsetzungsworten vorkommende Wort „ist“ spielt eine interessante Rolle, weil es sowohl als Begründung für Annahmen der Präsenz Christi im Abendmahl wie auch als deren Bestreitung aufgefaßt wurde, indem man dem Wort eine *ontologische Rolle* zuschrieb (Hilgenfeld, 60-78; Malter, 304). Die Auseinandersetzung darüber, was dieser Ausdruck bedeuten würde, ist nicht etwa theologischer Art – nur sein Motiv mag theologisch sein –, sondern ist als Frage nach Funktion und Bedeutung ein *Problem der logischen Syntax und Semantik*.

Im Marburger Religionsgespräch von 1529 schienen Luther und Zwingli ihre dort verhandelten Differenzen auf diese eine, die das „est“ betraf, vorderhand reduziert zu haben. Andererseits haben einige Exegeten versucht, das „est“ wieder zu entdogmatisieren, indem sie der theologischen Begründung verschiedener Abendmahlslehren durch Berufung auf das „est“ dadurch den Boden zu entziehen hofften, daß sie erklärten, Jesus hätte aramäisch gesprochen, und im Aramäischen gäbe es kein „est“ (Jeremias, 194). Dabei ist jedoch übersehen worden, daß eine bestimmte logische Funktion nicht allein vom Vorhandensein gewisser Lexeme abhängt. Daß im Aramäischen ein lexikalisches Äquivalent für „est“ fehlt, heißt keineswegs, daß durch „est“ ausgedrückte Funktionen damit automatisch auch fehlen müßten. Logische und semiotische Funktionen können *lexikalisch* ganz verschieden ausgedrückt werden (vgl. Döhmann [1]; [2]; Cushing, 13. 87-96).

9.2. Allerdings erfüllt „ist“ in der Sprache wesentlich mehr Funktionen als Luther und Zwingli bewußt gewesen ist. Und auch die heutigen Interpreten reden gewöhnlich nur von „Kopula“ und „Existenz“, ohne von der hier einschlägigen umfangreichen Logik Kenntnis zu nehmen. Einige der wichtigsten Funktionen, die mit Hilfe von „ist“ oder fremdsprachlichen Äquivalenten erfüllt werden, sind zumindest diese (vgl. Stegmüller, 57-65; Bochenski, 84f):

- (1) Existenz eines gekennzeichneten Objekts;
- (2) Nichtleerheit einer Klasse;
- (3) Zuordnung eines Prädikats zu einem Objekt;

- (4) Element-Klassen-Relation;
- (5) Teilklassen-Klassen-Relation oder Inklusion;
- (6) Identität;
- (7) Referenz;
- (8) Bejahung oder Zustimmung.

Hiervon sind (1) bis (6) logische und davon (1) und (2) existentielle, bzw. besser gesagt, Quantorenbedeutungen, und (3) bis (6) kopulative Bedeutungen. (7) und (8) sind semantische Funktionen metasprachlicher Art. Welche Bedeutung jeweils zutrifft, hängt davon ab, zwischen welchen Ausdruckstypen „ist“ steht. Die folgenden Beispiele illustrieren dies:

- (1)  $\forall x \neg x Fx$  – Z.B.: Gott *ist*; bzw. es existiert genau ein Gott. Es gibt genau ein Objekt, das Gott ist, woran ersichtlich ist, daß Existenz durch Quantifikation ausgedrückt wird.
- (2)  $\forall x (x \in \alpha)$  – Z.B.: Für mindestens ein  $x$  gilt:  $x$  *ist* Element der Klasse  $\alpha$ . Die Klasse der gelben Objekte enthält mindestens ein Element.
- (3)  $Fx$  – Z.B.: Hans *ist* blond. Das Objekt Hans hat die Eigenschaft, blond zu sein.
- (4)  $x \in \alpha$  – Z.B.: Paris *ist* eine Hauptstadt. Die Stadt Paris ist ein Element der Klasse der Hauptstädte.
- (5)  $\alpha \subset \beta$  – Z.B.: Der Löwe *ist* ein Raubtier. Die Klasse der Löwen ist eine Teilklassse der Klasse der Raubtiere. Ein einzelner, bestimmter Löwe wäre jedoch gemäß (4) Element der Klasse der Löwen.
- (6)  $a = b$  – Z.B.: Der Morgenstern *ist* der Abendstern; bzw. der Morgenstern ist identisch mit dem Abendstern. „Morgenstern“ und „Abendstern“ sind Namen ein und desselben Planeten Venus.
- (7) Das *ist* Hans. Das Demonstrativum bezieht sich auf Hans.
- (8) So *ist* es. Das entspricht der Bejahung.

## 10. Prädikation

10.1. Der grobe Überblick zeigt bereits, daß betreffs „Das ist mein Leib“ nur die Prädikation (3) diskutabel ist, obgleich theologisch vor allem eine absurde Identitätsansicht verbreitet wurde. Obwohl es ganz natürlich und naheliegend ist, daß in den Einsetzungsworten von gewissem Brot prädiziert wird, daß es Leib Christi sei, stößt man trotz der Unmenge an toutistischen Varianten darauf nicht.

Prädikation heißt, daß eine Eigenschaft ausgesagt wird, daß auf das Brot die Eigenschaft, Leib Christi zu sein, zutreffen soll. Der Sinn ist nicht, eine vorhandene Eigenschaft des Brotes zu nennen, sondern ihm eine *zusätzliche* zu geben, die, Leib Christi zu sein.

Die Aussage „Das ist mein Leib“ ist die von der nachjesuanischen Kirche Jesus in



von „dieses Brot“ und „mein Leib“ sind mindestens zwei und nicht eins. Identität ist daher ausgeschlossen. Daß das „ist“ der Einsetzungsworte eine Identität ausdrücken würde, ist deshalb eine ganz absurde Behauptung, die auf den plumpen hermeneutischen Fehlleistungen des „Gleichsetzens verschiedener Dinge“ beruht.

Auch Formulierungen wie „Christus konsekriert, indem er sich mit dem Brot und dem (Inhalt des) Kelch(s) identifiziert“ (Voigt, 17), lassen die nötige Klarheit vermissen, weil Brot und Wein sowie Christus doch wohl nicht im Ernst eins genannt werden können. Etwas *identifizieren* heißt die Signifikate mehrerer Signifikanten als ein und dasselbe Ding erkennen, aber nicht von einem Ding so sprechen, als sei es ein *anderes*.

Vielleicht rührt die deplazierte Verwendung des Ausdrucks „Identität“ daher, daß er auch sonst zu unpassendem Gebrauch erhalten muß, z.B. wenn Frauen ihre eigene Identität suchen, oder jemand sich mit der Meinung eines andern identifizieren will, statt sie anzuerkennen.

## 12. „significat“

12.1. Grundsätzlich muß man sagen, daß „significat“ durchaus eine Möglichkeit darstellt, „est“ in gewissen Kontexten zu vertreten; z.B. gemäß (7). Dies rührt jedoch nur daher, daß „significat“ die allgemeinste semiotische Beziehung ausdrückt (... bezieht sich auf ---), ohne daß die spezielle Art des Bezuges mit diesem Wort allein wiedergegeben werden kann. Von welcher Art der semiotische Bezug jeweils ist, hängt davon ab, von welcher Art Signifikant und Signifikat sind. Es ist deshalb unberechtigt, „significat“ durchgängig mit „bedeutet“ zu übersetzen, da die Signifikation nicht nur eine Bedeutungsrelation zwischen sprachlichen Ausdrücken ist. Vielmehr ist Bedeutung nur eine unter vielen Signifikationsarten (vgl. Zimmer [1] 68f.).

12.2. Häufig wird jedoch „significat“ mit „bedeutet“ übersetzt und unter „Bedeutung“ statt eines sprachlichen Ausdrucks ein *Referenzobjekt* verstanden. In diesem Fall findet erstens eine Verwechslung mit der *Namensrelation* statt (vgl. Zimmer [1] 13f; 33ff), und zweitens ein Abschneiden der mit „significat“ gegebenen umfangreichen *Semiotik*. Wenn die Einsetzungsworte so gedeutet werden:

Dieses Brot bedeutet meinen Leib,

dann erhält man eine falsche Aussage zum Ergebnis. Erstens ist der Leib Christi kein sprachlicher Ausdruck. Daher kann er keine Bedeutung sein. Zweitens ist auch dieses Brot kein sprachlicher Ausdruck. Deshalb kann es keine Bedeutung haben. Nur der Ausdruck „Brot“ bedeutet etwas, Brot nicht. Eine Bedeutungsrelation besteht nicht zwischen *Dingen*, sondern zwischen sprachlichen Ausdrücken. In dieser Hinsicht läßt sich die Aussage also nicht auffassen. Sonst müßte sie:

Die Bedeutung von „dieses Brot“ ist „mein Leib“,

lauten, was eindeutig falsch ist. Dagegen klingt

Dieses Brot bezieht sich auf meinen Leib.

ganz anders, wobei jedoch diese Beziehung rein verbaler Art ist.

### 13. Synekdoche

13.1. Bei der Synekdoche, die in der lutherischen Abendmahlslehre eine so große Rolle spielt, handelt es sich um eine *semantische Kategorie*, die in der scholastischen Semiotik, der Suppositionslehre (Ockham [2] 144f), zur *suppositio impropria*, die in *metonymia*, *antonymia* und *synecdochia* zerfällt, gezählt wird:

supp. impr.	┌ metonymica	– continens supponit pro contento
	├ synecdochica	– pars supponit pro toto
	└ antonomastica	– terminus supponit pro illo cui maxime convenit

Z.B.: *bibe cyphum* – „cyphus“ supponiert metonymisch für „Inhalt des Bechers“.

Z.B.: *prora est in mari* – „prora“ supponiert synekdochisch für „Schiff“.

Z.B.: *apostolus dicit hoc* – „apostolus“ supponiert antonomastisch für „Paulus“.

Die Synekdoche wird also mengentheoretisch als *pars-pro-toto-Relation* definiert: „*pars supponit pro toto*“ (Ockham, *Summa Logicae*, I, 77; 237; vgl. III-4, 4; 759; Burleigh, *De puritate artis logicae*, I, 6; 136). Nicht nur Ockham und sein platonistischer Antipode Burleigh stimmen darin überein, die Tradition ist relativ fest (vgl. Eco [2] 136-140; [3] 373-376).

Bei „pars“ und „toto“ handelt es sich um Klassentermini, d.h. um Prädikate, deren Extensionen *Klassen* sind. Grundlage der Synekdoche sind die Element-Klassen-Relation oder die Teilklassen-Klassen-Relation (Inklusion). Ein Terminus a kann dann synekdochisch bezüglich eines Terminus b supponieren, wenn die Extension von a Element oder Teilklasse der Extension von b ist.

Das Standardbeispiel ist „*prora est in mari*“. Das Prädikat „Bug“ steht hier für das Prädikat „Schiff“, weil der Bug ein Teil des Schiffes ist. Die Extension von „Schiff“ enthält die Elemente von „Bug“ als Teilklasse.

13.2. Vor Luther hat schon *Thomas von Aquin* den Terminus „synecdoche“ in der Abendmahlslehre verwendet, und zwar wo er die *conversio panis in corpus Christi* behandelt:

„subiectum autem formae aeris est pars eius; unde, cum dicitur aer potest es-

se ignis, verificatur ratione partis per synecdochen.“ (ST 4 qu 75 ar 8 co)

Daß die Synekdoche in der angeführten Weise mengentheoretische Beziehungen zum Ausdruck bringt, sagt Thomas auch an mehreren andern Stellen ausdrücklich:

„Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate inducta per synecdochen ponitur pars pro toto, idest anima pro toto homine“ (ST 1 qu 118 ar 2 ra 1; vgl. ST 3 qu 175 ar 6 ra 1; De veritate, qu 13 ar 5 ra 3; De potentia, qu 3 ar 9 ra 1; Super ad Romanos, cp 13, lc 1; 486c).

Der Thomist *Guillelmus Wheatley* führt ganz entsprechend dieses Beispiel an:

„et gaudet perfundere, id est perfundendo tingere gulam, id est faciem: et hic pars pro toto posita est per synecdochen“ (In Boetii de scholarium disciplina, cp 2; 180c; vgl. In Boetii de consolatione philosophiae, lb 1, cp 5; 126b).

Es verschlägt nichts, wenn gelegentlich auch die Konverse einer Teilklassen-Klassen-Relation oder einer Element-Klassen-Relation der *suppositio synecdochica* subsummiert wird (z.B. Thomas, ST 4 qu 62 ar 6 ra 3; qu 67 ar 6 ra 3; In Psalmos, ps 2 n. 1; 50a), da auch hier das mengentheoretische Verhältnis zugrundeliegt.

13.3. Die in der Scholastik eindeutige Terminologie wird von *Luther* nicht beachtet. Die von ihm vorgebrachten Erklärungen und Beispiele deuten auf eine *Verwechslung mit der Metonymie*. Insbesondere hat er nicht berücksichtigt, daß der Synekdoche eine Element-Klassen-Relation oder eine Teilklassen-Klassen-Relation zugrundeliegt. Doch auch sonst pflegte Luther logische Terminologie in sachfremder Weise anzuwenden (vgl. Zimmer [2]).

Nach seiner Meinung soll eine Synekdoche u.a. in dem Beispiel vorliegen, „wenn auch eyne mutter auff die wigen, da yhr kind ynnen lege, deutet und spreche 'das ist meyn kind'“ ([2] WA 18, 187), wo offenbar das Kind als Teil der Wiege gelten muß, damit „Wiege“ für „Kind“ synekdochisch supponieren kann. Doch das Kind ist kein Teil der Wiege, sondern ihr *Inhalt*, so daß das Beispiel die *Metonymie* illustriert und nicht die Synekdoche.

Ebenso verhält es sich mit den andern Beispielen: 100 Gulden und der Beutel, der sie enthält, ein Faß Wein, ein Glas Wasser. Auf den Inhalt wird vermittels des Behältnisses *improprie* Bezug genommen, ganz wie es für die Metonymie charakteristisch ist.

13.4. Auch *semiotisch* liegt eine Fehlannahme vor. Die Mutter zeigt nicht auf die Wiege *statt* auf das Kind, um mit der Wiege das Kind zu meinen. Sie zeigt auf das Kind. Und wenn sie sagt: „Das ist mein Kind“, bezieht sich das Interesse ausschließlich auf das Kind, während an der Wiege dabei überhaupt kein Interesse besteht.

Hier scheint der Hauptfehler in der *Vorstellung vom Zeigen* zu liegen, derart daß die

vom zeigenden Objekt ausgehende gedachte Linie nur bis zum nächstbesten Gegenstand reicht, an den sie stößt, der dann das intendierte statt des gezeigten Objekts darstellt. Luther läßt diese gedachte Linie stets am Gefäß enden, das den Inhalt, der eigentlich von Belang ist, zu repräsentieren scheint.

Aber für Luther sind Behältnis und Inhalt *ein* Ding oder Wesen „wie ein Klumpen“ ([1] 185). Ihm schwebt eine Vermengung von Behältnis und Inhalt vor, so daß er von einem „gold ledder“ spricht, statt eines Beutels, der 100 Gulden enthält, von einem „weinholtz“, statt eines Fasses, das Wein enthält, in der Absicht, den klaren empirischen Unterschied so durcheinanderzubringen, daß eine Art von „tieferer Einheit“ herauskommt, welche für die sakramentale Brot/Wein-Leib/Blut-Relation das anscheinend passende Muster abgeben soll. Eine derartige Vermengung nennt Luther *Synekdoche*.

13.5. Ungeachtet dessen, daß hier von der Synekdoche ganz und gar unzutreffend gesprochen wird, gab die sogenannte *praedicatio identica*, die sich Luther als Erläuterung seiner Vorstellung von der Synekdoche ausgedacht hat (WA 26, 437-445; StA 4, 176-186), Anlaß zu den seltsamsten hermeneutischen Erklärungen der Interpreten:

„Die Synekdoche ist der Versuch einer hermeneutischen Identifikation, in der zwei verschiedene Dinge gleichgesetzt werden, und darüber hinaus ein sprachliches Mittel, durch das eins mit dem andern benannt werden kann.“ (Staedtke, 112)

Das ist vollkommen unsinnig. Weder können zwei Dinge „gleichgesetzt“ werden, noch kann ein Ding mit einem andern Ding „benannt“ werden. Das gibt es nicht. Dinge kann man mit sprachlichen Ausdrücken – den *Namen* – benennen, aber nicht mit andern Dingen. Mehrere Dinge kann man, falls auf sie ein gemeinsames Prädikat zutrifft, zu einer abstrakten Menge zusammenfassen, oder empirisch zu einer konkreten Kollektion (Haufen) zusammenwerfen.

Mengenbildung heißt nicht, aus mehreren eins machen, sondern mehrere Elemente aufgrund gemeinsamer Eigenschaften *sprachlich zusammenfassen*, um ökonomisch über alle sprechen zu können, ohne jedes einzelne extra erwähnen zu müssen. Auch bei Kollektionen werden die verschiedenen Elemente nicht eins, sondern sie bilden einfach einen Haufen, dessen empirische Teile sie sind.

Wenn einer einen Beutel zeigt, der 100 Gulden enthält, und sagt: „Das sind 100 Gulden“, der zeigt nicht die Kollektion, bestehend aus den Teilen Beutel und Geld, sondern das Geld, nur praktischerweise in einem Beutel, damit die Summe als ganze vorgewiesen werden kann. Er setzt aber weder das Geld mit dem Beutel gleich, noch benennt er das Geld mit dem Beutel, noch tut er so, als ob Beutel und Geld ein Wesen wären.

13.6. Wer dagegen einen Beutel zeigt, der keine 100 Gulden enthält, und dasselbe

sagt, ist ein Betrüger, genauso wie der Hermeneutiker, der von der Identifikation von Beutel und Geld redet. Beutel und Geld sind zweierlei, und nur wer ein Interesse hat, den Beutel für das Geld auszugeben, will andern einreden, daß Beutel und 100 Gulden gleichgesetzt werden könnten oder identisch wären. Man sollte die Identitätshermeneutiker einfach mit Beuteln statt mit Geld bezahlen. Mal sehen, ob sie auch dann noch den Schneid haben, für ihren Identitätsglauben einzustehen.

Daß Luther mit der Synekdoche „ein hermeneutisch geeignetes Auslegungsmittel“ (Staedtke, 112; Dellling, 107) eingeführt hätte, kann nun beim besten Willen nicht behauptet werden. Weder hat Luther die Synekdoche in die Abendmahlslehre *eingeführt* – sie kommt schon bei Thomas vor –, noch hat er eigentlich von der Synekdoche gesprochen, sondern in Wahrheit von der Metonymie. Erst recht nicht können Luthers Beispiele als *geeignet* gelten, sie sind vielmehr ganz untauglich. Denn die Synekdoche auf das Verhältnis von Brot und Leib angewandt, ergäbe das befremdliche Resultat, daß der Leib Christi isolierbarer Teil des Brotes wäre. Wendet man dagegen die Metonymie an, so müßte der Leib Christi im Brote enthalten sein wie Gulden im Beutel.

Es ist aber noch ein anderer Punkt von Belang. Alle Beispiele Luthers sind ausnahmslos *empirischer* Art. Gulden kann man aus dem Beutel schütten, Wein aus dem Faß gießen, Wasser aus dem Glas. Und Christus im Abendmahl? Das ist der Grund für die Flucht in die mystische *unio sacramentalis*.

### Literaturverzeichnis

- Albert, Hans: Die Wissenschaft und die Suche nach Wahrheit. Der kritische Realismus und seine Konsequenzen für die Methodologie. In: Fortschritt und Rationalität der Wissenschaft. Hg. v. Gerard Radnitzky u. Gunnar Andersson. Tübingen 1980 (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften; 24), 221-245.
- Apollonii Dyscoli quae supersunt rec. Richardus Schneider et Gustavus Uhlig. II: Apollonii Dyscoli De costructione libri IV rec. Gustavus Uhlig. Lipsiae 1910 (Grammatici graeci, 2, 2).
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen <sup>4</sup>1959.
- Bochenski, J. M.: Grundriß der formalen Logik. Übers., neu bearb. u. erw. v. Albert Menne. Paderborn <sup>5</sup>1983 (UTB 59).
- Burleigh, Walter: Von der Reinheit der Kunst der Logik. Erster Traktat. Von den Eigenschaften der Termini. Übers. u. mit Einf. u. Anm. hg. v. Peter Kunze. Lateinisch-deutsch. Hamburg 1988 (PhB 401).
- Cushing, Steven: Quantifier Meanings. A Study in the Dimensions of Semantic Competence. Amsterdam, New York, Oxford 1982 (North-Holland Linguistic Series; 48).
- Dellling, Gerhard: Abendmahl. II. Urchristliches Mahlverständnis. TRE 1, 47-58.
- Deuser, Hermann: Semiotics and Sacraments. In: Divine Agency. 8<sup>th</sup> European Conference on Philosophy of Religion. 31.8.-2.9.1990 Evangelische Akademie Mülheim/Ruhr. Mülheim/Ruhr 1990, 212-142.

Döhmann, Karl:

- [1] Die sprachliche Darstellung der logischen Funktoren. In: Logik und Sprache. Hg. v. Albert Menne u. Gerhard Frey. Bern, München 1974, 28-56 (Exempla logica; 1).
- [2] Die sprachliche Darstellung der Quantifikatoren, ebd., 92-118.

Eco, Umberto:

- [1] Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte. Übers. v. Günter Memmert. Frankfurt/M. 1977 (edition suhrkamp; 895).
- [2] Semiotik und Philosophie der Sprache. Übers. v. Christiane Trabant-Rommel u. Jürgen Trabant. München 1985 (Supplemente; 4).
- [3] Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen. Übers. v. Günter Memmert. München 1987 (Supplemente; 5).
- [4] Über Spiegel. In: Über Spiegel und andere Phänomene. Übers. v. Burkhart Kroeber. München, Wien 1988, 26-61.

Echternach, Helmut: „Ist“ – als Kopula und Kategorie. KuD 21, 1975, 193-224.

Fausel, Heinrich: D. Martin Luther. Leben und Werk 1522-1546. 2 Bde. Stuttgart <sup>4</sup>1983 (GTB 411/412).

Gäde, Gerhard: „Das Herrenmahl“ und die eucharistische Realpräsenz. Theologische Untersuchungen zum ökumenischen Konsens im katholisch/lutherischen Dokument „Das Herrenmahl“. Catholica 35, 1981, 287-317.

Güttgemanns, Erhardt:

- [1] Ferdinand de Saussure: Der redende Mensch als unbewußter Schachspieler. LingBibl 47, 1980, 93-130.
- [2] Semiotik und Theologie. Thesen zu Geschichte und Funktion der Semiotik in der Theologie. Zeitschrift für Semiotik 4, 1982, 151-168.
- [3] fragmenta semiotico-hermeneutica. Eine Texthermeneutik für den Umgang mit der Hl. Schrift. Bonn 1983 (FThL 9).
- [4] Zur Einführung in die Thematik. In: Das Phänomen der Simulation. Beiträge zu einem semiotischen Kolloquium. Hg. v. Erhardt Güttgemanns. Bonn 1991 (FThL 17), 7-20.

Das Herrenmahl. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission (Hg.). 1978.

Hilgenfeld, Hartmut: Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften. Zürich 1971 (SDGSTh 29).

Jeremias, Joachim: Die Abendmahlsworte Jesu. Göttingen <sup>3</sup>1960.

Kandler, Karl-Hermann: Realpräsenz und Sündenvergebung. Schwerpunkte lutherischer Abendmahlslehre. ThLZ 113, 1988, 491-508.

Klauck, Hans-Josef: Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief. Münster 1982 (Neutestamentliche Abhandlungen; N.F. 15).

Knoch, Wendelin: Die Einsetzung der Sakramente durch Christus. Eine Untersuchung zur Sakramententheologie der Frühscholastik von Anselm von Laon bis zu Wilhelm von Auxerre. Münster 1986 (BGPhTh; N.F. 24).

Kommentar zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt. Konfessionskundliches Institut (Hg.). Göttingen 1983 (Bensheimer Hefte; 59).

Kühn, Ulrich: Abendmahl IV. Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart. TRE 1, 145-212.

Loofs, Friedrich: Abendmahl. II. Kirchenlehre. <sup>3</sup>RE 1, 38-68.

Luther, Martin:

- [1] Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis. 1528. Ed. Ernst Koch. In: Martin Luther. Studienausgabe. In Zus. m. Michael Beyer, Helmar Junghans u. Joachim Rogge hg. v. Hans Ulrich Delius. Berlin 1986, Bd. 4, 13-258.
- [2] Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament. 1525. WA 18, 62-214.
- [3] Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister. 1526. WA 19, 482-523.
- [4] Fastenpostille. 1525. WA 17/II, 1-247.
- Malter, Rudolf: Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik. Bonn 1980 (Conscientia; 9).
- Przelecki, M.: Die Logik empirischer Theorien. In: Zur Logik empirischer Theorien. Hg. v. Wolfgang Balzer u. Michael Heidelberger. Berlin, New York 1983, 43-96.
- Quine, W. V. O.:
- [1] Die Wurzeln der Referenz. Frankfurt/M. 1976.
- [2] Empirischer Gehalt. In: Theorien und Dinge. Übers. v. Joachim Schulte. Frankfurt/M. 1985, 39-46.
- Schäfer, Rolf: Zum Problem der Gegenwart Christi im Abendmahl. ZThK 84, 1987, 195-214.
- Schenk, Wolfgang: Lima-Ökumene als Gegenaufklärung und Gegenreformation. Exegetische Einsprüche gegen die kategoriale Unterordnung von Taufe und Herrenmahl unter einen Amtsbegriff. Bonn 1990 (FThL 19).
- Schnurr, Günther: Abendmahl. 3. Kirchl. u. theol. Entwicklung. EKL 1 (1986), 13-22.
- Simone, Raffaele: Die Semiotik Augustins. In: Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst. Hg. u. eingel. v. Rainer Volp. München, Mainz 1982, 79-113.
- Staedtke, Joachim: Abendmahl III/3. Reformationszeit. 1. Protestantismus. TRE 1, 107-122.
- Stegmüller, Wolfgang: Sprache und Logik. Studium Generale 9, 1956, 57-77; Nachdruck in: Der Phänomenalismus und seine Schwierigkeiten. Sprache und Logik. Darmstadt 1969, 66-100.
- Taufe, Eucharistie und Amt. Genf 1982 (Faith and Order Paper No. 111).
- S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, cur. Roberto Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt 1980 (Indicis Thomistici Supplementum).
- Voigt, Gottfried: Eucharistie in den Lima-Texten. Herausforderung an unsere Abendmahls theologie und -praxis. In: Voigt, Gottfried / Peters, Albrecht / Beißer, Friedrich: Lima und das reformatorische Proprium. Hannover 1984 (Bekenntnis. Fuldaer Hefte; 28), 9-30.
- Wenz, Gunther: Für uns gegeben. Grundzüge lutherischer Abendmahlslehre im Zusammenhang des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs. In: Garijo-Guembe, Miguel M. / Rohls, Jan / Wenz, Gunther: Mahl des Herrn. Ökumenische Studien. Frankfurt/M., Paderborn 1985, 223-338.
- Wheatley, Guillelmus:
- [1] In Boethii De Consolatione Philosophiae. In: Indicis Thomistici Supplementum, 7, 121-172.
- [2] In Boethii Scholarium Disciplina. In: Indicis Thomistici Supplementum, 7, 172-198.
- Wilhelm von Ockham:
- [1] Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Summa Logicae. Eds. Philotheus Boehner, Gedeon Gál, Stephanus Brown. St. Bonaventure, N.Y. 1974.
- [2] Summe der Logik. Aus Teil I: Über die Termini. Ausgew., übers. u. mit Einf. u. Anm. hg. v. Peter Kunze. Lateinisch-Deutsch. Hamburg 1984 (PhB 363).

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. With an Introduction by Bertrand Russell. German Text with an English translation en regard by C. K. Ogden. London, Boston, Henley 1981.

Zimmer, Christoph:

[1] „Deus“. Logische Syntax und Semantik. Bonn 1991 (FThL 20).

[2] Das logische Quadrat in Luthers „Dictata super Psalterium“. LingBibl 54, 1983, 97-110.

**Abstract:** *The sacrament of communion appears as simulation of Christ's presence. Therefore it was necessary to criticize the misleading concept of „Realpräsenz“. The sacramental reference is only of verbal kind. Semiotic stratification of the quotation levels elucidates the relativity of the different consecrating propositions cited by the celebrant and cited also by New Testament authors. The idea of presence had to be extricated from magic aspects. The logical and semantic functions of the word „est“ occured in „this is my body“ are shown. And the synecdoche as part of suppositio impropria is analysed with special respect to the differences between the logical tradition (Ockham) and Luther's suggestions.*

## Index

Albert 10 19	Knoch 20
Apollonius Dyskolos 3 19	Kühn 10 20
Aristoteles 3	Loofs 2 20
Augustin 3f	Luther 3f 12 16-20 22
Bochenski 12 19	Malter 12 21
Burleigh 16 19	Ockham 16 21f
Cushing 12 19	Przelecki 7 21
Delling 19	Quine 7 21
Deuser 6 19	Schäfer 9 21
Döhmann 12 20	Schenk 2 21
Eco 3 6 16 20	Schnurr 10 21
Echternach 20	Simone 3 21
Fausel 3 20	Staedtke 18f 21
Gäde 2 10f 20	Stegmüller 12 14 21
Güttgemanns 2 9 20	Thomas v. Aquin 1 16f 19 21
Hilgenfeld 12 20	Voigt 15 21
Jeremias 12 20	Wenz 11 21
Jesus 5f 9 12f	Wheatley 17 21
Kandler 8 20	Wittgenstein 14 21
Klauck 20	Zwingli 12