

Johannes Hoff

Ist die Ökumene ein dogmatisches Problem?

Die „*successio apostolica*“ und die Grenzen
theologischer Glaubenshermeneutik

Kurzinhalt – Summary:

Der folgende Beitrag stützt sich auf die philosophisch begründete Einsicht, daß nicht alle Aspekte religiöser Praktiken einer sinnerschließenden Deutung zugänglich sind. Auf Seiten der hermeneutisch orientierten Theologie des 20. Jahrhunderts führt die Verken- nung dieser Tatsache zu einer Verzerrung des theologischen Sprachspiels, die sich sympto- matisch an der Kontroverse um die *successio apostolica* ablesen lässt. Ausgehend von der Analyse bedeutungsinitierender Zeichen wird gezeigt, daß dieses kultisch fundierte Prinzip als konstitutiv für die *traditio* der Heiligen Schrift zu betrachten und aus diesem Grund allen sinnerschließenden Sprach- handlungen vorgeordnet ist.

The following contribution is based on the philosophically founded reason that not all aspects of religious practice are accessible by methods of interpretational understanding. Respective of 20th century's hermeneutically oriented theology, the misjudgement of this fact leads to a distortion of the theologi- cal language game which can symptomati- cally be recognized in the ecomenical contro- versy around the *successio apostolica*. Begin- ning with an analysis of the importance of initiating signs, this principle, being founded in liturgical cultus, is shown to be constitutive for the *traditio* of the Holy Bible and there- fore preliminary to interpretational speech acts.

Nachdem die gravierendsten dogmatischen Streitpunkte zwischen den Konfessionen, wie es scheint, trotz bleibender Differenzen als gelöst gelten können oder doch zumindest als lösbar erscheinen, lässt sich die Situation der Ökumene durch eine Paraphrase von Ludwig Wittgensteins *Tractatus* umschreiben: „6.52 Wir fühlen, daß, selbst wenn alle dogmatischen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“¹

Orientiert man sich an dieser Problemskizze, so sind die verbleibenden Streitpunkte nicht auf der Ebene dogmatischer Konvergenzerklärungen, sondern im Feld praktizierter Lebensformen zu verorten. Wie die philosophische und anthropologi- sche Diskussion der vergangenen Jahrzehnte zeigt, sind allerdings nicht alle Aspekte einer Lebensform der sinnerschließenden Deutung zugänglich oder auf kommu-

¹ Ludwig WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1963. Zum Stand der dogmatischen Diskussion: CENTRE D'ÉTUDES OECUMÉNIQUES (Strasbourg); INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE FORSCHUNG (Tübingen); KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT (Bensheim) (Hrsg.): *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft*. Frankfurt/M.: Lembeck, 2003 (Lit.).

nikativ-verständigungsorientierte Formen des „Symbolgebrauchs“ zurückführbar.² Da das Methodensetting der Dogmatik auf die hermeneutische Erschließung religiöser Handlungsvollzüge zugeschnitten ist, gerät die unter ihrer Federführung bilanzierte Diskussion damit an folgenden Scheideweg: Entweder sie verleugnet die veränderte Problemlage und bekämpft die alten Blockaden mit diskursstrategisch neuen Methoden, oder sie verleugnet ihre Hilflosigkeit, indem sie die neuen Probleme mit alten Methoden bearbeitet. Es gibt aber einen dritten Weg: die Strategie, das Problem bereits im Vorfeld sinnorientierter Glaubenshermeneutik anzugehen – im philosophisch zu bearbeitenden Feld der *praeambula fidei*. Auf den ersten Blick scheint diese Vorgehensweise mehr Probleme zu schaffen als sie löst. Doch es lohnt sich an diesem Punkt, einer bewährten Maxime der Sozialwissenschaften zu folgen: *Mehr Probleme schaffen auch mehr Lösungen.*³

Das Desiderat einer „demonstratio cultus“ angesichts des Spannungsfeldes von „schriftlicher“ und „mündlicher“ Überlieferung

Die katholische Kirche unterscheidet bekanntlich zwei Überlieferungsmedien des Glaubens:⁴ (A) die im Traditionsprinzip verwurzelte „mündliche Überlieferung“, die durch Einübung in eine kultisch-spirituell geprägte Lebensform (die *fides qua* im Sinne eines *habitus*, der nicht mit dem *actus credendi*, dem subjektiven Glaubensakt, zu verwechseln ist)⁵ weitergegeben wird; (B) die im Schriftprinzip verwurzelte Überlieferung von Glaubenswahrheiten (im Sinne der *fides quae*), die sich in dogmatischen „Glaubenssätzen“ widerspiegeln. Die Differenz dieser heterogenen Überlieferungsmedien ist konstitutiv unscharf: Einerseits schließt die „mündliche“ Überlieferung auch die *traditio* der Schrift bzw. die Weitergabe von Glaubenswahrheiten in der Treue zur apostolischen Überlieferung ein; andererseits spiegelt sich das „mündlich“ Überlieferte in wahrheitsdifferenten „Glaubenssätzen“, die das im Glauben Vollzogene reflexiv vergegenwärtigen.

² Vgl. Johannes HOFF: *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*. Paderborn u. a.: Schöningh, 1999; sowie aus klassisch-anthropologischer Sicht: Dan SPERBER: *Über Symbolik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975.

³ Dazu: Michael HOCHSCHILD: *Das „Vergeblische-Hoffnung-Syndrom“*. Die pastorale Logik des Mislingens und Aussichten des Gelingens. In: *Theologie der Gegenwart* (2003).

⁴ Vgl. DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL: *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“*. In: LThK², Ergänzungsbände I–III, Bd. II, 497–583, c. 8–10.

⁵ Im Unterschied zur mittelalterlichen Tradition setzt die Theologie der Moderne einen stärkeren Akzent auf den subjektiven Glaubensakt. Vgl. J. TRÜTSCH: Art. *Glaube* III. In: LThK² IV, 920–925; Max SECKLER: *Glaube* IV. In: LThK³ IV, 666–685; J. ALFARO: *Glaube*. In: SM, 390–409. Zur diskursanalytischen Grundlegung des Glaubensbegriffs: Michel de CERTEAU: *What We Do When We Believe*. In: Marshall BLONSKY (Hrsg.): *On Signs*. Baltimore: Blackwell, 1985, 193–202; sowie: Michel de CERTEAU: *L'Institution de croire*. In: *Recherches de science religieuse* 71 (1983), 61 ff. Zur Unterscheidung von „schriftlicher“ und „mündlicher“ Tradition in problemgeschichtlicher Perspektive: Catherine PICKSTOCK: *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1998.

Diese Unschärfe bewahrt nicht vor ideologischen Engführungen. Sie erschwert im Gegenteil, verzerrende Asymmetrien rechtzeitig zu diagnostizieren und der Gefahr einer einseitigen Totalisierung des Kräftefeldes kirchlicher Glaubensweitergabe zuvorzukommen.⁶ Dogmatische Sprachspiele tendieren z.B. schon aus methodischen Gründen dazu, eine einseitige Akzentsetzung vorzunehmen. In dem Maße, wie sie auf das deutende Verstehen von Schrift und Tradition ausgerichtet sind, privilegieren sie das Überlieferungsmedium (B): Ihre Methoden zielen darauf, überlieferte Handlungsvollzüge so zu deuten, daß sie sich gegebenenfalls (wie das Beispiel ökumenischer Konvergenzerklärungen zeigt) in prädikative Sprachhandlungen übersetzen lassen. Wer sich z.B. mit Vertretern einer anderen Konfession über die eucharistische Realpräsenz oder die Irreduzibilität des ordinierten Amtes verständigen möchte, kommt nicht daran vorbei, das Ergebnis dieser Verständigungsbemühungen durch Sprachhandlungen festzuschreiben, die proklamieren, was nach Überzeugung aller Beteiligten „richtig oder falsch“ ist.⁷ Würde man sich damit zufrieden geben, gemeinsam um Versöhnung zu *beten*, so würde man nie zu einem festschreibbaren Ergebnis gelangen.⁸ Der hermeneutische Verständigungsversuch muss also das, was man in liturgischen Handlungen tut, in prädikative Sprachhandlungen übersetzen. Da (wie natürlich auch jeder Hermeneutiker weiß) Übersetzungen per definitionem mangelhaft sind, die hermeneutische *Bewertung* von Zeichenhandlungen sich aber am Maßstab bilanzierbarer Verständigungsergebnisse orientiert, müssen Vollzüge, die einer verstehensorientierten Hermeneutik widerstehen, im Zweifelsfall als marginal erscheinen.

Im Kontext der Ökumene-Diskussion führt dies katholischerseits zu folgender Antinomie: Entweder man assimiliert sich weitest möglich an das hermeneutische Postulat eines „guten Willens zum Verstehen“⁹ und reduziert den verbleibenden Rest an deutungsresistenten Symbolpraktiken auf das Markenzeichen einer konfessionellen Sondertradition; oder man bekräftigt die deutungsresistenten Aspekte des Traditionsprinzips und setzt sich damit dem Verdacht aus, die Ökumene aus irrationalen (weil für die Verständigung über das „Wesentliche“ marginalen) Motiven zu sabotieren.

Verglichen damit liegt der „dritte Weg“ darin, im Sinne einer *demonstratio cultus* Methoden zu entwickeln, die den kultisch geprägten vorprädikativen Handlungskontext dogmatischer Deutungsprozesse auch dort zu rekonstruieren erlauben, wo

⁶ Zum Kräftefeld kirchlicher Glaubensweitergabe: Max SECKLER: *Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft*. In: DERS.: *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*. Freiburg/Br.: Herder, 1988 (1982), 105–135.

⁷ Zu den exemplarisch angeführten Streitpunkten: Centre d'Études Oecuméniques (s. Anm. 1), 57f., 64f.

⁸ Zur Abgrenzung des Gebets von prädikativen Sprachhandlungen: Jacques DERRIDA: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Übers. von H. D. GONDEK. Wien: Passagen, 1989 (1987), 124–127.

⁹ Hierzu: Jacques DERRIDA: *Guter Wille zur Macht I/II*. In: Philippe FORGET (Hrsg.): *Text und Interpretation*. München: Fink, 1984, 56–58, 62–77.

er sich nicht in verständigungsorientierte Sprachhandlungen übersetzen lässt.¹⁰ Das Ökumeneproblem rückt damit in den Brennpunkt einer veränderten Problemstellung. Wir fragen uns nicht mehr „was *verstehen* die verschiedenen Konfessionen unter der christlichen Überlieferung?“, sondern „welche Funktion haben habituierte Praktiken für die Strukturierung des kirchlichen Überlieferungs- und Deutungskontextes?“

Die Funktionsweise bedeutungsinitiierender Zeichen

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt folgenden Satz: „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: ...“ (1 Kor 11,23). Dieser Satz referiert auf ein Initiierungsgeschehen. Er gibt uns zu verstehen: „Das, wovon ich im Folgenden sprechen werde, ist schon allein deshalb bedeutungsvoll, weil ich es (vom Herrn) empfangen und an euch weitergegeben habe“. Wann und wo wurden die Adressaten dieses Satzes zu Empfängern der Gabe, die er ankündigt? Und von welcher Art ist die Initiierungsgeste, auf die er referiert?

Die Analyse von Initiierungsgesten kann sich an den diskursanalytischen Debatten der zeitgenössischen französischen Philosophie orientieren.¹¹ Etwas schematisch lassen sich dann zwei Typen von Zeichenhandlungen unterscheiden: bedeutungsinitiierende Zeichen und Zeichen, die etwas „zum Ausdruck bringen“; oder rezeptionsästhetisch gewendet: Zeichen, die zum *Gegenstand der Deutung* werden, und Zeichen, die das *Begehren* nach Deutung erwachen lassen. Aus diskursanalytischer Sicht gibt es in jedem „symbolischen Feld“ (Symbolsystem) mindestens ein Zeichen, das die Position des bedeutungsinitiierenden „Herrensingifikanten“ (Jacques Lacan) besetzt, indem es das „Begehren nach Deutung“ erwachen lässt. Diese Position kann durch ein Christusbild, ein modernes Ready-made oder eine Reliquie besetzt werden;¹² oder auch durch einen Künstlernamen: z. B. Michelangelo, der ja „so gut war, wie man nur sein kann, und sein Bestes getan hat“ (Wittgenstein).¹³ Wenn wir irgendwann einmal entdecken würden, daß Michelangelo ein schlechtes Bild gemalt hat (ist das überhaupt denkbar?), so würden wir uns nicht fragen: „was hat er falsch gemacht?“, sondern „was habe ich falsch gemacht?“ – das Bild würde uns „zu denken geben“.

Der Mystikforscher Michel de Certeau SJ verdeutlicht die Funktionsweise des „Herrensingifikanten“ an der therapeutischen Rolle des Psychoanalytikers: „Es ist

¹⁰ Dazu Andrea GRILLO: „*Intellectus fidei*“ und „*Intellectus ritus*“. *Die überraschende Konvergenz von Liturgietheologie, Sakramententheologie und Fundamentaltheologie*. In: LJ 50 (2000), 143–165.

¹¹ Vgl. Hoff (s. Anm. 2), 265–326.

¹² Zu den angeführten Beispielen: Hans BELTING: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: Beck, 1990, 60ff.; sowie: Georges DIDI-HUBERMAN: *Ähnlichkeit und Berührung. Archäologie, Anachronismus und Modernität des Abdrucks*. Köln: Dumont, 1999, 30ff., 108 ff.

¹³ Ludwig WITTGENSTEIN: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1968, 100.

der Patient, der die Deutungen macht. Hustet der Analytiker, oder macht ‚Hm, hm‘, sagt er ‚Meinen Sie?‘, so fragt sich der Analysand ohne Unterlaß, was diese Indizien ihm sagen mögen: ‚Welche Prüfung will er mir auferlegen? Welche Wahrheit richtet er durch dieses Rätsel an mich?‘ Er befindet sich in der Lage des Eifersüchtigen, bei dem die Deutungen wuchern, die sich auf den anderen beziehen. Er dichtet sich seine Romane selbst zusammen.“¹⁴

Der Therapeut erscheint in dieser Szene als bedeutungsvoll nicht aufgrund dessen *was* er sagt, sondern weil er als ein Subjekt fungiert, dem man *unterstellt*, daß es etwas zu sagen hat. Er fungiert als ein „*sujet supposé savoir*“.¹⁵ Um diese Position zu besetzen, braucht er nicht viel zu tun. Es genügt, wenn der Patient *glaubt*, daß der Therapeut etwas bedeutungsvolles zu sagen hat. Mehr noch: Seine Deutung initiierte Autorität bleibt sogar dann erhalten, wenn seine faktischen Äußerungen die Gutgläubigkeit des Patienten dementieren und dessen Widerstand provozieren (man ärgert sich nicht über einen „Amtsträger“, ohne ihm eben dadurch zu attestieren, daß seine Sprachhandlungen bedeutungsvoll sind). Es genügt, daß der Patient seinen Analytiker als autorisierten Stellvertreter der Gemeinschaft der Psychoanalytiker identifiziert und der Analytiker das tut, was Analytiker eben tun, wenn sie therapeutische Sitzungen halten.

Die psychoanalytische „Glaubensszene“ entspricht damit der Urszene kirchlichen Lebens. Der Priester besetzt die Rolle dessen, der ein Gedächtnis- und Deutungsgeschehen in Gang setzt. Er braucht dazu über keine besonderen Fähigkeiten zu verfügen. Im Prinzip genügt, daß er ordnungsgemäß (*ex opere operato*) autorisiert wurde, im Kontext der Eucharistie das *extra nos* Christi zu repräsentieren, indem er tut, was die Kirche tut, wenn sie Eucharistie feiert.

Entscheidend ist nun, daß die Position dieses Subjekts nicht das *Produkt* von Gedächtnis- und Deutungsprozessen ist, sondern deren Erwachen initiiert. Wie jede kultische Handlung hat die Eucharistie *nicht* in erster Linie die Funktion, uns etwas Bedeutungsvolles mitzuteilen, sondern unser Begehren nach Erinnerung und Deutung in Gang zu setzen. Das funktioniert aber nur, wenn dem priesterlichen Amtsträger die Rolle des „Herrens signifikanten“ nicht durch die Gemeinschaft der Deutenden selbst zugewiesen wird. Der Priester besetzt vielmehr die Rolle dessen, der (wie Paulus) von „anderswoher“ empfängt, was er zu tun und zu sagen hat. Diskursanalytisch gesprochen hat sein Handeln nicht den Charakter einer *Metapher*, sondern einer *Metonymie*:¹⁶ Es erscheint als bedeutungsvoll nicht weil sich

¹⁴ Michel de CERTEAU: *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*. Wien: Turia u. Kant, 1997, 174.

¹⁵ Vgl. Jacques LACAN: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. Olten u. a.: Walter, 1978, 242ff.; sowie Slavoj ŽIŽEK: *Philosophie von der Psychoanalyse aus betrachtet*. In: Edith SEIFERT (Hrsg.): *Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters*. Berlin: Ed. Tiamat, 1992, 17ff.

¹⁶ Zur Unterscheidung von Metonymie und Metapher: Roman JAKOBSON: *Der Doppelcharakter der Sprache und die Polarität zwischen Metaphorik und Metonymik*. In: *Aufsätze zur Linguistik und Poetik*. München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1994, 117ff.; sowie Jacques LACAN: *Radiophonie. Television*. Weinheim: Quadriga, 1998, 18–23; Lacan (s. Anm. 15), 260–269. Zur metonymischen

dahinter eine „tiefere“ (hermeneutisch erschließbare) Bedeutung verbirgt, sondern weil es (einer Berührungsreliquie vergleichbar) eine kontingente Beziehung zu einem abwesenden Ereignis unterhält.

Mahnzeichen der Verglebarkeit des Willens zu verstehen

Semper aliquid haeret sagt ein Sprichwort, das auf metonymische Zeichenketten dieses Typs reflektiert. Die befremdliche „Haft-Kontinuität“ der daraus resultierenden Diskurskonstellationen lässt sich am anschaulichen Beispiel der Firma Degussa exemplifizieren. Man hatte diese Firma beauftragt, einen Graffitischutz für das Stelenfeld des Holocaust-Mahnmals in Berlin zu produzieren und bereits 300 der 2700 Stelen lackiert, als publik wurde, daß die ehemalige Degussa-Tochter Degesch in der NS-Zeit Zyklon-B für die Gaskammern von Auschwitz hergestellt hat. Obwohl die Degussa sich bei der Entschädigung von Zwangsarbeitern mustergültig hervorgetan und ihren Graffitischutz Namens „Protectosil“ zum halben Preis abgegeben hatte, entzündete sich darüber eine aufsehenerregende Kontroverse. Der Vorsitzende des Zentralrats der Juden erklärte, daß die Verbindung zwischen dem Namen Degussa und dem Mahnmal für die noch Lebenden unerträglich sei und appellierte daran, die Gefühle der Opfer zu respektieren, obwohl sie Außenstehenden als irrational erscheinen müssten.

Aus diskursanalytischer Sicht ist diese Reaktion nachvollziehbar. Denn die metonymische Ereigniskette Protectosil – Degussa – Degesch – Zyklon-B – Auschwitz fusioniert das symbolische Feld der Täter mit dem symbolischen Feld der Opfer. Das traumatische Ereignis, an welches das Mahnmal erinnern sollte ohne sich in eine Komplizenschaft mit den Täterdiskursen zu verstricken, „hängt“ gleichsam in pervertierter Form an einer chemischen Substanz – mit der Konsequenz, daß die historischen Beweislasten sich auf magische Weise umkehren: Was auch immer die Degussa tun würde, um die dunkle Farbe ihres zum Schutz vor Verunreinigungen produzierten „Protectosils“ von der „Verunreinigung“ durch ihre eigene Vergangenheit zu säubern – irgend etwas würde „hängen bleiben“. Anders als im Falle der repräsentativen Metonymien offenbarungsgeschichtlicher Diskurse lässt sich die Farbe „Protectosil“ allerdings nicht ohne weiteres als ein gnadenhaft „empfangenes“ Zeichen ausweisen, das seine Empfänger darauf verpflichtet, es im Gedächtnis zu bewahren. Im vorliegenden Fall ergab sich daraus ein Weg, das Problem zu lösen, ohne die Degussa zu „entlasten“. Statt es zu „bereinigen“ multiplizierte man die Repräsentanten der historischen Verunreinigung: Keine der am Bau des Mahnmals beteiligten Chemiefirmen hätte sich von Verstrickungen freisprechen lassen. Und so erklärte der Vorsitzende des Kuratoriums für das Holocaust-Mahnmal schließlich

Konstituierung der Position des „Meisters“: Certeau: *What We Do When We Believe* (s. Anm. 5), 199ff.

im Tonfall resignierender Erleichterung, das Denkmal sei sowieso schon „unheilbar kontaminiert“.¹⁷

Das Beispiel Degussa verdeutlicht damit den im doppelten Sinne „kontingenten“ Charakter metonymischer Repräsentanten: Ihre Konstituierung erweist sich sowohl unter produktionsästhetischen wie unter rezeptionsästhetischen Gesichtspunkten als „zu-fällig“. Ihre Bezeichnungsfunktion kann weder historisch-systematisch hergeleitet, noch durch die Gemeinschaft ihrer Adressaten nachträglich entmystifiziert oder marginalisiert werden. Was auch immer man unternimmt, um ein Objekt von der Infektion durch seine Vorgeschichte zu reinigen: irgendetwas bleibt immer hängen – es sei denn, es gerät in Vergessenheit und seine impertinente Bezeichnungsfunktion verschwindet aus dem kulturellen Gedächtnis. Aber das entzieht sich unserer Macht. Die Geschichte des Vergessens ist ebenso kontingent wie die Geschichte der Diskurse, die sich um derartige Zeichen konfigurieren.

Diese unkontrollierbare Dimension metonymischer Zeichenketten verleiht ihrer Bezeichnungsfunktion einen magischen Zug. Insofern sich metonymisch konstituierte Zeichen in Gestalt von „Herrensingifikanten“ für jeden Symbolgebrauch als unhintergebar erweisen, wäre es aber aussichtslos, den „nie aufgehenden Rest“ (Schelling)¹⁸ an Magie, der ihrem Gebrauch anhaftet, eliminieren zu wollen. In jedem Diskurs gibt es mindestens ein Zeichen, das auch unabhängig von seiner metaphorischen Bezeichnungsfunktion als signifikant erscheint – eben weil es (im Stile eines psychosomatischen Symptoms) auf prä-metaphorische Weise bezeichnet. Die rätselhafte Unhintergebarkeit derartiger Zeichenkörper liegt gleichsam in ihrem Vermögen begründet, die Aufmerksamkeit selbst in den Momenten auf sich zu ziehen, wo man „nicht mehr weiß, was das ganze bedeuten soll“. Sie garantieren, daß das symbolische Feld als eine Einheit erscheint, in der „es etwas zu deuten gibt“. Statt das Auftreten „sakraler Objekte“¹⁹ dieses Typs zu unterbinden, erscheint es als aussichtsreicher, sie in eine mystagogische Konzeption von Theologie einzubinden, die die Menschen von der Fixierung auf magische Objekte durch die Einübung in eine spirituelle Praxis des Denkens und Handelns befreit – z. B. indem sie dazu anleitet, symptomatische Gedächtniszeichen „sein zu lassen“ und in ihnen das zu erkennen, was sie nach christlicher Überzeugung immer schon waren: Mahnzeichen der Vergeblichkeit aller endlichen Bestrebungen, das „Geheimnis der Welt“ zu verstehen.

¹⁷ Vgl. *Frankfurter Rundschau* 15.11.2003.

¹⁸ Vgl. hierzu: Slavoj ŽIŽEK: *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Wien: Passagen, 1996; kritisch dazu: Johannes HOFF: *Rez. Slavoj Žizek, Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. In: *ThQ* 181 (2001) 344–346.

¹⁹ Zur Geschichte und Funktionsweise „sakraler Objekte“: Vgl. Karl-Heinz KOHL: *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München: Beck, 2003; sowie Certeau (s. Anm. 16), 202.

Das apostolische Sukzessionsprinzip und die Position des „extra nos“

Die Stärke des katholischen Traditionsprinzips liegt darin, daß es dieser desillusionierenden Einsicht nicht ausweicht, sondern dazu anleitet, gelassen mit den „magischen Restbeständen“ längst überwunden geglaubter Sprachspiele umzugehen. Im vorliegenden Zusammenhang betrifft das insbesondere den aus der Perspektive ökumenischer Verständigungs Bemühungen neuralgischen Punkt des katholischen Amtes: das Prinzip der *successio apostolica*. Entscheidend ist der katholischen Tradition zufolge nicht das persönliche Charisma eines Priesters; entscheidend ist, daß ihm im Rahmen einer liturgischen Weihehandlung unter dem Gebet eines Bischofs die Hand aufgelegt wurde. Die Vorstellung einer „pipelineartigen“ Kette bischöflicher Handauflegungen, die bis in die Apostelgeneration zurückreicht und dadurch die Kontinuität zur apostolischen Überlieferung markiert, mag befremden und provoziert nahezu reflexartig den Einwand, daß die Lückenlosigkeit dieser Kette nicht als gesichert gelten könne.²⁰ Wer könnte es mit seinem intellektuellen Gewissen vereinbaren, die Kirche auf derart fragilen Fundamenten ruhen zu lassen? Doch dieser verräterisch „hyperfetischistische“ Einwand verkennt das impertinente Vermögen metonymischer Ereignisketten, historische Beweislasten umzukehren: Ähnlich wie im Falle der Firma Degussa trägt nicht derjenige die Beweislast, der eine „Haft-Kontinuität“ behauptet, sondern derjenige, der ihre Existenz bestreitet. Die Fundamente der Kirche sind in der Tat fragil. Doch diese Fragilität liegt in der Natur der Sache – sie gefährdet nicht den Bestand der Kirche.

Was folgt daraus für die ökumenische Diskussion um Eucharistie und Amt? Die Eucharistie ist das Sakrament der Einheit. Aber diese Aussage ist präzisierungsbedürftig: In ihrem Charakter als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“²¹ bringt sie die Einheit der Gemeinschaft des Glaubens nicht bekenntnishaft „zum Ausdruck“. Sie ist vielmehr das einheitsstiftende *Initiationsereignis* einer Ausdrucks- und Bekenntnisgemeinschaft. Als bedeutungsstiftender „Sitz im Leben“²² kirchlicher Sprachhandlungen setzt sie Deutungsprozesse frei, ohne selbst „rückstandslos“ in deutende Sprachhandlungen übersetzt werden zu können. Durch diesen *apriori* deutungsresistenten Rest markiert sie, daß die Kirche ihre Lebensvollzüge von „woandersher“ (von einem unsichtbaren „Herrn“) empfängt und auf dem Umweg über Amtsträger, die die Position des „Herrn“ vertreten, an andere weitergibt.

²⁰ Vgl. Centre d'Études Oecuméniques (s. Anm. 1), 66.

²¹ DAS ZWEITE VAIKANISCHE KONZIL: *Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*. In: LThK², Ergänzungsbände I–III, Bd. II, 309–35, c. 11.

²² „Die Kirche lebt von der Eucharistie. Diese Wahrheit drückt nicht nur eine alltägliche Glaubenserfahrung aus, sondern enthält zusammenfassend den Kern des *Mysteriums der Kirche*.“ PAPST JOHANNES PAUL II.: *Ecclesia de Eucharistia. Enzyklika an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Ordensleute und an alle Christgläubigen über die Eucharistie im Verhältnis zur Kirche*. In: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 159. Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, 2003, Nr. 1.

Das Paulinische „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11,24) lässt sich demzufolge nicht einem Papyrusblatt entnehmen. Die Eucharistie ist der Ort, an dem das, worauf dieser Satz referiert, „empfangen“ und „weitergegeben“ wird, wo immer die Kirche das tut, was zu tun ihr von ihrem „Herrn“ aufgetragen wurde. Wenn schließlich auch das *biblische Gedächtnis des Mahls* an der Traditionskette des Empfangens und Weitergebens teilhat, so allein deshalb, weil es durch das *eucharistische Mahl des Gedächtnisses* in den Rang eines heiligen Textes erhoben wurde, der „empfangen“ und „weitergegeben“ wird, wo immer man an die Stätte des Mahls zurückkehrt.

Aus diesem Grund würde man vergeblich darauf spekulieren, den „Skandal der Trennung“²³ durch freundschaftliche Verständigungsbemühungen zu beheben.²⁴ Doch das bedeutet weder das Ende des ökumenischen Gesprächs, noch müssen die Konsequenzen dieser Einsicht auf eine Form von „Rückkehrökumene“ hinauslaufen – im Gegenteil. Zu diskutieren wäre eben genau dies: daß die Einheit der Kirchen nicht „hergestellt“, sondern nur metonymisch „empfangen“ werden kann – z.B. indem die Priester und Bischöfe reformatorischer kirchlicher Gemeinschaften sich die Hand auflegen lassen. Den Regeln des Weihesakraments entsprechend würde das voraussetzen, daß das Prinzip apostolischer Sukzession Anerkennung findet – unter Einschluss der (zu Unrecht) unter Fetischismusverdacht stehenden „Ordinationsriten“, die das Sakrament der Einheit als ein von Deutungsprozessen unabhängiges Zeichen der „Einordnung“ in einen (heilsgeschichtlich) vorgegebenen Deutungskontext erscheinen lassen. Dieser Schritt würde für sich genommen noch nicht auf eine Anerkennung des umstrittenen päpstlichen Jurisdiktionsprimates hinauslaufen. Im Prinzip würden die kirchlichen Gemeinschaften der Reformation durch jene Symbolhandlung lediglich einräumen, daß es auch *nicht-konfessionelle* Aspekte der Glaubensweitergabe gibt: Aspekte tradierten Glaubensvollzugs, die sich nicht in die logozentrische Sprachform kerygmatischer Bekenntnisse übersetzen lassen. Daß der Priester im Symbolsystem der Kirche die Position des *extra nos* „besetzt“, um das, was er stellvertretend (vom Herrn) empfängt, an die Eucharistiegemeinde weiterzugeben, ist eben nicht gleichbedeutend mit dem *Bekenntnis*, daß das ordinierte Amt auf ein *extra nos* „hinweist“. Die symbolische Markierung der Einheit kommt der Diastase von Bekenntnis und Hinweis zuvor.

Die Einheit des „Leibes Christi“ im Widerstreit dogmatischer Deutungsversuche

Es genügt folglich nicht, sich auf die dogmatische *Deutung* von Schrift und Tradition zurückzuziehen. Gäbe es nicht mehr als das: Die Bibel wäre nicht von einem

²³ Vgl. Walter KASPER: *Skandal einer Trennung. Offene Kommunion als Zeichen der Hoffnung*. In: Heinrich BACHT (Hrsg.): *Christen wollen das eine Abendmahl*. Mainz: Grünewald, 1971, 40–50.

²⁴ Zur Aporetik freundschaftlicher Bedeutungsabsprachen: Jacques DERRIDA: *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée, 1994.

historischen Roman zu unterscheiden. Man müsste schon auf das „Sprachereignis“ einer übernatürlichen Eingebung spekulieren. Ein Buch kann nicht aus sich heraus für seinen Deutungskontext entstehen. Per definitionem Gegenstand pluraler Deutungen, leistet es eben nicht, was dieser Deutungskontext zu leisten hätte: der „Wut des Verstehens“²⁵ durch autorisierte „Herrensingulanten“ Grenzen zu setzen, die die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf ein die Gemeinschaft des Glaubens verbindendes Ungesagtes zurücklenken. Erst die Tatsache, daß „die Schrift“ in einem tradierten Deutungszusammenhang auftaucht, der sich hinreichend deutlich von säkularen (akademischen, belletristischen, esoterischen etc.) Deutungskontexten abhebt, lässt sie zur „heiligen Schrift“ der Kirche avancieren – zu jener *norma normans*, die, indem sie am Deutungskontext kirchlichen Handelns teilhat, dieses zugleich einem regulativen Prinzip unterstellt. Die Eucharistie ist die Quelle dieses Deutungszusammenhangs: der „heilige Boden“ (Ex 3,5), der die Andersheit biblischer Zeichen garantiert. Gäbe es keine Eucharistie, so gäbe es keine „heilige Schrift“ und folglich auch keine Dogmatik.

Die entscheidenden Fragen der Ökumene sind also im Vorfeld der Dogmatik anzusiedeln und es bleibt anzumerken, welche Verschiebungen sich daraus für den wissenschaftstheoretischen Status der Dogmatik ergeben. Aus diskursanalytischer Sicht wäre hier an die *apophatischen* Wurzeln der Dogmatik zu erinnern. Wenn die frühen ökumenischen Konzilien sich dazu autorisiert sahen, Normen und Dogmen zu sanktionieren, ging es immer nur in zweiter Linie darum, die Botschaft des Evangeliums zu *verstehen*. Es ging nicht primär darum, zu *deuten*, sondern darum, dem legitimen Wuchern pluraler Deutungen Grenzen zu setzen. Die Kirche entsprach damit der skizzierten gegenläufigen Grundfunktion des kirchlichen Amtes: Deutungsprozesse zu initiieren, die auf heterogene Weise Zugang zur Begegnung mit dem auferstandenen Gekreuzigten erschließen und zugleich der „Wut des Verstehens“ Grenzen zu setzen.²⁶

Das exemplarische Modell für diese gleichermaßen zentrifugale und zentripetale Funktion kirchlicher Autoritätsstrukturen ist der biblische Kanon: Während sich die Spuren des historischen Jesus im Dunkeln verlieren, bezeugt die *complexio oppositorum* des biblischen Kanons nicht einen dogmatischen Konsens, sondern den normativ umgrenzten Möglichkeitsraum widerstreitender Deutungspraktiken.²⁷ Natürlich kann man im Nachhinein jederzeit versuchen, Deutungsharmonien her-

²⁵ Vgl. Jochen HÖRISCH: *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.

²⁶ Zur Heterogenität der Wege, dem Auferstandenen zu begegnen: Hans Joachim SANDER: *Gott im Zeichen der Macht – ein Diskurs über die Moderne hinaus. Theologie nach Foucault*. In: Christian BAUER; C./HÖLZL, M. (Hrsg.): *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*. Mainz: Matthias-Grünewald, 2003, 105–128.

²⁷ Dazu Michel de CERTEAU: *L'Étranger ou l'union dans la différence. Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard*. Paris: Desclée de Brouwer, 1991, 175ff.; sowie Michel de CERTEAU: *La rupture instauratrice*. In: *La faiblesse de croire*. Texte établi et présenté par Luce GIARD. Paris: Éd. du Seuil, 1987, 183–226; Gerd THEISSEN: *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2000.

zustellen. Doch im Ergebnis wird sich immer wieder herausstellen, daß der Pluralität der Deutungen nur eine weitere Deutung hinzugefügt wurde. Selbst der kleinste gemeinsame Nenner einer Deutungskonvergenz widerstreitender Auslegungstraditionen wird über kurz oder lang eine Gegenstimme heraufbeschwören, die den Konsens dementiert. Als eine „Ökumene“ im vorkonfessionellen Sinne des Wortes kann die Christenheit nur dort in Erscheinung treten, wo das universale Band ihrer Einheit sich in sinnlichen Zeichen materialisiert, die dem Widerstreit der Deutungen zuvorkommen.

Vor diesem Hintergrund erscheint es wenig aussichtsreich, den zerrissenen „Leib Christi“ durch die Bilanzierung dogmatischer Deutungskonvergenzen wieder in Eins fügen zu wollen. Wenn die Eule der Dogmatik zu ihrem hermeneutischen Flug ansetzt, ist es zu spät, nach Zeichen der Einheit zu forschen. Ob wir vor einem leeren Grab stehen oder den Leib des Herrn verzehrt haben: Stets werden wir entdecken, daß die Zeichen der Einheit sich im Dunkel verlieren.