

Stephan Winter

**Am Grund des rituellen Sprachspiels.**

Notwendige Klärungen zu „Performance“ und „Performativität“ in liturgiewissenschaftlichem Interesse

„Die Feier vom Leiden und Sterben Christi“, die an jedem Karfreitag als zweiter großer Akt des Triduum Sacrum gefeiert wird, gehört sicherlich zu den eindrucksvollsten Gottesdiensten im Laufe eines liturgischen Jahres. Hier sei nur ein Blick auf die Eröffnungssequenz geworfen. In den entsprechenden Rubriken des Missale Romanum (<sup>3</sup>2002, hier: S. 313) heißt es: Priester, Diakon und die übrigen liturgischen

Dienste ziehen langsam, äußerst gesammelt und in aller Stille ein. Am Altar angekommen vollziehen der Priester und der Diakon schweigend die Geste der Prostratio, der Niederwerfung vor dem Altar. Nach einigen Minuten völliger Stille erhebt sich der Priester und spricht dann – ohne die sonst übliche Aufforderung „Lasset uns beten“ oder eine andere Einleitung – das Tagesgebet. Diese Oratio lautet in der ersten Variante:

*Oratio Reminiscere miseratiónum tuárum, Dómine, et fámulos tuos aetérna protectióne sanctífica, pro quibus Christus, Fílius tuus, per suam cruórem instituit paschále mystérium. Qui vivit et regnat in saécula saeculórum. R. Amen.*

Gedenke, Herr, deiner Erbarmungen [heutiges Messbuch: der großen Taten, die dein Erbarmen gewirkt hat]; schütze und heilige auf ewig deine Diener, für die Christus, dein Sohn, durch sein Blut das Pascha-Mysterium [das österliche Geheimnis] eingesetzt hat, der mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.

Nach dieser Eröffnungssequenz folgen die drei Hauptteile der Feier: Wortgottesdienst (Liturgia verbi), Kreuzverehrung (Adoratio sanctae Crucis) und Kommunion (Sacra Communio). – Im Folgenden möchte ich v. a. die Eröffnungssequenz als Beispiel heranziehen, um die Bedeutung zweier Begriffe zu entfalten, die für die Reflexion auf rituelles Handeln unverzichtbar sind: „Performanz“ und „Performativität“. Die Verwendung dieser Begriffe in wissenschaftlichen (v. a. sprachphilosophischen, kulturwissenschaftlichen und literaturwissenschaftlichen<sup>1</sup>) Diskursen ist äußerst vielfältig. Die zu entwickelnden Bestimmungen erheben deshalb auch keinerlei Anspruch auf Exklusivität. Ich bin allerdings überzeugt davon, dass keine adäquate Analyse ritueller Praxen darauf verzichten kann, wenigstens in etwa zu klären, wie sie die hier mit den Begriffen bezeichneten Aspekte methodisch kontrolliert zu integrieren vermag – und dies gilt selbstredend auch für liturgiewissenschaftliche Untersuchungen als einem speziellen Typ ritualtheoretischer

Reflexion. Das prinzipielle Anliegen meiner Überlegungen lässt sich dabei – wie in der Überschrift des Aufsatzes angedeutet – im Anschluss an Ludwig Wittgenstein so formulieren: Auch für rituelle Sprachspiele – im Sinne einer vollständigen, praktizierten Sprache<sup>2</sup> – gilt, dass sie in eine „Lebensform“, in einen Handlungszusammenhang eingebettet sind: „Das Wort ‚Sprachspiel‘ soll hier hervorheben, daß das Sprechen einer Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.“<sup>3</sup> Wer danach fragt, worin Sprachspiele und damit auch rituelle Sprachspiele begründet sind, der wird allerdings nicht auf ein Fundament zurückfragen können, das nochmals „unter“ dem Sprachspiel zu finden ist. Vielmehr stößt der Fragende letztlich beim Handeln selber, dessen integraler Bestandteil das Sprachspiel ist, auf festen Grund. Dieses Handlungsgeflecht gilt es aufmerksam wahrzunehmen, da hier alles Fragen nach Begründung ans Ende kommt:

„Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; –

das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsrerseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.“

„Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig).

Es steht da – wie unser Leben.“<sup>4</sup>

Bevor ich mich jedoch dem eigentlichen Untersuchungsgegenstand zuwenden kann, muss ich zuvor wenigstens in groben Zügen klären, was ich unter „Ritual“ bzw. „rituellem Handeln“ verstehen will.

## 0. „Ritual“: Grundzüge einer operationellen Definition

Auch für den Ausdruck „Ritual“ gilt ähnlich wie für „Performativität“ bzw. die jeweiligen Wortfelder, dass die einschlägige Literatur verschiedener Disziplinen mittlerweile vollkommen unüberschaubar ist.<sup>5</sup> Ich beschränke mich darauf, im Anschluss an Jan *Platvoet* eine so genannte „operationelle Definition“ des Begriffs „Ritual“ einzuführen. Diese hat den Vorteil, dass sie zwar einerseits eine erste Abgrenzung des Materialobjekts ermöglicht, andererseits aber – zumal angesichts des pluralistischen Kontexts der entfalteten Moderne<sup>6</sup> – nicht zu früh konkrete Praktiken als mögliche Untersuchungsgegenstände ausschließt. *Platvoet* nimmt damit ernst, dass „das Ritual ein universelles, polymorphes und multifunktionales Phänomen ist“<sup>7</sup>. Im Sinne des (*Wittgensteinschen*) Konzepts der Familienähnlichkeit wird zunächst – v. a. mit dem morphologischen und deskriptiven Interesse der vergleichenden Religionsforschung – als Arbeitshypothese formuliert: Rituale lassen sich „als weites Feld an Formen sozialer Interaktion zwischen Menschen und zwischen einem bzw. mehreren Menschen und anderen, realen oder postulierten, ansprechbaren Wesen [verstehen]; Interaktionen, die sich durch eine gewisse Anzahl [...] [näher auszuführender] Eigenschaften und Funktionen auszeichnen, um als ‚Ritu-

al‘ im Sinne einer vagen, polythetischen Kategorie des ‚Familienähnlichkeit‘-Typus klassifiziert zu werden.“<sup>8</sup> Natürlich impliziert die Formulierung „[...] Interaktion zwischen [...] Menschen und anderen, realen oder postulierten, ansprechbaren Wesen [...]“ bereits eine gewisse Konzentration auf religiöse Rituale.<sup>9</sup> Deshalb sei eigens betont, dass Rituale selbstverständlich nicht nur im Bereich der Religionen vorkommen, während allerdings umgekehrt Religiosität nicht sachgerecht thematisiert werden kann, ohne Rituale als eines – wenn nicht das zentrale – ihrer Wesensmerkmale wahrzunehmen: Im Ritual nimmt der für Religionen eigentümliche Zug der Kontaktaufnahme mit übermenschlichen Mächten ausdrückliche Gestalt an.<sup>10</sup> Dieser „Schönheitsfehler“ der hypothetischen Bestimmung *Platvoets* braucht hier aber nicht weiter zu stören, da uns ja genau dieser spezielle Typus von Ritualen interessiert. – Auf der so anfänglich umrissenen Basis erarbeitet *Platvoet* 13 Dimensionen eines Rituals. Diese Dimensionen stellen diakritische Merkmale dar, nach denen ein Ritual identifiziert werden kann, ohne dass sie jeweils im konkreten Fall *alle* konstitutiv für ein Ritual sein müssten. Auf einzelne dieser Dimensionen gehe ich unten noch genauer ein. Am Ende des Prozesses steht folgende „provisorische Definition“:

„Ein Ritual ist eine Reihenfolge stilisierten sozialen Verhaltens, das von normaler Interaktion durch seine besondere Fähigkeiten unterschieden werden kann, die es ermöglichen, die Aufmerksamkeit seiner Zuschauer – seiner Gemeinde wie auch eines breiteren Publikums – auf sich zu ziehen, und welche die Zuschauer dazu bringen, das Ritual als ein besonderes Ereignis, das an einem besonderen Ort und/oder zu einer besonderen Zeit, zu einem besonderen Anlass und/oder mit einer besonderen Botschaft ausgeführt wird, wahrzunehmen. Dies wird dadurch erreicht, dass das Ritual geeignete, kulturell spezifische, übereinstimmende Konstellationen von Kernsymbolen benutzt. Das Ritual führt mehrere redundante Transformationen dieser Symbole durch. Dies geschieht

mittels multimedialer Performance, die eine reibungslose Übertragung einer Vielzahl von Botschaften – einige offen, die meisten aber implizit – und von Reizen gewährleistet. Damit werden aber auch die strategischen Ziele – die meisten latent, manchmal aber auch offenkundig – von jenen erreicht, die das Ritual aufführen. Diese Ziele beziehen sich im Fall vereinheitlichter Gemeinden auf die Teilnehmer *ad intra* und im Fall pluralistischer Situationen auch auf Teilnehmende *ad extra*.<sup>11</sup>

Damit sind bereits wesentliche Bestandteile dessen angesprochen, was unter einer rituellen Performance verstanden werden soll.

### 1. „in faciem procumbunt“: Elemente liturgischer Performance

„Performance“ wird in verschiedenen Zusammenhängen verwendet. Hier relevant ist der aus dem Bereich der Kunst stammende Gebrauch, wonach eine Performance als eine situationsbezogene, handlungsbetonte und vergängliche Darbietung (eines Einzelnen oder einer performenden Gruppe) verstanden werden kann. So steht „performance“ ursprünglich im Englischen für entsprechende Vollzüge in den Darstellenden Künsten. Erst seit den 1970er Jahren wird der Ausdruck „performance art“ spezieller auf einschlägige Arbeiten *bildender* Künstler angewandt.<sup>12</sup> Die eingangs geschilderte Eröffnungssequenz der Karfreitagliturgie ist ein eindrucksvolles Beispiel für die von *Platvoet* hervorgehobene *Multimedialität* ritueller Performance. Am Beginn steht eine Abfolge rein nonverbaler Handlungen: der schweigende Einzug, die eindrucksvolle Geste der Niederwerfung, bei der Priester und Diakon „auf das Gesicht niederfallen – in faciem procumbunt“. Das primär eingesetzte Medium ist der menschliche Leib, sind dessen Bewegungen, wobei diese in komplexen Wechselwirkungen stehen mit dem liturgischen Raum und seinen „Einrichtungsgegenständen“, den liturgischen Gewändern etc.

Gunda *Brüske* weist in ihrer instruktiven Analyse der Karfreitagliturgie darauf

hin, dass es in der römischen Liturgie nur sehr wenige rein nonverbale Handlungen gibt. Sie macht deutlich, dass jedoch gerade deshalb, weil das liturgische Geschehen konstitutiv auf der Sprache gründet<sup>13</sup>, innerhalb der liturgiewissenschaftlichen Reflexion deren Einbettung in einen komplexen Handlungskontext zu beachten ist: „Das Gelingen der Sprechhandlung Liturgie ist [...] in hohem Maße abhängig von nonverbalen Akten. Wenn gilt, dass Menschen immer auch nonverbal kommunizieren, darf diese Sprachebene in liturgischen Interaktionen nicht vernachlässigt werden.“<sup>14</sup> Mit den oben eingeführten Begriffen: Auch das liturgische Sprachspiel ist unhintergebar Teil einer Lebensform. So kann sich das Eröffnungsgebet am Karfreitag erst – beinahe tastend – aus dem zuvor schweigend und gestisch bereiteten Raum heraus entwickeln. Sein klanglicher Körper erhält zerbrechliche Konturen, die sich nur ganz allmählich herauskristallisieren. Oder auch – je nach konkreter Aufführungssituation – sogleich einen Klang, der eben deshalb, weil er qua seiner phonetischen Qualität mit dem Bisherigen kontrastiert, unverzüglich sein ureigenstes Profil erhält. Denn mit dem allerersten Wort „Gedenke – *zachor*“ (einem Zitat von Ps 24,6 Vulgata: „Reminiscere miserationum tuarum, Domine“ bzw. hebr. Ps 25,6) wird ein „Ur-Wort Israels“ intoniert. Das Wort der Oration fügt das Bisherige – Gebet und Schweigen aller Versammelten – in eins zusammen.<sup>15</sup> – Im weiteren Verlauf der Feier wird das Gefüge von Nonverbalem – also: von Bewegung, Gebärde, Schweigen und Klang<sup>16</sup> – und gesprochenem bzw. gesungenem Wort immer wieder neu variiert, und genau dadurch geben die liturgischen Handlungsträger bedeutungsvoller Gottesrede Raum – „Gottesrede“ im Sinne eines genetivus obiectivus wie subiectivus, je nach konkretem liturgischen Akt (Letzteres z. B. in der Verkündigung der Schrifttexte). Um nur noch ein Beispiel zu nennen: Die Kreuzverehrung entzieht zunächst einen der Gemeinde überaus vertrauten Gegenstand durch Verhüllung dem unmittelbaren optischen Zugang. *Brüske* beschreibt treffend die Dyna-

mik, die sich dadurch und durch die Enthüllung, die schrittweise Entfaltung findet:

„Die Verhüllung der Kreuze am Passionssonntag und die Enthüllung am Karfreitag weckt die müde gewordenen Augen und zeigt das Kreuz neu. Sie zeigt es nicht an seinem gewöhnlichen Ort, sondern an drei verschiedenen Stationen im Kirchenraum. Auch dies unterbricht die alte Sehgewohnheit und lässt neu sehen. Damit es aber wirklich alle sehen, wird es dreimal hoch erhoben. Zuvor aber erklingt in dreimal steigendem Ton der Ruf: ‚Seht das Kreuz, an dem der Herr gegangen, das Heil der Welt.‘ Entscheidend ist also nicht, irgendein Kreuz zu sehen, sondern im erhobenen Kreuz jenes eine zu erblicken, an dem der Herr gegangen und der Welt das Heil geschenkt hat. Die langsame Enthüllung der Tücher, in die das Kreuz zunächst gewickelt ist, entbirgt – wie die ganze dramatische Ausformung dieses Teils der Karfreitagliturgie –, was unsichtbar immer gegenwärtig ist, wenn Christen Liturgie feiern: das in Kreuz und Auferstehung gewirkte Heil und damit Christus selbst.“<sup>17</sup>

Auf den zuletzt genannten Aspekt wird gleich noch näher einzugehen sein. Jedenfalls wird exemplarisch deutlich, inwiefern Liturgie eine rituelle, multimediale Performance ist, ein Akt der Darstellung, der Auf- führung durch präsen- te Akteure. Mit Paul de Clerck: Liturgie ist stets „actual celebration“, ein „object of a living expression“.<sup>18</sup> Oder mit Albert Gerhards: Liturgie ist Performance im Sinne eines situativ einmaligen und unwiederholbaren Geschehens. Sie ist zeitlich begrenzte Darstellung – „Poiesis“ –, die „sowohl die Strukturen des Kunstwerks (d. h. der liturgischen Überlieferung), als auch das bildnerische Tun des Künstlers (d. h. der Liturgie feiernden Menschen) betrifft“<sup>19</sup>.

Liturgie ist also – um an die oben eingeführte Definition *Platvoets* zu erinnern – stilisiertes soziales Verhalten, das die Aufmerksamkeit seiner Zuschauer auf sich zieht, ein besonderes Ereignis an einem besonderen Ort und/oder zu einer besonderen Zeit, zu einem besonderen Anlass und/oder mit einer besonderen Botschaft. Ihr inhaltli-

ches Spezifikum bekommt sie von der religiösen Grundeinstellung der Akteure her. Die gottgläubige menschliche Existenz bzw. konkret die christliche Lebensform bildet sich primär gottesdienstlich aus, weil hier die Beziehung zum Göttlichen als alles begründendem Prinzip dieser Lebensform ausdrücklich wird.<sup>20</sup> Im gottesdienstlichen Vollzug bietet sich der Glaubende mit seinem ganzen leiblichen Dasein dar, und er kann dies aus christlicher Perspektive deshalb wagen, weil sich Gott selber darbietet – wie in der Performance am Karfreitag besonders nachdrücklich deutlich wird: sich selber darbietet bis zum Tod am Kreuz. Damit ist bereits der Übergang zur Thematisierung dessen beschritten, was der Ausdruck „Performativität“ bezeichnen soll:

## 2. „Gedenke, Herr“: Liturgie als performatives Ereignis gottmenschlicher Begegnung

Die gesamte Diskussion um Performanz, Performativität, Performance etc. ist geprägt davon, dass auf „der einen Seite [...] ein Konzept von Performance [steht], das sich auf Theaterpraktiken oder – weiter gefasst, Performance art bezieht und dabei vor allem auf den Akt der Darstellung, den Moment der Aufführung und die Präsenz von Akteuren abzielt. Auf der anderen Seite steht ein Konzept von Performativität, das über diverse Umwege und Reformulierungen auf die sprechakttheoretischen Überlegungen von John L. Austin und dessen Begriffspaar konstativ/performativ verweist.“<sup>21</sup> Tatsächlich ist es einigermaßen überraschend, dass in einschlägigen Arbeiten beinahe regelmäßig ohne nähere Erläuterung oder gar tiefer gehende Auseinandersetzung auf *Austin* Bezug genommen wird. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: In seinem bekannten und viel rezipierten Aufsatz „Ritual und performative Sprache“ schreibt Roy A. Rappaport:

„Das Ritual ist voller konventioneller Aussagen, die konventionelle Wirkungen haben: ‚Ich taufe dieses Schiff auf den Namen ‚Königin Elisabeth‘, ‚Wir erklären

hiermit den Krieg', ‚Ich schlage dich zum Ritter', ‚Ich schwöre, die Wahrheit zu sagen', ‚Ich verspreche, dir zu helfen', ‚Wir befinden den Angeklagten für schuldig', ‚Ich entschuldige mich'. In allen diesen Fällen sagt der Sprecher nicht nur etwas, sondern er tut auch etwas. Und das, was er oder sie tut – das Erreichen eines konventionellen Effektes durch ein konventionelles Verfahren –, kann nicht durch die Anwendung von Materie und Energie auf einen Gegenstand nach den Gesetzen der Physik, der Chemie oder der Biologie erreicht werden.

Die Bedeutung solcher Aussagen in menschlichen Angelegenheiten ist derart offensichtlich, dass sie keines Kommentars bedarf. Philosophen haben den besonderen Eigenschaften solcher Aussagen vor allem in den letzten zwei Jahrzehnten beträchtliche Aufmerksamkeit geschenkt. J. L. Austin [...] nannte sie ‚performative Aussagen' und ‚illokutionäre Handlungen'.<sup>22</sup>

Richtig an solchen Skizzen ist, dass Austin in seinen Vorlesungen „How to do things with words“<sup>23</sup> zunächst das Begriffspaar „performativ – konstativ“ zur Kennzeichnung verschiedener Redehandlungstypen einführt. Doch später relativiert er diese Unterscheidung selber beinahe bis hin zu ihrer Nivellierung. Der Beginn der elften Vorlesung erinnert daran, dass anfänglich mit einer performativen Äußerung eine solche bezeichnet werden sollte, mit der „etwas getan und nicht bloß gesagt sein sollte“ und die „glückt oder nicht, statt wahr oder falsch zu sein“: „Sind diese Unterscheidungen wirklich haltbar?“<sup>24</sup> Nach einigen Überlegungen zu dieser Frage formuliert Austin als Ergebnis, dass letztlich kein großer Unterschied zwischen „Feststellungen und dem ganzen Rest“ herauskomme: „denn Feststellen ist nur einer von überaus vielen illokutionären Sprechakten.“<sup>25</sup> Im Grunde sei es ihm, so Austin, bei der Einführung der Unterscheidung doch darum gegangen, im Falle konstativer Äußerungen nur darauf zu achten, „daß man etwas sagt“. So sollte vom illokutionären und erst recht perlokutionären Aspekt eines Sprechaktes abgesehen werden, also davon, dass man mit einem Sprechakt etwas Bestimmtes tut,

„indem man etwas sagt“<sup>26</sup>, und davon, dass man damit eine „kürzere oder längere Kette von ›Wirkungen‹“<sup>27</sup> erzielt. Umgekehrt sollte bei performativen Äußerungen möglichst ausschließlich deren illokutionäre Rolle im Blick sein und gerade nicht deren Entsprechung zu den Tatsachen. Aber:

„Vielleicht ist keine von beiden Abstraktionen zu sehr viel nütze; vielleicht haben wir hier in Wahrheit keine zwei Pole, sondern eine historische Entwicklung. In gewissen Fällen mögen wir uns solchen Dingen im wirklichen Leben nähern – Gleichungen in Physiklehrbüchern als konstative Äußerungen, einfache Befehle oder Namensgebungen als performative Äußerungen. Beispiele dieser Art [...], extreme Grenzfälle also, haben zur Vorstellung von zwei verschiedenen Äußerungstypen geführt. In Wahrheit muß unser Ergebnis statt dessen sein, daß wir (a) zwischen lokutionären und illokutionären Akten unterscheiden müssen und (b) für alle Typen von illokutionären Akten gesondert und sorgfältig untersuchen müssen, ob und in welcher besonderen Weise diese Warnungen, Schätzungen, Urteile, Feststellungen und Beschreibungen in Ordnung sein und zweitens ‚richtig' sein können oder nicht. Wir müssen untersuchen, welche Ausdrücke man im Einzelfall zur Beurteilung benutzt und was sie bedeuten. Das ist ein weites Feld [...].“<sup>28</sup>

Das ursprüngliche Projekt, eine Liste solcher Verben zu erstellen, die explizit performativ sind, wird folgerichtig im zweiten Teil von „How to do Things with Words“ dahingehend transformiert, dass es um eine Liste illokutionärer Funktionen (*illocutionary forces*) von Äußerungen geht.<sup>29</sup> Explizite Performativa bilden dann nur noch eine Sonderklasse im Rahmen einer allgemeinen Theorie der Illokution.<sup>30</sup> Kurz: „Der entscheidende Schritt auf dem Weg zu einer ‚allgemeinen Theorie der Sprechakte' ist“, wie Wirth zu Recht kommentiert, „paradoxe Weise gerade die Aufgabe der Unterscheidung zwischen *konstativ* und *performativ*, mit der Austins Untersuchung [...] einsetzt.“<sup>31</sup>

Pragmatisch ausgerichtete Bedeutungstheorien stellen deshalb – in kritischer

Weiterführung entsprechender Überlegungen *Wittgensteins* und des *Austinschen* Ansatzes – konsequent darauf ab, dass *alles* Sprechen Handeln ist.<sup>32</sup> Eine Sprache ist aus dieser Perspektive ein Regelwerk zur Koordinierung von Redehandlungen innerhalb einer Sprach(gebrauchs)gemeinschaft. Für rituelle resp. liturgische (im Sinne von: kirchlich-gottesdienstliche) Vollzüge gilt demnach wie für andere Handlungskontexte auch, dass die Bedeutung einer einzelnen sprachlichen Äußerung sich daran zu orientieren hat, nach welchen Regeln das jeweilige Redehandeln „funktioniert“.<sup>33</sup> Die entsprechenden Regeln haben im Allgemeinen diese Grundform: „Wenn das und das der Fall ist (Antezedens), dann darf/soll/... ein Autor die und die Redehandlung vollziehen (Sukzedens)“. Dies gilt ganz unabhängig vom betrachteten Redehandlungstyp. Das Antezedens macht dabei ganz klar, dass die entsprechende Untersuchung (zumindest bezüglich von Gebrauchssprachen) in keinem Fall darauf verzichten kann, die Umgebung einer sprachlichen Äußerung mit einzubeziehen – und damit auch die Performance zu beachten. Auf das rituelle Redehandeln hin konkretisiert: Wer dieses adäquat (und das heißt aus wissenschaftlicher Perspektive: methodisch kontrolliert) beschreiben will, muss – ich greife wieder auf die oben zitierte Ritualdefinition von *Platvoet* zurück – den rituellen Handlungszusammenhang als eigens kreierte („stilisiertes“) soziales Verhalten begreifen. Er muss insbesondere rekonstruieren, wie ein Ritual in konventioneller Weise („kulturell spezifisch[e], übereinstimmend[e]“) bestimmte Kernsymbole konstellierte und welche Rolle dabei Redehandlungen unterschiedlichen Typs spielen.

Lässt sich aber nun positiv etwas darüber sagen, was die so genannte Performativität eines Rituals ausmacht, wenn sie sich nicht einfach aus dem ergibt, was *Austin* performative Äußerungen nennt? Stößt man vielleicht auf ein rituelles Grundmuster, das – im Sinne einer Grundkonstellation von Redehandlungen verschiedenen Typs und Elementen der durch die rituelle Ordnung festgelegten Umgebung dieser

Redehandlungen – den performativen Charakter eines Rituals generiert? Interessanterweise nehmen zahlreiche ritualtheoretische Arbeiten zwar wie skizziert etwas undifferenziert auf *Austin* Bezug. Was den Autoren aber offensichtlich vorschwebt, wenn sie von Performativität sprechen, hat mit der ursprünglich von *AUSTIN* vorgeschlagenen Terminologie faktisch wenig zu tun. Worum es ihnen geht, ist die Grundintuition, dass Rituale eine „Aura der Tatsächlichkeit“ (*Clifford Geertz*) erzeugen.<sup>34</sup> Wie sich dies in den entsprechenden Arbeiten niederschlägt, lässt sich wiederum gut an *Rappaport* zeigen. „Liturgische Ordnungen“ – also Regelwerke, denen Rituale folgen – etablieren einen Maßstab, an dem die rituell Praktizierenden die Wirklichkeit messen:

„Die Ausführung eines Rituals etabliert unwiderruflich die Existenz von Konventionen und akzeptiert sie zugleich [*Hervorhebung S.W.*]. Rituelle Performance an sich ist nicht einfach oder notwendigerweise faktitiv. Sie ist nicht immer und auf einfache Art und Weise performativ, indem sie durch konventionelle Handlungen konventionelle Zustände hervorbringt. Rituelle Performance ist viel eher *meta*-performativ und *meta*-faktitiv, denn sie etabliert, d. h., sie legt fest und akzeptiert Konventionen, bezüglich derer konventionelle Zustände definiert und verwirklicht werden. Die Regeln oder Kanones, die in der Performance akzeptiert werden, können natürlich konventionelle Überzeugungen die Natur des Kosmos betreffend, soziale oder moralische Normen und auch einfache performative Aussagen widerspiegeln. Wie auch immer, die Ausführung einer liturgischen Ordnung *verwirklicht* und *etabliert* [*Hervorhebung S. W.*] die Konventionen, die jene liturgische Ordnung verkörpert.“<sup>35</sup>

Daraus ergibt sich, so *Rappaport*, dass sich die Vorstellung, sprachliche Äußerungen könnten magische Kraft entfalten, letztlich aus der Mystifizierung der Performativität ergibt. Und dementsprechend sei die Vorstellung, „das Wort“ habe schöpferische Kraft, ritualtheoretisch auf die „Mystifizierung der Meta-Performativität“ zurückzuführen: auf die „Etablierung von

Konventionen durch die Teilnahme an unveränderlichen liturgischen Ordnungen.“ Ob und inwiefern Unveränderlichkeit zu den Wesensmerkmalen rituellen Handelns gehört, hängt von der jeweiligen Ritualdefinition ab und soll hier nicht weiter diskutiert werden.<sup>36</sup> Zumindest für die Dauer einer konkreten rituellen Performance *akzeptieren* die Teilnehmenden die Ordnung, die der Aufführung zugrunde liegt. Daraus ergeben sich auch Verpflichtungen, die über den Rahmen des Rituals hinausreichen, denn: „Akzeptanz“ meint hier eine sichtbare, ausdrückliche, öffentliche Handlung, nicht eine private, unsichtbare und deshalb immer zweideutige Einstellung. Akzeptanz in diesem Sinne führt aber zweifellos zu sozialer und moralischer Verbindlichkeit. Das Ritual etabliert, so *Rappaport*, zugleich Konventionen, verleiht ihnen Ausdruck und genau darin auch Akzeptanz, und bewahrt sie vor Missbrauch: „Durch das Aussprechen und die Akzeptanz von Konventionen beinhaltet das Ritual nicht bloss [sic!] eine symbolische Repräsentation eines Sozialvertrages, sondern auch den Vollzug dieses Sozialvertrages.“<sup>37</sup>

Damit ist nun aber der entscheidende Horizont für eine liturgietheologische Konkretisierung aufgerissen: Welche Elemente der gottesdienstlichen Performance sind es denn genau, die im skizzierten Sinne performativ wirken, oder genauer (in der Terminologie *Rappaports*): die den Sozialvertrag zwischen denen, die die liturgische Feierguschaft bilden, allererst begründen? Welche konkrete Gestalt hat die – nochmals: ritualtheoretisch gesprochen – christgläubige „Mystifizierung der Meta-Performativität“? Dies kann wiederum anhand des Beispiels der Karfreitagsliturgie entwickelt werden, die gleich mit der Eröffnungssequenz zum Ausdruck bringt, dass sich die hier versammelte Gemeinschaft ihrem eigenen Verständnis nach nicht aus sich heraus konstituiert bzw. ihr Konstituens *extra nos* lokalisiert, ja sogar in einem bestimmten Sinne als nicht „vorzeigbar“ erachtet. Die schweigend vollzogene Geste der Prostratio in Richtung des allen zusätzlichen Schmuckes entkleideten Altares ju-

stiert die Gemeinde bereits auf dieses Konstituens hin: auf Gott als alle Wirklichkeit begründendes Prinzip, dem allein Anbetung gebührt. Dies wird dann aus dem gesammelten und sammelnden Schweigen heraus mit der Aufforderung zu Beginn der Oration verbalisiert: „Gedenke, Herr“. Dieser Beginn der Karfreitagsliturgie „ist gleichsam der große Gestus“, so *Brüske*, „an dem sich ablesen lässt, was am Beginn jeder gottesdienstlichen Feier geschieht oder geschehen soll: Die Sammlung der Aufmerksamkeit wie der Gebete der einzelnen und damit die Konstituierung von Gemeinschaft vor Gott durch die Riten der Eröffnung.“<sup>38</sup>

Entscheidend dafür, dass hier eine bestimmte liturgische Ordnung etabliert und somit Performativität generiert werden kann, ist der konstitutive Akt der Anrufung Gottes, wie er – nonverbal eingeleitet bzw. vorbereitet – zu Beginn des Eröffnungsgebetes sprachlich ausdrücklich vollzogen wird. Die Anrufung Gottes eröffnet rituell ein gott-menschliches Beziehungsgefüge.<sup>39</sup> Diese Anrufung wird durch menschliche Akteure vollzogen, die voraussetzen, dass Gott bereits in den wechselseitigen Prozess des Gedächtnisses eingetreten ist, zu dem sie ihn auffordern, bzw. dass er diesen Prozess seinerseits immer schon eröffnet haben muss, damit das rituelle Gedächtnishandeln überhaupt gelingen kann. Anders gesagt: Außerhalb der durch die Namensanrufung gestifteten Korrelation hat der menschliche Akteur seinem eigenen Selbstverständnis nach gar keine Identität als kommunizierendes Subjekt und die gesamte Wirklichkeit keine Struktur. Richard *Schaeffler* beschreibt die Zusammenhänge (konzentriert auf verbale Akte) so:

„Durch [die] [...] Namensanrufung [sc. Gottes im Gebet; S. W.] [...] wird niemandem etwas mitgeteilt, von niemandem etwas erbeten oder gefordert, niemand zu irgendeinem Verhalten motiviert. Vielmehr besteht der Sinn der Namensanrufung darin, daß der Sprecher mit dem, den er beim Namen ruft, in eine wechselseitige Beziehung eintritt [...] und fortan sich selbst und seine Erfahrungswelt von dieser Beziehung her versteht. Diese Sprachhandlung hat [...]

*transzendente Bedeutung.* In der Korrelation zwischen Sprecher und Angesprochenem nämlich findet der Sprecher erst seine Identität. Und von der so gewonnenen Identität aus entfaltet sich ein Beziehungsgefüge, innerhalb dessen all das, wovon im logischen und sprachlichen Zusammenhang mit derlei Namensanrufungen die Rede ist, seine Stelle finden muß. Die Korrelation, in die der Anrufende durch die Sprachhandlung der Namensanrufung wirksam eintritt, gibt den Ideen des Ich und der Welt erst ihr konkrete Bedeutung.<sup>40</sup>

Für die spezifische Meta-Performativität (im Sinne *Rappaports*) des christlichen Rituals sind demnach nonverbale und verbale Handlungen mit transzendentelem Charakter zentral, und diese Handlungen sind primär invokativ konnotierte Akte. Nochmals anhand der Karfreitagsliturgie gesagt: Zu Beginn wird Gott als der Herr der Geschichte angerufen und genau darin die Geschichte als „Ort“ definiert, an dem sich die Heilszuwendung Gottes, seine „Er-barmungen“ ereignen. Die Oration benennt das Pascha-Mysterium als hermeneutischen Schlüssel für dieses Verständnis der Geschichte als Heilsgeschichte. Dieses Mysterium wird dann im weiteren Verlauf durch die Verkündigung der Schrift und besonders nachdrücklich durch die Performance der Kreuzverehrung symbolisch reinszeniert. In einem – nach dem Verständnis der Gläubenden – durch den Geist Gottes gewirkten Prozess wird dabei die Feiergemeinde mit dem – chronologisch längst vergangenen – Ereignis des Kreuzestodes Jesu Christi auf Golgatha gleichzeitig gesetzt.<sup>41</sup> Durch die Erhebung und Enthüllung des Kreuzes sowie den begleitenden Ruf „Seht das Kreuz, an dem der Herr gehangen, das Heil der Welt“ macht die Performance unmissverständlich klar, dass es darum geht, im erhobenen Kreuz das Kreuz von Golgatha bzw. den gekreuzigten und erhöhten Herrn selber zu schauen.<sup>42</sup>

An der skizzierten Abfolge der Karfreitagsliturgie zeigt sich paradigmatisch, was *Schaeffler* meint, wenn er von der *transzendentalen Bedeutung* der Anrufung spricht<sup>43</sup>: Die Namensanrufung Gottes –

nicht ein abstrakter Akt des Denkens oder die reine Innerlichkeit eines Vorstellens – konstituiert zunächst im Gebet das gott-menschliche Beziehungsgefüge, den heilsgeschichtlichen „Raum“, in dem dann einzelne Ereignisse – hier: der Kreuzestod Jesu Christi – ihren spezifischen Ort erhalten. Durch den transzendentalen Akt werden erst die „Rahmenbedingungen“ für nachfolgende so genannte kategoriale Akte gesetzt, die sich – wie v. a. religiöse Erzählsätze – auf konkrete Heilsereignisse beziehen. Der Mensch tritt in eine Korrelation mit Gott ein und erfährt „in dieser Begegnung mit ihm die längst gewirkten Heilstaten als gegenwärtig [...], und zwar so, daß damit auch Gottes zukünftig erhoffte Heilstaten zeichenhaft, aber auch wirksam vorweggenommen erscheinen.“<sup>44</sup> – Aus dieser Grundstruktur folgt dann aber auch: In der Anrufung des göttlichen Namens fallen Illokution und Perlokution zusammen. Im Vollzug dieses transzendentalen, dieses meta-performativen Setzungsaktes ereignet sich bereits die erhoffte gott-menschliche Begegnung. Und hier wurzelt der spezifische Anspruch liturgischer Performativität: Die Gemeinschaft der Betenden weiß sich rituell in eine Begegnung mit Gott hineingestellt, die von dessen Seite her *immer schon* geprägt ist von einer aus Liebe gewährten Gnade. Dem kann auf der Seite der Betenden nur die dankbare Verherrlichung adäquat sein, die nichts von sich selber, aber alles von ihrem Gegenüber erwartet. Der Gottesdienst ist deshalb nicht ein Sektor der christlichen Lebensform unter anderen, sondern er *ist* diese Lebensform. Mit Helmut *Hoping* gesagt: „Der gläubige Mensch verdankt sich dem rechtfertigenden, in Christus gesprochenen Wort Gottes und ist darauf im Gedächtnis des Heils in der Haltung des Dankens bezogen [...] So hat das Gedächtnis, *noch bevor es Gedächtnis im Raum der Liturgie im engeren Sinne ist*, die Form des *Gebets*. Denn für alles Dank zu sagen, das ist Gottes Wille für uns in Jesus Christus“<sup>45</sup>. Die christliche Lebensform ist demnach „nicht in einer theoretischen Deskriptive („Definition“) zu erfassen, die *dann* aposteriorisch etwa die Verbindlichkeit des



*transzendente Bedeutung.* In der Korrelation zwischen Sprecher und Angesprochenem nämlich findet der Sprecher erst seine Identität. Und von der so gewonnenen Identität aus entfaltet sich ein Beziehungsgefüge, innerhalb dessen all das, wovon im logischen und sprachlichen Zusammenhang mit derlei Namensanrufungen die Rede ist, seine Stelle finden muß. Die Korrelation, in die der Anrufende durch die Sprachhandlung der Namensanrufung wirksam eintritt, gibt den Ideen des Ich und der Welt erst ihre konkrete Bedeutung.<sup>40</sup>

Für die spezifische Meta-Performativität (im Sinne *Rappaports*) des christlichen Rituals sind demnach nonverbale und verbale Handlungen mit transzendentalen Charakter zentral, und diese Handlungen sind primär invokativ konnotierte Akte. Nochmals anhand der Karfreitagliturgie gesagt: Zu Beginn wird Gott als der Herr der Geschichte angerufen und genau darin die Geschichte als „Ort“ definiert, an dem sich die Heilszuwendung Gottes, seine „Erbarmungen“ ereignen. Die Oration benennt das Pascha-Mysterium als hermeneutischen Schlüssel für dieses Verständnis der Geschichte als Heilsgeschichte. Dieses Mysterium wird dann im weiteren Verlauf durch die Verkündigung der Schrift und besonders nachdrücklich durch die Performance der Kreuzverehrung symbolisch reinszeniert. In einem – nach dem Verständnis der Gläubenden – durch den Geist Gottes gewirkten Prozess wird dabei die Feiergemeinde mit dem – chronologisch längst vergangenen – Ereignis des Kreuzestodes Jesu Christi auf Golgatha gleichzeitig gesetzt.<sup>41</sup> Durch die Erhebung und Enthüllung des Kreuzes sowie den begleitenden Ruf „Seht das Kreuz, an dem der Herr gehangen, das Heil der Welt“ macht die Performance unmissverständlich klar, dass es darum geht, im erhobenen Kreuz das Kreuz von Golgatha bzw. den gekreuzigten und erhöhten Herrn selber zu schauen.<sup>42</sup>

An der skizzierten Abfolge der Karfreitagliturgie zeigt sich paradigmatisch, was *Schaeffler* meint, wenn er von der *transzendentalen Bedeutung* der Anrufung spricht<sup>43</sup>: Die Namensanrufung Gottes –

nicht ein abstrakter Akt des Denkens oder die reine Innerlichkeit eines Vorstellens – konstituiert zunächst ein Gebet das gott-menschliche Beziehungsgefüge, den heilsgeschichtlichen „Raum“, in dem dann einzelne Ereignisse – hier: der Kreuzestod Jesu Christi – ihren spezifischen Ort erhalten. Durch den transzendentalen Akt werden erst die „Rahmenbedingungen“ für nachfolgende so genannte kategoriale Akte gesetzt, die sich – wie v. a. religiöse Erzsätze – auf konkrete Heilsereignisse beziehen. Der Mensch tritt in eine Korrelation mit Gott ein und erfährt „in dieser Begegnung mit ihm die längst gewirkten Heilstaten als gegenwärtig [...], und zwar so, daß damit auch Gottes zukünftig erhoffte Heilstaten zeichenhaft, aber auch wirksam vorweggenommen erscheinen.“<sup>44</sup> – Aus dieser Grundstruktur folgt dann aber auch: In der Anrufung des göttlichen Namens fallen Illokution und Perlokution zusammen. Im Vollzug dieses transzendentalen, dieses meta-performativen Setzungsaktes ereignet sich bereits die erhoffte gott-menschliche Begegnung. Und hier wurzelt der spezifische Anspruch liturgischer Performativität: Die Gemeinschaft der Betenden weiß sich rituell in eine Begegnung mit Gott hineingestellt, die von dessen Seite her *immer schon* geprägt ist von einer aus Liebe gewährten Gnade. Dem kann auf der Seite der Betenden nur die dankbare Verherrlichung adäquat sein, die nichts von sich selber, aber alles von ihrem Gegenüber erwartet. Der Gottesdienst ist deshalb nicht ein Sektor der christlichen Lebensform unter anderen, sondern er *ist* diese Lebensform. Mit Helmut *Hoping* gesagt: „Der gläubige Mensch verdankt sich dem rechtfertigenden, in Christus gesprochenen Wort Gottes und ist darauf im Gedächtnis des Heils in der Haltung des Dankens bezogen [...] So hat das Gedächtnis, *noch bevor es Gedächtnis im Raum der Liturgie im engeren Sinne ist*, die Form des *Gebets*. Denn für alles Dank zu sagen, das ist Gottes Wille für uns in Jesus Christus“<sup>45</sup>. Die christliche Lebensform ist demnach „nicht in einer theoretischen Deskriptive („Definition“) zu erfassen, die *dann* aposteriorisch etwa die Verbindlichkeit des

Gottesdienstes postulieren würde. Gottesdienst *als* Lebensform versteht diesen selbst regulativ, so daß in ihm diejenige Form des Lebens erkannt wird, die es als christlich ausweist<sup>46</sup> – eine Lebensform, in der der Mensch sein Dasein restlos einem *treuen* Gott verdankt weiß. Treu ist dieser Gott in dem Sinne, dass er sich auch dann noch beim Namen rufen läßt, wenn der Beter nicht mehr zu sich selber zu stehen vermag.<sup>47</sup>

Vor diesem Hintergrund ist es dann im Übrigen auch – wenn die meta-performativ etablierte christlich-liturgische Ordnung im Vollzug der Performance erst einmal akzeptiert ist – keine sinnvolle Frage, ob im rituellen Vollzug und darüber hinaus der Mensch *oder* Gott handelt. Aus der Sicht des Beters handelt Gott gerade in und durch die Befähigung (in einem umfassenden Sinne des Wortes) von Menschen.<sup>48</sup> Ob die Ordnung, die durch den Mitvollzug der liturgischen Performance akzeptiert wird, ob die dadurch etablierte Identität des Ich und Struktur der Welt tatsächlich kategorial wirksam zu werden vermag, hängt allerdings unter anderem davon ab, ob die Gnade Gottes sich in Handlungen der Beter/-innen in den übrigen Bereichen ihrer Lebenswelt niederschlägt. Zwar öffnet sich durch den rituellen Vollzug der Liturgie resp. durch die darin enthaltenen transzendentalen Akte ein gott-menschlicher Kommunikationsraum. Zwar fällt in diesen Akten zunächst Illokution und Perlokution in eins (in der Anrufung ist Gott bereits als gegenwärtig gesetzt) – aber sie streben auch gleichzeitig schon wieder auseinander. Es geht in solchen Akten (mit doxologischem Charakter) „lediglich“ um die initiale Eröffnung bzw. Konstituierung dieses Raumes. Dessen Binnenstruktur entwickelt sich erst nach und nach. Die Konstituierung des gottmenschlichen Begegnungsraumes impliziert demnach wesentlich ein antizipatorisches Moment: „Das Selbstverständnis des Subjekts und seine symbolisch verdichtende Weltdeutung im Kontext confessorischer, proklamatorischer oder narrativer Sprechakte greift auf einen universalen Horizont aus und damit auf den absoluten Be-

vorstand der Zukunft, der mit Gott identifiziert wird.“<sup>49</sup> Anders gesagt: Liturgie wird immer auch im Modus der Hoffnung gefeiert.

An dieser Systemstelle ist der Übergang vom Bereich der *lex orandi* in die *lex bene operandi* zu markieren: Vor allem daran, ob/wie der betende Mensch am anderen Menschen handelt, zeigt sich, ob/wie er Gott handeln lässt. Im „Gottesdienst im Alltag der Welt“ (Ernst Käsemann<sup>50</sup>) muss sich die gottesdienstlich etablierte Ordnung bewähren. Mit Dorothea Sattler lässt sich dies auch so ausdrücken, dass der Performance, in der sich die spezifische Performativität der Liturgie entfaltet, insgesamt der Charakter des *Zeugnisses* eignet – unbeschadet der Kategorisierung einzelner nonverbaler und verbaler Akte.<sup>51</sup> Es genüge nicht, so Sattler, innerhalb der Liturgie das Vorkommen aller Sprechhandlungstypen (hier wäre hinzuzufügen: aller Typen ritueller Handlungen) aufzuweisen. Damit sei noch nicht gezeigt, inwiefern sich im sakramentalen Geschehen die *extra nos* – außerhalb der geschöpflichen Verfügung – gegründete Wirklichkeit, die Gott selbst ist, manifestiere. Sattler formuliert dann – konzentriert auf das Taufgeschehen als Vorgang der ursprünglichen Aufnahme in die christlich-rituelle Gemeinschaft:

„Beim zweiten Hinsehen wird nämlich erkennbar, dass ein gemeinsamer Grundzug diese Weise kennzeichnet, wie [...] [im liturgischen Handeln; S. W.] Repräsentation, Expression, Direktion, Kommission und Deklaration geschehen. Die erinnernd-repräsentierte und im Lobpreis besungene Welt *kann nicht vorgezeigt werden*. Die Aufforderung, das eigene Leben für andere hinzugeben, es zu verlieren, um es zu gewinnen, erscheint vielen als Torheit. Die Gemeinde gibt ein Versprechen (Leben ohne Sünde und ohne Tod), das sie selbst nicht einlösen kann. Die deklarierte Aufnahme in die Gemeinschaft der Erlösten steht in einer Spannung zur konkret begegnenden Gemeindegewirklichkeit.“<sup>52</sup>

Von dieser Ausgangssituation her sei „als verbindende Dimension der Illokutionen der Gemeinde eine spezifische Form

der Repräsentation anzunehmen: das Zeugnis“:

„Die Gemeinde legt [im rituellen Vollzug; S. W.] ein Bekenntnis ab. Sie bezeugt, dass sie Gottes Verheißung (promissio), Gottes Versprechen vertraut, das Gott in seinem Logos, in Christus Jesus, der Schöpfung gegeben hat und das Gott allein einlösen kann und einlösen wird. Die Zeichenhandlungen und die Worthandlungen in der liturgischen Feier haben den Charakter eines Zeugnisses. Sie sind ein Martyrium im eigentlichen Sinn. Die bezeugte Einsicht drängt sich auf; die Erfahrung des Zeugen ist es, die Gültigkeit des Bezeugten nicht allein mit der eigenen Einsicht begründen zu können. Zeugen erfahren sich eingefordert von dem, was sich ihnen zeigt.“<sup>53</sup>

### 3. Schluss: das Desiderat einer an Performance und Performativität orientierten liturgietheologischen Hermeneutik

Austin konnte in seinen sprechakttheoretischen Vorlesungen noch sagen:

„In einer *ganz besonderen Weise* sind performative Äußerungen unernst oder nichtig, wenn ein Schauspieler sie auf der Bühne tut oder wenn sie in einem Gedicht vorkommen oder wenn jemand sie zu sich selbst sagt. Jede Äußerung kann diesen Szenenwechsel in gleicher Weise erleben. Unter solchen Umständen wird die Sprache auf ganz bestimmte, dabei verständliche und durchschaubare Weise unernst gebraucht, und zwar wird der gewöhnliche Gebrauch parasitär ausgenutzt. Das gehört zur Lehre von der *Auszehrung [etiolation]* der Sprache. All das schließen wir aus unserer Betrachtung aus.“<sup>54</sup>

Die vorstehenden Überlegungen dürften hingegen gezeigt haben, dass Performativität und Performance (zumindest in Gebrauchssprachen) untrennbar zusammen gehören – das gilt ganz allgemein für die Generierung von Bedeutung, aber erst recht für rituelle Handlungszusammenhänge. Was die entsprechenden Akteure in solchen Kontexten leisten, ist nicht adäquat erfass-

bar, wenn nicht *competence* und *performance* einbezogen werden. Diese Differenzierung führt Noam Chomsky ein, um die „Kenntnis“ eines Sprecher-Hörers vom „aktuellen Gebrauch“ der Sprache in konkreten Situationen zu unterscheiden.<sup>55</sup> Letztlich darf auch im Blick auf die Liturgie nicht von den Performanzfaktoren im umfassenden Sinne abstrahiert werden. Wie jedoch angesichts dieser Herausforderung eine angemessene liturgiewissenschaftliche bzw. -theologische Hermeneutik entwickelt werden kann, ist eine noch weitgehend offene Frage. V. a. wird zu prüfen sein, inwieweit entsprechende Anstrengungen reichen, die auf Grundlage eines erweiterten Textbegriffes unternommen werden, eines Textbegriffes, der Medien, Mündlichkeit und Performanz einbezieht.<sup>56</sup> Den dafür notwendigen Rahmen hat kürzlich Benedikt Kranemann abgesteckt, worauf hier nur verweisen sei. Er hebt dabei treffend hervor:

„Für die Liturgiewissenschaft ist die Frage der Hermeneutik insofern kompliziert, als es nicht nur um Text im Sinne von Wort, sondern um ein vielschichtiges Handlungsgefüge geht, in dem Aktion, Gestus, Raum, Klang, Farbe usw. eine Rolle spielen. [...] Die Vieldeutigkeit der nonverbalen Sprachen liegt eindeutig höher als bei den verbalen [...] und macht die Interpretation von Liturgie besonders anspruchsvoll.“<sup>57</sup>

In der sechsten seiner abschließend formulierten Thesen ruft Kranemann in Erinnerung, dass eine Hermeneutik der Liturgie immer *theologische* Hermeneutik bleibe, die sich allerdings zugleich der *Anthropologie* verpflichtet wissen müsse. Dies gilt deshalb, weil sich Liturgiewissenschaft mit dem christlichen Gottesglauben befasst, insofern er sich liturgisch artikuliert. Dabei geht es stets darum, das liturgische Geschehen als performative Gestaltwerdung Gottes und des Menschen wahrzunehmen. Die Gemeinschaft der Glaubenden feiert im liturgischen Gedächtnis des Pascha-Mysteriums die Begegnung mit dem Gott, von dem das Große Glaubensbekenntnis sagt, dass er seinen Sohn gesandt hat: „Für uns Menschen und zu unserem Heil“. Und dieses

Heil ereignet sich: durch das performative Potential der rituellen Performance dieser Gedächtnisfeier!

*Der Autor ist Privatdozent für  
Liturgiewissenschaft an der Universität  
Erfurt und Liturgiereferent der  
Diözese Osnabrück.*

### Anmerkungen

- <sup>1</sup> In den Kulturwissenschaften spricht man mittlerweile sogar von einem „performative turn“ (vgl. *Bachmann-Medick*, Doris, *Performative Turn*. In: Dies. [Hg.], *Cultural Turns*. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, 3. neu bearb. Aufl. Reinbek 2009, 104–143). Die DFG hat 1999 einen entsprechenden Sonderforschungsbereich „Kulturen des Performativen“ eingerichtet; die Arbeit wird allerdings zum Jahresende 2010 eingestellt. Vgl. die Internetseite des SFB für nähere Informationen: <http://www.sfb-performativ.de/>. Im Umfeld dieses SFB sind u. a. folgende Publikationen entstanden: *Fischer-Lichte*, Erika/Wulf, Christoph (Hg.), *Theorien des Performativen / Praktiken des Performativen*, beides Sonderhefte der Zeitschrift *Paragrana*. Zeitschrift für Historische Anthropologie (Bd.e 10/1 und 13/1), Berlin 2001 / 2004; *Fischer-Lichte*, Erika / *Horn*, Christian / *Umathum*, Sandra / *Warstat*, Matthias (Hg.), *Performativität und Ereignis*. Stuttgart 2003. Zum Ganzen instruktiv ist auch der Sammelband *Wirth*, Uwe (Hg.), *Performanz*. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 2002, dort u. a. die ausführliche Einführung: *Wirth*, Uwe, *Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität* 9–60.
- <sup>2</sup> *Wittgenstein* unterscheidet in den *Philosophischen Untersuchungen* (PU), §7 drei Bedeutungen von „Sprachspiel“: Der Ausdruck kann ein Spiel bezeichnen, durch das Kinder ihre Muttersprache lernen, eine aus dem Handlungszusammenhang heraus gelöste sprachliche Operation wie das Benennen oder eben „das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist“ (241). – Ich zitiere nach folgender Ausgabe: *Wittgenstein*, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*. In: Ders., *Werke*, Bd. 1. Frankfurt am Main <sup>7</sup>1990, 225–580.
- <sup>3</sup> Vgl. PU, § 23 (250).
- <sup>4</sup> So in: *Über Gewissheit*, §§ 204.559 (zit. nach folgender Ausgabe: *Wittgenstein*, Ludwig, *Über Gewissheit*, hrsg. von *Anscombe*, Gertrude E. M./*Wright*, George H. von. In: Ders., *Werke*, Bd. 8. Frankfurt am Main <sup>4</sup>1990, 113–257, hier: 160f.232). – Die Konsequenzen, die sich aus einem solchen *Wittgensteinschen* Zugang für eine vernünftige Rechtfertigung der christlichen Gottesrede ergeben, werden ausführlich reflektiert in: *Schärfl*, Thomas, *Theo-Grammatik*. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (ratio fidei Bd. 18). Regensburg 2003, bes. 476–561. Zur Bedeutung *Wittgensteins* für eine zeitgemäße theologische Reflexion vgl. auch *Stosch*, Klaus von, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz*. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ratio fidei Bd. 7). Regensburg 2001. – Eine liturgietheologische Anwendung einschlägiger Grundannahmen erfolgt in: *Winter*, Stephan, *Liturgie: Gottes Raum*. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* am Beispiel der Semantik von „Handeln Gottes“. Habil.-schrift maschinenschriftlich. Erfurt 2009, bes. Abschnitt 1.5: Gottesdienst als paradigmatischer Praxisort christlicher Existenz.
- <sup>5</sup> Ich versuche deshalb gar nicht erst, hier auch nur einen ausschnittshaften Überblick zu geben. Stattdessen verweise ich auf die hilfreiche Überblicksdarstellung *Kranemann*, Benedikt, *Riten und Rituale der Postmoderne*. Internet-Publikation: <http://www.bertelsmannstiftung.de/cps/rde/xbcr/SID-9C517D85-50EE3E00/bst/Kranemann%20-%20Riten%20und%20Rituale070925.pdf> //. Der Beitrag skizziert die wesentlichen Grundzüge der einschlägigen aktuellen Diskurse und gibt an den entsprechenden Stellen weiterführende Literaturhinweise. – Für den Dialog der Liturgiewissenschaft mit den so genannten Ritualstudien vgl. u. a. den Sammelband *Kranemann*, Benedikt/*Post*, Paul (Hg.), *Die modernen „ritual studies“ als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft*. *Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical Studies* (Liturgia condenda 20). Leuven 2008.
- <sup>6</sup> *Platvoet* lokalisiert ein wesentliches Defizit herkömmlicher Ritualtheorien darin, dass sie den pluralistischen Kontext nicht ernst nehmen: Weder in der Kulturanthropologie noch in der Ethnologie „ist Ritualtheorie [...] auf das Ritualverhalten in Situationen kultureller und/oder religiöser Pluralität erweitert worden, d. h. in Situationen, wo Gruppen, die in einer Gesellschaft zusammenleben, Ritualverhalten benutzen, um ihre verschiedenen Identitäten, ihre Grenzen, ihre Konflikte, Indiffe-

renz und Achtung füreinander auszudrücken.“ (Platvoet, Jan, Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften. In: *Belliger, Andréa/Krieger, David J.* (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch.* Wiesbaden 2006. Übers. von den Herausgebern (urspr.: *Ritual in plural and pluralist societies: instruments for analysis.* In: *Platvoet, Jan/Van der Toorn, Karel* [Hg.], *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour.* Leiden 1995, 25–42, 173–190, hier: 173).

<sup>7</sup> Platvoet, Ritual 173.

<sup>8</sup> Platvoet, Ritual 174.

<sup>9</sup> In diesem Punkt formuliert etwa Dorothea Lüddeckens offener. Sie rechnet zu den aus der Außenperspektive wahrnehmbaren Eigenschaften von Lebenszyklus- und Übergangsritualen „zum Beispiel das sogenannte ‚Framing‘ im Sinne einer Differenz von nicht ritualisiertem Alltag und Ritualsituation oder die explizite Verwendung von Symbolen. Typisch ist es auch, daß Handlungen in einen spezifischen Kontext gestellt werden, die Rollen der Beteiligten in spezifischer Weise festgelegt werden und der Handlungsablauf einem Skript folgt. Darüber hinaus wird diesen Handlungen ein Sinn zugesprochen, der über das Tun selbst hinausreicht“ (Lüddeckens, Dorothea, *Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses.* In: *ZRGG* 56 [2004], 37–53, hier: 45f). Die Rede von einem Sinn, „der über das Tun selbst hinausreicht“, lässt offen, ob bzw. inwiefern damit eine Interaktion mit einem realen oder postulierten, ansprechbaren Wesen gemeint ist.

<sup>10</sup> Eine Religion kennt verschiedene Typen religiöser Praktiken. Martin Riesebrodt hebt allerdings aus religionswissenschaftlicher Sicht hervor, dass eine Religion nur dann adäquat untersucht werden kann, wenn den kultischen Praktiken methodologisch der Vorrang eingeräumt wird. Es sind die von ihm so genannten interventionistischen Praktiken, in denen das Selbstverständnis der religiös Praktizierenden primär zum Ausdruck kommt. Denn in ihnen – an erster Stelle in symbolischen Handlungen (Gebete, Opfer, Gesänge, Gesten, Gebärden, Formeln, Gelübde, Divination) – nehmen Menschen Kontakt zu übermenschlichen Mächten auf; damit kommt die „religiöse Prämisse“, der gemäß diese unsichtbaren Mächte existieren, „ganzheitlich“ zum Ausdruck. Vgl. *Riesebrodt, Martin, Cultus und Heilsversprechen.* München 2007, hier: 113. Und an anderer Stelle heißt es: „Interventionistische Prak-

tiken, wie Opfer, Gebet, Formel oder Gesang, die sich direkt an solche Mächte wenden, und religiöse Objekte, wie Architektur, bildliche Repräsentationen, heilige Gerüche und Klänge, in die interventionistische Praktiken eingebettet sind, begründen und bekräftigen die Erfahrung religiöser Realität emotional und kognitiv. Glaube und Handeln, Symbolisierung und Ritualisierung gehen Hand in Hand“ (127).

<sup>11</sup> Platvoet, Ritual 187 [Hervorhebungen: S.W.].

<sup>12</sup> Vgl. für eine erste Einführung in die verschiedenen Verwendungsweisen des Begriffs „performance“ *Carlson, Marvin Albert, Performance. A critical introduction.* 2. Aufl., Routledge: London/New York 2004. Dort heißt es in der Einleitung viel sagend, dass „performance“ ein „essentially contested concept“ sei, also ein Begriff, der als solcher gegenläufige Lesarten zusammenführt, die per se nicht vereinheitlicht werden können (1ff).

<sup>13</sup> Vgl. z. B. *Bieritz, Karl-Heinrich, Das Wort im Gottesdienst.* In: *GdK* 3, 2190, 47–76.

<sup>14</sup> *Brüske, Gunda, Das Wort in Bewegung setzen. Zur Wahrnehmung nonverbalen liturgischen Handelns am Beispiel der Liturgie des Karfreitags.* In: *Augustin, George/Knoll, Alfons / Kunzler, Michael / Richter, Klemens* (Hg.), *Priester und Liturgie, FS Probst, Manfred* zum 65. Geburtstag. Paderborn 2005, 265–276, hier: 273.

<sup>15</sup> Vgl. *Brüske, Wort in Bewegung* 267.

<sup>16</sup> Ob die Lautgestalt des gesprochenen resp. gesungenen Wortes noch dem Nonverbalen zuzurechnen ist, kann diskutiert werden. *Brüske* legt ihren Ausführungen folgende Differenzierung des Nonverbalen zugrunde: „Wenigstens drei Grunddimensionen des Nonverbalen lassen sich unterscheiden: 1. Was nicht mit Hilfe der Worte einer Sprache geschieht, vollzieht sich *schweigend*. 2. An die Stelle des gesprochenen Wortes kann die *Körpersprache* mit Mimik, Gestik, Haltung und Bewegung treten. 3. Es gibt keine Sprache ohne *Klang*. [...] Der Klang transportiert Bedeutung. [...] Insofern hier mit dem Klang das Wie der Rede gemeint ist, bezeichnet er also das Übergangsfeld des Verbalen zum Nonverbalen.“ (*Brüske, Wort in Bewegung* 265f). Sprechakttheoretisch wird Letzterem bei John L. Austin dadurch Rechnung zu tragen versucht, dass von der lokutionären Dimension jeder sprachlichen Äußerung die Rede ist: Eine Äußerung ist ein lokutionärer Akt, insofern damit etwas gesagt wird, und – so Eike von Savigny im Anschluss an Austin – zum

„lokutionären Akt gehört, daß Paul [im gewählten Beispiel der Sprecher; S. W.] Geräusche von der Art macht, welche von der Phonetik beschrieben und untersucht werden. [...] Diese Geräusche müssen einen Satz einer bestimmten Sprache ausmachen; d. h. Wörter dieser Sprache (moderner würde man sagen: Morpheme) sind in der Äußerung auf eine Art aneinandergereiht, welche unter den syntaktischen Mustern der Sprache vorgesehen ist [...] Und schließlich muß Paul mit den Wörtern etwas Bestimmtes sagen [...] Damit kennt man Pauls lokutionären Akt; man weiß, was er gesagt hat“ (*Savigny*, Eike von, *Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die „ordinary language philosophy“* [stw 1071]. Veränd. Neuausg. Frankfurt am Main 1993, 128). *Brüske* hingegen macht zu Recht darauf aufmerksam, dass die Art der Aufführung eines Sprechaktes, das „Wie der Rede“, die Bedeutung mitkonstituiert. Hier sind bereits Grundfragen der Verhältnisbestimmung von Performance und Performativität berührt – dazu weiter unten!

<sup>17</sup> *Brüske*, Wort in Bewegung 272f.

<sup>18</sup> Vgl. *De Clerck*, Paul, Theology of the Liturgy, „for the glory of God and the salvation of the world“: Keynote Address. In: SL 30 (2000), 14–31, hier: 15–17.

<sup>19</sup> *Gerhards*, Albert, Mimesis – Anamnesis – Poiesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung. In: *Fürst*, Walter (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche (QD 199). Freiburg im Breisgau 2002, 169–186, 171, mit Verweis auf *Bahr*, Hans-Eckehard, Poiesis. Theologische Untersuchung der Kunst. Stuttgart 1960, 11.

<sup>20</sup> Vgl. *Winter*, Stephan, Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* am Beispiel der Semantik von „Handeln Gottes“. Habil.-Schrift. Unveröffentl. Typoskript. Erfurt 2010, Abschnitt 1.5: Gottesdienst als paradigmatischer Praxisort christlicher Existenz.

<sup>21</sup> *Schumacher*, Eckhard, Performativität und Performance. In: *Wirth*, Performanz 383–402, hier: 383f.

<sup>22</sup> *Rappaport*, Roy A., Ritual und Performative Sprache. (Amerik. Original bzw. Textgrundlage, aus der Teile übersetzt wurden: The Obvious Aspects of Ritual. In: Ecology, Meaning, and Religion, Berkeley, CA: North Atlantic Books 1979, 175–221). In: *Belliger*, Andréa/*Krieger*, David J. (Hg.), Ritualtheorien 191–210, hier: 195.

<sup>23</sup> *Austin*, John L., How to do things with words. Oxford 1963 (deutsch: Zur Theorie der

Sprechakte, Stuttgart <sup>2</sup>1979; im Folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert). Vgl. auch ders., Performative Äußerungen. In: Ders., Gesammelte philosophische Aufsätze (Original: Philosophical Papers, Oxford <sup>3</sup>1979), übers und hrsg. von *Schulte*, Joachim Stuttgart 1986, 305–327.

<sup>24</sup> *Austin*, Sprechakte 153.

<sup>25</sup> *Austin*, Sprechakte 164.

<sup>26</sup> *Austin*, Sprechakte 117.

<sup>27</sup> *Austin*, Sprechakte 124.

<sup>28</sup> *Austin*, Sprechakte 164f.

<sup>29</sup> Vgl. *Austin*, Sprechakte 167.

<sup>30</sup> Vgl. *Wirth*, Performanzbegriff 10–13, und dazu auch die ausführliche Rekonstruktion der *Austinschen* Argumentation in *Savigny*, Normale Sprache 125–160.

<sup>31</sup> *Wirth*, Performanzbegriff 12.

<sup>32</sup> Vgl. für die Darlegung eines entsprechenden Ansatzes in Abgrenzung zu realistischen Bedeutungstheorien *Gethmann*, Carl F. / *Sieglwart*, Geo, Sprache. In: *Schnädelbach*, Herbert / *Martens*, Ekkehard (Hg.), Philosophie. Ein Grundkurs, Bd. 2, überarb. und erw. Neuausg. Reinbek bei Hamburg 1991, 549–605; *Sieglwart*, Geo, Vorfragen zur Wahrheit. Ein Traktat über kognitive Sprachen. München 1997, bes. 1–150; *Meggle*, Georg/*Sieglwart*, Geo, Der Streit um Bedeutungstheorien. In: *Dascal*, Marcelo u. a. (Hg.), Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft Bd. 72). Berlin/New York 1995, 964–989.

<sup>33</sup> Wie sich eine solche Untersuchung im Einzelnen aufbaut wird ausführlich gezeigt und exemplarisch durchgeführt in *Winter*, Stephan, Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie (ratio fidei bd. 13). Regensburg 2002. Vgl. auch ders., „... und er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird“: Ist die Neuordnung des liturgischen Zeichensystems durch die Liturgiereform gelungen?, in: LJ 55 (2005) 23–38.

<sup>34</sup> Nach *Geertz* ist eine Religion (1) „ein System von Symbolen, die (2) mächtige, überzeugende, dauerhafte Einstellungen und Motivationen bei Menschen bewirken, indem sie (3) Begriffe einer allgemeinen Kategorie von Existenz formulieren und (4) diese Begriffe mit einer Aura von Tatsächlichkeit umkleiden, so daß (5) die Einstellungen und Motivationen einen einzigartigen Realitätscharakter annehmen.“ – „(1) a system of symbols which act to (2) establish powerful, persuasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3)

formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the mood and motivations seem uniquely realistic“ (*Geertz*, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books: New York 1973/Neuausg. 2001, hier: 90; Übers. übernommen aus: *Burkert*, Walter, *Kulte des Altertums*. Biologische Grundlagen der Religion. München 1998 (amerik. Original: *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*. Harvard Univ. Press, Massachusetts 1996), hier: 17).

<sup>35</sup> Dieses und das nächste Zitat *Rappaport*, *Ritual* 199f.

<sup>36</sup> Die entsprechenden Fragen wären auch im Konnex mit den Fragen nach der (relativen) Stabilität der Gemeinschaften, die Rituale vollziehen, zu diskutieren. „Rituale bilden Gemeinschaften, diese wiederum schaffen Rituale“, so *Kranemann* mit Bezug auf einschlägige Arbeiten: „Dafür sind Rituale auf repetitive Elemente angewiesen und benötigen wieder identifizierbare Abläufe. [...] Das kommunale Moment in den Ritualen greift auf verbale und nonverbale Kommunikationsformen zurück, in denen kanonisches Wissen artikuliert wird.“ (*Kranemann*, *Postmoderne* 11; vgl. dort auch die entsprechenden Lit.-verweise v. a. auf die Arbeiten von *Christoph Wulf* und *Jörg Zirfas*). Einzelne Autoren betonen v. a. die Offenheit ritueller Repertoires und damit auch die Prekarität ritueller Gemeinschaften, so etwa *Lüddeckens*, *Neue Rituale*, oder auch *Stausberg*, *Michael*, *Reflexive Ritualisationen*. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 56 (2004) 54–61. *Kranemann* kommentiert dies so, dass die identifikatorische Kraft von Ritualen aus dieser Perspektive gerade in deren Plastizität ihre Basis habe. Insgesamt gilt: „Aufgrund des engen Zusammenhangs von Ritualen bzw. Ritualisierungen und Gemeinschaft kann man von Formen der Selbstdarstellung sprechen. Diese Rituale greifen auf eine gemeinsame Symbolwelt zurück, halten diese aber im Sinne von Konnotation offen und ermöglichen damit immer neue Rezeptionen. Die Gemeinschaft, die sich im Ritual definiert, muss auch im religiösen Sinne nicht mit einer kirchlichen Institution identisch sein. Sie definiert sich neu über das jeweilige Ritual. Für diese Gemeinschaft kommt dem Ritual ordnende Kraft zu, sei es, dass es soziale Ordnungen abbildet, sei es, dass es als Traditionsspeicher dient: ‚Rituale sind gleichsam die emotionalen, symbolischen und performativen Generatoren von Ge-

meinschaften‘ (*Wulf – Zirfas* 2004b [Performative Welten; S. W.], 19)“ (*Kranemann*, *Postmoderne* 11f). – Liturgiewissenschaftlich gewendet wären die entsprechenden Fragen im Zusammenhang der Diskussion um angemessene Konzeptionen der *actuosa participatio* im Sinne des Konzils zu behandeln. Vgl. dazu u. a. *Post*, Paul, *Das aktuelle Panorama rituell-liturgischer Partizipation und Kommunikation in den Niederlanden*. In: *Klöckener*, Martin/*Kranemann*, Benedikt (Hg.), *Gottesdienst in Zeitgenossenschaft*. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Unter Mitarb. von *Krogmann*, Andrea. Freiburg Schweiz 2006, 221–261; *Stuflesser*, Martin, *Actuosa Participatio – Zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit*. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften. In: *LJ* 59 (2009) 147–186 (Lit.!).

<sup>37</sup> *Rappaport*, *Ritual* 201. – *Rappaport* hebt allerdings zu Recht hervor, dass Akzeptanz nicht mit Glaube gleichgesetzt werden kann: „Oft können private Einstellungen von Individuen durch die Teilnahme an einem Ritual in Übereinstimmung mit öffentlichen Handlungen gebracht werden, wobei dies aber nicht immer der Fall ist. Daraus ergibt sich, dass, während die Teilnahme an einer liturgischen Performance sehr sichtbar sein kann, sie nicht sehr tief gehen muss, da die Teilnahme weder auf direkte interne Übereinstimmung mit dem Ritual hindeutet, noch einen solchen internen Zustand hervorbringt. [...] Wenn wir also sagen, dass eine liturgische Ordnung wesentlich autoritativ sei, oder dass die Regeln, die sie codiert, in der Performance akzeptiert werden, bedeutet dies nicht, dass die Akteure die kosmische Ordnung, die sie projiziert, ‚glauben‘, oder dass sie die Regeln und Normen, die sie verkörpert, annehmen. Es wird hier nicht einmal behauptet, der Akteur werde den Regeln und Normen folgen. [...] Aber:] Abgesehen davon, ob er sich der Regel unterwirft und dementsprechend handelt oder nicht, hat er sich verpflichtet, so zu handeln. Wenn er gegen die Regel verstösst [sic!], hat er eine Verpflichtung verletzt, die *er selbst* [im Mitvollzug der Performance; S. W.] eingegangen ist“ (*Rappaport*, *Ritual* 200f).

<sup>38</sup> *Brüske*, *Wort in Bewegung* 267f.

<sup>39</sup> Auf die herausragende Bedeutung der Invokation des göttlichen Namens für religiöse Rituale wäre eigens einzugehen. Besonders aufschlussreich sind diesbezüglich z. B. die be-

deutungstheoretisch angelegten Überlegungen von Charles Taylor. Vgl. Taylor, Charles, Bedeutungstheorien. In: ders., Negative Freiheit?. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus (engl. Original in: *Philosophical Papers*, Cambridge 1985). Übers. von Kocyba, Hermann; mit einem Nachw. von Honneth, Axel. Frankfurt am Main 1995, 52–117, bes. 108–117. Er arbeitet schlüssig heraus, dass in vom ihm so genannten öffentlichen Räumen (im Sinne von Kommunikations- bzw. Sprachgebrauchsgemeinschaften), die aus rituellem Interesse errichtet werden, der Vorrang des Invokativs gilt. Auch für liturgische Kontexte wäre demnach der entscheidende Aspekt, dass der invokative Gebrauch von „Gott“ primär ist und alle anderen Verwendungsweisen darauf basieren: „[D]as heißt ein bloß repräsentativer Gebrauch, das, was wir außerhalb des invokativen Zusammenhangs korrekterweise über Gott sagen können, kann nur durch das validiert werden, was wir auf richtige Weise innerhalb desselben sagen“; und: Es ist „sogar unklar, was wir damit meinen, Gott richtig zu beschreiben, und muß durch unser Wissen darum, wie wir ihn anzurufen und mit ihm in Beziehung zu treten haben, bestimmt werden. Dieses nämlich entscheidet darüber, wo ein Widerspruch vorliegt und wo eine tiefe Einsicht vorliegt“ (Taylor, Bedeutungstheorien, hier: 109). – Vgl. auch die Überlegungen zur liturgischen Anaklese am Beispiel der Eröffnung der ersten Tageshore in Gerhards, Albert/Kranemann, Benedikt, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Darmstadt 2008, 168f.

<sup>40</sup> Schaeffler, Richard, Kleine Sprachlehre des Gebets. Einsiedeln/Trier 1988, 18f (*Hervorhebung* S. W.). Vgl. dazu Irlenborn, Bernd, „Veritas semper maior“. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie (ratio fidei 20). Regensburg 2003, 100–103, und darüber hinaus grundsätzlich Bennet, Thomas, Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zur Acclamatio Nominis Dei und zur Konstituierung religiöser Subjektivität (= PTS 26). Paderborn u. a. 2001, 201–216.

<sup>41</sup> Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive spricht Reinhard Meßner von einem umfassenden pneumatischen Überlieferungsgeschehen, das von Gott bewirkt und getragen ist. Vgl. Meßner, Reinhard, Einführung in die Liturgiewissenschaft. 2., überarb. Aufl., Paderborn 2009, 19–33. – Fundamentaltheologisch wird ein solches Verständnis von *traditio* ausgewertet in Verweyen, Hansjürgen, Gottes

letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, 3., vollständig überarb. Aufl. 2000. Regensburg 2002; vgl. bes. 51–56.

<sup>42</sup> Vgl. Brüske, Wort in Bewegung 273: „Die Erhebung des Kreuzes wird damit zur Erhebung Christi, den die Versammelten in der Enthüllung des Kreuzes erkennen und anbeten. Die Enthüllung und Erhebung des Kreuzes wird zur Inszenierung von Epiphanie. Im Zeichen des Kreuzes ist die Gegenwart Christi offenbar.“

<sup>43</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlicher die im Anschluss an Schaeffler und Jürgen Habermas entwickelten Überlegungen in Schärtl, Thomas, Liturgischer Anti-Realismus. In: Winter, Stephan (Hg.), „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog. Regensburg 2006, 173–224, bes. 174–184.

<sup>44</sup> Schaeffler, Richard, „Darum sind wir eingedenk“. Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier. Religionsphilosophische Überlegungen zur religiös verstandenen Zeit. In: Häußling, Angelus A. (Hg.), Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes (Schriften der katholischen Akademie in Bayern 140). Düsseldorf 1991, 16–44, hier: 34. Vgl. dazu auch Schaeffler, Sprachlehre 54.

<sup>45</sup> Hoping, Helmut, Gottesrede im Raum der Liturgie. Theologische Hermeneutik und christlicher Gottesdienst. In: ders./Jeggle-Merz, Birgit (Hg.), Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft, Paderborn 2004. 9–31, hier: 20 [*Hervorhebungen* S. W.]

<sup>46</sup> Wannenwetsch, Bernd, Gottesdienst als Lebensform. Ethik für Christenbürger, Stuttgart u. a. 1997, 37.

<sup>47</sup> Vgl. Schaeffler, Sprachlehre 26.

<sup>48</sup> „Die sachliche Bedeutung [...] von liturgisch gebrauchten] Kausativformen [also: die sachliche Bedeutung confessorischer und proklamatorischer liturgischer Sprechakte; S. W.] für das Weltverständnis, das in den Namensanrufen Gottes enthalten ist, wird durch folgenden Gegensatz deutlich: Außerhalb des religiösen Vollzuges, vor allem in der Philosophie, entsteht oft die Frage, ob Gott oder der Mensch Einfluß auf das Geschehen habe, ob angesichts der geglaubten Allmacht Gottes noch ‚Raum‘ für menschliches Wirken bliebe, oder ob angesichts der Erfolge menschlichen Wirkens die Rede von einer göttlichen Wirksamkeit noch ‚Platz‘ behalte. Für den Beter [...] ist dies kein Problem: Der Gott hat getan,



daß der Mensch dies und jenes tun konnte; und eben dies ist die Manifestation seines göttlichen Wirkens“ (*Schaeffler*, Sprachlehre 36).

<sup>49</sup> *Schärfl*, Anti-Realismus 182.

<sup>50</sup> Vgl. *Käsemann*, Ernst, Gottesdienst im Alltag der Welt. In: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II, Göttingen 1964, 198–204.

<sup>51</sup> Diese Kategorisierung nimmt *Sattler* im gleich zu zitierenden Beitrag übrigens im Anschluss an den *Austin*-Schüler *Searle* vor. Vgl. als Grundlage v. a. *Searle*, John R., Sprechakte: ein sprachphilosophischer Essay (engl. Original: *Speech Acts*, Cambridge u. a. 1969). Übers. von *Wiggershous*, R. und R. Frankfurt am Main <sup>4</sup>1990.

<sup>52</sup> *Sattler*, Dorothea, Gegenwart Gottes im Wort. Systematisch-theologische Aspekte. In: *Kranemann*, Benedikt/*Sternberg*, Thomas (Hg.), Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung (QD Bd. 194). Freiburg im Breisgau u. a. 2002, 123–143, hier: 137f (*Hervorhebung* S.W.).

<sup>53</sup> *Sattler*, Gegenwart Gottes 138.

<sup>54</sup> *Austin*, Sprechakte 43f. – Vgl. für die kritisch-konstruktive Weiterführung des *Austinschen* Ansatzes durch den Dialog mit Philosophie und Kultur- (v. a. den Theater-) -wissenschaften von dieser Ausgangsbasis her z. B. *Schumacher*, Performativität, und *Rolf*, Eckard, Der andere Austin: Zur Rekonstruktion/Dekonstruktion performativer Äußerungen – von *Searle* über *Derrida* zu *Cavell* und darüber hinaus. Bielefeld 2009.

<sup>55</sup> Vgl. *Chomsky*, Noam, Aspekte der Syntax-Theorie (amerik. Original: *Aspects of the Theory of Syntax*, MIT-Press, Cambridge [MA] 1965), aus dem Amerik. übers. und hrsg. von einem Kollektiv unter der Ltg. von *LANG*, Ewald (stw 42), Frankfurt am Main 1972, 14f.

<sup>56</sup> Vgl. dazu den Versuch in *Stuflessner*, Martin/*Winter*, Stephan, Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie. In: *LJ* 51 (2001) 90–118, sowie *Neijenhuis*, Jörg, Gottesdienst als Text. Eine Untersuchung in semiotischer Perspektive zum Glauben als Gegenstand der Liturgiewissenschaft. Leipzig 2007, hier bes. die Textdefinition: 55. – Wissenschaftstheoretisch gesehen geht es um eine adäquate Verhältnisbestimmung des linguistic turn zu den diversen cultural turns, wie v. a. zum performative turn. Vgl. dazu *Bachmann-Medick*, Doris, Cultural Turns. Neuorientierungen in

den Kulturwissenschaften. In: Dies., *Cultural Turns*, 7–57, hier: 33–43.

<sup>57</sup> *Kranemann*, Benedikt, Anmerkungen zur Hermeneutik der Liturgie. In: *ALW* 50 – Liturgie verstehen (2008), 128–161, hier: 131f. Vgl. diesen Sammelband insgesamt für einen Einblick in derzeitige liturgiewissenschaftliche Versuche zur Hermeneutik der Liturgie, bes. *Brüske*, Gunda, Liturgie – Gesamtkunstwerk unter eschatologischem Vorbehalt. Versuche zur Rezeption eines ambivalenten Begriffs, 162–187. – Tatsächlich wird v. a. das Nonverbale liturgiewissenschaftlich immer noch relativ selten ausdrücklich thematisiert. Vgl. aber exemplarisch *Sequeira*, Ronald, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung. In: *GdK* 3, <sup>2</sup>1990, 7–39; *Wenz*, Helmut, Körpersprache im Gottesdienst. Theorie und Praxis der Kinesik. 2. erw. Aufl., Leipzig 1996; *Schmit*, Clayton J., To Deep for Words. A Theology of Liturgical Expression, Louisville/London 2002; Themenheft „Voix et parole“, *La Maison-Dieu* 226, 7–150. Eingehender geprüft werden müssen neuere Ansätze, die v. a. theaterwissenschaftlich inspiriert sind, wie *Roth*, Ursula, Die Theatralität des Gottesdienstes (PThK 18). Gütersloh 2006, und *Pircher*, Hannes B., Das Theater des Ritus. De arte liturgica, Wien 2010. – Ein Versuch, den angedeuteten hermeneutischen Herausforderungen im Blick auf die Räumlichkeit liturgischer Praxis gerecht zu werden, wird unternommen in *Winter*, Gottes Raum; vgl. dort bes. Teil A. – Besonders wichtig scheint mir auch der neuerdings vorgelegte kommunikationsästhetische Ansatz von *Peter Ebenbauer* zu sein, der davon ausgeht, dass „[j]üdische und christliche Liturgie [...] geprägt [sind] durch ihren mehrschichtigen kommunikativen Charakter, der sowohl intentionale, also formal wie inhaltlich klar vorgegebene Akte des kanonischen Gedenkens, als auch vor-intentionale, inhaltlich nicht geregelte und nicht regelbare Unterbrechungen oder Zwischenstellen eines anderen, vorsprachlichen Gedenkens und Betens umfasst. Im nicht restlos regulierbaren Zusammenspiel beider Ebenen und Qualitäten des Gottes-Gedenkens nimmt die Dialogik der Liturgie Gestalt an“ (*Ebenbauer*, Peter, Zwischen strengem Reglement und freier Dramatik. Kommunikationsästhetische Grundzüge jüdischer und christlicher Liturgie. In: *LJ* 60 (2010) 139–149, hier: 146). Vgl. dazu ders., mehr als ein Gespräch. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie (Studien zu Judentum und Christentum). Paderborn u. a. 2010.