

seits; und andererseits in die Richtung der Gemeinschaft, die diesen Glauben feiert, indem sie zu ihrem eigenen Nutzen aus den Zeichen, die Träger dieses Bedeutungsgehaltes sind, diesen Glauben wiedererkennt. Die Übereinstimmung zwischen dem bezeichneten Bedeutungsgehalt und den Zeichen, die ihm Ausdruck verleihen sollen, gehört zu dem, was jede Gemeinschaft anstrebt; sie stellt sozusagen das erkennbare Gesicht einer solchen Gemeinschaft dar. Ohne sie zu verwechseln mit der gottgewirkten und vollkommen transparenten Gemeinschaft jedes Gläubigen mit Gott und der Gläubigen untereinander, darf man wohl annehmen, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß eine solche Übereinstimmung jemals zu verwirklichen wäre ohne ein außergewöhnliches Gelingen der gottgewirkten Gemeinschaft. Unter den üblichen Bedingungen ist immer nur eine Annäherung an dieses Ziel möglich.

Andererseits kann eine authentische Gemeinschaft zusammenbestehen mit einer liturgischen Darstellung, die in schwerwiegender Weise unangemessen ist. Das hat man immer wieder sehen können und kann es auch heute noch feststellen. Aber diese Situation ist an sich ein Skandal... Die Vertiefung dessen, was in unseren Liturgien zum Ausdruck kommen sollte und die Anpassung der Ausdrucksmittel an diese Bedeutungsgehalte bilden also miteinander eine grundlegende pastorale und missionarische Aufgabe.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JEAN-PIERRE MANIGNE

geboren am 28. November 1935 in Paris, OP, 1966 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir, ist Lizentiat der Philosophie, Lizentiat und Lektor der Theologie, Redaktor an den «Informations Catholiques Internationales». Seine Lektoratsarbeit erschien unter dem Titel «Pour une Poétique de la foi».

Jean Ladrière Die Sprache des Gottesdienstes Die Performativität der Liturgiesprache

Der Ausdruck des Glaubens im Kult bedient sich verschiedener Register. Es handelt sich dabei im wesentlichen um drei Ausdrucksgestalten: um den Ausdruck durch die Stimme, um den Ausdruck im Gestus, um den Ausdruck im Symbol. Der stimmhafte Ausdruck besteht in einer bestimmten, eventuell von Gesang begleiteten Verwendung der Sprache. Der gebärdenhafte Ausdruck besteht darin, daß der Leib auf eine bestimmte Weise zeichenmächtig anwesend ist. Der sinnbildliche Ausdruck besteht in einer bestimmten Verwendung der Dinge (Orte, Gewänder, Leuchten usw.), die diese mit einer Hinweiskraft auflädt, die zu ihrer unmittelbaren Bedeutung hinzukommt. Diese drei Ausdrucksformen stützen einander, und eine vollständige Analyse des kultischen Ausdrucks müßte

selbstverständlich über die komplexen Modalitäten ihrer Einwirkungen aufeinander Aufschluß geben. Wir werden uns hier auf das beschränken, was die Sprache im strengen Sinn des Wortes betrifft. Genauer gesprochen werden wir uns fragen, was die Sprachanalyse zum Verständnis des Glaubensausdrucks in der Liturgie beizutragen vermag.

I. EINIGE SPRACHANALYTIISCHE ELEMENTE

Das grundlegende Problem, das sich stellt, ist die Frage, wie die Liturgiesprache wirkt. Selbstverständlich läßt sich diese Sprache nicht als Information analysieren. Sie will nicht von Ereignissen berichten, Gegenstände beschreiben, Hypothesen und Theorien formulieren, von Forschungsergebnissen Kunde geben, Informationsinhalte übermitteln. Sie ist dadurch charakterisiert, daß sie eine bestimmte Tätigkeitsform ist, daß sie etwas verwirklicht, kurz, daß sie Wirkkraft besitzt. Sie ist nicht bloß ein verbaler Kommentar zu einem außer ihr liegenden Tun, sondern schon in sich selbst und durch sich selbst ein Tun.

1. Konstatierende Sätze und performative Sätze

Zur Charakterisierung der Liturgiesprache kann man sich somit Austins berühmter Unterschei-

dung zwischen konstatierenden und performativen Sätzen bedienen.¹ Ein konstatierender Satz berichtet einfach von einem gewissen Stand der Dinge, teilt einen bestimmten Erkenntnisinhalt mit, sagt aus, daß sich diese oder jene Gegenstände auf diese oder jene Weise verhalten, daß dieses oder jenes Ereignis auf diese oder jene Art verlaufen ist, daß ein bestimmtes Experiment ein bestimmtes Ergebnis gezeitigt hat usw. Ein performativer Satz hingegen vollzieht schon allein dadurch, daß er ausgesprochen wird, eine bestimmte Tat. Wenn beispielsweise X. zu Y. sagt: «Ich verspreche Ihnen, Sie bei Ihrem Vorhaben zu unterstützen», so verpflichtet sich X., inskünftig tatsächlich die notwendigen Schritte zu unternehmen, um Y. bei seinem Vorhaben behilflich zu sein. Damit schafft X. eine neue Situation, die vor dem Zeitpunkt, da er sein Versprechen abgab, noch nicht bestand und die nur kraft dieses Versprechens besteht. X. ist nun durch die Verpflichtung, die er sich selbst auferlegt hat, gebunden. Desgleichen, wenn X. zu Y. sagt: «Ich danke Ihnen für Ihre Unterstützung», so setzt er Y. davon in Kenntnis, daß er ihm gegenüber dankbar eingestellt ist; er macht diese Haltung sozusagen wirksam, indem er Y. gegenüber die Haltung eines zu Dank Verpflichteten einnimmt. Schon allein das Aussprechen dieses Satzes läßt zwischen X. und Y. eine gewisse Beziehung entstehen. Indem X. diesen Satz ausspricht, äußert er nicht einen innern Zustand, unterrichtet nicht einfach Y. über das Gefühl, das er ihm gegenüber empfindet, sondern verpflichtet sich Y. gegenüber auf eine charakteristische Art. Das Aussprechen dieses Satzes ist somit wirklich ein Tun. Wir könnten also zum Ausdruck des operativen (nicht bloß beschreibenden) Charakters der Liturgiesprache den Ausdruck «Performativität» verwenden, den uns die Arbeiten Austins anbieten. Es stellt sich nun das Problem, den besonderen performativen Charakter zu bestimmen, der der Liturgiesprache eignet.

2. Syntax, Semantik, Pragmatik

Dieses Problem muß genauer bestimmt werden mit Hilfe dessen, was wir heute als gesichertes Ergebnis im Bereich der Sprachanalyse ansehen können. Es ist Brauch geworden, nach dem von Charles Morris gemachten Vorschlag² in der Sprachforschung drei Teile zu unterscheiden: die Syntax, die Semantik und die Pragmatik. Die Syntax untersucht die Strukturweisen der Sprache, d. h. die Weisen, wie sich die konstitutiven Einheiten mitein-

ander verbinden, um komplexe Einheiten zu bilden, und die Beziehungen, die zwischen den Einheiten bestehen (z. B. die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat). Die Semantik untersucht die Bedeutungsmodalitäten und -mechanismen. Und die Pragmatik untersucht die Beziehung zwischen den Spracheinheiten und deren Benutzern. Die Frage nach der Performativität des Sprechens gehört in das Gebiet der Pragmatik, da sie die Sprachbenutzer ins Spiel bringt. Doch geht sie, insofern sie die Bedeutung der performativen Verben betrifft, auch die Semantik an. So bestimmt z. B. die charakteristische Tätigkeitsweise des Zeitwortes «versprechen» die Bedeutung dieses Verbs. Die Unterscheidung zwischen Semantik und Pragmatik besagt also nicht eine absolute Scheidung, und die neueren Entwicklungen der Pragmatik tendieren übrigens nach einer Vereinigung der beiden Gesichtspunkte in einem allgemeineren Rahmen. Auf alle Fälle steht fest, daß die performativen Sprachaspekte die Sprecher und die Angesprochenen als wesentliche Elemente auftreten lassen.

3. Die Theorie der «Sprechakte»

Der Performativitätsbegriff muß übrigens präzisiert werden. Austin selbst hat sich veranlaßt gesehen, die Unterscheidung zwischen konstatierend und performativ zu lockern; er hat darauf aufmerksam gemacht, daß jeder Satz einen performativen Aspekt aufweist. (In einem Satz, der lediglich eine Feststellung ausspricht, ist in Wirklichkeit ein Behauptungsakt enthalten. Indem man einen solchen Satz ausspricht, vollzieht man eine spezifische Tat, die darin besteht, daß man diesen Satz als Behauptung, die man für wahr hält, aufstellt.) Dies hat ihn dazu geführt, den Begriff «*illokutionäre Kraft*» einzuführen: Jeder Satz vollzieht außer seinem Bedeutungsinhalt einen bestimmten Operationstypus; er entfaltet sozusagen eine spezifische linguistische Wirksamkeit. Indem er sich von diesem Begriff inspirieren ließ, hat John R. Searle eine Theorie der «Sprechakte» (*speech acts*) ausgearbeitet, die in bezug auf den operativen Charakter des Sprechens äußerst aufschlußreich ist.³ Searle geht es darum, nicht die Sprache als Gegenstand für sich, der von ihren Benutzern unabhängig wäre, zu studieren, sondern die Verwendung der Sprache. Sein Grundgedanke ist folgender: Eine Sprache sprechen heißt sich in eine Verhaltensform einlassen, die von Regeln bestimmt wird, mit andern Worten:

bestimmten Regeln entsprechend bestimmte Akte vollziehen. Er unterscheidet vier Arten von Sprechakten: *Äußerungsakte* (die im Aussprechen von Wörtern und Sätzen bestehen), *satzhafte Akte* (die in Prädikationsakten bestehen, welche Objekten, von denen man spricht, Eigenschaften beilegen, und in Referenzakten, die Angaben vermitteln, welche die Objekte, von denen man spricht, mehr oder weniger genau zu identifizieren ermöglichen), *illokutionäre Akte* (die darin bestehen, daß sie eine bestimmte linguistische Operation vollziehen wie z. B. behaupten, beschreiben, fragen, danken, befehlen, bitten, gutheißen, wertschätzen usw.), und *perlokutionäre Akte* (die darin bestehen, daß sie auf die Angesprochenen eine bestimmte Wirkung ausüben wie z. B. überzeugen, aufklären, inspirieren usw.). Der entscheidende Punkt ist der, daß ein satzhafter Akt nicht in isoliertem Zustand vorkommen kann; er wird notwendigerweise durch einen illokutionären Akt getragen. (Übrigens werden diese Akte nur dank eines Äußerungsaktes explizit, und der illokutionäre Akt ist mit einem perlokutionären Akt verbunden, insofern er beim Zuhörer eine spezifische Wirkung hervorbringt.) Ilokutionäre Akte werden auf der Aussageebene durch «Indikatoren von illokutionärer Kraft» expliziert. Es handelt sich dabei um Wendungen, welche performative Verben verwenden wie z. B. «Ich behaupte, daß...», «Ich wünsche, daß...», usw. Sehr oft bleiben diese Indikatoren stillschweigend mitverstanden, doch ist es immer möglich, sie zum Vorschein treten zu lassen. So muß ein konstatierender Satz wie z. B. «Das Wetter ist regnerisch», falls man ihn vollständig aussprechen will, lauten: «Ich behaupte, daß das Wetter regnerisch ist.» Ein illokutionärer Akt hat somit die allgemeine Form F (p), worin das Zeichen F durch einen Indikator von illokutionärer Kraft und das Zeichen p durch einen Satz (im gewöhnlichen Sinn des Wortes) ersetzt werden kann. Der Satz zieht Prädikate (die in den Prädikationsakten verwendet werden) und Bezugsbegriffe (die in den Referenzakten verwendet werden) bei. Er drückt so einen gewissen Stand der Dinge aus. Der Indikator von illokutionärer Kraft läßt ersehen, welches der Tätigkeitstyp ist, der den im Satz ausgesprochenen Inhalt betrifft. Nehmen wir den Satz: «Würden Sie mir bitte Ihre Füllfeder leihen?». Dieser Satz ließe sich wie folgt ausformen: «Ich bitte Sie, mir Ihre Füllfeder zu leihen.» Wir finden hier einerseits den Indikator von illokutionärer Kraft «Ich bitte», der anzeigt, welches der Performativitätsmodus des Satzes ist,

und andererseits den Satz: «X. leiht seine Füllfeder Y.», worin X. und Y. die Bezugsbegriffe sind, die auf den Angesprochenen bzw. auf den Sprecher verweisen, und worin «seine Füllfeder leihen» ein Beziehungsprädikat ist (das eine spezifische Beziehung zwischen X. und Y. ausdrückt).

II. DIE ILLOKUTIONÄRE KRAFT DER LITURGIESPRACHE

Gestützt auf diese Theorie über die Sprechakte können wir unser Problem wie folgt genauer formulieren: Welches ist die charakteristische illokutionäre Kraft der Sätze, die in der Liturgiesprache vorkommen? Man sieht ohne weiteres ein, daß auf diese Frage keine einfache Antwort gegeben werden kann (sofern man dem Begriff «illokutionäre Kraft» den genauen Sinn läßt, den er in der Theorie Searles hat).

A. Die spezifische Komplexität der Liturgiesprache und ihr Einheitsprinzip

Die Liturgiesprache ist eben sehr komplex. Es finden sich darin Sätze, welche die Form einer Ermahnung aufweisen, andere haben die Form eines Bekenntnisses («Ich bekenne...»), andere die Form einer Bitte, andere die Form des Lobes, andere die Form einer Glaubensaussage, andere die Form eines Wunsches und wieder andere die Form einer Aufforderung. Eine genauere Analyse könnte diese Liste noch erweitern und innerhalb dieser Kategorien noch Unterscheidungen anbringen. So erhielte man eine mehr oder weniger adäquate Charakteristik der illokutionären Modalitäten der Liturgiesprache. Doch damit hätten wir erst einen ersten Hinweis. Wir müssen ausfindig machen, wie diese verschiedenen illokutionären Formen einander zugehören, wie sie dazu beitragen, eine einzige Sprache, das, was schlußendlich die Einheit der Liturgiesprache ausmacht, zu bilden. Es macht den Anschein, diese Einheit sei weder syntaktischer noch semantischer, sondern pragmatischer Art: es ist der eigentümliche Wirkungsmodus der Liturgiesprache, der ihre Besonderheit ausmacht und ihre verschiedenen Komponenten eint. Man könnte somit die weiter oben gestellte Frage von neuem aufnehmen und dabei dieses Mal dem Begriff «Performativität» einen verallgemeinerten Sinn geben: Welches ist die charakteristische Performativität der Liturgiesprache? Diese Frage ist nicht auf die einzelnen Sätze zu beziehen, welche

die Liturgiesprache konstituieren, sondern auf die Sprache selbst, auf ihr allgemeines Funktionsprinzip. Der Begriff «Performativität» darf somit nicht mehr im Sinn einer «bestimmten illokutionären Kraft» genommen werden, sondern ist im Sinn eines «allgemeinen Operativitätsprinzips» zu verstehen. Nur von diesem Prinzip aus wird man nicht bloß ersehen können, wie sich die einzelnen illokutionären Akte, die in der Liturgiesprache vorkommen, zu einer Einheit zusammenfügen, sondern man wird auch wissen, welche charakteristischen Modalitäten im Kontext dieser Sprache auf sie wirken. (Beispielsweise bringen Bittsätze nicht irgendwelche Bittakte ins Spiel. Es handelt sich dabei um Gebete, und man muß spezifizieren, was eine Bitte zum Gebet macht.) Man hat sich somit zu bemühen, die Liturgiesprache als eine Totalität zu nehmen und auch als den allgemeinen Kontext, innerhalb dessen die Sätze funktionieren, deren spezifische illokutionäre Kräfte in einer ersten Phase der Analyse ans Licht gehoben werden könnten.

B. Die dreifache Performativität der Liturgiesprache

Wir werden uns hier mit einer ersten Anregung begnügen, die selbstverständlich noch mehr veranschaulicht und vertieft werden muß. Wenn man die Liturgiesprache in ihrer Einheit besieht, so kann man ihr, wie es scheint, eine dreifache Performativität zuschreiben: die einer existentiellen Induktion, die einer Institution und die einer Vergegenwärtigung. Diese drei Performativitätsweisen sind einander zugehörig; das Entscheidendste, das, was die Einheit der Liturgiesprache ausmacht, ist die Vergegenwärtigung.

1. Existentielle Induktion

Unter «existentieller Induktion» verstehen wir hier den Vorgang, daß eine ausdrucksvolle Form in demjenigen, der sie auf sich wirken läßt, eine gewisse affektive Bereitschaft weckt, die das Dasein auf ein spezifisches Wirklichkeitsfeld hin öffnet. Wohlverstanden, es handelt sich dabei um eine Wirkung, und somit um den «perlokutionären» Sprachaspekt, doch ist zu prüfen, wie diese Wirkung erfolgt, welches die Funktionsweise der Sprache ist, die diese geeignet macht, eine solche Wirkung hervorzubringen, und diese Frage betrifft eben ihre Performativität. Um diese Frage zu klären, muß man sein Augenmerk einerseits auf die Rolle der Personalpronomen und andererseits auf

die Intervention gewisser performativer Verben richten.

Die *Personalpronomen* haben in der Sprache eine ganz charakteristische Funktion: sie weisen sozusagen die Plätze an, die von den Sprachbenutzern gegenüber dem, was gesagt wird, eingenommen werden können. Sie sind also weder prädikative Begriffe noch Bezugsbegriffe (wie die Dingwörter), sondern vielmehr eine Art unbestimmter Indikatoren, die es erlauben, die linguistischen Operationen mit ihren Vollziehern in Verbindung zu bringen, und die somit das effektive Funktionieren der Sprache als ein Verhalten, als einen Vollzug spezifischer Akte ermöglichen. Die Personalpronomen der ersten Person verweisen auf die Träger der Sprechakte. So weist das «ich» den Platz an, den in einer Rede ein einzelner Sprecher einnimmt. Indem er das Wort «ich» ausspricht, nimmt der Sprecher irgendwie die Tätigkeiten auf sich, die in dem Satz, den er sagt, impliziert sind; er bezieht die verschiedenen Sprechakte auf sich, denen es zu verdanken ist, daß der betreffende Satz als ein sinnvolles Ganzes funktionieren kann. Diese Akte sind nicht willkürlich, sondern von genauen Regeln bestimmt, die von der Sprachanalyse erhoben werden. Es ist gerade das Vorhandensein dieser Regeln, das der Sprache ihren objektiven Charakter gibt und sie zu einem Ausdrucks- und Kommunikationsinstrument von universaler Bedeutung macht. Doch müssen diese Akte, damit sie effektiv sind, von jemandem übernommen werden. Indem er in der ersten Person spricht, verwendet der Sprecher die konstitutiven Sprechregeln; einerseits unterzieht er sich diesen Regeln, andererseits aber gibt er ihnen Leben. Für sich allein genommen, können die Regeln keine Rede erzeugen. Erst kraft des Sprechers werden sie wirksam, werden die Akte hervorgebracht, in denen und durch die sie ihre konstituierende Funktion effektiv ausüben. Die Pronomen der zweiten Person geben den Platz der Angeredeten an. So hat das «du» in der Wendung «Ich bitte dich» zur Funktion, darauf hinzuweisen, daß die Bitte sich an die Person richtet, an die der Sprecher sich wendet. Die gleiche Formel läßt sich selbstverständlich für irgendwelche Angesprochene verwenden; einzig der (zugleich linguistische und nichtlinguistische) Kontext bestimmt, welches die Person ist, den das Wort «du» bezeichnet. Vermittels dieses Ausdrucks wird die Rede effektiv ein Kommunikationsmittel, ein Ort des Zwiegesprächs. Durch die Pronomen der ersten Person wird die Rede zur Rede von jemandem und ist sie sozusagen in einem

konkreten Akt verwurzelt, in den ein Sprecher sich engagiert (der charakteristischen illokutionären Kraft dessen, was er sagt, entsprechend); durch die Pronomen der zweiten Person wird die Rede zu einem Wort an jemand, zu einem Element einer dialogalen Beziehung.

Die Liturgiesprache verwendet vor allem das «wir» und das «du». Der Plural «wir» zeigt an, daß mehrere Sprecher vorhanden sind, daß sie aber kollektiv handeln, so, als ob sie bloß einen einzigen Sprecher ausmachten. Wir haben es hier bereits mit dem zweiten Performativitätsmodus der Liturgiesprache zu tun, mit der Institution: diese Sprache stellt, namentlich durch die Beziehung von «wir», eine Gemeinschaft her. Diese Gemeinschaft ist es, die die in den ausgesprochenen Worten vollzogenen Sprechakte sich zu eigen macht. Was das «du» betrifft, so handelt es sich dabei nicht um eine Person, die unter den Gottesdienstbesuchern physisch gegenwärtig ist. Die Liturgiesprache wendet sich an Gott. Dies tritt schon auf der Sprachebene durch den Kontext zum Vorschein, worin dieses «du» figuriert, sowie durch die Verwendung des Begriffs «Herr», aber auch darin, daß die Liturgiesprache das Wort, worin Gott sich dem Gläubigen kundgibt, wiederaufnimmt. Dies verweist uns auf die Vergegenwärtigungsfunktion und auf den Glauben, der dieser Operation – wie im folgenden aufgezeigt wird – ihre ganze Wirksamkeit gibt.

Übrigens verwendet die Liturgiesprache gewisse *performative Verben* wie «bitten», «beten», «dank-sagen». Oft werden diese Verben stillschweigend mitverstanden: im Imperativ formulierte Sätze enthalten ein nicht ausgesprochenes performatives Wort. (So lautet ein Satz wie «Herr, erhöhe uns!», wenn er weiter ausgeformt wird: «Herr, wir flehen dich an, uns zu erhören».) Solche Verben drücken illokutionäre Akte aus, die bestimmte Haltungen voraussetzen: Vertrauen, Verehrung, Dankbarkeit, Ergebung, Reue usw. Das performative Verbum dient nicht zur Beschreibung der Haltung, die vorausgesetzt wird, wenn man es ausspricht; es hat nicht die Funktion, auf das Vorhandensein dieser Haltung hinzuweisen, sondern es ist sozusagen diese Haltung selbst, es läßt sie kraft des illokutionären Aktes, auf den gestützt man es ausspricht, effektiv vorhanden sein.

Anhand dieser paar Hinweise können wir verstehen, wie die *Liturgiesprache ein existentieller Indikator* ist. Vermittels des «wir» machen sich die Glieder der Liturgiegemeinde bestimmte illokutionäre Akte zu eigen und nehmen gleichsam die Haltungen

an, die von diesen vorausgesetzt werden. Andererseits nehmen sie durch die Verwendung des Pronomens der zweiten Person «du» denjenigen zum Gesprächspartner, der in den von der Liturgie wiederaufgenommenen Texten zu ihnen spricht, und der mit «Herr» und «Vater» angeredet wird. Die Haltungen tragen dazu bei, diesen Begriffen ihren Sinn zu geben, und durch die affektiven Töne, die in ihnen mitschwingen, spezifizieren diese Begriffe in umgekehrter Richtung die Tragweite der Haltungen. Nun aber bilden diese Haltungen ein System; sie verstärken einander und fügen sich zu einer Grunddisposition zusammen, die der Ordnung der Affektivität, nicht der der Vorstellung angehört. Es liegt eine Induktion vor in dem Sinn, daß diese Disposition durch die ausgesprochenen Worte hervorgebracht wird. Wie wir gesehen haben, beschreiben diese nicht einen Zustand, sondern bringen ein Verhalten mit sich. Allein schon durch ihr Funktionieren vollzieht die Liturgiesprache bestimmte spezifische Akte, die auf die Affektivität der Sprecher zurückwirken. Der Begriff «Affektivität» wird hier in einem ganz elementaren Sinn verwendet. Wir verstehen darunter nicht die Rührung, ja eigentlich nicht einmal das Gefühl, sondern in einem viel urtümlicheren Sinn das konstitutive Aufnahmevermögen, das uns instandsetzt, uns ins Einvernehmen mit der Wirklichkeit in ihren verschiedenen Äußerungen zu setzen. Die Liturgiesprache bringt uns in Einklang mit der von ihr vergegenwärtigten Wirklichkeit, d.h. mit der Heilswirklichkeit, die uns von Gott durch Jesus Christus geschenkt wird; sie bringt uns in Einklang mit dem, was in der Lesung der Schrifttexte verkündet wird, mit dem, was man in den Worten der Lobpreisung feiert, mit dem, was sich in den Worten des Hochgebetes vollzieht, mit dem, was man in den Worten der Danksagung entgegennimmt. Alle diese Worte bereiten die Seele vor, auf das zu hören, was sie vorlegen und vollziehen. Man könnte sagen, daß kraft dieser Worte das, was im ersten Augenblick nur eine noch ungestaltete und undifferenzierte Bereitschaft war (und lediglich darin zum Ausdruck kam, daß man sich zur Liturgiefeyer begab), nach und nach bestimmtere, konkretere Gestalt annimmt und gleichsam zu einem Zustand des Übereinklangs der Seele und des Mysteriums wird, das sich vollzieht. In diesem Einklang wird das Mysterium für diejenigen, die darin teilnehmen, gegenwärtig. So präfiguriert und verwirklicht er irgendwie bereits das, was dieses Mysterium in seinem jetzigen Vollzug schon vorausnimmt.

2. Die Institution

Die Ausführungen über die Rolle des «wir» haben bereits ersehen lassen, in welchem Sinn die Liturgiesprache Institution ist. Sie hat nicht bloß die Kraft, die Seelen auf den Empfang dessen, was sie vorlegt, einzustimmen, sondern auch, und zwar durch die gleichen Mittel, eine Gemeinschaft herzustellen. Indem er «wir» sagt, macht sich jeder Teilnehmer irgendwie die Akte zu eigen, die im betreffenden Augenblick kraft der gleichen Worte von allen andern vollzogen werden. Wie wir gesehen haben, richten sich diese Akte nach genauen Regeln; sie weisen spezifische Charakterzüge auf und hängen somit nicht vom Belieben dieses oder jenes Sprechers ab. Indem alle Teilnehmer miteinander die Gesamtheit der Akte sich zu eigen machen, begegnen sie einander gewissermaßen in einem objektiven Raum, der durch ihre Sprechakte umrissen wird. In dieser Begegnung kommt die Gemeinschaft zustande. Auch hier könnte man von einer Induktionswirkung sprechen. Die Sprache ist hier nicht Ausdruck einer Gemeinschaft, die schon vor ihr und außer ihr konstituiert wäre, und sie ist nicht eine Beschreibung einer solchen Gemeinschaft, sondern sie ist der Ort, wo die Gemeinschaft zustandekommt, und das Mittel, wodurch sie zustandekommt. In dem Maß, als sie allen Teilnehmern als am Gespräch Mitbeteiligten die Möglichkeit gibt, sich die gleichen Akte zu eigen zu machen, stellt sie zwischen ihnen diese tätige Bezogenheit aufeinander her, welche die Wirklichkeit einer Gemeinschaft ausmacht.

Wir müssen jedoch noch weiter gehen. Es gibt nicht bloß die illokutionären Akte, sondern auch die Inhalte, auf die sie sich beziehen und denen – wir haben darauf hingewiesen – ganz bestimmte satzhafte Akte entsprechen. Die Liturgiesprache besteht nicht bloß in Akten der Bitte und der Dankbarkeit. Sie bittet um bestimmte Dinge (z. B. «Dein Reich komme!»); sie dankt für bestimmte Wohltaten (beispielsweise dafür, daß Gott «uns Anteil gegeben hat an diesen heiligen Mysterien»). Dadurch macht sie, wie wir das gleich präzisieren werden, eine bestimmte Wirklichkeit gegenwärtig. Letztlich ist es diese Wirklichkeit, das Werk, das sich in und durch die Liturgie vollzieht, worin die Gemeinschaft grundgelegt wird. Denn die faktische Gemeinschaft, welche die Worte der Liturgie ausspricht und von diesen Worten ihren Zusammenhang, ihre Einheit, ihren Gemeinschaftscharakter erhält, ist nur eine Zelle, die zum Grundbestand einer unendlich umfassenderen Gemein-

schaft gehört, auf die der Liturgieakt hinweist und die sich übrigens zum Teil von ihm her aufbaut. Indem die Teilnehmer die Sprechakte, worin die Liturgie ihre Effektivität erhält, sich zu eigen machen, machen sie sich das Mysterium der Vereinigung zu eigen, das sie in der Gemeinschaft der Heiligen versammelt. Dieses Mysterium ist das des Leibes Christi. Durch die Teilnahme am liturgischen Mahl, worin Christus seinen Leib zur Nahrung gibt, werden die Teilnehmer ihm eingegliedert und so wahrhaft zu Gliedern seines Leibes. Zweifellos gehört diese letzte Realität der Gemeinschaft eigentlich nicht mehr der Ordnung der Sprache an. Sie wird jedoch durch die Sprache angedeutet und somit können wir ersehen, durch welche Mechanismen diese Sprache das, wovon sie Zeichen ist, ankündigt. Die vorstehenden Ausführungen sind nur ein erster Hinweis in dieser Richtung.

3. Die Vergegenwärtigung

Wir führen jedoch diesen Hinweis nicht weiter aus, sondern müssen nun zu dem kommen, was den fundamentalsten Aspekt der Performativität der Liturgiesprache ausmacht: die Vergegenwärtigung. Durch alle Akte, die sie ins Spiel bringt, macht diese Sprache für die Anwesenden nicht ein Schauspiel gegenwärtig, sondern eine Wirklichkeit, deren Effektivität sie in ihr Leben aufnehmen. Es handelt sich um das, wovon die Liturgiesprache spricht und was sie auf verschiedene Weise ins Spiel bringt, nämlich das Mysterium Christi, sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung, die in ihm geschehene Offenbarung des Mysteriums Gottes, das In-Erfüllung-Gehen des ewigen Plans, kraft dessen wir berufen sind, Kinder Gottes, Miterben Christi im ewigen Leben zu werden. Dieses Mysterium wird von der Liturgiesprache nicht nach Art einer beschreibenden Sprache vergegenwärtigt, die das, wovon sie spricht, anschaulich darstellt, sondern dadurch, daß sie es effektiv vor sich gehen läßt, indem sie ihm sozusagen ihre eigene Wirkkraft (nämlich die der Akte, die sie konstituieren) leiht, um ihm zu ermöglichen, für die Gemeinschaft, welche die Liturgie schafft, wirksam zu werden. Sie bringt diese Wirkung auf mehrere Weisen hervor. Hier vermerken wir vor allem die Wiederaufnahme, die Proklamation und die Sakramentalität.

a) Die Wiederaufnahme

In gewissen Partien nimmt die Liturgie Texte wieder auf, die das Heilsmysterium entweder als

künftiges Ereignis oder als in Jesus Christus bereits eingetretenes Ereignis verkünden. Die Wiederaufnahme besteht nicht bloß darin, daß man diese Texte zitiert oder von neuem dem Gedächtnis einprägt. Sie besteht darin, daß Worte, die zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit geschrieben oder gesprochen wurden, wieder in Akte von heute übernommen werden. Was übermittelt wird, ist irgendwie bloß ein Sprechschema: Angaben, die zu vollziehende Akte vorschreiben. Wenn ein Sprecher diese Angaben übernimmt, vollzieht er die Akte, die sie vorschreiben, und das Wort, das in den Texten gesprochen hat, wird dann in seinem Wort wiederum lebendig. Es überlagern sich gleichsam zwei Effektivitäten: diejenige, die dem Sprecher zukommt, und diejenige, die dem Text selbst oder besser gesagt dem Wort zukommt, an dessen Schema er sich hält. Indem er dieses Schema wieder in seine eigenen Akte einträgt, läßt der Sprecher in diesen die Offenbarungsmacht auftauchen, die dem ursprünglichen Wort zu eigen ist; er läßt dieses sozusagen von neuem reden. Damit versieht er sich mit dem, was dieses Wort ankündigt, er macht es eigentlich zu seiner Nahrung und gestaltet sich in das um, was es ihn erahnen läßt. Anders gesagt: Indem die Liturgiegemeinde ein Wort übernimmt, welches das Heilsmysterium verkündet, fügt sie sich aktiv in dieses Mysterium ein, das so in ihr seine Effektivität findet. Durch das Wort der Gemeinschaft übernommen, fügt das Mysterium die Liturgiegemeinde in die große Heilsgemeinde ein und gliedert sie dem Leibe Christi an, der in Bildung begriffen ist. Dies trifft sich mit dem, was von der existentiellen Induktion gesagt worden ist: sofern die Teilnehmer für das, was das Wort ausdrückt, aufnahmebereit sind, werden sie auf reale Weise in das Mysterium eingegliedert, das sie in ihre Worte übernehmen.

b) Die Proklamation

Diese Übernahme gipfelt irgendwie im Bekenntnis des Glaubens. Dieses nimmt die Form einer Proklamationsrede an, deren illokutionäre Kraft die einer Bezeugung, einer Bestätigung und eines Engagements ist. Was das Bekenntnis ausspricht, ist eben das Heilsmysterium. Indem es dieses Mysterium ausspricht, macht es dieses gegenwärtig und aktiv; es läßt es sozusagen im Raum seines Wortes zutage treten; durch seine satzhaften Akte läßt es eine diskursive Artikulation vorhanden sein, worin der Inhalt des Mysteriums manifest wird.

c) Die Sakramentalität

Selbstverständlich aber ist es ihr sakramentaler Aspekt, worin die Liturgiesprache im höchsten Maße vergegenwärtigend ist. Indem er die Abendmahlsworte wiederholt, vollzieht der Zelebrant etwas, das weit über eine bloße Kommemoratio hinausgeht; er macht von neuem das, was Christus getan hat, indem er den Worten, die Christus gebraucht hat, von neuem die Wirkkraft gibt, die dieser ihnen gegeben hat, und ihnen von neuem die Kraft verleiht, das, was sie bezeichnen, zu vollbringen. Es liegt hier gleichsam eine Performativität zweiten Grades vor. Zunächst gibt es die Performativität, die man als ursprünglich bezeichnen könnte; durch sie hat Christus seinem Wort die Kraft gegeben, das, was es bedeutet, zu vollziehen. Und sodann gibt es die eigentlich sakramentale Performativität, in deren Kraft der Zelebrant dadurch, daß er diese Worte in den Kontext des Hochgebetes übernimmt, ihnen sozusagen ihre ursprüngliche Performativität zurückgibt. Wohlverstanden, die bloße Sprachanalyse ist nicht imstande, diesen Typus der Performativität zu erheben. Sie kann bloß zeigen, daß das, was auf den ersten Blick als ein Bericht erscheint, nicht nach Art eines Berichts funktioniert, sondern eben auf die Weise einer vollziehenden Wiederaufnahme (es ist die Analyse des Kontexts, die das ersichtlich machen könnte). Es braucht jedoch das Ohr des Glaubens, um in dieser Wiederaufnahme den Neuvollzug des Eucharistiemysteriums zu erblicken, so wie es den Aposteln bei seiner Einsetzung zu leben gegeben wurde, so wie es auf ursprüngliche Weise ihrem Glauben gegeben worden ist.

Diese Vergegenwärtigung läßt sich selbstverständlich nur der Struktur der Heilszeit entsprechend verstehen. Die Gegenwart, in der die Liturgiesprache spricht, ist ein Augenblick, der hineingenommen ist in ein grundlegendes Ereignis, das sie wiederum aktualisiert, und in einen Erfüllungshorizont, den sie vorwegnimmt. Er ist gleichzeitig eine Neuaufnahme dessen, was schon stattgefunden hat, und eine Verheißung dessen, was noch aussteht. Die Zeit, der die Liturgiesprache angehört, hat somit eine eschatologische Struktur. Eine detailliertere Analyse müßte versuchen, das Wirken dieser Struktur in der innern Organisation der Liturgiesprache zum Vorschein zu bringen. Nur so könnte man präzisieren, in welchem Sinn sie das, wovon sie spricht, eigentlich «gegenwärtig macht». Letztlich ist es ihr Hineingenom-

mensein in eine eschatologische Perspektive, die ihr ihre charakteristische Performativität gibt.

Auf jeden Fall aber ist zu betonen, daß die Liturgiesprache diesen Bezug auf das, was ihr diese Performativität verleiht, nur vom Glauben her hat, der sie in Aktion versetzt. Dieser Glaube ist es, der dem «du», an das sich das Gebet richtet, seinen wahren Sinn gibt; er ist es, der eine Berichtssprache in eine sakramentale Sprache verwandelt; er ist es, der das «Credo» zur Proklamation dessen macht, an dem es festhält. Doch der Glaube ist nicht gleichsam eine an und für sich stumme Erfahrung, der gegenüber die Liturgiesprache bloß die Funktion hätte, sie zu beschreiben. Zwischen dem Glauben und der Liturgiesprache liegt eine Art doppelter Annahme vor. Einerseits nimmt der Glaube diese Sprache in sich auf und gibt ihr so ihre Wirksamkeit, indem er die eigentlich linguistischen Akte übernimmt, die für diese Sprache konstitutiv sind in der Öffnung, die sie selbst konstituiert, sofern sie als solche Wiederaufnahme des Mysteriums Christi, Entgegennahme des Heils, Hoffnung auf die künftigen Güter ist. Andererseits gibt die Sprache dem Glauben gleichsam ein Strukturationsfeld, das es ihm ermöglicht, sich gemäß den Forderungen der Realität, auf die er sich abstimmt, zu artikulieren. Wie wir sahen, versetzt diese Sprache die Worte, in denen die Frohbotschaft vom Heil erfolgt ist, wieder in die Gegenwart; sie ist Proklamation des Inhalts, worin der Glaube wirklich Gestalt annimmt, und vor allem ist sie sakramentale Ver-

wirklichung des so verkündigten und bezeugten Mysteriums. Somit läßt die Liturgiesprache in ihrer dreifachen Performativität den Glauben sich artikulieren. Der Glaube besteht nicht außerhalb des Wortes, sondern er geht gerade aus dem Sprechen des Wortes hervor.

Wenn sich dies so verhält, dann nicht aufgrund der Natur der Sprache, sondern aufgrund der Natur des Glaubens, der im Hören auf das Wort und in dessen Umsetzung in die Tat im konkreten Leben besteht. Wenn auch der Glaube Entgegennahme des Wortes ist und wenn auch die Liturgiesprache vom Glauben ihre charakteristische Performativität erhält, so ist zu sagen, daß er selbst letzten Endes der Widerhall des WORTES ist. In der Liturgiefeyer ist es das WORT, für das uns der Glaube aufschließt, das in unsern Worten gegenwärtig und wirksam wird. Das WORT ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt; die Liturgiesprache ist der Ort seiner Gegenwart für uns im Heute der Liturgiefeyer. Vom WORT erhält sie ihre Wirkkraft, durch die sie wirksam wird und das, was sie auf dem Feld ihrer Zeichenhaftigkeiten in Erscheinung treten läßt, effektiv gegenwärtig macht. In dem Maß, als wir im Glauben und durch den Glauben des Mysteriums der Inkarnation teilhaftig geworden sind, werden unsere Sprechakte in der Liturgie zum aktuellen Träger der Selbstkundgabe des WORTES. Die Grundlage der Performativität der Liturgiesprache ist eben das Mysterium dieser Selbstkundgabe, die sie feiert und vollzieht.

¹ V. J. L. Austin, *Philosophical Papers*, edited by J. O. Urmson and G. J. Warnock (Clarendon Press, Oxford 1961) 242 S. und *How to do things with words*, edited by J. O. Urmson (Clarendon Press, Oxford 1962) VII + 162 S.

² C. W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs* = *International Encyclopedia of Unified Science* Bd. I, Nr. 2 (University of Chicago Press, Chicago 1938).

³ John R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language* (University Press, Cambridge 1970) VII + 203 S.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN LADRIÈRE

geboren am 7. September 1921 in Nivelles (Belgien). Er studierte Mathematik und Philosophie, ist Lizentiat in Mathematik, Doktor der Philosophie, habilitierte am Institut Supérieur de philosophie zu Löwen, ist seit 1959 Professor an der Universität Löwen und ist für das interdisziplinäre Zentrum für Wissenschaftstheorie der Universität Löwen verantwortlich, war als Gastprofessor an verschiedenen Hochschulen tätig. Er veröffentlichte mehrere Bücher und Aufsätze, übersetzt wurde: *Rede der Wissenschaft – Wort des Glaubens* (München 1972).