

Francis Jacques

Von den Sprachspielen zu den «Textspielen»

Der Fall des religiösen Ritus

Halte dir immer vor Augen, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine damit, daß es keinen Grund hat. Es ist weder vernünftig noch unvernünftig. Es ist da wie das Leben.

(Ludwig Wittgenstein)

Die philosophische und die jüdisch-christliche Kritik des Ritus schließen beide eine gewisse Entritualisierung ein. Unter welchen Bedingungen und bis zu welchem Punkt könnten sie aufeinander zugehen? Ich bringe diese übrigens wohlbekanntes Frage nicht um ihrer selbst willen ins Gespräch. Besser ist es, sie sehr schnell in eine aktuelle und konstruktive Fragestellung einzufügen. In welche? Wir wollen vorsichtig (und erfinderisch, wie ich hoffe) das Plädoyer Wittgensteins für die Eigentümlichkeit und Ursprünglichkeit des rituellen Denkens weiterführen¹.

Wir bejahen zunächst Wittgensteins Grundsatz: Man zeigt den Sinn oder den Gebrauch eines Ausdrucks nicht so, wie man mit dem Finger einen Weg zeigt, sondern durch *Beispiele*. Die Worte «Liebe», «Vergebung», «Nächster», «glauben», «lieben» bedeuten weder durch sich selbst noch durch eine Art indivi-

dueller Verfügung irgend etwas. Daß ihr Gebrauch kraft einer sogenannten wirklichen Bedeutung so geschähe, wie es sein muß, das zu glauben wäre ebenso sinnlos wie es sinnlos wäre sich einzubilden, wir handelten ganz nach Belieben in einem freien Gebrauch wie bei einem rein literarischen Schaffen. Diese oben genannten wichtigen Wörter religiöser Texte bedeuten etwas, weil sie zu einer Sprache gehören und diese selbst in allen Stufen einer Lebensweise ihre Wurzeln hat.

Das Erlernen der Bedeutung dieser Vokabeln besteht nicht darin, ihre vielfältige Verwendung zu beobachten und dann von einer Zusammenstellung der Verwendungsmöglichkeiten aus zu verallgemeinern. Der Aufwand *beispielhafter* Anwendungen bliebe schweifend, würden wir ihn sich selbst überlassen. Sich eine Sprache vorstellen heißt, zum *Entstehen* einer Lebensform beitragen. Die hier in Frage stehende Sprache ist nicht die landläufige Sprache, vielmehr ein typisches Idiom, das man religiöse Sprache nennt. Diese selbst hat ihren Ursprung in einer gewissen, auf das Prinzip² bezogenen Lebensweise und fördert vor allem gerade diese Lebensweise selbst.

Vorbemerkung: Über die Typenhaftigkeit bestimmter Texte

Auf eine gewisse Weise ist durch das, was die Sprache zu sagen erlaubt, nicht das letzte Wort gesagt, obwohl man nicht mehr sagen kann, als das, was die Sprache zu sagen gestattet. Ich füge hinzu: in gewissen Typen von Texten, die bestimmte, genaue semantische Werte in sich schließen. Und ich halte daran fest, daß die Kategorisierung und allgemeiner der Gedanke der Religion nirgendwo anders als in ihrer eigenen Textualität zum Ausdruck kommen.

Es kommt immer ein Moment, wo der religiöse Text sich als liturgischer Text zu geben strebt. Er wird zum Ritus. Das Buch Levitikus umfaßt Rituale wie das Opfer und die Investitur der Priester, aber auch Gesetzes-sammlungen wie das Gesetz der rituellen Reinheit, das «Heiligkeitsgesetz» und verschiedene, mit dem Kult in Verbindung stehende Weisungen. Das Buch Numeri ist ein Gemisch von Erzählungen, die das Leben Israels in der

Wüste betreffen, sowie Ritualvorschriften usw. Der Text übernimmt eine Wirklichkeit, will diese aber selbst durch sein Einwirken verändern. Die Sprache des Heils, der Gerechtigkeit oder der höchsten Liebe will mächtig sein, um das Ärgernis radikaler Kontingenz inmitten der Form religiösen Lebens zu überwinden und zu transzendieren.

Tun wir einmal so, als hätten wir diese erstaunlichen Texte nicht gelesen. Wie steht es mit ihrer Macht, neue Bedeutungen zu schaffen? Sie ist gewaltig. So sehr, daß es zweifelsohne keine *eigentlich* religiösen, philosophischen, wissenschaftlichen oder literarischen Fragen gibt wie etwa «Existiert Gott?» oder «Was ist eine natürliche ganze Zahl?» Seien wir konkret und sagen wir lieber: Es gibt sicher Fragen, die in religiösen, philosophischen, wissenschaftlichen oder literarischen Texten Form angenommen haben. Diese Fragen müssen in eine entsprechende, jedesmal von Verlangen nach Antwort angestiftete Fragestellung gefügt werden. Jedesmal unterwirft sich die Sprache unvergleichbaren Prüfungen und Verwendungen, damit neue semantische Werte entstehen. Wenn jede Textform dahin strebt, auszusagen, was in ihr aussagbar ist, dann ist nichts verloren.

Erscheint die Anwendung gewisser Worte und gewisser Ausdrücke in den typisch theologischen Texten Wittgensteins als unpassend, so deswegen, weil sie aus ihrem natürlichen sprachlichen Umfeld herausgerissen wurden.

«Die Theologie, die auf den Gebrauch *gewisser* Worte und Phrasen dringt und andere verbannt, macht nichts klarer (Karl Barth). Sie fuchtelt sozusagen mit Worten, weil sie etwas sagen will und es nicht auszudrücken weiß»³.

Es geht nicht darum, die Gedanken ohne die Worte zu übermitteln. Das einmal zugegeben, geht es auch nicht darum, «mit Worten zu fuchteln» außerhalb der Wendungen, die ihnen ihr Gebrauch in einer natürlichen *Praxis* zuteilt. Die religiösen Texte nun sind der natürliche Kontext zum Gebrauch dieser Worte. Sie entstammen einer klar erkennbaren Lebensform.

Bekanntlich sind die Sprachspiele wirkliche oder imaginäre Sprachgebrauchsmuster. Wittgenstein charakterisiert sie als Fall-Familien. So z.B. die Sprachspiele des Schmerzes, sei

dieser nun ausgedrückt, zugefügt oder beschrieben. Allgemeiner jene Sprachspiele, in denen persönliche Erfahrungen berichtende psychologische Ausdrücke vorkommen. Solche Sprachspiele funktionieren wie Proben bereits abgelagerter und sozialisierter menschlicher Verhaltensweisen. Wittgenstein betont ihre gleiche Würde.

Die Texte, auch die liturgischen, kommen nicht irgendwo und auch nicht irgendwann zur Anwendung. Es sind im Fall der liturgischen Texte Verwendungen durch eine um das Heil besorgte bestimmte Lebensgemeinschaft. In der Liturgie wird der Name des Herrn in allen Tonarten gefeiert: Er wird gepriesen (Ps 96,2; 44,9) und gerühmt (Ps 69,31; 34,4), man hüpfert und tanzt für ihn (2 Sam 6,16). Hier geht es um die Frage nach der Heilswahrheit im Verlauf eines thematisierenden und kategorisierenden Vorgehens auf dem Weg zur genauen Bestimmung.

Deshalb nähern wir uns diesem Gebrauch von einem Begriff der Textbedeutung aus, den wir mit der religiösen Fragestellung als einer Heilsfrage in Verbindung bringen⁴. Da die Textebene nicht die einer gewöhnlichen Sprache ist und nicht einmal die einer sogenannten religiösen Sprache, ziehe ich dem Ausdruck «religiöse Sprachspiele» den Ausdruck «religiöse Textspiele» vor, dies auch noch aus anderen Gründen, die ich jetzt erklären will.

Der allgemeine Rahmen: Von den Sprachspielen zu den Textspielen

Hier zunächst mein *erster Grund*: Viele Begriffe wandern auf unvorhergesehenen Umwegen fern von ihrer Quelle. E. Benveniste untersucht die Verbreitung des lateinischen Wortes *orarium*. Man denke auch an Wörter wie «lästern» oder «fluchen». Ihre Quelle findet sich in gewissen Texten, falls man bis dahin zurückzugehen versteht. Diese Wörter tauchen erneut auf in bestimmten Wendungen, die den Linguisten interessieren. Betrachtet man sie genauer, stellt man fest, daß es keine Beispiele sind, sondern aktiv wirkende Aussagen: «gegen (jemand) lästern» (Mk 14,64; Mt 12,31), jemandem «ins Angesicht fluchen» (Ijob 2,5). Ihre Entlehnung nimmt genaue

Formen an, die sich nur aus bezeugten Wendungen abstrahieren lassen.

Das will auch besagen, daß der Wortschatz kultureller Begriffe nicht alles ist, auch wenn man sie mit oder ohne Schlüsselbegriff diachronisch und im Geflecht ihrer erkennbaren Konkordanz betrachtet. Es besteht eine Vorgegebenheit, eine Ausbreitung und eine Vielfalt neuer *Wendungen*, die uns das in der Sprache vorhandene bedeutsame Material zu spielt. Der Vergleich dieser Wendungen hat mir eine Überraschung von philosophischer Tragweite bereitet: Ich bin zu der Überzeugung gelangt, daß unsere Sprachspiele, in denen sich die ordnende Tätigkeit des Denkens auswirkt, ursprünglich Textspiele sind.

Aber warum «Spiele»? Hier nun mein *zweiter Grund*: Wegen dem Ursprung. Die Abhängigkeit von Wittgenstein ist offenkundig. Er hat als erster diesen bescheidenen Begriff verwendet, um die angenommenen Über-Begriffe, die von der Sprache, dem Denken und der Erfahrung Rechenschaft ablegen müßten, zu erhellen. Die Analogie wird mitten in die Fragestellung versetzt: Die Frage «Was ist ein Wort?» ist der anderen Frage «Was ist eine Schachfigur?» analog.

Und warum «textliche» Spiele? Die natürliche Sprache besitzt Schichten. Ihr *effektiver* Ursprung ist manchmal erfaßbar, auch wenn die Entlehnungen mehr oder weniger verwischt sind. Es ist ein offensichtlich textueller Ursprung. So etwa für die illokutionären Verben «bezeugen», «bitten», «vergeben», «verheißeln», «fluchen» oder «schwören». Wir wollen zwei Beispiele anführen. Nach der üblichen Theorie diskursiver Tätigkeit setzt ein Sprecher, der *bezeugt*, voraus oder hält es für erwiesen, daß er Zeuge des Tatbestandes war, den er durch den Satzinhalt darlegt. Ganz besonders bei einem Prozeß: Die Vorbedingung der Aussprache wird in einem *juridischen* Text niedergelegt. Das gleiche gilt für die Zeitwörter *gestehen* oder *bitten*. Im üblichen und neutralen Sinn bedeutet eine Bitte ein mit Ehrfurcht und Demut (Ausführungsweise) vorgetragenes Ansuchen, das ein starkes Verlangen nach der erbetenen Sache zum Ausdruck bringt (mit Aufrichtigkeit als Bedingung). Das Geständnis bestimmt sich aber diskursiv nur im juridischen oder religiösen

Text. Und wie steht es mit dem Gebet im religiösen Text? Noch vor jedem Rückgriff auf die gewöhnlichen Sprachregeln und auf unsere allgemeine linguistische Zuständigkeit handelt es sich darum, sich an Gott zu wenden, um ihn demütig zu bitten, einen Wunsch zu erfüllen oder irgend etwas zu gewähren, das zu erlangen nicht in unserer Macht steht. Wir erfahren so auch, daß es nicht nur Bittgebete gibt, sondern auch Lob- und Fürbittgebete, deren Ausführung sehr vielgestaltig sein kann.

Ich habe an dem Doppelsinn von Spiel als *play* und *game* festgehalten, um dem sehr weitverzweigten, in der Textwerdung entstandenen Netz neuer semantischer Werte auf die Spur zu kommen. Genauso wie das Spiel (*play*) Möglichkeiten neuen Verhaltens und neuer Ansichten freimacht, denen bisher ein gewisser Ernst Fesseln angelegt hat, ebenso befreit das Textspiel Möglichkeiten von Sinn, die durch die gewöhnlichen Formen des Diskurses gegängelt waren. Immerhin verhalten sich diese Textspiele auf der Ebene des Textes, dem sie ihr eigenes Gesetz aufgeprägt haben, nicht regellos (*game*) oder besser gesagt unregelmäßig. Es wäre aber falsch zu meinen, der Textgebrauch ließe sich in allen Fällen auf eine Gesamtheit von ausdrücklichen Regeln beziehen, wie sie die Sprachpragmatiker für die Sprechakte aufgestellt haben. Der Textgebrauch besitzt etwas Unauflösbares.

Und der *dritte Grund*, warum ich den Ausdruck «Textspiele» dem Ausdruck «Sprachspiele» vorziehe: Wegen der Wirksamkeit. Sie verdeutlicht den zweiten. Die religiöse Sprache wird irgendwo zwischen ihrem *terminus a quo* und ihrem *terminus ad quem* zur Mehrzahl durch den Begriff der Sprachspiele. Einerseits entspringen sie einem gewissen Kontext menschlichen Verhaltens bis hin zur Lebensweise als dem maximalen Sprachfeld; andererseits verwirklichen und erfüllen sie sich zwangsweise als Textspiele. Es scheint berechtigt, sie im Stadium ihrer Vollendung zu erfassen.

Nach der spielerischen Komponente (die man überwinden wird) gehört zu den Textspielen, von denen wir reden, eine *nonverbale* Komponente: Geste, Haltung – wichtig für das Rituelle. Sie fügen sich in einen besonderen Vorgang der Textwerdung. Wenn uns also die

logische Analyse dessen, was wir rein geistig durch unsere ethischen und religiösen Ausdrücke bezeichnen, als irrtümlich erscheint, so zweifellos deswegen, weil es uns noch nicht gelungen ist, den angemessenen Kontext dort zu finden, wo die religiöse Sprache waltet.

Um der Effektivität willen habe ich es vorgezogen, mich näher an den Ursprung heranzubegeben. Ich möchte von vollendeten und einzigartigen Gestaltungen sprechen. So sehr, daß man der Ansicht sein kann, sie fügten sich empirisch in den bezeichnenden Rahmen besonderer religiöser Erfahrungen. Gewiß, sie schöpfen aus den lebendigen Reserven der Sprache, aber im Blick auf eine effektive Textwerdung. Man begreift, daß durch ihre spätere Rückkehr in das Geregelt gewisse Züge ausgewischt, gewisse Werte neutralisiert werden.

Und schließlich mein *vierter Grund*: Wegen der systematischen Übereinstimmung. Es ist klar, daß die Textspiele in der Sprache kein isoliertes Dasein führen, sondern eine systematische Kohärenz besitzen, die sich an eine Lebensweise bindet – gerade an jene nämlich, zu der man sich, durch den mächtigen Apparat der Tradition im Kanon der Heiligen Schrift bestätigt, persönlich entschieden hat. An die Gerechten richten sich Empfehlungen oder Ermutigungen zur Treue, Ermahnungen zum Heil, während die Sünder oder die Feinde zur Zielscheibe von Verfluchungen werden. Jeder hat eine Bestimmung, und sie ist Gegenstand einer angemessenen Betrachtung. «Es kommt mir vor, als könne ein religiöser Glaube nur etwas wie das leidenschaftliche Sich-Entscheiden für ein Bezugssystem sein. Also obgleich es *Glaube* ist, doch eine Art des Lebens, oder eine Art, das Leben zu beurteilen»⁵.

Hätte man sich um jeden Preis auf Wittgenstein beziehen wollen, wäre es nötig gewesen, von einem weitreichenden Sprachspiel des Heils zu reden. Nach Wittgenstein soll man nämlich die Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten des Denkens als grammatische Unmöglichkeiten im Indikativ darstellen, und zwar in Form von charakteristischen Eigentümlichkeiten unserer Sprachspiele.

Doch in welchem Sinn? Wagen wir den Schritt in das religiöse Denken. Man liest, man liest erneut, man kommentiert gewisse

Ausdrucksformen. Man stimmt zu. Sie können zu religiösen Gattungen gehören. So etwa die Prophetie zur Gattung der Orakel, der Lobpreis zum Hymnus, die sittliche Ermahnung zur Homilie. Diese Gattungen können eine oder mehrere diskursive Weisen einbeziehen. So schließt z.B. das Gleichnis eine Erzählung ein. Alles das aber bleibt abstrakt und ungenau im Vergleich zur einzigartigen und konkreten Ausführung der Textspiele. Sie sind die wahren Werteinheiten der Bedeutung. Und sie sind es auch, die *a priori* Notwendigkeiten oder Unmöglichkeiten darstellen. Unter den Verhaltensmöglichkeiten ist Raum für das rituelle Verhalten. Man müßte in diesem Sinne das Gebet, die Meditation und die liturgischen Betätigungen untersuchen.

Der Ritus unter dem Aspekt von Textspielen

Die *liturgischen* Textspiele sind mit Gesten, Gebaren und existentiell Verhalten solidarisch, ohne daß die sie begleitenden Ideen oder Meinungen ihre intelligible Grundlage bilden. So das vertrauensvolle Gebet (vgl. Ps 20,8) wie das des Propheten Elija: Er «kauerte sich auf den Boden nieder und legte seinen Kopf zwischen die Knie» (1 Kön 18,42). Das mindeste wäre, den biblischen Textspielen ihr ursprüngliches Umfeld von körperlicher Haltung oder wortloser Gestik wiederzugeben.

Walter Benjamin hat uns gewarnt: Wenn man alles erklären will, erklärt man gar nichts. Wittgenstein ist noch radikaler. Es kommt vor, meint er, daß jede Erklärung verschwinden und durch Beschreibung ersetzt werden muß. Wie sollen wir aber das rituelle Denken und Handeln beschreiben, «sobald wir uns den wissenschaftlichen Weg der Erklärung verwehren?»⁶ Das Studium des *a priori* muß auf eine gewisse Weise gänzlich ein *a posteriori* werden⁷. Die Aussage: «Ich kann Ihr Kopfweh nicht empfinden», läßt sich auch in der Form des Satzes ausdrücken: «Nur eine gegenwärtige Erfahrung ist wirklich», und es hat keinen Sinn zu fragen: «Wie, wenn das nicht der Fall wäre?» «Sein Gegenteil wird dann wirklich undenkbar in dem Maße, wie ihm eine Form des Gedankens oder des Ausdrucks entspricht, die wir ausgeschlossen haben»⁸.

Aus welchem Grund? Deswegen, weil die Sachlage, die diese «grammatikalischen» Sätze ausschließen, nicht nur eine inexistente Sachlage ist, sondern eine, deren Status als «Konvention» oder Institution sie unmöglich macht. Die Zustimmung zu solchen Ausdrucksformen gehört zu einer sehr eigentümlichen Lebensweise, in der sie ihr normales Umfeld besitzt. Infolgedessen erwartet man Beispiele und sogar beispielhafte Ausführungen: «So sollt ihr beten» (Mt 6,9). Und auch Sinnverwandtschaften. «Wir sollen uns *in die Gegenwart Gottes (coram Deo)* versetzen» bedeutet, daß ein Gebet von mir zu mir ausgeschlossen ist – außer vielleicht in einem bildlichen Verständnis.

Wir überprüfen das am Ritual des Sündenbekenntnisses. Man beichtet eine jemandem zugefügte Beleidigung. Es gibt im religiösen Sprachspiel des Sündenbekenntnisses kein Geständnis, das in sich selber kreist. Gängige Ausdrücke wie «Ich bekenne vor Gott» oder «Beten wir für unsere Verfolger» können unabhängig von der Verwendung, die normalerweise in einem gewissen Sprachspiel davon gemacht wird, d.h. in einem gewissen Kontext von Haltungen, Wünschen und Glauben, überhaupt nichts bedeuten oder bedeuten tatsächlich überhaupt nichts.

Dieses stark kontextuelle Verhältnis bringt uns auf den Weg zu unserer Hypothese. Es geht nicht darum, den Ritus *sensu stricto* vom Glaubensinhalt her zu erklären; oft schlägt man besser den umgekehrten Weg ein und versteht diesen Inhalt als eine mittelbare Interpretation dessen, was im Tun des Glaubenden, in seinen Gemütsbewegungen und in seinem religiösen Verlangen lebt. Die «Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*» sollen uns eine Lehre bleiben. Wo liegt die Schwierigkeit? Wir verlassen die Ordnung der Vorstellungen. Aber warum würde die Praxis eines textuellen Spiels mit dem rituellen Verhalten, das wesentlich dazugehört, notwendig auf einem Glauben, einem Wissen (oder einem Nichtwissen), mit einem Wort auf einer Vorstellung gründen? Wittgenstein wirft Frazer vor, den Opferbrauch des Priesterkönigs im Hain von Nemi für Leute einsichtig machen zu wollen, die in rationalistischen Kategorien denken. Ergebnis: Der Brauch grenzt an Dummheit:

«Aber es erweist sich nie als glaubhaft, daß Leute alles das aus purer *Dummheit* tun.» Anstatt auf dem Grund des Ritus einen Gedanken zu suchen, ist es besser, den Ritus selbst als ein *Denken* zu betrachten. Freilich muß man dann auch fähig sein, diesen im Ritus wirkenden Gedanken herauszuschälen.

Versuchen wir einen weiteren Schritt. Die rituelle Praxis besitzt keinen bloß allegorischen Sinn, sondern einen ursprünglichen Bedeutungsgehalt. Sie ist nicht mehr einfach Inszenierung eines von der textuellen Praxis, der sie verbunden ist, beschriebenen Ereignisses; sie *ist* das Ereignis selbst, wirklich und vorhanden, weil als vollkommen wirksam gelebt. Sie ruht auf einer Synergie, einem Konsens eher im Tun als im Meinen. Das sie tragende *Credo* ist immer zugleich *Verkündigung* dessen, dem man zustimmt.

Gewiß sind auch die Glaubenseinstellungen mit gewissen Praktiken verbunden. Aber dieses Verbundensein bedeutet keineswegs, daß auf dem Grund der rituellen Praktiken auf jeden Fall ein wahrer Glaube stünde. Ob es sich nun um Weihegaberiten handelt, um Bestattungsriten, um Initiationsriten, um Opferriten, um Imitationsriten oder Durchgangsriten («rites de passage») – alle gründen auf der Intuition, daß das Tun des Menschen eine wahren Sinn belebende und verwirklichende Wirksamkeit haben kann.

Unter dem Aspekt des Lebens betrachtet, befindet sich das Menschsein in einem prekären Gleichgewicht. Bald wird der Mensch von einer hochreißenden Dynamik des Lobens erfaßt und auf das Unbedingte verwiesen, bald belauert ihn die niederdrückende Dynamik des bloßen Wiederholens. Diese doppelte Möglichkeit ist ins Geschick des Rituellen eingeschrieben: religiöse Riten der Öffnung für die Transzendenz, triebhafte Riten der Verschließung in einer psychischen Immanenz. Ein großes Gesetz dynamischer Polarität ist den lebenden Systemen auferlegt. Man findet es unter affektivem und unter aktivem Aspekt: Wenn die Liebe unser Verlangen nicht belebt, wenn der Elan zurückfällt und das Gebäude zusammenbricht, werden die Produkte des Zerfalls unerkennbar: Man verbrennt, was man angebetet hat. Nach der Zuneigung die grimmige Abneigung.

Der Ritus in einer Lebensform

Wir lassen uns von Wittgenstein belehren, begnügen uns aber nicht damit. Wittgenstein witzelte, in seiner Lebensform sei das Hinknien nicht vorgesehen: «Ich kann nicht zum Beten hinknien, meine Knie sind sozusagen steif. Ich fürchte, mich aufzulösen, sollte ich jemals weich werden»⁹.

In der katholischen Liturgie haben die «Lesungen» ihren Platz an einer ganz bestimmten Stelle der Eucharistiefier. Zweifellos dürfte man in den Textspielen niemals Ritus und geistliches Tun trennen¹⁰. Anscheinend hat Wittgenstein das zuweilen erkannt:

«Ich lese: «Und niemand kann Jesum einen Herrn heißen, außer durch den heiligen Geist.» Und es ist wahr: ich kann ihn keinen *Herrn* heißen, weil mir das nichts sagt. Ich könnte ihn «das Vorbild», ja «Gott» nennen – oder eigentlich: ich kann verstehen, wenn er so genannt wird; aber das Wort «Herr» kann ich nicht mit Sinn aussprechen. *Weil ich nicht glaube*, daß er kommen wird, mich zu richten, weil mir *das* nichts sagt. Und das könnte mir nur etwas sagen, wenn ich *ganz anders lebe*»¹¹.

Trotzdem glaube ich auch hier, man dürfe sich nicht mit dieser Hypothese zufriedengeben. Ihre Folgen wären vernichtend. Mit der Elle des gewöhnlichen Sprachgebrauchs gemessen, muß Wittgenstein doch wohl sagen, «daß es eine gewisse Art Mißbrauch gibt, der sich in allen unseren religiösen und ethischen Ausdrücken wiederfindet», und hinzufügen: «Es tut mir leid, aber bis jetzt sagen mir diese Worte nichts.»

Wenn das Bemühen, sich eine Sprache ausdenken, zum Entstehen einer Lebensform beiträgt, so wird diese doch nicht für sich selbst betrachtet. Da würde man am Wesentlichen vorbeigehen, an ihrer Unerschütterlichkeit und ihrem Eigenwert. Freilich muß man diese Lebensform dann auch *auf den Sinn und die Wirklichkeit des Gottesreiches* beziehen. Man wird also die Bergpredigt dem Leben, dem Tod und der Auferstehung des Erlösers entsprechend interpretieren. Für einen eifrigen Bibelleser ist das klar: Es ist ausgeschlossen, leidenden Menschen zu sagen, sie seien selig, weil sie leiden. Die pathetische Leidver-

herrlichung ist ein abscheuliches Verhalten. Das Leiden bekommt nur in Christus Sinn durch die Wirklichkeit des Gottesreiches, in das es einführt. Die Seligpreisungen beschreiben eine Lebensweise ebensowenig wie sie sie vorschreiben: «Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet satt werden...» (Lk 6,20–26). Der Evangelist ruft uns nicht auf, uns über den Mangel am Notwendigsten zu freuen. Im Gegenteil, wir sollen uns glücklich preisen, die Mittel in die Hand zu bekommen, um die materiellen Nöte des Lebens überwinden zu können.

Die Folge der kraftvollen Einheit von Heiliger Schrift und Ritus in dem werbenden Ausdruck einer selben Lebensform ist eine von der Gewißheit großer existentieller Möglichkeiten durchdrungene Bekehrung, noch besser: eine Art Wette zugunsten der Daseinsweise, in welcher sich der Daseiende verwirklichen wird.

Es ist nicht verwunderlich, daß der Aufruf in Zeiten der Krise oder der Not leichter ergeht und bereitwilliger gehört wird, in Zeiten also, in denen sich der Mensch Situationen absoluter Hinfälligkeit ausgesetzt sieht. Es ist ihm unmöglich, sie aus Eigenem zu lösen. Die Begegnung mit einem Sinnmangel im gegenwärtigen Dasein, etwa beim Tod eines Freundes, ruft nach einer radikalen Verwandlung durch den Ritus oder durch das Wort Gottes. Beide, Wort und Ritus, die zu einer anderen Form religiösen Lebens gehören, sind berufen, das Scheitern des Menschen in Sinn zu verwandeln.

Diese Situationen besitzen ein mächtiges existentielles Interesse im Hinblick auf die Lebensform, in der man sich befindet, so sehr, daß sie eine reflexive Reaktion provozieren. Die maßgebende Idee des *Ritus*, in unserem Fall des den Menschen stärkenden Ritus, besteht darin, ein zur Veränderung unfähiges Handeln in ein sinnvolles Tun zu verwandeln. Denken wir an die Beerdigungsriten. Lassen wir ihre therapeutische Funktion gegen die Angst beiseite. Sie *bedeuten* dem Tod, daß sein Sieg nicht endgültig ist. Das rituelle Handeln beabsichtigt von seinem Wesen her, eine Erleichterung, wenn nicht gar eine Befriedigung zu schaffen. Nein, es beabsichtigt vielmehr gar nichts. Aber indem es ein sehr starkes Verlan-

gen vergegenwärtigt, bedeutet es eben dadurch seine Befriedigung. Wittgenstein: «Wenn der Tod nicht versteht, dann weiß ich wirklich nicht, wie man es ihm sagen soll.»

Mit Recht meinte Wittgenstein, mit dem Ritus ein Phänomen gefunden zu haben, das zwar nicht *abbildhaft* ist, immerhin aber etwas ausdrücken kann und für den Menschen als «*animal*» bedeutsam ist. Das Mystische zeigt sich nicht nur außerhalb der Sprache, sondern auch in einer *sprachbezogenen Handlung* des Heils, bezogen auf den Sprachgebrauch gemäß den Regeln in einer bestimmten Lebensform.

Der Hominide ist seit undenklichen Zeiten unser Bruder. Nicht wegen einer Kieferform oder einer *facies*, nicht aufgrund bestimmter Merkmale des Schädels, sondern durch seine Werke, auf deren primitiver Stufe Werkzeug und Ritus stehen. Das Werkzeug kämpft gegen die Kontingenz an und will über sie Herr werden. Durch das Werkzeug beweist der Mensch mit aller Deutlichkeit, daß er nicht mehr gewillt ist, sich gewissen natürlichen Fatalitäten zu beugen; er nimmt ihre Gegebenheiten in seinen Dienst. Durch den Ritus verweigert der Mensch die radikale Hin-fälligkeit und verneint aktiv, daß der Tod sein unwiderlegbares natürliches Los sei. Angesichts der harten Realitäten des Lebens und des Todes besteht eine funktionelle Sinn-schärfe des Ritus, die dazu beiträgt, eine Daseinswahrheit zu besiegeln.

Die Religion bietet sich an, die beispielhafte Lösung einer existentiellen Krise zu erstellen, und dies dank dem Ritus und der aktuellen Verkündigung des Wortes. Diese Lösung erscheint am Ende der religiösen Fragestellungen und überwindet die Daseinskrise, indem sie die Existenz für Werte öffnet, die nicht mehr in Hin-fälligkeit und Gekünsteltes gebetet sind. Der Ritus erreicht diese Treffsicherheit im allgemeinen in bestimmten intrakommunitären, ja sogar konfessionellen Grenzen. Aber die Tragweite dieser Eigenschaft geht darüber hinaus: Der Ritus ist jenes Gesamt belebender Gesten, die eine Daseinsweise in einem fortan geregelt, weil sinnvollen Verhalten *verwirklicht*.

Sprechakte und rituelle Akte

Die Fähigkeit zu symbolisieren besitzt der Ritus aufgrund einer anthropologischen und materiellen Verwurzelung. Der Rückgriff auf den Ritus gehört wesentlich zur Feier eines Kultes, der zur Ordnung des Sinnhaften, Körperlichen und Gesellschaftlichen gehört. Die Liturgie, die den Ritus regelt, versetzt uns in die Ordnung des Tuns, der *ourgeia*. Eine Geste kann sich auf ein oder mehrere rituelle Objekte stützen: Kelch und Ziborium für das eucharistische Mahl, Patene für die Geste der Opfergabe, Monstranz für die Geste der Anbetung – ebensoviele Gegebenheiten für die Gesten, die selbst wieder zuinnerst mit Sprechakten verbunden sind.

Eine Geste ist ein Teil des Leibes oder das Ergebnis seines Tuns, das man zeigt oder verbirgt. Wenn ich die Hände erhebe, das Birett abnehme, wenn ich den Altar grüße oder küsse, dann kann das zu einer Haltung gehören, die ich meinem Körper abverlange; so etwa auch, wenn ich mich in der Liturgie der Messe dem Altar nähere, wenn ich aufstehe oder das Knie beuge. Dieses Äußern oder eventuelle Verbergen dient dazu, eine – sagen wir einmal – institutionelle Intention mitzuteilen, die von einer ganzen Gemeinde verstanden wird, zum Unterschied von einer idiosynkratischen Intention, die nur vom Sender und vom Empfänger verstanden werden kann. Und dann das Wort; es besaß bereits eine körperliche Dimension, die es dem Ritus entgegenführte: einerseits durch die konkrete laute oder leise Stimme, die uns dem Träger des Wortes zuwendet in einem gerichteten Raum und uns aufruft, ihm ein Gesicht zu geben; andererseits durch die Gesten, die das Wort begleiten oder es ersetzen.

Schließlich unterstehen die Worte und die Gesten *gemeinsam* einem schriftlichen, im voraus dem Rituale entsprechend aufgestellten Zeremoniell, und zwar unter den von der Gemeinde festgelegten Bedingungen. Man wiederholt diese Worte und Gesten seit Jahrhunderten, insofern sie Heil wirken, sei es auch nur als Kraft zur Eingliederung in die Gruppe. Der mündliche Ausdruck, das heißt ein gewisser, manchmal gesungener Sprachgebrauch, der körperliche Ausdruck, das heißt

eine gewisse Weise körperlichen Verhaltens – sie unterstützen sich gegenseitig in ihrer Bedeutungsmächtigkeit. Ein Beispiel: Die Geste der Opferhingabe geschieht gleichzeitig mit dem Gebet: «Gepriesen seist du, Herr des Himmels und der Erde...» Anderes Beispiel: Die Gläubigen bekreuzigen sich, während der Priester das Zeichen des Segens macht und zugleich die Worte spricht: «Es segne euch der allmächtige Gott...» Diese *Synthese von Wort und Geste* wird von einem inneren Bezug getragen. Sie besitzt daher eine dynamische und vermittelnde Kraft gerade dort, wo sie sich voll verwirklicht, nämlich in den Textspielen, die wesentlich zu gewissen Texten gehören. Wir wollen alles das näher erklären.

1. Eine *dynamische* Synthese. Sie sammelt in einem einzigen körperlichen Tun nichts weniger als die Dauer, der sie Qualität, und die Gemeinschaftlichkeit, der sie Bestimmung verleiht. Ein einziges wirkendes Verlangen ist am Werk. Es fordert den Diskurs und empfiehlt den Vollzug der rituellen Geste. In ihr und durch sie soll sich die schöpferische Verbindung von Person und Gemeinschaft verwirklichen. Keine Geste, sei sie auch vorgesehen und wieder und wieder vollzogen, wird daher zum Ritus, wenn der Raum, in dem sie zum Vorschein kommt, sich nicht so ausgestaltet, daß er zu einem Gemeinschaftsraum wird. Jener Ritus ist lebendig, der durch Gesten und Worte und mittels ritueller Gegenstände eine aktive Ausgestaltung des Raumes und eine Qualifizierung der *Dauer* begünstigt, in die er die rituell Handelnden versetzt. Man möge von hier aus einmal bedenken, was durch das Fernsehen an der religiösen Botschaft geschwächt, bewahrt oder aber entstellt wird.

Die Wirkkraft des Ritus ist seit D. Evans einigermaßen aufgewertet¹². Seine Analysen sind freilich etwas veraltet. Immerhin müssen wir jetzt von der Wirksamkeit des Ritus reden. Sie besteht nicht darin, Ereignisse zu berichten, Zustände zu beschreiben oder Hypothesen zu formulieren; sondern sie besteht darin, zu ermahnen, zu bekennen, zu bitten, zu loben, zu danken, zu befehlen usw. Das sind einige ihrer Anredeweisen mit den entsprechenden Zeitwörtern und Satzwendungen. Die Akteure verwirklichen Akte des Wortes und der Riten. Daher die häufige Verwendung des

«Du» in der Anrede Gottes, des Namens «Herr» und des «Wir», das auf eine Mehrzahl von Sprechenden deutet und Gemeinschaft gestaltet. Ihr kommt es zu, die Akte des Wortes und die Haltungen, die von diesen Akten vorausgesetzt werden, zu übernehmen. Es ist also zu bedenken: Das rituell Performative kommt sowohl durch den Gestus als auch durch das Wort zustande, und zwar verstärkt. Die Textspiele, in denen die Gemeinschaft das Wort ergreift, erinnern daran, daß es darum geht, das All angemessen durchzugestalten, und auch, die Ausführenden der liturgischen Feier in eine gewisse Bereitschaft zu versetzen. So hat das konsekrierende Wort «Das ist mein Leib» die Aufgabe der Wesensverwandlung. Der Priester ist hier gleichsam das «Instrument» (Thomas von Aquin), durch welches der Haupthandelnde, nämlich Christus selbst, die sakramentale Gegenwart seines Leibes und Blutes wirkt.

Eine dynamische Synthese ist es auch darin, daß sich die Worte den Gesten in Gleichzeitigkeit oder in Aufeinanderfolge hinsichtlich desselben Zieles zuordnen. Gleichzeitigkeit: Der Priester hebt die Hände und spricht zugleich das *Sursum corda*. Aufeinanderfolge: Nach dem Segen küßt der Priester ein letztes Mal den Altar. Es ist der Abschiedsgruß des Liturgen an den Herrn, den er in seinem priesterlichen Dienst vertreten und den er im Sakrament ausgeteilt hat. Hier liegt wohl eine Finalität vor, aber keine Technik. Es wird hier sehr wohl auf das Ereignis eingewirkt, aber nicht magisch. Es ist gewiß ein Werk, aber zweckfrei, Ausführung eines Amtes, aber im Tiefsten absichtslos. Die technische Geste und die rituelle Geste haben beide einen bestimmten Sinn; aber die Wirksamkeit der ersteren wird durch ein empirisches Denken begründet, während die rituelle Geste auf einer existentiellen Haltung und Verwandlung beruht. Erstere hat keine Bedeutung über ihr Ergebnis hinaus; die andere hingegen besitzt einen, wie man sehen wird, symbolischen Sinn, der wesentlich zu ihr gehört. Man kann ja unmöglich angeben, um welche Wirksamkeit es sich handelt, wenn man nicht die Vermittlerfunktion der religiösen Riten einbezieht.

2. Eine *vermittelnde* Synthese. Das setzt die Fähigkeit des Ritus voraus, etwas anderes zu

bedeuten als er selbst, und zwar mittels Analogien, Metonymien und Metaphern. Diese verweisen auf die Interpretation des Ritus. Wie P.J. Labarrière betonte, ist der Sinn des Ritus nicht eingeschlossen und nicht für immer geortet in der Wiederholung der Akte und der Formeln. Der Ritus markiert den *Abstand* des Sakralen vom Profanen und zugleich die Verbindung beider. Überdies vollzieht sich die Synthese gemäß einer gewissen Beziehung des Handelnden zu dem, was sein eigenes Sein *übersteigt*. Es ist ein Mittel, um die Beziehungen zu regeln zwischen dem, was im Menschsein gegeben ist, und dem, was es zu übersteigen scheint. Irgend etwas im Ritus hat mit dem Menschsein zu tun (Nahrungsriten, Begräbnisriten, Gastlichkeitsriten usw.), und irgend etwas entzieht sich dieser Ordnung («Durchgangsriten» [damit geben wir auch im folgenden den französischen terminus technicus «rites de passage» wieder, Anm. d. Red.], Segensriten usw.).

Der religiöse Ritus bindet synthetisch in einem nicht repetitiven, doch wiederholenswerten Akt das, was der Mythos bloß darstellte: das Bedingte und das Unbedingte. Es bedarf also sehr wohl der Bedeutung schaffenden Symbole. Die Riten sind kein Absolutes; sie sind das, was sich eine menschliche Gemeinschaft zu ihrer Identifizierung erstellt, eventuell in bezug auf das Absolute. Zudem gestatten sie uns, die gegenwärtige Situation in der Dimension des Ursprungs zu leben. Wir meinen den Ursprung nicht nur als Anfang, sondern als Gründungsprinzip. Wir stehen damit in einer Kreisbewegung.

Auf semantischer Ebene bringt das Sinnkreisen des realisierten Sinnes den Urtyp des vollendeten Wortes zum Ausdruck. Offensichtlich genügt es nicht mehr, diesen Urtyp durch das Symbolische und das Performative zu kennzeichnen, wie das gewöhnlich geschieht. Das Eigentümliche an ihm ist dieses gesamte Feld der Ausdrucksmittel. Sie verstärken sich semiotisch und festigen sich semantisch im Maße einer erstaunlichen Überdeterminierung.

Tatsächlich zeigt sich der Sinn als verwirklicht oder in bezug auf besondere Gegebenheiten zu Verwirklichendes, in bezug auf Eigenamen etwa wie «Emmanuel» (Gott mit uns),

«Samuel» (Gott erhört) usw., die er mit einer semantischen Motivation auflädt. Dazu benützt er festgelegte Umschreibungen, die diese Person als Handelnde in der Geschichte und als Gestalt der Endzeit darstellt; er greift dabei auf persuasive Definitionen (im Sinne von Stevenson) zurück: «Du bist das *wahre* Licht»; auf inchoative Aussagen, die den *Kreis* zu schließen erlauben: «Von nun an sind wir Brüder», «Ihr seid das Salz der Erde»; er mischt Performatives ein: «Wir sagen gemeinsam Dank», unerwartete Wiederholungen von Sprechakten: «Wir bitten Dich, nimm diese Opfergaben an», «Gib uns die Kraft, Dein Wort aufzunehmen», die auch wieder zu einem Kreis werden: *Ich* bitte *Gott*, *mir* die Kraft zu geben, *sein* Wort aufzunehmen: «Mögest du im Opfer der Kirche das Opfer Deines Sohnes anerkennen», «Kehre uns, Herr, dir zu, dann können wir uns zu dir bekehren» (Klgl 5,21). Der hl. Anselm erklärt das so: «Denn ich kann dich weder suchen, wenn du es mich nicht lehrst, noch dich finden, wenn du dich nicht zeigst» (Proslogion, Kap. 1).

Man kann dieses Kreisen durch Aufforderungen stützen: «Bittet nur, und man wird euch geben», «Zögere nicht, uns mit Dir zu versöhnen»; man kann diskursive Weisen wie das Erzählen und Befehlen damit verbinden und eine gewisse Verlagerung gewöhnlichen Sprachgebrauchs durchführen: Gründungsberichte und Darlegungen *des* Gesetzes *schlechtbin*. Man kann die Sprechakte in ihre Anredefunktion verwandeln: Aufrufe zu Verheißungen machen, Wünsche zu Bitten umgestalten: «Daß wir würdig seien ... wir bitten dich» oder in Behauptungen umändern: «Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben» (Mt 5,5), usw. Wobei dann die Satzhalte der Sprechakte ihre Begrenztheit verlieren können: Die Vergebung *der* Sünden.

Seltsamerweise beeinträchtigt der Rückgriff auf symbolische Benennungen, die durch ihre anagogische Mächtigkeit wirken, was sie sagen – «Der Leib Christi», die Verwendung von anscheinend hyperbolischen Wertungen: «Eine Seele ist mehr wert, als alle Schätze der Welt» usw. –, keineswegs die Schlichtheit biblischer Rede; es sind Worte ohne Ausschmückungen, Geschehnisse ohne Ehrgeiz, Personen ohne Anmaßung, Tugenden ohne Aufgeblasenheit,

Verbrechen ohne Maske. Worte zweifellos geradezu neu belebt im Kontakt mit spirituellen Wirklichkeiten. Einfache, knappe Worte, die Bewunderung zu verschmähen scheinen, frei von der rhetorischen Sorge zu gefallen und von der Furcht zu mißfallen, eine Sicherheit des Wortes, die ins Erhabene reicht, weil gleichsam im Angesicht Gottes gesprochen. Dazu noch ein Akzent und ein Ton, die althergebrachte Worte in nie vernommene verwandeln.

Man tritt in Beziehung zum Unbedingten in Achtung einer Distanz. Und der Gläubige kann nicht anders als empfangen und aufnehmen. Ein solches Empfangen müßte sich mit der Einsatzfreiheit und Einsatzfreudigkeit der Gläubigen verbinden. Im Christentum wie im Judentum gewährleistet die symbolische Vermittlung den Übergang von der traditionellen Ordnung des faszinierenden und in sich geschlossenen Sakralen zur Ordnung des Bundes, dem Ausgang aus sich selbst und Empfang der Gabe im Lobpreis. Über die Gültigkeit einer Freiheitserfahrung entscheidet der Bezug zum Ursprung: Zustimmung zum ursprünglichen Geberakt und zu *seinen* offenkundigen Zeichen: «Er nahm Brot in seine heiligen und ehrwürdigen Hände, segnete es, brach es und gab es seinen Jüngern mit den Worten...». Die Haltung des Gläubigen drückt sich aus in dem für die Verinnerlichung des Wortes und der Geste so unverzichtbaren Schweigen während der Konsekration.

3. Eine *notwendige* Synthese. Da die vermittelnde Synthese auf der inneren Beziehung zwischen dem Wort und der Geste ruht, ist sie in sich selbst und in seinen Produkten notwendig. Im Rituellen verwirklicht die Geste das Wort, nimmt es vorweg oder ahmt es nach. Sie muß daher zu gleicher Zeit ein Akt des Wortes sein. So unterstreicht zum Beispiel eine weitausholende Geste des Priesters das *Gratias agimus*, um die Gebete der Gläubigen zu einen und zu Gott zu erheben. Ebenso hebt der Priester beim Sprechen der Schlußdoxologie des Eucharistiegebetes die Patene und den Kelch empor und macht gewissermaßen den lobenden Aufstieg seiner Stimme zu Gott sichtbar. Wie würde sich diese Synthese verwirklichen, wenn nicht notwendig mittels Symbolen und dank eines anagogi-

schen Bemühens um Bekehrung bei dem Ausführenden des Ritus? Wir wollen diese beiden Bedingungen näher betrachten.

a) Die aus der Verbindung von Tun und Sprechen entstehenden Elemente verleihen dem Bedingten Symbolwert auf das Unbedingte hin. Die Abfolge der Formeln und die Reihe der Handlungen bezwecken eine Einführung in die Beziehung zum Unbedingten mit Hilfe einer symbolischen Verkettung religiöser Bedeutungsakte.

b) Der Ritus ist eine Form von Leben, die der religiösen Erfahrung zur vollen Gestaltung verhilft. Oder genauer gesagt: Der Ritus *rührt* von einer Lebensform her, die er zugleich *fördern* hilft bei denen, die sich auf ihn einlassen, bald als auf ein besonderes Moment ihres Lebens, bald als auf den Ausdruck ihres ganzen Lebens überhaupt. Eine solche anagogische Forderung wirkt beim Handelnden jene Öffnung, die zur Fülle des Ursprungs in Beziehung setzt.

4. *Eine innere Beziehung*. Darunter verstehe ich zunächst ein Gesamt von Gesten und Worten, die in ihrer Eigenschaft als positive oder negative Observanzen, als durch den Kult hervorgerufene Tätigkeiten oder Enthaltungen zur gleichen Lebensform gehören. Geste und Wort sind gleichsam die beiden Bogen, die sich zum einen und selben Kreis verbinden sollen. Diese innere Beziehung erzwingt eine Funktionensprechung. So gleicht die Ritualisierung durch ihren Regulationsaspekt dem rationalen Wirken des *Logos*. Beide, Verkörperung und Spiritualisierung, sind gefordert und fügen sich ineinander. Dadurch werden zwei Klippen vermieden: Einerseits die unverantwortliche pseudo-spirituelle Vergeistigung des Wortes; andererseits die ebenso unverantwortliche Versteinerung der rituellen Sprache, die Versuchung jedes Formalismus.

Wortgeschehen und Ritualgeschehen gehören zusammen. Unmöglich, sie getrennt zu untersuchen. Unmöglich auch, den Ritus auf den Mythos zu reduzieren¹³. Dieser innere Bezug zwischen Geste und Wort begründet ihre Verbindung in den liturgischen Texten, noch bevor es zur gemeinsamen Wiederholung kommt. In der Meßliturgie bedeutet der Kanon die Opferdarbietung. «Kanon» aber besagt «Regel». Wir verstehen darunter, daß

der Kanon, also das liturgische Hochgebet, nach einer Regel gesprochen werden soll. Jede liturgische Wiederholung findet statt und entfaltet sich gemäß einem Zeremoniell, dessen Ausführungsregeln von den Gläubigen oder den Liturgen oder abwechselnd bald von den einen und bald von den anderen gesprochen und getan werden. Dieses Institutionelle läßt sich vom Ritus nicht scheiden. Es kann sich, wie man sehen wird, abschwächen oder verstärken und auch einen anderen Sinn bekommen.

Die Verbindung von Wort und Geste ist kohärent und kräftig genug, um neue Psychismen zu erfassen. Die Verbindung fügt zum Wortgeschehen ein Körperliches hinzu, das die Hinfälligkeit des vokalen Zeichens bannt. Das Beharrliche der Geste ermöglicht eine Verleiblichung des Logos. Die Entdeckung des Menschen in seiner Existenz als Körperwesen kommt so dem Wortgeschehen zugute. Es findet den Weg zur Erde wieder. Dem Ritualgeschehen verleiht die Verbindung den Kommentar, die Erklärung von Sinn; die Verbindung erlaubt ihm auch, sich entsprechend den Möglichkeiten einer geschmeidigen und beweglichen Struktur zu entfalten. Mit einem Wort, die enge Solidarität von Wortgeschehen und Ritualgeschehen begünstigt beide.

5. Natürlich ist dieser innere Bezug nicht alles. Es kann vorkommen, daß die Geste über das Wort hinausgeht und umgekehrt. Einerseits ist der Ritus an den Körper und an eine Vergesellschaftung gebunden. Als solcher bleibt er partikular. Wie es mit seinen Ausrichtungen auf das Universale auch stehen mag, er engagiert inmitten der Dauer eine soziale Praxis. Und dann kann der Logos seinerseits nicht darauf verzichten, den Ritus als Objekt anzuerkennen. Dem Logos kommt es zu, den Ritus zu erklären, zu objektivieren, zu kritisieren und so seine Wahrheit oder aber seine Illusion ans Licht zu bringen. Andererseits ringt der Logos als Wort mit einer Macht, die ihn trägt und deren Kraft ihn folglich übersteigt. Wenn die Worte nicht genügen, erlaubt der Ritus, das Unannehmbare anzusprechen. Wir sahen das bei den Bestattungsriten. Es kommt vor, daß dann der Ritus ersetzt und erfüllt, was der Logos aus eigener Kraft nicht schaffen kann.

Aus diesem Grund übersteigt die Konventionalität des Ritualen die des Sprachgeschehens, wie es sich in den Textspielen auswirkt¹⁴. Die rituelle Konventionalität hat nicht den gleichen Umfang wie die des Wortgeschehens innerhalb der Riten. Denn der Ritus besitzt eine *ausdrückliche* institutionelle Dimension, weswegen man ihn nur in einem bestimmten Kontext vollzieht. Hier ist der Fall einer starken und geheiligten Konvention im Spiel. Eine solche Lage bringt uns auf den Weg zum Ritus. Er erfordert aber noch mehr. Der Ablauf seines Geschehens wird durch eine dem Ablauf selbst äußerliche Beschreibung festgelegt, auch wenn er Varianten zuläßt. Folglich geht das Erlernen eines rituellen Verhaltens immer über das Erlernen eines sprachlichen Verhaltens hinaus. Im liturgischen oder zeremoniellen Umfeld also muß die Entsprechung zwischen sprachlichen und körperlichen Formen erlernt werden. Durch das «Wir» übernimmt jeder Teilnehmer die von allen anderen ausgeführten Tätigkeiten. Alle begegnen sich in dem durch die rituellen Akte ausgerichteten Kontext.

6. Gesten und Worte werden *via* die liturgischen Texte geregelt. Es ist charakteristisch für die Liturgie, die Gesten mit den Worten zu verbinden. Psychologisch hilft das, die Aufmerksamkeit zu fesseln. Noch wichtiger ist: Es läßt den Menschen mit Leib und Seele am Gebet *teilnehmen*. Und vor allem verstärkt oder vervollständigt das auf einer anderen Grundlage das Bedeutsame des religiösen Vorgehens. Nehmen wir das Beispiel des *Te igitur* aus dem Kanon der Messe. Der Priester hebt die Augen, wie Christus es tat, bevor er seinem Vater in der Auferweckung des Lazarus dankte (Joh 11,41). Er verneigt sich bittend. Durch Gesten und Worte in einem wird Christus, der eben genannt wurde, symbolisiert.

A contrario: Pathologie des Ritus

Fehlen dagegen die sechs oben erwähnten Elemente vollständig oder auch nur teilweise, dann betritt man das Feld der Pathologie des Ritus. Sie reicht von der Manie über das Schwachwerden der vermittelnden und verwirklichenden Werte des Ritus bis hin zur Besessenheit. Da die genannten Elemente vor

allem in der jüdisch-christlichen Religion aufgrund ihrer Vergeistigung und universalen Weite ihren Sinn ändern, sind wir zu einer impliziten Kritik des Ritus berechtigt.

Untersuchen wir zunächst den pathologischen Mißbrauch des Institutionellen. Er zeigt sich nach außen hin darin, daß der Ritus zum Ritualismus verkommt, ungefähr parallel zu dem, was mit dem Text passiert, wenn man von der Textualität zum Textualismus abdriftet, zur Vergötzung des Textes. Das eine wie das andere ist nicht zu verstehen im Sinn der Perversion einer Wesenheit, sondern einer permanenten Möglichkeit menschlicher Existenz, den Ritus zu verabsolutieren.

a) Man ist dem Ritus noch nicht ganz gerecht geworden, wenn man seine institutionellen Aspekte getrennt für sich betrachtet hat. Werden die Worte oder die Gebärden gleichsam zwanghaft wiederholt, verlieren sie jeglichen persönlichen Ausdruck. Eine versteinerte Formalisierung isoliert sie natürlich von den lebendigen Formen der Kultur. Eine Reihe ein für allemal verfestigter Formeln, eine Abfolge stereotyper Gesten füllt die Zeit aus, anstatt ihr Wert zu verleihen. So ist das Leben gleichsam tot gelebt. Die Gefahr ist bekannt, die nämlich, daß der Ritus zu einer fiktiven Vermittlung wird, zu einer schlecht ausgelasteten Synthese zwischen dem repräsentativ Beiläufigen und dem aktiv wirkenden Geschehen. Anstatt in Beziehung zu setzen, verkehrt der Ritus die Beziehung selbst, indem er sie mit seiner Formalität überlagert. Ein zu formaler Ritus bindet die Aufmerksamkeit an seine exakte Ausführung. Es herrscht ein so großer Unterschied zwischen einem äußerlichen, repetitiven Kult und einem Kult im Geist und in der Wahrheit! Wenn der Mensch sich als ursprünglich ins Sein Gegebener annehmen will, dann ist es gut, die Kultgegenstände und die Mittelspersonen zu relativieren. Das mindeste, was der Mensch tun kann, ist, sich mit seinem eigenen Selbst im Ritus zu beheimaten, das heißt, den Ritus in jener Synthese zu übernehmen, die wir beschrieben haben.

b) Der Ritus entgeht einer versteinerten Wiederholerei nur, indem er sich von den Möglichkeiten seiner Struktur her entfaltet durch ein Engagement des Gläubigen, der

eingeladen ist, mit Leib und Seele am rituellen Tun als Handelnder seiner Zelebration teilzunehmen. In der Meßliturgie wird die Präzifikation durch einen Dialog zwischen Priester und Gläubigen eingeführt. Dieser wundervolle Dialog findet sich mindestens seit dem 3. Jahrhundert in allen Liturgien des Orients und des Abendlandes. Es kann aber vorkommen, daß dieser Ritus nur Sache eines einzelnen ist, ohne wirkliche Beziehung zu einer tatsächlich gegenwärtigen Gemeinde (das ist der Fall bei obsessionellen und kompulsiven Riten), oder daß der Gläubige eingeladen ist, der Messe wie einem bloßen Schauspiel «beizuwohnen».

Man muß es deutlich sagen: Hier geht es abwärts. Das Institutionelle des Ritus will sich ja nur verstärken. Man begnügt sich dann nicht nur mit einem richtig ausgeführten Zeremoniell; der Zweck begünstigt auch das Entstehen einer dem Priestertum vorbehaltenen Macht¹⁵. Aus Ernsthaftigkeit haben die Kultdiener die Neigung, die Vollmacht zur Wiederbelebung der Gründergesten Christi für sich in Beschlag zu nehmen. Jeder persönliche Einsatz wird dem religiösen Bewußtsein erspart. Ist der Liturge einmal mit der Macht ausgestattet, ruht auf ihm allein die Aufgabe, sie auszuüben. Er allein ist befähigt, nach dem Vorbild Christi die Gabe darzubringen. Folgende Verkettung ist am Werk: Christus ist der Hauptpriester der Messe. Nach seinem Vorbild (und an seiner Stelle) handelt der Zelebrant, spricht er seine Worte und führt er seine Gebärden aus. Er ist der Garant einer genauen Wiedergabe. Das Amt des *sacerdos* besteht darin, das Volk Gott und Gott dem Volk zu geben.

Diese Spaltung droht jederzeit. Um sie zu bannen, erklärte Gregor der Große: «Siehe das Opfer, das wir dir darbringen, wir, deine Diener, und dein heiliges Volk mit uns...» (römischer Kanon). Fehlte diese Haltung, würde sich der Zelebrant an die Stelle des Gläubigen setzen. Die rituelle Vermittlung würde sich verhärten. Sie würde zu immer strikterem Ausschluß führen. Die dem Pseudo-Dionysius so wichtige kirchliche Hierarchie kann immer strikteren Ausschluß nach sich ziehen, je höher man in der Hierarchie steigt, außer sie wäre, was J.L. Marion eine «unmittelbare Vermittlung»¹⁶ nennt. Unbeschadet der

Ehrfurcht gegenüber der Hierarchie muß man doch sagen: Die Gläubigen sind in einem solchen Fall nicht mehr bevollmächtigt, an der Ausbreitung des Gnadenaktes teilzunehmen. Das ist doch die Höhe! Der Ritus trennt die voneinander, die er vereinigen soll! Letzten Endes tendierte dann der institutionelle Apparat dahin, zu einer bloßen Ablagerung zu verderben; er würde sich selbst als Ziel verstehen, so sehr, daß er sich zwischen Gott und dessen Volk stellte.

Das möge Gott verhüten! Man hätte dann nämlich eines vergessen: das Wesentliche. Denn wie heißt es nach dem Einsetzungsbericht? «Tut dies zu meinem Gedächtnis!» Noch vor jeder Aufforderung an die Kirche, daß sie die geschwisterliche Gemeinschaft tatsächlich verwirkliche, übernimmt jeder Gläubige die Geste, die der Herr selbst ausgeführt hat. Es mußte sehr wohl die *ecclesia* als solche das liturgisch handelnde Subjekt sein¹⁷. Worauf lag der Akzent? Nicht auf der reproduzierenden Nachahmung, sondern auf der zu verwirklichenden Gemeinschaft in ihrer Einheit für die Welt.

Kritik des Ritus. Vom Ritus zur Lebensregel

Die liturgische Sprache besitzt eine Doppelstruktur: Sie ist Gedenken und zugleich eschatologisch geprägt. Die Wiederaufnahme dessen, was stattgefunden hat, verbindet sich mit der Ankündigung dessen, was erwartet wird. Von hier aus läßt sich die ganze Fülle des Ritus entfalten. Wenn sich Gedächtnis des Ursprungs und Öffnung auf Kommendes die Waage halten, zielt der Ritus auf eine stärkere Personalisierung *via* ein neues Gemeinschaftsein. Vor allem aber wird sich in ihm dann ein Sinn bekunden, der seine Unmittelbarkeit übersteigt. Man kann sich sogar vorstellen, daß im Ritus der sprechende Mensch den Weg des Geistes wiederfindet, daß er wieder zum fragenden Menschen wird, der sich dem Fremden und dem Absoluten öffnet. Das Subjekt wäre sich dann mit dem anderen zusammen als eine Freiheit der Teilnahme zurückgegeben.

Nun pendelt die Liturgie aber im Verlauf ihrer Geschichte zwischen zwei Polen: Auf der einen Seite die Distanzierung, die das rituelle

Geschehen zu etwas Außergewöhnlichem macht. Der Kult erweist sich als ein erhabenes Geschehen, in welchem das religiöse Leben seinen Gipfel erreicht; in diesem Fall neigt der Kult dazu, sich zu verfestigen. Auf der anderen Seite die Übernahme des Alltäglichen christlicher Existenz in eine bestimmte Lebensregel. Was soll das heißen? Und welche Funktion ist hier dem Ritus vorzubehalten?

Eine Lebensform – da wäre es logischer, nicht davon zu reden, sondern sie zu leben. Es bleibt noch, sie zu bezeugen. Der liturgische Text empfängt vom Glauben die gestaltgebende Wirksamkeit und die Macht, ihn im Dasein zu leben. Infolgedessen wird der Glaube verständlicherweise den üblichen Ablauf des Ritus umzustürzen versuchen, da er ja das Ich des Menschen und die Person Gottes an die erste Stelle setzt. Man weiß, daß eine wahre Entritualisierung im christlichen Kult schicklich wurde, seit er nur noch der Mittlerschaft des Erlösers wahren Wert zuerkannte. Es gibt keinen anderen Tempel, keinen anderen Altar und kein anderes Opfer mehr als den Mittler Jesus Christus, durch Teilnahme an Ihm allein im Heiligen Geist.

Das Schwanken zwischen zwei Polen wurde oft hervorgehoben: zwischen dem, der einem rituellen Geschehen den Status einer Ausnahmesituation verleiht, und dem, der in die Liturgie das ganze Leben aufnimmt. Immerhin lassen sich diese beiden Momente harmonisch vereinigen, sobald man den Ritus nur ein wenig in den Rahmen einer Lebensregel fügt, in die beispielhafte monastische Lebensform. Sie übernimmt den Gläubigen mit seiner ganzen Existenz. Da wird dann nichts mehr unterdrückt, nichts mehr zerstreut den liturgischen Ausdruck. Da gibt es dann nur noch seine ausgewogene Integration in die irdische Existenz. Das entspricht der Ermahnung des Apostels Paulus an die Römer: «Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst» (Röm 12,1). Offenbar kommt ein solches geistliches Opfer, ein solches vollkommenes Opfer einer Überwindung bloßen Opferkultes gleich. Die strukturelle Analogie, die der Hebräerbrief zwischen der

Passion Christi und dem Opferwesen aufstellt und die in Hingabeformeln zur Aussage kommt mit dem Hinweis auf die Opfer des Alten Testaments, Vorbilder des Opfers auf Golgotha (Abel, Abraham, Melchisedek), diese Struktur dient nur dazu, dies Opferwesen in seine Voll-Endung zu erheben. Der Formalismus der rituellen Vermittlung wäre damit also durch die Verinnerlichung im Bewußtsein der Gläubigen ein für allemal überwunden. Paulus unterstreicht diesen Sachverhalt in 1 Kor 11,26 mit aller Deutlichkeit. Die sakramentale Verkündigung des Todes des Herrn ist nicht nur im Brot und im Wein des Herrenmahles inkarniert, sondern untrennbar davon im Leben der Gemeinde und deren Selbstdarbringung. Indem der Zelebrant die Worte und Gesten des Abendmahls wiederholt, tut er sehr wohl mehr als nur zu gedenken. Er verleiht dem, was Christus gesagt und getan hat, die Wirksamkeit, die der Herr ihm verlieh, und zwar durch eine sakramentale Formkraft gewissermaßen auf zweiter Stufe¹⁸. So wird das ganze Leben in seinen vielfältigen, aber von einer Lebensregel durchwalteten Gestalten ein Mittlertum des Neuen Bundes. Gewiß bleibt etwas vom Anderssein des Ritus erhalten, aber in einer zweifellos unabdingbaren Funktion: Er ist dann neben dem geoffenbarten Wort ein Hinweis auf das Geheimnis des ganz Anderen. Die universale christliche Sendung zu den Völkern und die empfohlene Vergeistigung dispensieren nicht von der Zustimmung zu den institutionalisierten, zum Zeugnis des Heiligen Geistes wieder ermächtigten Zeichen.

*

Unter dieser Bedingung könnte sich die jüdisch-christliche Kritik des Ritus mit der philosophischen Kritik verständigen. Übereinstimmung herrscht in diesem sehr dichten Wort, das Wort bleibt, obwohl es Tun ist. Es hat zu tun mit der *Freiheit* der Menschen, denn es bringt sie zu sich selbst zurück, auch wenn es hinsichtlich der Art und Weise befiehlt, wie sich die Menschen existentiell zu verhalten haben. Auch deshalb sind die Worte der Liturgie im allgemeinen schön. Das Schöne ist hier der Glanz des Wahren. Sein Paradigma ist nicht mehr der antike Weise, der so lebte, wie er sprach, sondern das als

Gedächtnis der Wahrheit gewirkte Wort Gottes wird von dem gesprochen, dem es zusteht: «Der mich gesandt hat, bürgt für die Wahrheit, und was ich von ihm gehört habe, das sage ich der Welt» (Joh 8,26). Diesmal sind Wahrheit und Wahrhaftigkeit erkennbar in jenem Sein, das Wort der Wahrheit *ist*, unendlich würdig, wiederholt zu werden unter Verwendung seiner eigenen Zeichen.

Christus *ist*, was er sagt. Wenn er der einzige Mittler des Neuen Bundes ist, dann stehen die anderen Vermittlungsformen (Gaben und Opfer, Gotteshäuser und Altäre) auf dem Weg der Menschen zum himmlischen Vater und haben durch das Tun des einzigen Mittlers nur relativen Wert. *Sein* Tun und Sprechen, *seine* Akte und Worte sind es, die vermittelnd wirken. Die Eucharistie ist eine von Christus empfangene Institution. So weiß es der Glaube seit der apostolischen Zeit. Gleichzeitig mit seiner Aufforderung, die Eucharistie zu wiederholen, wie Er sie ein erstes Mal gefeiert hat, hat Er sie zu einem echten, auf das ganze christliche Leben ausstrahlenden Zeichen gemacht. Christus, die Wahrheit und der Weg, geht voraus und wirkt aus der Überfülle des Lebens.

Wie aber soll man eine Überfülle regeln? Eine aporetische Frage. Wie soll diese Überfülle in der Dauer eines menschlichen Daseins Fuß fassen können? Eine praktische Frage. Ihr Echo ist bei Erasmus zu vernehmen: «Dein erstes und einziges Ziel, dein Verlangen, deine Sorge sei, in das, was du sagst, verändert und hineingezogen, von ihm inspiriert und verwandelt zu werden»¹⁹. So wäre die Lebensregel an die Stelle des Ritus getreten. Der gerufene Mensch (*vocatus*) würde nicht mehr nur aus seiner gewöhnlichen Lebenserfahrung heraus existieren, denn gerade dort, wo er die gleichen Fragen wie alle Menschen lebendig erfährt, konnte er ihre letzte Antwort. Das Ich wäre nur noch ein Strohhalme, der sich an der Flamme seiner Berufung entzündet.

¹ Ludwig Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion (Göttinger 1968); ders., Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*, in: ders., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften (hg. von J. Schulte) (Frankfurt/M. 1989) 29-46; ders., Vermischte Bemerkungen, in: ders., Über Gewißheit (Werkausgabe Bd. 8) (Frankfurt/M. 1984) 445-573. (Wo

die Zitate auf Deutsch nicht aufgefunden wurden, geben wir die französische Übersetzung als Quelle an: L. Wittgenstein, *Remarques mêlées* [Paris 1984]; Anm. d. Red.).

² Wir halten Wittgenstein für einen unverzichtbaren Zeugen. Es läßt sich nach Nietzsche nur schwer ein großer Philosoph ausfindig machen, dessen Arbeiten ebenso stark von theologischen Betrachtungen durchtränkt sind. Auf philosophischer Ebene entnehme ich drei Annahmen: 1. Der religiöse Glaube ist unerschütterlich und unmittelbar zugleich. Ein Dogma wie etwa der Glaubenssatz vom Jüngsten Gericht darf nicht verstanden werden als eine Hypothese, nicht als eine Wahrscheinlichkeit und auch nicht als eine bildhafte Pseudo-Aussage, sondern sehr wohl als der Höhe- und Schlußpunkt einer Lebensform. 2. Die «Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*» sind ein Plädoyer für die unreduzierbare Ursprünglichkeit von so etwas wie dem Ritualen, insofern dieses einer sehr eigentümlichen Lebensweise entspringt. Alles im Leben des Glaubenden fügt sich dann in dieses Bezugssystem. 3. Wittgenstein war ein gewiegt Analytiker mathematischer Texte. Offensichtlich waren es nicht zuerst die religiösen Texte, die seine Aufmerksamkeit weckten. Trotzdem treffen die «Vermischten Bemerkungen» die Sprache des dem Praktischen vermutlich näher stehenden gewöhnlichen Gläubigen. Meiner Ansicht nach gilt es, die erwähnten Annahmen genauer auszuführen und vor allem das Wesen des Ritus hinsichtlich der religiösen Texte aufzuhellen, will man einen Beitrag leisten zu einem Kapitel über die Theologie des Ritus in der Zeit «nach Wittgenstein».

³ Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, aaO. 571.

⁴ Für ein textologisches Verständnis vgl. F. Jacques, *Le Moment du texte*, in: *Le texte comme objet philosophique* (Paris 1987). Über den Unterschied zwischen «Diskurs» und «Text» vgl. unseren Beitrag: *Une conception dynamique du texte. Le problème de son applicabilité au texte juridique*, in: *Lire le droit. Langue, texte, cognition*, LGDJ (1992).

⁵ Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, aaO. 540f.

⁶ J. Bouveresse, *L'Animal cérémoniel*, in: Wittgenstein *Sources and Perspectives*, französische Übersetzung (o.O. 1982), Nachwort von J. Bouveresse, 99. Ich übernehme die Formulierung von J. Greisch, *La Religion dans les limites du langage*, in: *Penser la religion* (Paris 1991) 76.3.

⁷ Zur Unterscheidung a priori/a posteriori vgl. J. Bouveresse, *Le Mythe de l'intériorité* (Paris 1976) 67–69.

⁸ Wittgenstein, *Remarques mêlées*, aaO. 442.

⁹ AaO. 68.

¹⁰ Das kommt noch klarer und gleichsam vergrößert in der indischen Tradition an den Tag, wenn man zurückgreift auf die alte Aussprache der sakralen Formeln, die *dhàranis*, und auf die «mystischen» Worte, die *mantras*.

¹¹ Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, aaO. 495.

¹² D. Evans, *The Logic of Self involvement* (London 1963).

¹³ Das will nicht heißen, das Kriterium der Anwesenheit oder Abwesenheit eines auf den Ritus bezogenen Mythos habe nicht seinen Nutzen in der anthropologi-

schen Unterscheidung zwischen religiöser Ritualität und magischer Ritualität.

¹⁴ Technisch betrachtet, wird bei Austin im Begriff der Konventionalität des Wortgeschehens auf die «wesentlich konventionellen» Akte abgehoben. Dieses Verständnis hat sich auf anderes Sprachgeschehen übertragen lassen. Es liegt nämlich nichts Schockierendes in der Annahme, jedes Wortgeschehen könne formell als üblich oder herkömmlich (konventionell) aufgefaßt werden. Doch heißt das nicht, man müsse diese Möglichkeit voll ernst nehmen in der Weise, wie es J.R. Searle und D. Vanderveken taten. Beide gingen zu weit; sie stellten nämlich eine Beschreibung des Sprachgeschehens auf, die sich ausschließlich auf konstitutive Regeln stützt. P.F. Strawson hat darauf hingewiesen, daß in zahlreichen Fällen keine ihres Namens würdige Konvention am Werke zu sein scheint. Es wäre abwegig, in jedem Fall die Verwirklichung einer unterschwellig Konvention zu sehen. Man müßte dann jedes Anreden durch ein Performativ erklären können. Strawson meinte, für das Behaupten, Mahnen, Fragen und vor allem Bitten sei die Erkenntnis einer kommunikativen Intention ausreichend. Freilich muß die Erkenntnis dieser Intention auch möglich sein. Sie muß sich im Rahmen einer Gemeinschaft vollziehen, deren Mitglieder mit der Sprache unter sich umzugehen gelernt haben. Das gilt *a fortiori* für das Wortgeschehen liturgischer Texte. Solche Worte besitzen eine starke konventionelle Seite. Das Wortgeschehen unterzieht sich wie jedes institutionelle Geschehen tatsächlich der gesellschaftlichen Bestätigung. Vgl. P.F. Strawson, *Intention and Convention in Speech Acts*, in: *Readings in the Philosophy of Language* (Prentice Hall 1971).

¹⁵ Ligier, *Origines de la prière eucharistique*, in: *Q.Lit.et Par.* 3–4 (1972) 198f.

¹⁶ J.L. Marion, *L'Idole et la distance* (Paris 1977).

¹⁷ Y. Congar, *L'Ecclesia ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*, in: *La Liturgie après Vatican II, Unam Sanctam* 66 (1967).

¹⁸ J. Ladrière, *L'Articulation du sens*, Bd 2, Kap. 3 (Paris 1984).

¹⁹ Erasmus, *Lob der Torheit*.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

FRANCIS JACQUES

1934 in Straßburg geboren; Agrégé in Philosophie, Doktorat, Professor an der Sorbonne (Paris) und am Institut Catholique (Paris); vertritt Frankreich im Bureau de la Fédération internationale des Sociétés de philosophie; Redaktionsmitglied der *Revue de Métaphysique et de Morale* (Frankreich), der *Revue Dialectica* (Schweiz) und der *Revue Topoi* (Italien); Mitglied der *Société de Logique et de Philosophie*; Preisträger der *Académie Française* und des Instituts. Veröffentlichungen: *Über den Dialog. Eine logische Untersuchung* (Berlin 1986); *Différence et subjectivité* (Paris 1982); *L'Espace logique de l'interlocution* (Paris 1985); Anschrift: 17, rue Le Verrier, F-75006 Paris, Frankreich.