

Jean-Yves Hameline

«Zeremonieller Rahmen»

Notiz zu einem Begriff

Die Forschungen in Ethologie und Ritologie haben sich während der letzten Jahre in einem Sinn entwickelt, der den Aufbau und Ausbau des Begriffs «zeremonieller Rahmen» ermöglicht. Dies besagt: Ausgestaltung *in praesentia* von Verhaltensweisen und Einrichtung des Ortes als Platzgabe und Gedenken¹.

Es entsteht also eine rituelle Szene. Das setzt zunächst eine Zeit voraus, die zwischen den Zeiten liegt, eine «Zwischenzeit» - so könnte man es nennen. Ein Minimum an Einhalt gehört dazu: eine Zeit zu hören, eine Zeit zu ahnen, eine Zeit dazusein, eine Zeit Zeit zu haben, wenn man so sagen darf. Der geradezu besessene Drang zu rühren und zu überzeugen kann sich mit diesem Umweg manchmal schlecht abfinden. Denn dieser Drang ist ganz auf Mitteilung ausgerichtet, während das Szenenhafte in seiner figurativen Anlage eher eine Ortsveränderung und eine Umgestaltung der Kommunikationsbedingungen bezweckt². Hier sind die Plätze «markierte Plätze», ehe sie zu «besetzten Plätzen» werden.

Damit man also vom Zeremoniellen als einem eigentümlichen Daseinsraum sprechen kann, scheint uns eine wenn auch nur minimale Ausgestaltung notwendig, die sich aus den verleblichten sinnhaften Gegebenheiten aufbaut und das ganze Gefüge von Orientierungen, Kontakten und Zwängen neu verteilt, was alles zuweilen sicher nicht länger dauert als einen Augenblick, die Zeit, sich körperlich ins Lot zu bringen, ein Kreuzzeichen zu schlagen oder zu grüßen.

«*In praesentia*»

Dazu kommt, daß in der Gestaltung der rituellen Szene und der Einrichtung ihrer räumlichen Gegebenheiten das Sinnhafte

und Haltungsmäßige auf eine Weise zustande kommen müßte, die wir mit dem Ausdruck *in praesentia* charakterisiert haben.

Dieser Ausdruck soll hier durchgesprochen und befragt werden. Es versteht sich von selbst, daß wir mit *in praesentia* keineswegs auf Formen von «Gegenwärtigsein» oder «Gegenwartsbewußtsein» anspielen. Wir möchten uns vielmehr in einer leicht veränderten Anleihe auf F. de Saussure beziehen. In seiner «Vorlesung über allgemeine Linguistik» setzt er den in den Sprachparadigmen ruhenden Elementen (Gegebenheiten *in absentia*) jene anderen entgegen, die in der Sprachsequenz aufscheinen (Gegebenheiten *in praesentia*) und somit dazu bestimmt sind, eine mitteilbare und sinnbietende Satzgestaltung zu bilden.

Auf analoge Weise möchten wir also folgendes behaupten: Jede rituelle Szene sammelt als bereitet-bereitender Daseinsraum aufgrund ihrer Erscheinungsnatur vorausbestehende Elemente zu einem Vorgang des Bedeuten in einer aktuellen *Konfiguration*.

Eine anscheinend banale Behauptung. Ihre Tragweite wird freilich unserer Ansicht nach durch eine Radikalisierung deutlich. Es liegt schließlich wenig Banalität in folgendem Postulat: Wenn es eine «Anwesenheit», ja sogar eine «Innerlichkeit» gibt, so läßt sich diese von vornherein nur innerhalb des Gefüges denken, das aus den Sinnzeichen untereinander zustande gekommen ist. Sie haben Raum und Gestalt gefügt und wechselseitig bestätigt, daß so und nur so gesehen der handelnde Mensch und sein offenkundiges Tun keinen anderen Status haben, als mit den Dingen zusammen Sinn zu geben.

Tatsächlich halten wir uns oft für sozusagen außenstehende Szenenbildner. Wir stellen einer Zuschauergruppe (oder sogar Gott und den Engeln) Geräte und Zeichen vor Augen. Wir greifen diesem Auditorium gegenüber zu Kommunikation, Information, Überredung und Ausdruck, denen eines gemeinsam ist: Sie sollen unmittelbar wirken. Von unserem hier versuchten Standpunkt aus wäre der sichtlich Handelnde einer rituellen oder zeremoniellen Szene eher so zu denken, daß er in die Szene einbezogen ist und zu deren Gestalten gehört. Er ist, ob er will oder nicht, hereingerufen in ein Geschehen von sinnhaftem und sinnvoll-

lem Zusammenklang. Er ist gebeten, seine Stelle durch das Zusammenspiel der von ihm selbst eingesetzten Elemente zu übernehmen.

Wir gehen sogar noch einen Schritt weiter. Wir sind nämlich versucht, folgendes zu denken: Das Eigentliche der rituellen Szene liegt bei dem Vorgang, der die rituelle Szene als Szene begründet und der natürlich deren pastorale Tragweite nicht erschöpft, gerade darin, nicht von vornherein den *ordo rerum* und den *ordo hominum* zu unterscheiden, sondern vielmehr den gestaltgebenden Möglichkeiten, die sich aus dem Zusammenspiel der Dinge, der Anlagen und der Personen ergeben, die nötige Zeit zu lassen. Ließe sich nicht sogar eine «Freiheit» der Dinge und der Zeichen denken, die dann das absolute Gegenteil ihrer magischen Vermenschlichung wäre, dabei aber doch auch, wenigstens an der Oberfläche, die so häufigen Verzerrungen einer brutalen, frechen oder allzu betonten Manipulation vermeiden würde? In dieser Sicht würde man zum Beispiel den Altar unserer Eucharistiefiern nicht zu einem Platz für autoritäre Diskurse oder zu einem prunkvollen Mittelpunkt für den kirchlichen Apparat erniedrigen; man würde ihn vielmehr zum symbolischen Platzordner aufwerten, zu einem großen Symbol für den Abwesenden, dessen gedacht wird und das gerade deshalb jedem Gläubigen seine Stelle zuweist. Man sieht daraus sofort: Was wir «die Dinge» nennen, ist ein Objektgefüge aus Gestalt und Ort zu sinnvollem Dasein; sie regen an zu angemessenem Verhalten und begründen Situation, in der man stehen und gehalten werden kann.

So etwa «hält» das Buch (Bibel) gewissermaßen den Vorleser und das Vorlesen die Gläubigen als Versammlung des Wortes Gottes, als *ecclesia audiens*, die sich aus diesem Vorlesen empfängt und sich als solche deutet, auch durch die Gnade einer Einladung. Die Stimme der Vorleserin oder des Vorlesers in der absoluten Einzigartigkeit von Timbre und Vortrag nimmt teil an der Wirkung dieses Ritus, bei dem sich Begriff und geschichtliche Einmaligkeit zusammenfinden. Die Stimme läßt sich nicht auf eine bloß instrumentale Funktion beschränken, denn in der *actio legendi* bildet sich das *sacramentum vocale* aus dem Zeichen und seiner Wirkung, hier notwendi-

gerweise in Stimme und Haltung. Dieses *sacramentum vocale* verhält sich als ein kündendes, wenn auch unsicheres und vorübergehendes Angebot und begründet die Mitteilung und ihre Anrede, meistens ohne daß es nötig wäre, den äußeren Anschein dafür besonders zu entfalten.

So läßt sich das Zeremoniell als das Ergebnis aus dem Unterschied (und dem Unterscheiden) zwischen dem Betreten einer Szene und dem Einsatz zur szenischen Wirkung denken. Es ist sozusagen ein intransitiver Moment und eben deswegen für die Tätigkeit des Gedenkens oder genauer gesagt der *commemoratio* im augustinischen Sinn des Wortes günstig.

Denn wer Komposition sagt und Vergegenwärtigung, der sagt zugleich Ineinanderfügen und Auseinanderlegen, Zusammenhang und Trennung, Trennung nicht als Einkehr in eine ursprüngliche Einfachheit, in eine volle und in sich ruhende «Gegenwart», sondern in das logisch und zugleich sinnlich erfahrbar Gegebene, darin sich irgendein neu Angekommenes aus einem Übergang, einem Vorübergang, einem Weggang ergeben hat.

Das Zeremoniell der Begegnung

Dieser Aspekt der zeremoniellen Szene als Gedächtnis zeigt sich deutlich im Ritual menschlicher Begegnung. In seiner selbst äußerst flüchtigen Topo-Logik enthält dieses Ritual eine Bewegung des Zurückweichens und des Vorgriffs auf Ausdrucksversuche, aus denen sich paleogenetisch und ontogenetisch die grundlegenden Äußerungen des Menschenlebens gestaltet haben; es ist Aufgabe der Rituale, sie am Leben zu erhalten und zu pflegen. Indem das Ritual den gegebenen Daseinsrahmen einbezieht, kehrt es zu diesem Geschehen zurück, dessen Gedächtnis in den Leib des Menschen und der Kultur eingeschrieben bleibt, hier, wo Dinge sich bilden und entbilden.

Der Mensch reinvestiert für sein «Lebendig-Sein», wie Erwin Strauss³ sich ausdrückt, jene nie wirklich vollendeten Übergänge, die den Menschen als solchen in seiner Unvollendetheit und Hinfälligkeit charakterisieren, stän-

dig in eine Art doppelgesichtige oder ausgesparte Zwischenstation zwischen einem rein sinnenhaften Einfühlen und der kategorialen oder begrifflichen Identifikation, zwischen dem, was die Sprache vollbringen wird, und dem, was das Ritual in seiner sinnlich-sinnigen Ordnungskraft zur Anweisung von Platz und Gegenüber unter Einbezug des Körperlichen schafft, in ausgeprägten, einfachen Gestalten, in Umrissen und offenen Gesichtern, die das Gedächtnis bedrängen eben dadurch, daß sie das Wiedererkennen möglich machen, und wo zwischen Körper und Begriff als zartes, aber entscheidendes Band zu Dialog das Ja in Name und Anschrift entschlossen reift.

A. Leroi-Gourhan hat daran erinnert, daß drei Dinge zur Hominisation geführt haben: der aufrechte Gang, die kurze Facies und die freie Hand. Diese drei bildeten ein System; sie waren eng mit dem Entstehen der Sprache und einer radikalen Umwandlung der gerichteten Fortbewegung verquickt. Das Zeremoniell ist gewissermaßen das Memorial dieser Umgestaltung der menschlichen Gestalt. Und man versteht, daß die Rituale die Gestaltungsreserven dieser so entstandenen körperlichen, haltungsmäßigen und topologischen Matrize voll und ganz einsetzen. Und diesmal muß sich die sinnliche *aisthesis* mit den Verben verbinden: sich benehmen, aufstehen, sich setzen, hören, sehen, schauen, betrachten, nehmen, geben, werfen, streicheln usw. Diese Verben erlangen dann eine Tragweite, deren sinnerefüllte Prägnanz nicht nur allegorisch, sondern wahrhaft memoriell ist und des anderen Gestalt und Antlitz zur Erscheinung bringt. Einander zuzwinkern im Kreuzen der Blicke – eine tief in der Art verankerte Geste – besagt

doch auch, daß die Riten unserer den sich ändernden Umständen unterworfenen Eile unendlich überlegen sind.

In dieser «durch die Sinne wahrgenommenen» Topo-Logik der Ausdruckserfahrungen ist nun der Übergang vom *Dasein* zum *Mitsein* zu verstehen, nach der Unterscheidung Martin Heideggers, an die E. Strauss⁴ erinnert. Übergang vom *Dasein* zum *Mitsein*, insofern *Dasein* wesentlich Im-Entstehen-Sein bedeutet, das heißt *Sein-mit-dem-Anderen*, dem ähnlichen und unähnlichen anderen. Und wer sieht da nicht, daß das *Zusammensein* besonders dann, wenn es sich vereinfacht zu einem bloßen Spiel euphorischer Interaktion und also «mehr im Optativ als im Indikativ steht», wie Henri Wellon treffend das kindliche Denken beurteilt, daß also dieses Beisammensein seinen Druck nur regeln, seine Eile nur mäßigen kann durch den Umweg über das *Dasein*? Denn das *Dasein* versetzt das *Zusammensein* wieder in Bereitschaft, das heißt setzt frei und relativiert Abwesenheit.

So würde also das dem rituellen Rahmen immanente *in praesentia*, das analog die «Innerlichkeit» des Rituals bedeutet, nicht so sehr «Anwesenheit» bezeichnen, sondern eher setzende und *in situ* gesetzte Bedingung für ein durch den Glauben geregeltes «Vergegenwärtigen» zur Mitteilung der jeweils zugewiesenen unveräußerlichen Plätze. Das Subjekt des Rituals, das zum Beispiel die Anredeworte des Gebets im mündlichen Bekenntnis übernimmt, verliert sich ganz und gar nicht in das Außen einer notgedrungen vergeblichen Veräußerung; vielmehr wendet es sich dem entgegen, was sich in Gegenwirkung in ihm selbst den Platz weitet.

JEAN-YVES HAMELINE

geb. 1931; Studium der Theologie und der Musikwissenschaften; von 1957–1970 Lehrtätigkeit an der katholisch-theologischen Fakultät in Angers; seit 1970 Lehrtätigkeit am Institut Catholique in Paris (Anthropologie und Soziologiegeschichte des Kultes und der Riten). Anschrift: 143, Boulevard Raspail, F-75006 Paris, Frankreich.

¹ Der Verfasser übernimmt hier Angaben, die er in: *La Maison-Dieu* 187 (1991) 7–45 ausführlicher darlegte. Beizuziehen wäre auch J.-Y. Hameline, *Éléments d'une anthropologie du Culte Chrétien*, in: *Recherches de Science Religieuse* 78–3 (1990) 397–424.

² Diese beiden Begriffe sind F. Jacques, *Le moment du texte*, in: *Le texte comme objet philosophique* (Philosophie – ICP) (1987) 15–85, entnommen.

³ E. Strauss, *Vom Sinn der Sinne* (Berlin 1935).

⁴ AaO. 456.