

FRANÇOIS KABASELE-LUMBALA

Dr. theol. (Institut Catholique, Paris) und Dr. der Religionswissenschaften (Sorbonne, Paris); Spezialgebiet: Liturgiewissenschaften; Lehrtätigkeit an mehreren Hochschu-

len in Zaïre und Europa; z.Zt. Pfarrer und Leiter des Afrikanischen Instituts für Missionswissenschaften; zahlreiche einschlägige Veröffentlichungen in Zeitschriften und Sammelbänden. Anschrift: Théologat OMI, Kintabo, B.P. 8251, Kinshasa I, Zaïre.

Isabelle Renaud-Chamska Liturgie als Zitat

Seit einigen Jahren schon erneuert sich das Studium der Literatur durch sprachwissenschaftlich erarbeitete Instrumente. Einige davon haben sich als sehr nützlich erwiesen; andere haben enttäuscht. Als besonders geeignet für das Studium der literarischen Texte hat sich der Bereich der Sprachpragmatik erwiesen. Wir wollen hier versuchen, die analytischen Erkenntnisse der Sprachpragmatiker an die Texte des *Rituale Romanum* anzulegen.

Von diesem Standpunkt aus bearbeiten wir die Aussage, nicht das Ausgesagte. Wir nehmen den Text pragmatisch und fragen: «Was *tut* man, wenn man Worte *sagt* wie die der Messe, z.B. «Herr, ich bin nicht würdig», «Vater unser im Himmel» oder «Das ist mein Leib»?

Dabei interessieren wir uns auch nicht für die Taktik der Gebetsprache als einer, die etwas zu erhalten sucht, indem sie gewisse Druckmittel oder eine gewisse Rhetorik verwendet; wir blenden den Aussageaspekt, also den Inhalt, und auch das mitschwingende Flehen und Drängen auf den Hörer oder Angeredeten aus und suchen vielmehr zu erkennen, was geschieht, wenn man einfach den Text hören läßt, um zu verstehen, was er in Tätigkeit setzt, welche Gefüge er ins Spiel bringt und welchen Raum er zwischen dem *Sagen* und dem *Gesagten* öffnet.

Ein rascher Überblick über die literarischen Quellen des *Missale Romanum* läßt im liturgischen Diskurs ein ganzes Geflecht von Zitaten erkennen. Wie auf einer Perlenschnur ist ein

Zitat nach dem anderen, manchmal ohne Übergang, gleich recht unterschiedlichen Perlen aufgereiht. Da steht ein Satz, den Paulus an eine Christengemeinde des ersten Jahrhunderts gerichtet hat, als Antwort auf den Gruß des Boas an seine Schmitter aus der Zeit der hebräischen Antike. Es finden sich nacheinander ein Schuldbekenntnis aus dem Hochmittelalter (*Ich bekenne Gott*), ein das ganze Alte und Neue Testament durchziehender biblischer Ausruf (*Herr, erbarme dich!*), die frühkirchliche lyrische Entfaltung des von Lukas berichteten Engelgesangs, ein zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert von einem maßgebenden Liturgen (ein Papst? vielleicht Leo der Große oder Gregor der Große?) verfaßtes Gebet, biblische Texte aus der Feder eines Propheten: Jeremia, Amos, Hosea... oder eines königlichen Schreibers, dessen Name nicht überliefert ist, wohl aber dessen schriftstellerische Produktion. Die Psalmen Davids stehen neben Worten Jesajas und Matthäus'. Der bis vor kurzer Zeit noch unveränderliche und einzige Römische Kanon selbst ist mit den unterschiedlichsten Zitaten gespickt, sehr häufig aus den beiden Testamenten, aber auch aus der heidnischen lateinischen Literatur Senecas oder Ciceros; man stößt sogar auf rituelle Formeln der Brüder Arvaes¹. Die Gestalten des Evangeliums - der Hauptmann, die beiden Blinden von Jericho, die Volksmenge von Jerusalem, Johannes der Täufer und natürlich Jesus selbst - kommen in der Liturgie zu Wort, ohne daß es ihnen immer ausdrücklich zugewiesen wird. Die Zurufe schließlich aus der Offenbarung des Johannes erschallen hie und da und erfüllen die Ohren der Hörer hienieden mit den Stimmen der bei Gott Lebenden. Die Fälle ausgenommen, wo ein Glied der versammelten Gemeinde zu einer Ermahnung, einem Gruß oder einer Mitteilung das Wort ergreift, gibt es im liturgischen Satzgefüge keine Aussa-

ge, die nicht auf Früheres zurückverweist oder aus Früherem herüberkommt, da der Diskurs immer einen ihm vorausgegangenen Verfasser oder Text zitiert und unverändert wiedergibt.

Das Ergebnis wäre nur sehr grob gesponnen und kaum fester als ein Perlenband, wären die einigende Kraft und kraftvolle Einheit nicht durch den Zweck des Diskurses selbst fest bestimmt: Durch das «Gedenken», das zugleich der Ursprung des Diskurses ist. Der liturgische Diskurs ist in seiner Gesamtheit eine Art «Erzzitat», da er sich gibt als ein überkommener Diskurs, aufgerichtet «als Gedenken» Christi, seines Leidens, seiner Auferstehung. Die sprechende Gemeinde tut, was sie sagt, wenn sie spricht: «Wir gedenken». Sie zitiert ihren Ursprung zuinnerst ihrer selbst und läßt sich als Zitat eines anderen vernehmen. Gegründet auf eine «tradierte» Tradition (*traditio tradita*), stellt sie sich dar als «tradierende» Tradition (*traditio tradens*); sie trägt durch das regelmäßige Wieder(her)holen der Taten und Worte Christi diese selbst durch alle Zeiten. Aufgrund dieser im Zusammenspiel von passivischem Partizip Perfekt und aktivem Partizip Präsens wiedergegebenen Dynamik ist das liturgische Buch kein wenn auch herrlich geschmücktes Reliquiar oder – um prosaischer zu reden – eine jener Schatullen, in denen die Mädchen früher ihre herzbewegenden Gedanken sorgsam aufbewahrten.

Wir stellen folglich an den Anfang unserer Überlegungen den empirisch festgestellten Tatbestand: Der liturgische Diskurs ist ganz und gar Bericht. Zugegebenermaßen macht der liturgische Diskurs dem theologischen die Ehre streitig, nach dem willentlich naiven (und im Französischen auch etwas provozierend klingenden) Ausdruck Antoine Compagnons: «Gipfel des Zitierens» (*le comble de la citation*).

Das Wort *citer* kommt vom Lateinischen *citare*, dem Frequentativum des Wortes *ciere*, das «in Bewegung bringen» heißt. Wenn ich zitiere, dann stelle ich eine Verbindung her zwischen zwei Texten und/oder zwischen zwei Autoren und/oder zwischen zwei semiotischen Systemen, deren jedes sich aus einem Text und einem Autor zusammensetzt. Man kann in erster Annäherung folgende Behauptung aufstellen: Das Erstausgesagte gilt als Erwähnung, das Zweite als Verwendung, gemäß dem be-

kannten scholastischen Axiom. Aber wenn ich einen Satz zitiere und dabei Ich sage, wer sagt da Ich? Wenn ich ein Zitat lese oder anhöre, welchen der beiden Werte soll ich dann verwirklichen? Den der Verwendung? Den der Erwähnung? Beide? Der logische Wert eines Zitats ist nie vollkommen bestimmt oder klar geäußert; er ist immer ungewiß und mehrdeutig. Aus diesem Grund zitiert die Logik auch nicht. Die Aussage, die ein Ich enthält, gehört jener Sprachebene oder jenem Sprachtyp an, den Charles Morris als erster «pragmatisch» genannt hat. Diese pragmatische Sprache umschließt mit den Zeichen zugleich die diese Zeichen verwendenden Sprecher. Emile Benveniste schreibt in einem berühmten Artikel über das Wesen der Fürwörter: «Auf was für eine *Wirklichkeit* bezieht sich denn eigentlich das Ich? Einzig und allein auf eine *Wirklichkeit des Diskurses*, eine durchaus einzigartige Wirklichkeit. Das Ich läßt sich nur in Begriffen des Sprechens bestimmen, nicht als Gegenstand wie ein nominales Zeichen. Ich – das ist die Person, die den Diskurs mit dem darin vorkommenden Ich spricht. Und dieser Diskurs besitzt etwas wesentlich Einmaliges und ist gültig nur in dieser Einmaligkeit»². In einem Zitat nun ist das Ich einem anderen zuweisbar. Wenn das Ich nur, wie Benveniste sagt, durch den Diskurs identifiziert werden kann, der es enthält, wer ist dann die im Ich eines Zitats vergegenwärtigte Person? Das große Wortgeschehen bringt ein ganzes Spiel von Annäherung und Abstandnahme in Gang, mit szenischen Bewegungen, die Aussagen erscheinen und verschwinden lassen, was Oswald Ducrot unter dem Namen «Polyphonie»³ untersucht.

In seiner Studie *La Seconde main ou le travail de la citation*⁴ analysiert Antoine Compagnon die Beziehungen zwischen den beiden in einem Zitat wirkenden semiotischen Systemen: Auf der einen Seite ein berichtetes Zeichensystem (S1) mit einem Autor (A1) und einem Text (T1); auf der anderen Seite ein berichtendes Zeichensystem (S2) mit einem Autor (A2) und einem Text (T2). Von hier aus definiert Compagnon mehrere Fälle möglicher Figuren. Tatsächlich erlauben die Beziehungen zwischen den beiden Systemen ein Spiel (um in Begriffen Winnicotts zu reden, Freud würde

sagen: eine Arbeit) zwischen den berichtenden und den berichteten Aussagen; zugleich käme ein Spiel des Aussagens selber zustande. Das Zitat entfaltet die ganze Stufenfolge verfügbarer Stellen für ein sprechendes Subjekt, das auch vom einen zum anderen wandern kann, angefangen von der bloßen, totalen Wiederholung ohne irgendeinen Stellenwechsel, was Compagnon entsprechend der berühmten Zeichentypologie von Peirce *Ikone* nennt, bis zur Wiederaufnahme, die einen Freiraum läßt zwischen dem zitierten Text und der berichtenden Aussage (*Symbol*). Der Sprecher kann zum Beispiel lediglich den Satz hören lassen, weil er es der Vorschrift nach zu diesem Augenblick des rituellen Vorgangs tun muß; er kann sich aber auch ganz in die Aussage investieren und sich diesen Satz zu *eigen* machen. Wer sagt da Ich, wenn ich sage: «Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehst unter mein Dach»? Werde ich mit diesem Wort eins? Mache ich es zu meinem eigenen Wort? Sage ich es, weil mir das Meßbuch vorschreibt, es an dieser Stelle zu sagen? Das *Ich* ist das Ich des Hauptmanns, der ich nicht *bin*. Indem ich aber dem Text einfach die Chance gebe, da zu sein (das französische Wort *chance* kommt aus dem populärlateinischen *cadentia*, einer Ableitung von *cadere* = fallen, hier mit der Anspielung auf das Fallen der Würfel beim Spiel: Man könnte also auch sagen: Es ist der Fall, daß dieser Text hier steht), gebe ich neuen Verständnisweisen die Möglichkeit, sich in die reine, *diagrammatische Form* der Aussage einzufügen.

Wenn wir darauf achten, *wer* diesen Satz ausspricht, und dieses «wer» diesmal der Analyse nach Eric Fouquier⁵ unterziehen – wer immer das sprechende Subjekt sein mag –, dann müssen wir zwischen dem zitierten Text und dem zitierenden Text unterscheiden.

Im zitierten Text (Mt 8,8par) werden vom Ich drei Aussageinstanzen zu einer Synthese geeint:

- Erstens ein Aktant A, der durch die Aussage erstellte «Referent», die Gestalt aus dem Evangelienbericht also, hier der Hauptmann von Kafarnaum; der Text schreibt ihm eine genaue Erzählerrolle zu; er macht aus seinem leibhaftigen Modell ein «Modell» im literarischen Sinn.

- Zweitens ein Verkünder V, der Mann also, der die erzählte Geschichte erlebt hat und nun zur Quelle für den illokutiven Akt der Bitte und des Glaubensbekenntnisses wird.

- Drittens ein Sprecher S, eben dieser Hauptmann, den jetzt die Christengemeinde und der Evangelist, die beiden Autoren des Evangeliums, die auch der Person des Hauptmanns die Worte für seine Bitte in den Mund legen, als Modell für ein bestimmtes christliches Verhalten übernehmen.

Im zitierenden Text werden vom *Ich* drei andere Aussageinstanzen zur Synthese gebracht:

Ein Aktant A': Frau X oder Herr Y mit ihrer jeweils eigenen persönlichen Lebensgeschichte;

ein Verkünder V': dieselbe Person jetzt als der betende und seinen Glauben bekennende Gläubige;

ein Sprecher S': die kirchliche Gemeinde, der der Gläubige als Getaufte angehört.

Ich sagen im liturgisch festgelegten gegebenen Augenblick, wo *man* den erwähnten Satz aussagt:

- Frau X oder Herr Y, den zitierenden Text sprechend;

- der Hauptmann, den zitierten Text sprechend;

- dieselben in je ihren Sprechrollen als Bittende und Bekennende;

- die Kirche als Ort des Wortes Gottes (aussagende institutionalisierende Gemeinde) und der Heiligen Schrift (den zitierten Text weitertragende Gemeinde).

Ein Hauptmann hat einen Satz [S] gesprochen. Der Evangelist sagt (oder schreibt): «Er hat gesagt: <[S]>», und die Institution Kirche spricht zu den Gläubigen, die ihr angehören: «Da er gesagt hat: <[S]>, so sagt auch ihr: <[S]>». Wenn irgendein «Sprecher» «[S]» sagt, sagt ein *Ich*, nämlich die konkrete Person A', der Rolle entsprechend, die ihr als V' zukommt, das, was die Kirche S' ihn zu sagen bittet, nämlich den Satz des Hauptmanns. *Man* zitiert den Satz des Hauptmanns, insofern er (der Satz) durch eine kirchliche, den zitierten und den zitierenden Text sprechende Gemeinschaft zur Aussage kommt. Da die beiden Verkünder V und V' im selben Spiel und in der Ähnlichkeit ihrer Akte zusammenwirken, steht für das Zitieren nur noch das eine aus: A und A'

zusammenzubringen, damit das Gefüge stimme. Dann aber kann es geschehen, daß der darstellend Handelnde A' mit dem darstellend Handelnden A nie vollkommen eins wird, da sie ja auf je ihre Weise das Wortgeschehen vergegenwärtigen, außer man verändere das Zitat in einen *bildhaften* Bezug im Sinne Compagnons (d.h. einen Bezug zwischen zwei «Handelnden»); dann nämlich wird das sprechende Subjekt nicht mehr nur in der zweiten Situation der Aussage, der Situation dessen, der den Text des Evangeliums zitiert, sondern in der ersten Aussagesituation, also der des Hauptmanns, handelnd. Es ist dann, als identifiziere sich ein Schauspieler nicht mit der *Gestalt*, deren Rolle er spielt, sondern mit *dem Individuum*, das ihm als Modell⁶ für die Gestalt gedient hat. Hier wird das im «Rollen-spiel» Trennende getilgt: der Satz ist zu *meinem* Satz geworden. Jeder Gläubige verinnerlicht den Satz des Hauptmanns, bis er zu seinem eigenen Werk gedeiht. Dieser *Bildbezug* kann sich zu einem *Ikonebezug* vertiefen, wenn der Handelnde A' den zitierenden Autor (A2) und das zitierte System (A1-T1) in Beziehung zueinander setzt und nun den Satz des Evangeliums verkündet, und zwar einerseits so, daß er selbst der Sprecher S' ist und daß andererseits der Satz den Hauptmann zum Akteur A und die matthäische Gemeinde zum Sprechenden S hat. Dem Zitierenden wird so eine Eigentümlichkeit zuteil, da er eine Selbstaussage macht, obwohl diese Aussage eine übernommene ist und obwohl dabei der übernommene Text seine eigene Aussagesituation beibehält. Der wesentliche Unterschied zur ersten Weise, den Zitationsbezug zu betrachten, besteht darin, daß der Gläubige den Satz nicht nur spricht als Mensch wie alle anderen mit seiner eigenen Lebensgeschichte, sondern als Getaufte, der zur Kirche gehört, als einer, den diese Kirche bevollmächtigt (autorisiert, im etymologischen Sinn von einem, der «Autor» wird), den Satz zu sagen. Schließlich kann das Zitat auch indizienhaft sein, wenn es den Handelnden (A') ausblendet, die Beziehung zwischen den Sprechern S und S' hingegen unterstreicht. Dann bringt das sprechende Subjekt in seinem Diskurs nämlich Sprecher mit Sprecher zusammen und macht aus dem Satz einen Vertrauenszug, einen Beweis geteil-

ten Glaubens. Der unausgesprochene Vorbehalt, dem der Gläubige implizit entspricht, ist der Gehorsam im ursprünglichen Sinn des Wortes: *Ich sage* das, was *ich höre*, da man mir erklärt, ich solle sagen: «Dies ist nicht ein Satz von mir, aber man schreibt mir vor, ihn jetzt zu sagen.» In dieser dritten Hypothese bleiben die beiden Systeme (A1-T1, A2-T2) genügend auseinander, damit jedes seinen eigenen Reichtum bewahren kann. Das sprechende Subjekt des liturgischen Diskurses hat dann die Chance, sich symbolisch als handelndes Subjekt eines komplexen Sprachgefüges zu erweisen, eines Diskurses, der sich durch das Zitieren «abgründig» einem anderen Wort öffnet.

Schematisch betrachtet, setzt sich der Sinn des Zitats also aus zwei Variablen zusammen: *aus seinem Bedeutungswert*, dem Sinn der Aussage t in T1, und *aus dem Komplex seiner Werte als eines repetitiven Geschehens*, dem Gesamt der dialogischen Werte, die dem Zitat im Wiederholungsvorgang, der daraus ein Zeichen macht, zu eigen werden.

Auf diese Weise könnte man die anderen Formeln untersuchen. In allen diesen Zitaten bemerkten wir dann das immer mögliche selbe Spiel zwischen den beiden *relata*, der zitierten Aussage und der zitierenden Aussage. Dieser Bezug zwischen den beiden Aussageweisen kann Ikone (Diagramm oder Bild), Zeichen oder Symbol sein.

Bei der Ikone (S1-A2) ist die Wiederholung total, der zitierende Text ist eine Kopie des zitierten Textes. So wird das liturgische Zitat aufgrund seiner oft impliziten Eigenart zu einer «Ikone»; es hebt jeglichen Abstand zum biblischen Text auf und wiederholt ihn ohne «Angabe der Quellen», wie man sagt.

Von den beiden unterschiedlichen Arten von Ikone, dem Diagramm und dem Bild, halten wir zunächst fest: das Bild (A1-A2) zeigt das Subjekt in seiner Geschichte; das sprechende Subjekt sagt sich dem zu, was es zitiert. Es macht sich das Zitat zu eigen. Es vergißt, von dem Vorgetragenen Abstand zu halten und läßt sich nach der Qualität des dargebotenen Diskurses einschätzen. Das sprechende Subjekt hat sich hier gänzlich in den Sinn dessen hineinbegeben, was es sagt; es *ist* der Hauptmann, oder besser gesagt, es vergißt den Hauptmann, es setzt sich an seine Stelle

und verwischt diese erste Aussage. Somit ist die Trenndistanz zwischen den beiden semiotischen Systemen vergessen, und der Satz des Hauptmanns ist *mein* Satz geworden. Dieser «Bild»bezug kann gefährlich werden, wenn er sich nicht rasch in eine theologisch reinere und tiefere Beziehung verwandelt, in welcher der Satz *mein* Satz dann werden kann, wenn er kraft der Taufe, die ich empfangen habe und die mich der Kirche als dem Ort des Glaubensbekenntnisses eingliedert, gesprochen wird. Dann aber bekommt das Zitat eine Struktur, die dem *Diagramm* (T1-A2) nähert und die Struktur des Subjekts zur idealen Erscheinung bringt wie das Kreuzzeichen über den Glaubenden sein neues Sein beim Sprechen der Taufformel.

In der *Symbol* (T1-T2) genannten Beziehung entzieht sich das sprechende Subjekt dagegen vollständig dem ausgesprochenen Satz. Es hat nichts mehr mit ihm zu tun. Es zitiert ihn wie eine reine Abstraktion, wie einen Lehrsatz in einem mathematischen Kalkül. Das Subjekt hat übrigens im Augenblick seines Sprechens selbst gar kein wirkliches Da-Sein. Das Zitat ist idealerweise ohne Aussage, daher ohne Ausagenden. Der Satz wird gleich einem Objekt hinausgesetzt, hingestellt, als zitierte, als wiederholte die Aussage von selbst. Und seinem Wesen nach wird ja der Ritus wiederholt, er schreibt die Wiederholung der Aussagen vor, er wiederholt selbst die Aussagen, er stellt den Satz des Hauptmanns gleichsam her.

¹ L. Eizenhöfer, *Canon Missae Romanae; pars altera; Textus propinqui* (Rom 1966).

² E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I* (Paris 1966) 252.

³ O. Ducrot, *Le Dire et le dit* (Paris 1984). Schon Benveniste hatte eine Trennwand aufgerichtet zwischen dem, der aussagt, und dem, der spricht; so in Nominalsätzen wie «Jeder Mensch ist sterblich»; es ist ein Satz, dessen Sprecher ich nicht bin, selbst wenn ich ihn aussage (vgl. Benveniste, aaO.).

⁴ A. Compagnon, *La Seconde main ou le travail de la citation* (Paris 1979).

⁵ E. Fouquier, *Approche de la distance; étude pragmatique d'un jeu de langage ordinaire*; Doktordissertation unter Leitung von O. Ducrot, EHESS (1981).

⁶ «Modell» ist hier nicht zu verstehen im Sinne von «Typ» oder «Figur», wie eine Romangestalt von Balzac oder eine Gestalt bei dem Evangelisten Johannes, sondern als ein leibhaftiger Mensch, der dem Schriftsteller als konkrete Bezugsperson dient, um einen solchen Typ

Das sprechende Subjekt tritt hinter der bloßen Notwendigkeit, daß die zu sagende Sache gesagt werde, zurück. Alle Liturgie bringt durch ihre Eigentümlichkeiten einer mitgeteilten Aussage das Bedeutende ins Wirken. Sie läßt es als schon Gehörtes vernehmen, damit es in bezug auf die gegenwärtige Lage eine neue Bedeutung hervorbringen kann.

Alle anfallenden biblischen Zitate, die das Gewebe des liturgischen Diskurses flechten, lassen sich getrennt oder gleichzeitig als Ikone, Symbol oder Zeichen lesen oder sagen. Dabei variieren sie die Nähe des Subjekts zu seinem Diskurs, den Grad seines Engagements. Das Ritual gestattet dem sprechenden Subjekt eine fast maschinelle Scharfeinstellung zwischen diesen drei Fluchtlinien; denn das Ritual ist der Ort, an dem es sein Ichbewußtsein auf die Gegebenheiten seines Wortes nacheinander einstellen oder von ihnen weglenken kann.

Letzten Endes bringt das liturgische Zitat die Struktur des Subjektes als von der Unmöglichkeit durchzogen ans Licht, das eigene Sein mit dem, was es sagt, zu einen, trotz des ständigen Bemühens auf einen immer besseren Gleichklang in den Aussageinstanzen hin, die den Spielraum seines Wortes umkämpfen. Das liturgische Zitat aktiviert das noch reservierte Signifikante oder Bezeichnende⁷ durch ein Aussagespiel, das den Subjekten einen Freiraum garantiert, den sie nach eigenem Belieben besetzen, auf den sie aber auch verzichten können.

oder eine solche Figur zu schaffen. Die Mehrdeutigkeit des Wortes Modell ist Ursache für das Problem, die konstitutiven Elemente des Theatralischen oder allgemein des Künstlerischen voneinander zu isolieren. Indem die Sprachpragmatik diesen Begriff übernimmt, erbt sie zugleich dessen eigentümliche Mehrdeutigkeit.

⁷ Das Heilige ist der Rückhalt des Bedeutenden gemäß der treffenden Definition von François Wahl in seinem Artikel *Le Code, la roue et la réserve*, in: *Tel quel* 47 (1971) 64-85.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

ISABELLE RENAUD-CHAMSKA

1951 in Paris geboren; Agrégée in Grammatik, Doktor in Literatur und Humanwissenschaften; lehrt am Institut Supérieure de Liturgie des Institut Catholique von Paris literarische Methodologie. Anschrift: 6, rue Henri de Mirabeau, F-95190 Chatenay en France, Frankreich.