



ORIENTIERUNG

Nr. 18 67. Jahrgang Zürich, 30. September 2003

ALS ES ABEND GEWORDEN WAR, sagte Jesus zu seinen Jüngern: Wir wollen ans andere Ufer hinüberfahren.» Dieser Satz aus dem Evangelium nimmt uns hinein in die Sprache und Bilderwelt der Bibel.¹ Dort ist schon auf der ersten Seite die Rede vom Abend. Sechs Mal schwingt in der Schöpfungserzählung der Stehsatz hin und her wie eine Glocke: «Es wurde Abend, und es wurde Morgen.» Dann schlägt jeweils der Klöppel an und zählt feierlich: «Erster Tag» – «Zweiter Tag» – «Dritter Tag», bis es schließlich heißt: «Es wurde Abend, und es wurde Morgen – der sechste Tag» (Gen 1,2–31).

Habt ihr noch keinen Glauben?

Die Reihung dieses Stehsatzes entspricht nicht unserem Zeitgefühl. Wir würden sagen: «Es wurde Morgen, und es wurde Abend – erster Tag» und so fort. Hier aber heißt es umgekehrt und mit Betonung: «Es wurde Abend, und es wurde Morgen.» Nachdem die Woche mit dieser Formel im Sechs-Achtel-Takt ausgezählt ist, kommt der große Paukenschlag: Halt! So geht's nicht weiter: Jetzt steht in der Partitur eine Generalpause mit Fermate. Am siebten Tag ist von keinem Abend und von keinem Morgen mehr die Rede. Da heißt es: «Gott ruhte am siebten Tag. Und Gott segnete den siebten Tag und machte ihn heilig» (Gen 2,1).

In der Symbolwelt der Bibel ist der Abend meist nicht der milde Ausklang eines schönen Tages, sondern der Beginn der Nacht mit ihrer Finsternis und Bedrohlichkeit. Die Sonne geht unter, ihr Licht erlischt langsam, und leise steigt das Wort Jesu auf: «Wir wollen ans andere Ufer hinüberfahren.» Der neue Tag wird nicht den alten fortsetzen; er wird aus der Finsternis geboren und nach der Fahrt durch die Nacht «am anderen Ufer» beginnen.

Die Nacht wurde in der Antike wegen ihrer undurchdringlichen Dunkelheit zu einem Symbol des Grauens, des Unglücks und des Todes. Im Buch Ijob (36,20) heißt es: «Sehe nicht die Nacht herbei, die ganze Völker von ihrer Stätte vertreibt.» Gemeint ist hier die Nacht des Todes und der Vernichtung. Der Aufschrei der Menschheit in ihrer Angst und Verzweiflung dringt schrill durch dieses ganze Buch. Ijob ist in diesem literarischen Meisterwerk keineswegs ein «frommer Dulder». In seiner Qual und Einsamkeit flucht er geradezu: «Ausgelöscht sei der Tag, an dem ich geboren bin. Jener Tag werde Finsternis, nicht leuchte über ihm des Tages Licht» (Ijob 3,1–4). Dann aber bricht es aus ihm heraus: «Gäbe es doch einen, der mich hört. Ich verlange, daß der Allmächtige mir Antwort gibt!» (Ijob 31,35).

Die Antwort kommt. Sie kommt aus dem Sturm. Ijob erfährt in diesen Gewalten seine ganze Ohnmacht – und ahnt zugleich die Macht Gottes, der ihm jetzt die Gegenfrage stellt: «Wo warst du, als ich die Erde gegründet? Wer setzte ihre Maße? Wer verschloß das Meer mit Toren, als schäumend es dem Mutterschoß entquoll, als ich ihm Tor und Riegel setzte und sprach: Bis hierher darfst du und nicht weiter, hier muß sich legen deiner Wogen Stolz?» (Ijob 38,4–11). Ijob gibt sich geschlagen und sagt: «Was kann ich dir erwidern? Ich lege meine Hand auf meinen Mund» (Ijob 40,4) und schweige. In diesem Schweigen hört er das rettende Wort Gottes: «Ich bin da. Fürchte dich nicht! Ich bin immer bei dir.»

Das erleben auch die Freunde Jesu. «Als es Abend geworden war, sagte Jesus zu seinen Jüngern: Wir wollen ans andere Ufer hinüberfahren.» Er legt sich hinten im Boot auf ein Kissen und schläft ein. «Plötzlich erhob sich ein heftiger Wirbelsturm, und die Wellen schlugen in das Boot, so daß es sich mit Wasser zu füllen begann.» Der schlafende Jesus ist seinen Jüngern unheimlich. Sie wecken ihn und rufen voll Angst und Ärger: «Meister, kümmert es dich nicht, daß wir zugrunde gehen?» Da steht er auf. Der Wind legt sich, und es tritt völlige Stille ein. In diese Stille hinein fragt er sie: «Warum habt ihr solche Angst? Habt ihr immer noch keinen Glauben?»

Sie können ihn noch nicht haben. Sie müssen erst lernen, daß ein schweigender Gott nicht untätig ist und ein schlafender Jesus nicht ohnmächtig. «Schlafes Bruder» – das ist

PREDIGT

Habt ihr noch keinen Glauben? Zu Mk 4,35–41 – Sprache und Bilderwelt der Bibel – Der Wechsel von Nacht und Tag – Die Zeit der Finsternis und der Bedrohlichkeit – Erfahrung des Grauens, des Unglücks und des Todes – Die Antwort aus dem Sturm – Lernprozesse des Glaubens – Neuaufbrüche – Die Sprache der Musik.

Wilhelm Zauner, Linz

FILM/RELIGION

Weltreligionen in der modernen Filmkunst: Zu einem Sammelband von *Joachim Valentin* zum Zusammenhang von Weltreligionen und Film – Theoretische Beiträge zu Religionen und Gewalt – Religion und Massenmedien – Christentum, Islam, Judentum und asiatische Religionen – Heilsverkünder vor gesellschaftlichen Konflikten – Identität und kulturelle Vermittlung – Anfragen an das Image fernöstlicher Religionen.

Wolfgang Schlott, Bremen

LITERATUR

Gehend die Welt erfahren: Drei Autorinnen und fünf Autoren schreiben – Zu Fuss von San Sebastián nach Gibraltar – Wechselnde Etappen und deren Protokollierung – Unterschiedliche Schreibstile – Wanderung voller Überraschungen – Verlorenheit in endloser Landschaft – Erinnerungen an frühere Lebensphasen.

Irène Bourquin, Rätterschen

KULTURGESCHICHTE

Hundert Jahre Archäoastronomie: Die Megalithen und die Entstehung der Hochkultur – Zeit und Raum und der archaische Mensch – Megalithikum und Anthropologie – Ein neues Modell der Kulturentwicklung – Astronomie als Motor der Kulturentwicklung – Kalender und politische Ordnung – Ursprüngliche Akkumulation von Wissen – Geist, Sinn und Macht – Ein spätneolithischer chinesischer Bauernkalender.

Jean-Pierre Voiret, Meinier/GE

EXEGESE

Eine neue Lesbrille für das Alte Testament: Intertextualität – Orientierungen für eine Lesart der Bibel in der Postmoderne (*Erster Teil*) – Das Beispiel des Romans «Der Idiot» von F. M. Dostojewski – Der Text im Text – Dialogizität des Wortes nach *Michail M. Bachtin* – Dialog der Stimmen in einem Werk – Typologie des Prosawortes – *Julia Kristeva* und die Intertextualität im Paradigma der Dekonstruktion – Gegen den Logozentrismus und die Eindeutigkeit eines Sinnes – Der Vorrang der Schrift – Text als Raum von Spannungen und Widersprüchen – Auflösung des Begriffs des Autors – Die Achsen «Text – Prätext» und «Autor – Rezipient» – Auflösung des Textbegriffes – *Gérard Genette* und der Begriff der Transtextualität – Fünf Typen textübergreifender Beziehungen – *Harold Blooms* Festhalten an der Intention des Autors – «Fehllesen» als produktiver Umgang – Der schwierige Prozeß von ödipaler Abhängigkeit zur Befreiung. *Klaus Nelßen, z.Z. Berkeley*

der Tod, in der Sprache Jesu «die Nacht, in der niemand mehr etwas tun kann» (Joh 9,4). Ja, am Karfreitag «trat eine Finsternis ein über das ganze Land» (Mk 15,33), und Jesus selbst schrie in diese Finsternis hinein: «Mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15,34). Dann verschlang ihn die Nacht des Todes vor ihren Augen. Sie hatten nicht einmal mehr den Mut und die Kraft, ihn zu begraben. Das machte «ein Mann namens Joseph, ein Mitglied des Hohen Rates, ein guter und gerechter Mann», berichtet Lukas (23,50). Die Freunde Jesu aber ergriff große Furcht – wie nach dem Sturm auf dem See. Damals sagten sie noch, ehrfürchtig staunend, zueinander: «Was ist das für ein Mensch, daß ihm sogar der Wind und der See gehorchen?» (Mk 4,41). Aber sie hatten noch nicht genug Glauben gelernt. Jetzt müssen sie warten auf die Nacht, in der «am frühen Morgen, als eben die Sonne aufging» (Mk 16,2), drei Frauen zum Grab

¹ Der emeritierte Pastoraltheologe Wilhelm Zauner von Linz hielt diese Predigt am 21. Juni 2003 in der Stiftskirche St. Florian bei Linz in einem Festgottesdienst anlässlich der dreißigsten Oberösterreichischen Stiftskonzerte. Der Homilie liegen die Lesungen des 12. Sonntages im Jahreskreis, Ijob 38,1.8–11 und Markus 4,35–41, zugrunde. Musikalisch umrahmt wurde die Liturgie von der «missa in tempore belli», der Paukenschlagmesse von Joseph Haydn, was das musikalische Sujet der Predigt verständlich macht.

Jesu kamen und als erste begriffen: «Er ist auferstanden. Er ist nicht hier» (Mk 16,6).

Die Mysterien des Abends und der Nacht können sich auch in der Musik ereignen. Konzerte finden meist am Abend statt. Wir setzen uns in eine Kirche oder in einen Saal wie in ein Boot und überlassen uns der Musik. Wir sind aber nicht unbedingt bereit, uns in einen Sturm zu begeben; es ist angenehmer, sich nur ein wenig schaukeln zu lassen. Wenn wir uns aber der Musik öffnen und auf ihre Botschaft hören, kann sie uns in der Tiefe aufwühlen. Dann steigen in uns Fragen auf, mit denen wir nicht gerechnet haben. Wir hören aber auch die Gegenfragen: «Warum habt ihr solche Angst? Habt ihr immer noch keinen Glauben?» Dann schwingt die Glocke hin und her: «Es wurde Abend, und es wurde Morgen»; wir zählen bang die Schläge des Klöppels und erschauern vor einer Pauke. Sie warnt vor einer Katastrophe – oder sie entläßt uns aus den Konflikten unseres Lebens in die Freiheit und Heiligkeit eines siebten Tages. Wir ahnen die Hoffnung, die uns in diesen Bildern geschenkt ist: Aus jedem Abend wird ein Morgen, aus jeder Nacht wird ein neuer Tag geboren – bis hin zu jenem Tag, der keinen Abend und keinen Morgen mehr hat, «denn seine Sonne, die Liebe, kennt keinen Untergang».

Wilhelm Zauner, Linz

Weltreligionen in der modernen Filmkunst

Die Zerstörung des World Trade Center durch islamistische Fundamentalisten und deren Auswirkung auf das Zusammenleben der Weltreligionen bieten eine bislang einmalige Gelegenheit, den medialen Schauplatz der Auseinandersetzung um die wechselseitige Durchdringung und Ablehnung religiöser Visionen, das globale Kino, näher zu betrachten. *Joachim Valentin*, Hochschullehrer an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br., Herausgeber eines Sammelbandes zur Rolle der Weltreligionen in Filmen¹, hat sie in mehrfacher Weise genutzt. Er ist auf der Suche nach dem Beitrag der Selbstaufklärung, die Autoren/Filmemacher im Kontext ihrer Religionen leisten können; er bietet Aufklärungsarbeit im Sinne von interkultureller Kommunikation an, die auf Grund des wachsenden Konkurrenzverhältnisses von Film und anderen Medien auch zu einer Transformation der religiösen Traditionen führt, und er ist nicht zuletzt ein kulturologisch orientierter Forscher, der die Konfrontation von religiösen Traditionen mit der modernen Lebenswelt bei gleichzeitiger unbewußter Verschränkung ihrer Inhalte untersuchen will. Sein Sammelband, an dem er mit zwei Beiträgen zum Judentum beteiligt ist, greift auf die Beiträge eines Seminars zum Thema «Weltreligionen in der modernen Filmkunst» an der Universität Freiburg wie auch auf Spezialuntersuchungen einer Forschungsgruppe Film und Theologie zurück. Er besteht aus zwei theoretischen Reflexionen über Religionen und Gewalt sowie über das Verhältnis von Religion und Massenmedien. Sein Hauptteil setzt sich in vier Unterkapiteln (Christentum, Islam, Judentum, asiatische Religionen) mit ausgewählten thematischen Problembereichen der Darstellung von großen religiösen Gestalten in den Weltreligionen wie auch mit der Schwierigkeit ihrer filmischen Umsetzung in den einzelnen Kulturzonen auseinander. Der erfreuliche Aspekt der vergleichenden Analysen zeichnet sich in dem Versuch ab, den eurozentrierten Blick auf die «fremdartigen» Religionen durch eine intensive Beschäftigung mit der Rezeption bedeutender Filme über den Islam, den Buddhismus und den Hinduismus auszugleichen, wenngleich festzuhalten ist, daß eine solche Medienanalyse aus der Sicht von arabischen oder indischen Wissenschaftlern geleistet werden müßte.

¹ Joachim Valentin, Hrsg., unter Mitarbeit von Matthias Müller, Weltreligionen im Film. Christentum, Islam, Judentum, Hinduismus, Buddhismus (Film und Theologie, Bd. 3). Schüren, Marburg 2002, 268 Seiten.

Heilsverkünder vor gesellschaftlichen Konflikten

In solche kulturologischen und religionsphänomenologischen Problembereiche stößt *Dietmar Regensburger*, Politologe und Religionswissenschaftler, in seinem Beitrag über Religion(en) und Gewalt. Unter Rückgriff auf *René Girards* Arbeiten zu «Das Heilige und die Gewalt» wie auch «Das Ende der Gewalt» denkt er mit dem Blick auf den Terrorangriff auf das World Trade Center über den Zusammenhang von Religionen und Gewaltpotential vor dem Hintergrund der sich immer größer abzeichnenden ökonomischen Effizienz und technologischen Distanz zwischen der westlichen und der islamischen Welt nach. Er kommt zu dem Schluß, daß es sich bei den Motiven der Gewalttäter «um eine völlige Neuinterpretation der traditionellen Vorstellungen vom islamischen Martyrium handelt und ... als Ausdruck einer subversiven, die Religion instrumentalisierenden Form von politischer und ideologischer Militanz zu werten sei» (S. 31). Wie zwiespältig das Verhältnis der europäischen und nordamerikanischen Amtskirchen und der islamischen Staaten zur Darstellung großer Heilsverkünder in Filmen ist, thematisiert *Peter Hasenberg*, Filmreferent der Deutschen Bischofskonferenz, in seinem Aufsatz zu Religion und Massenmedien. Während katholische und evangelische Organisationen jahrzehntelang bis in die siebziger Jahre den Versuch unternahmen, bestimmte anstößige religiöse Filme für den Verleih in ihren Ländern zu verbieten (wie z.B. die amerikanische «Legion of Decency» von 1934 bis 1975), ist vor allem die katholische Kirche in Europa seit geraumer Zeit bestrebt, mit Hilfe ihrer eigenen Filmgesellschaften religiöse Themen zu verfilmen. Dabei geht es, wie Hasenberg mit dem Verweis auf die katholische Filmorganisation EUROVIC (seit 1989) betont, nicht um den Verzicht auf einen theologischen Imperialismus sondern um einen Dialog als Wagnis.

Über die Jesus-Verfilmungen im Kino der letzten Dekade berichtet *Reinhold Zwick*. Ausgehend von der Beobachtung, daß die Jesus-Verkörperungen in den vergangenen dreißig Jahren trotz ihrer vielfältigen thematischen Umsetzungen weiterhin den Anreiz für filmische Stoffe bieten. Dazu gehören auch die paradoxen Parusien in solchen Filmen wie «Ernst und das Licht» (1997), «Mensch Jesus» (1999) wie auch «Das Buch des Lebens» des amerikanischen Regisseurs *Hal Hartley*. In all diesen Filmstreifen geht es um die Wiederankunft Jesu auf der Erde in der Gegenwart, ohne daß ein Heilsversprechen eingelöst werden kann. In anderen

aufsehenerregenden Filmen wie «Das Opfer» (Andrej Tarkowskij, 1986) und «Die letzte Versuchung Christi» (Martin Scorsese, 1988) wie auch «The Addiction» (Abel Ferrara, 1994) erfährt die durch Christus bewirkte Erlösung eine differenzierte Interpretation.

Identität und kulturelle Vermittlung

Die vier Beiträge zur Bedeutung der mosaïschen Religion im Spielfilm des 20. Jahrhunderts setzen sich mit «Der Dibbuk» (Stefanie Knauf), den Spielfilmen zum Thema Shoah (Joachim Valentin), über den europäischen Film in der zweiten Generation nach dem Holocaust (Matthias Müller) wie auch mit dem Filmwerk von *Amos Gitai* im konfliktgeladenen Schmelztigel von Juden und Palästinensern auseinander. *Stefanie Knauf* vermag in ihrer filmischen Analyse des 1937 unter der Regie von *Michal Waszynski* in Polen gedrehten Streifens «Der Dibbuk» aufzuzeigen, daß der Chassidismus, eine ekstatische Erneuerungsbewegung im Ostjudentum, nicht in der Lage war, den Sprung in die Moderne zu schaffen. *Matthias Müller* verdeutlicht an dem 1999 auf der Berlinale preisgekrönten Film «Kalmans Geheimnis» von *Jeroen Krabbé*, daß die traumatische Erfahrung des Holocaust alle jüdischen Filmemacher der Nachkriegszeit in ihrer Identitätsbildung eindringlich beeinflußt hat. Und die filmische Auseinandersetzung mit dem Islam? Es sind drei Beiträge, die in erheblich voneinander abweichender Argumentationsdichte das Bilderverbot des Koran im Gegensatz zur westlichen Bilderflut thematisieren. *Dorothee Kreuzers* Aufsatz über «Die Kollision von Transparenz und Schleier» geht der Frage nach, wie aus der Sicht arabischer Filmemacher differenzierte Weltmodelle zur Beschreibung der Wirkung des religiösen Islamismus auf die einzelnen sozialen Schichten entwickelt werden. Unter Verweis auf *Youssef Chahine* (Ägypten) und *Merzak Allouache* (Algerien) stellt sie die Hypothese auf, daß in deren Filmen der Islamist als längst etablierter Topos des jüngeren arabischen Films ein «ferngesteuerter (Klein-)Bürgerschreck» (S. 93) sei. Der tunesische Regisseur *Nacer Khemir* hingegen setze in seinem Film «Halsband der Taube» (1991) «gegen die Buchstabengläubigkeit und die Ursprünglichkeitsphantasien der Islamisten das Imaginäre der eigenen Kultur» (S. 94). Was letztlich das «Bilderverbot» für die arabischen Regisseure im Umgang mit Drehbüchern, den staatlichen Zensurbehörden und den Mullahs bedeutet, vermag Kreuzer nur mit vagen Verweisen auf den Film «Reise nach Kandahar» von *Mohsen Makhmalbaf* anzudeuten. Eine einleuchtende filmrezeptive Studie liefert hingegen *Daniel Gaschick* mit «Radikaler Fundamentalismus in Ägypten» und seine Rezeption im Film von «Das Schicksal» von *Youssef Chahine*. Am Beispiel des Hauptprotagonisten *Ibn Rushd* wird das Verhältnis der ägyptischen Intellektuellen zu ordentlichen Gerichten im Vergleich zu dem vernunftgemäßen Richten der Kalifen beschrieben. Der historische Hintergrund des Filmes, der leider die religiösen Akzente des Islam ausblendet, beruht auf dem Prozeß der Reislamisierung in Ägypten seit den siebziger Jahren, der das Verhältnis zwischen militanten Gruppierungen, der Regierung und den Lehrautoritäten der Al-Azhar-Universität in Kairo aus der Sicht der Intellektuellen immer komplizierter mache. Einem besonders komplizierten Gegenstand widmet sich *Jutta Hertlein* in ihrem Beitrag zu «Karikativen und mystischen Aspekten in der filmischen Darstellung einer heiligen Muslima» am Beispiel der Filme «Eine Tür zum Himmel» (1988) und «Die List der Frauen» (1999) der marokkanischen Regisseurin *Keid Ensa*. Unter Rückgriff auf den ersten Film analysiert sie die Rückwendung einer in Paris laizierten jungen Marokkanerin bei deren Besuch in Fez zum islamischen Glauben unter dem Einfluß des Sufismus, einer aus der frühislamischen Askese entstandenen mystischen Vereinigung mit Gott.

Anfragen an das Image fernöstlicher Religionen

Unter den vier Beiträgen zur Darstellung des Hinduismus und des Buddhismus zeichnet sich vor allem *Charles Martigs* prä-

nante Darlegung des «Hinduismus in Filmen des indischen Subkontinents» insofern aus, als er die allmähliche Verdrängung hinduistischer Traditionen in der Flut von Spielfilmen an vielen Beispielen eindrucksvoll belegen kann. Dabei fällt auf, daß er sowohl den rezeptionsästhetischen Zusammenhang von übermächtiger Hollywood-Poetik und deren Adaption durch indische Filmemacher aufzeigt als auch eine bedeutsame Filmspur verfolgt, die sich der Kritik am religiösen Fundamentalismus annimmt. Trotz der Gedrängtheit in der Darlegung entsteht der Eindruck vielschichtiger Filmästhetiken, in der auch das unabhängige sozialkritische Kino seit 1970 (*Mrinal Sen*, *Satyajit Ray*) eine gegen die kommerzielle Filmindustrie gerichtete Bedeutung erlangt hat. Daß auch junge Filmwissenschaftler, wie *Armin Scheffold* (Jg. 1974!) mit seinem Beitrag zum Spielfilm «Kundun, eine authentische Verfilmung der Biographie des Dalai Lama?» von *Martin Scorsese*, eine faktenreiche und polemische Analyse zum Gelingen des Sammelbandes beigetragen haben, spricht für die Integrationsfähigkeit seines Herausgebers. Scheffold kritisiert zu Recht die einseitige Darstellung der Biographie des Dalai Lama als «friedvolle Lichtgestalt», weil sie die sozialen und politischen Aspekte des tibetischen Buddhismus ausspart, während der Eroberungskrieg der chinesischen Kommunisten sehr schablonenhaft in der filmischen Umsetzung wirke. Welchen Eindruck hinterläßt die kaleidoskopische Gesamtschau der Weltreligionen? Es ist ein Sammelband, dessen Beiträge vor allem auf Grund der oft unbekümmerten Art in der Auseinandersetzung mit schwierigen transzendentalen Themen überzeugen. Sie sind – bis auf wenige Ausnahmen – von wissenschaftlicher Redlichkeit und stilistischer Anschaulichkeit gezeichnet. Im ganzen gesehen stellen die Zugänge zu den großen Religionen über das filmische Medium eine spannende Lektüre dar, die manche Überraschung bereitet. Empfehlenswert wäre aber in einem weiteren Sammelband das kulturwissenschaftliche und filmische Gegenschußverfahren: die Einbeziehung von Kritikern und Wissenschaftlern aus den anderen Kulturen, die die eurozentrierte Wahrnehmung durch ihre eigenständige Perspektive ersetzen.

Wolfgang Schlott, Bremen

Gehend die Welt erfahren

Zu Fuss von San Sebastián nach Gibraltar

«Wer wüsste noch, dass die Welt begebar ist, wo sie unaufhörlich überannt und überfahren und überflogen wird? Wer erkennt im Wort Gehen noch die ultimative Chance, der eigenen Absehbarkeit zu entgehen? Wer erahnt dahinter die Möglichkeit eines zweiten Schicksals? Wer geht, muss damit rechnen, dass er verkommt oder sich abhanden kommt, dass ihm der ganz normale Lauf der Dinge irgendwann entgeht. Wer geht, ist immer auch gegangen. Ohne zu wissen, ob er je irgendwo wieder ankommt.» Marco Meier, studierter Philosoph, Chefredaktor der Kulturzeitschrift «du», ist mitten im stressigen Büroalltag aufgefordert worden, eine Fußreise zu tun. «Zwei Freunde hatten ihn angefragt, ein Werber und ein Grafiker. Sie tun es alle Jahre, alle Jahre wieder, und dies seit Jahren. Sie gehen. Nichts weiter. Gehen. Dieses Mal von der französischen Grenze her über die Pyrenäen immer mit leichtem Hang nach Südwesten durch ganz Spanien. Sie werden Monate unterwegs sein. Der Redakteur will es fünf Tage tun.»

Marco Meier ist einer von acht: Fünf Autoren und drei Autorinnen haben abwechselnd die beiden Initianten, den Grafiker Armin Furrer und den Werber Jürg Schaffhuser, auf ihrer Fußreise begleitet, jeweils für eine Etappe von einer Woche. Was sie gehend erfahren haben, ist dokumentiert im Band «andando»: Etappe für Etappe, mit Farbfotos der beiden Initianten und Reisenotizen der Autoren. Ohne Vorabklärungen, ohne Erkunden der Wege, mit Hilfe spanischer Militärkarten suchten die Wanderer Tag für Tag taugliche Pfade, Landstraßen und Feld-

wege, gelegentlich auch stillgelegte Eisenbahnlinien, marschieren oft 30 bis 40 Kilometer, kämpfen im Norden gegen Dauerregen, im Süden gegen afrikanische Hitze. Weder Touristen noch Pilger, fanden sie «weit abseits der gewohnten Routen, ein anderes Spanien, fremd auch, aber vor allem unverfälscht, archaisch, leidenschaftlich» (Furrer und Schaffhuser im Vorwort).

Die Schreibstile der Autoren und Autorinnen (Alex Capus, Jean Willi, Ursula Fricker, Hans Leopold Davi, Marco Meier, Fanni Fetzer, Beat Schaffhuser, Nicole Müller) sind sehr verschieden, doch alle gehen (und kommen) an ihre Grenzen. Sie erleben eine Verlorenheit in endloser Landschaft, die zum Verlieren des Zeitgefühls führen kann. Das spanische Hinterland wirkt – auch auf vielen Fotos – zeitlos, und das weckt in den Gehenden Erinnerungen an frühere Lebensphasen.

Wanderung voller Überraschungen

Gehen: ein Land erleben und er-leiden, Lob und Fluch der Langsamkeit, wenn man sich angesichts schwarzglänzender Asphaltbänder und vorbeiflitzender Hochgeschwindigkeitszüge mit wunden Füßen ins Gebüsch schlägt, über Zäune klettert, vor Wachhunden flieht, plötzlich vor Drahtverhauen oder unüberwindbaren Schluchten steht, Fabrikwüsten durchquert, mit dem Durst und gegen den Sonnenstich kämpft oder die Schuhe tagelang nicht mehr trocken kriegt. Aber das spanische Hinterland bietet auch herrliche Landschaften, romantische Orte, historische Sehenswürdigkeiten, interessante menschliche Begegnungen und nicht zuletzt eine deftige Küche. «Wir empfehlen die Wanderung zur Nachahmung – aber mit Bedacht», schreiben Furrer und Schaffhuser im Vorwort. Im Anhang des Buches finden sich Informationen zu Unterkunfts- und Verpflegungsmöglichkeiten und den verwendeten Karten.

Etappe 1: San Sebastián – Santo Domingo de la Calzada: Alex Capus, Schriftsteller – er schreibt, als wäre er allein gewandert –, durchquert in einem Tiefdruckgebiet klatschnaß das Baskenland, die «engen Täler zwischen den baskischen Bergen, wo sich Steinbruch an Stahlwerk, Kraftwerk an Autofabrik und zahllose Montagehallen unbekannter Funktion reihen» und ruht sich aus in einem abgelegenen Badehotel, dessen Speisesaal pastellfarbene Wandgemälde «von Hasen, Rehen und friedfertigen Hunden» zieren. «Am dritten Tag lässt der Wanderer die letzte Fabrikhalle hinter sich. Über einen tausendjährigen Saumpfad geht es an moosbewachsenen Klöstern vorbei hinaus aus den Bergen und in die Weite, wo endlose Weiden und abgemähte Weizenfelder sich zum Himmel hin ziehen.» – Die Fotos zeugen vom «namenlosen Dornestrüpp» ebenso wie von der Präsenz der ETA, die Ortstafeln umfunktioniert durch Streichung aller Buchstaben bis auf diese drei. «Tourist remember this is not Spain nor France. You are in the Basque Country», steht, von einem Kartenausschnitt begleitet, an einer Fassade.

Schaffen heißt: zweimal leben Albert Camus und die Kunst

Philosophische Tagung an der Schwabenakademie Irsee
14. bis 16. November 2003

Referenten: Dr. Rupert Neudeck (Troisdorf), Dr. Annetarie Pieper (Universität Basel), Dr. Brigitte Sändig (Universität Potsdam), Dr. Heinz Robert Schlette (Universität Bonn), Dr. Urs Thurnherr (Universität Basel), Dr. Maurice Weyembergh (Universität Brüssel) u.a.

Programm – Information – Anmeldung

Schwabenakademie Irsee

Klosterring 4, D-87600 Irsee

Fax: (08341) 906-669

E-Mail: schwabenakademie@kloster-irsee.de

Internet: <http://www.schwabenakademie.de>

Etappe 2: Santo Domingo de la Calzada – Aranda de Duero: Jean Willi, Maler und Schriftsteller, berichtet von Santiago-Pilgerstädtchen («Die mittelalterlichen Gassen werden Tag und Nacht von Pilgern in kurzen Hosen und Windjacken durchstreift. Das Klicken ihrer Wanderstöcke hallt von den Mauern. In jedem Haus scheint ein Geldautomat installiert zu sein.») und schildert die Begegnung mit geheimnisvollen Steinkreisen im Gebirge – strömender Regen, erhabene Stille, die Wanderer fühlen sich wie aus der Zeit gefallen –, welche später als ehemaliges Filmdekor eine überraschend banale Erklärung finden. Text wie Fotos evozieren gewaltige Berglandschaften, zum Teil im Nebel, und archaische, auch biblische Bilder.

Etappe 3: Aranda de Duero – Segovia: Der Text von Ursula Fricker (Autorin und Fotografin), die sich sprachlich isoliert fühlt, hat etwas Verlorenes. «Sie gehen in die körnigen gelben Hügel hinein, tragen sie ab mit zähen Schritten. Dies hier ist keine Gegend für Touristen. La Meseta, zentralspanische Hochebene, Madrider Hinterland, sommers wie winters masslose Temperaturen [...] Als hielte man sie für Landstreicher, klappen Türen leise zu, wenn sie eine Calle Real oder die Plaza Mayor betreten.» – «In allen Dörfern stossen sie auf verrottete Häuser. Drinnen faulen derbe Holzbetten dem zweiten Tag der Ewigkeit entgegen. Man hält hier nichts vom Leben in altem Gemäuer; wer kann, baut sich ein neues Haus, ein solides, gerades Haus, mit anständigen Rolläden vor den Fenstern. Als hätten sie Angst vor dem Unwesen ihrer Landschaft, halten sie die Rolläden zu allen Zeiten geschlossen.» Zeitlosigkeit kommt auf, «Schritte wie Flügelschläge ziehender Vögel im Herbst, mühelos, entschlossen, synchron.» Doch im Hintergrund, in den Fernsehern der Bars, läuft der Afghanistan-Krieg ab. Verlorenheit auch in den Bildern: Esel im Nebel, Gestrüpp, ein neues Haus inmitten von Ruinen. Aber auch ein Hochzeitspaar, ein in der Bar schlafender kleiner Junge.

Etappe 4: Segovia – Toledo: Hans Leopold Davi (Schriftsteller und ehemaliger Buchhändler), mit 73 der älteste der Wanderer, geht – offenbar mühelos – in geliehenen Schuhen. Geboren in Santa Cruz de Tenerife, findet er dank seiner Zweisprachigkeit leicht Kontakt zum Volk, etwa am ländlichen Fest der heiligen Martha, Schutzpatronin der Kellnerinnen und Kellner. Er richtet sein Auge auf Historisches, wozu er auch Quellen zitiert. Bei schlechtem Wetter wird die Weite der Landschaft als bedrohlich erlebt: «Der ganze Himmel ist eine einzige bleischwere Wolkendecke und droht auf unsere Köpfe zu fallen. Sie spiegelt sich in den Pfützen wider, um die wir einen Bogen machen müssen. Wir wandern durch die Weiten einer unendlichen, kahlen Landschaft. Weiss ist sie und ockerfarben gestreift. Auf fernen Hügeln am Horizont erspähen wir Kirchtürme, die auf Dörfer hindeuten.»

5. Etappe: Toledo – Ciudad Real: Marco Meier, Philosoph und «du»-Redaktor, hat seinem Bericht ein Zitat von Henry David Thoreau vorangestellt: «Um ein Wanderer zu sein, braucht man eine Berufung direkt vom Himmel.» Sein Text, der längste des Buches, befaßt sich aus philosophischer Sicht mit dem Thema Gehen: «Das Gehen schafft sich seinen konkreten Raum.» Doch auch Kulturgeschichte und Zivilisationskritik kommen zu Wort. Toledo: «Dies ist ein einziges dicht gefügtes kulturelles Vexierbild.» Die Neubauten: «Alles gespenstisch feudal.» – «Ein Minenfeld des namenlosen Wohlstands.» Nicht nur auf dieser Etappe erweist sich Spanien als ein Land der harten Kontraste: «Übergangslos hat sich die erst noch wunderbare Landschaft in ein trübes Ödland verwandelt, Zivilisationsschrott, wohin das Auge reicht.» Allmählich geraten die Wanderer in die südliche Hitze. – Unter den Fotos zu dieser Etappe fasziniert ein Haus, das bis unter das Dach mehrfarbig beschrieben ist mit Fragmenten von Liebesgeschichten und Frotzeleien der Dorfbewohner.

6. Etappe: Ciudad Real – Córdoba: Fanni Fetzer, «du»-Redaktorin, erlebt Wasser als Hauptproblem der Wanderung: Wieviele Wasserflaschen können/müssen mitgeschleppt werden für zwei Tage bei 30 Grad im Schatten und ohne Wasserstellen? (Man einigt sich auf 15 Liter.) Die Wanderer folgen zunächst einer überwucherten Bahnstrecke; bei verlassenem Bahnhöfen modrige

Ziehbrunnen, darin Frösche, Echsen, Aale. Fetzers Text ist von leiser Ironie geprägt, so wenn die Wanderer längere Zeit von «waldigem Klagen», «unheimlichem Jammern» begleitet werden: Es ist Oktober, Brunftzeit. Sie begegnen denn auch Scharen stattlicher Hirsche. Unerwartet menschenfreundlich ist der motorisierte Wächter eines privaten Jagdparks: Er versorgt die drei Eindringlinge mit gekühltem Wasser, das er zu Hause für sie geholt hat. Das unzeitgemäße Gehen, das bei der Bevölkerung oft Mißtrauen weckt, kann auch zu erfreulichen Begegnungen führen.

7. Etappe: Córdoba – Ronda: Beat Schäffhuser, Lehrer, beschreibt bildstark diesen Teil der Wanderung, der zunächst «über Abhänge und lockere Bewaldungen kreuz und quer durch die Kinderzimmer der andalusischen Kampfstiere» führt. Zur wahren Feuerprobe wird die Durchquerung der «Bratpfanne Andalusiens», der Ebene um Écija: «verbrannte Erdflächen, abgepackelte Stoppelfelder und weite Steinbintijebluren. [...] Es loht. Die Felder brennen. Die Hitze hat ihren Höhepunkt erreicht. Eine «Bratpfanne» ohne Dampfzug – und das im Oktober. Aufgeblähte Kleintierkadaver am Wegrand dünsten vor sich hin. Das Fotografieren wird eingestellt. Jeder ist nur mit sich selbst beschäftigt. Die Sinnfrage meldet sich.» Tatsächlich sieht sich der Schreiber gezwungen, die nächste Tagesetappe im Taxi zurück-

zulegen. – Die Fotos zeigen stolze schwarze Stiere und hitzeflirrende, steinige Ödnis.

8. Etappe: Ronda – Gibraltar: Nicole Müller, Schriftstellerin und Werbetexterin, läßt ihren Text oszillieren zwischen innerem Monolog und Beschreibung. «Ein Baum. Ein Blatt. Ein Stück Himmel. Kein Denken. Eben das gerade nicht. Im Zustand der Sprachvergessenheit verwandelt man sich. Wird zum Baum. Zum Blatt. Zu einem Stück Himmel. Zum daumennagelgrossen Stück Haut an der linken Aussenseite des grossen Zehs. Ob sich dort eine Blase bildet?» In einem Bergdorf bestellen die Wanderer Fisch – und diesmal ist das Mißtrauen gegenseitig. Als einzige beschreibt Müller die beiden Gefährten: «Jürg und Armin. So verschieden die zwei. Bacchantisch der eine, sorgfältig und bedacht der andere. [...] Zum ersten Mal im Leben bekomme ich eine Männerfreundschaft mit, die mehr ist als ein blosses Kampfbündnis.» Auf Asphalt gehend, mit Blick auf die Abfallspur neben der Straße, erreichen die drei schließlich Gibraltar: «Affenfelsen, Duty-free-Meile, Festung: Gibraltar ist zwischen Anführungs- und Schlussstrichen erstarrt.»
Irène Bourquin, Rätterschen

andando. Zu Fuss von San Sebastián nach Gibraltar. velvet-edition, Luzern 2002.

Hundert Jahre Archäoastronomie

Die Megalithen und die Entstehung der Hochkultur

Die Archäoastronomie, d.h. die Erforschung der prähistorischen (archaischen) und der antiken Astronomie ist hundert Jahre alt. Angefangen hat sie ungefähr in der Zeit der Jahrhundertwende des vorigen Jahrhunderts mit Sir *Norman Lockyer* (1836–1920). Er war Astronom und Astrophysiker, entdeckte das Gas Helium und gründete die Wissenschaftszeitschrift *Nature*. Lockyer wurde für seine astronomisch-physikalischen Forschungen bewundert und wegen seinen archäoastronomischen Forschungen belächelt. Im Jahre 1903 veröffentlichte er eine astronomische Interpretation des Bauplans des Tempels von Karnak (Oberägypten), die beim wissenschaftlichen Publikum viel Skepsis hervorrief; 1906 publizierte er dann seinen berühmten Aufsatz «Stonehenge and other British stone monuments astronomically considered», dem ebenfalls viel Kritik entgegenprallte. In der Tat hat es die Archäoastronomie bis heute sehr schwer gehabt. Akademisch durchgesetzt hat sie sich erst in den USA. Insbesondere die Deutungen der Megalithen, der megalithischen Anlagen und der sogenannten Schalensteine durch die Archäoastronomen wurden oft angezweifelt. Dies ist um so erstaunlicher, als für den geübten, aufmerksamen Beobachter die Spuren der Astronomie im Wirken und im Handeln der archaischen und antiken Völker unglaublich zahlreich erscheinen. Sie sind sichtbar in der Religion, in der Literatur, in den frühesten protohistorischen und historischen Aufzeichnungen, in den Mythen, in der Architektur, in der Kunst, im Ausdruck der Macht, in der Schrift, ja im Schmuck – und sowieso in den Megalithen und in den Schalensteinen selbst. Kann man also die frühe Astronomie noch als Epiphänomen der Kulturentwicklung ansehen?

Zeit und Raum und der archaische Mensch

Je länger man die steingewordenen Visuren und Kalender und die entsprechende kalendarisch-architektonische Symbolik, je länger man die megalithischen Mitteilungen der Schalensteine (Wegmarken, Ortungen, kalendarisch-astronomische Mitteilungen usw.) studiert, desto klarer wird die kulturgeschichtliche Relevanz der Archäoastronomie. Im Zentrum der weltweiten Anstrengungen des Homo Sapiens, die Gesetze der Gestirnbewegungen einerseits und der menschlichen Orientierung auf der Erde andererseits zu verstehen und in Stein festzuhalten, standen zwei große Ziele: Man wollte die Zeit intellektuell beherrschen –

was zum Kalender führte – und den Raum in den Griff bekommen – was zur Belegung verschiedener Provinzen unseres Planeten mit geographischen Netzen, z.B. die sog. Urwege Europas, oder die Traumfäden der australischen Aborigines, führte. Dabei wurde ein wichtiges Nebenziel ebenfalls beharrlich verfolgt: das Ziel nämlich, den aufeinanderfolgenden Generationen von Eingeweihten die jeweiligen Erkenntnisse mitzuteilen – wozu Informationstechniken erfunden werden mußten. Diese gipfelten in der Entwicklung von Protoschriften (z.B. die Schalen der sog. Schalensteine) und von Schriften. Wie zuerst *Brunner* und später *Bausani*, *Voiret* u.a. nachgewiesen haben, weist nämlich die Schrift selbst – und zwar sowohl in der Form der ideographischen als auch – weniger unmittelbar – in der Form der alphabetischen Zeichen – eine ursprünglich enge Verbindung zum Kalender auf.

Megalithikum und Anthropologie

Speziell interessant für den praktischen Forscher sind die megalithischen Anlagen: Menhire, Dolmen, Schalensteine, Chromlech (Steinkreise), Steinreihen, usw. Die akademische Welt hat inzwischen zu einem großen Teil die Idee endlich akzeptiert, daß viele dieser megalithischen Anlagen astronomisch-kalendarische Funktionen – das Ganze, natürlich, in einer religiösen Welt-Sicht eingebettet – hatten. Die Erforschung dieser Funktionen hat in den letzten Jahren auch viele Fortschritte gemacht – allerdings meistens außerhalb der Hochschule. Wenn man aber feststellen muß, wie ich es nach fünfzehn Jahren weltweiter Feldforschung und Sammlung von Informationen tun mußte, daß das megalithische Phänomen ein weltweites Phänomen war – es gibt tatsächlich Megalithen und Schalensteine in der ganzen Welt: von Europa bis China, von Amerika bis Australien, in den Alpen wie im Kaukasus oder im Altai, in Afrika wie auf der Insel Borneo, im Ferienparadies Bali wie bei den früheren Kopffägern von Sumatra, in Graubünden wie in Tibet, in der Wüste Gobi wie in der kalifornischen Wüste usw. –, so hat das weitreichende Konsequenzen für die Anthropologie: Es bedeutet nichts anderes, als daß seit frühester Zeit (und ich meine damit, in Anlehnung an die große Anthropologin *Marie König*, seit ca. neunzig- bis hunderttausend Jahren) die Sapiensseite des Menschen – das Denken und das Fragen – schon immer viel wichtiger gewesen ist, als seine Faberseite, haben doch alle megalithischen Anlagen

keine direkt produktive oder sonst direkt materielle Funktion. Die Tatsache, daß der Lauf der Geschichte nicht primär das Ergebnis wirtschaftlicher Gesetze oder Zwänge, sondern viel eher das Ergebnis der menschlichen Reflexion über das *Wie* und das *Warum* des Seins (Wo bin ich? Wann bin ich? Warum bin ich? Wie funktioniert der Kosmos?) und das Ergebnis des steigenden Verständnisses der entsprechenden Gesetzmäßigkeiten ist, diese Tatsache zeigt, daß der Hauptmotor der zivilisatorischen Entwicklung nicht essentiell materieller, sondern primär geistiger Natur ist. *Sapiens* kommt vor *Faber* und bedingt *Faber*. Seit dem Anfang der Menschheitsgeschichte war, in anderen Worten, der Einsatz von Intelligenz wichtiger als der Einsatz von materiellen Gütern, Kräften und Werkzeugen. Anders ausgedrückt: Die «Software» hat immer über die «Hardware» befohlen!

Ein neues Kulturentwicklungsmodell

Was für unseren Verstand bisher immer eine Provokation darstellte, war doch die Tatsache, daß der Mensch riesige Blöcke transportiert hatte, jahrelang Schalen geschliffen hatte, ohne direkt produktive Absichten dabei zu pflegen. Und gleichzeitig wird uns aber langsam klar, daß die Entwicklung des Kalenders (Raster durch die Zeit), die Entwicklung der Urwege (Raster durch den Raum) und die Entwicklung der Schalen, der pikto-graphischen Zeichen und schließlich der Schrift (Raster durch die ewig wachsende Wissensmenge der Menschheit und Träger der Information), daß alle diese Leistungen unabdingbar waren für die spätere Entwicklung der Landwirtschaft, des Handels und der Transmission von Kultur. Anders gesagt, sie waren unabdingbar für die Entwicklung der materiellen Zivilisation auf diesem unserem Planeten.

Aus diesen Tatsachen läßt sich ein neues Modell der Menschheitsentwicklung in Richtung Hochkultur entwickeln, das ich etwa folgendermaßen zusammenfassen würde:

Erstens: Das megalithische Phänomen weist eine weltweite Ausbreitung auf und ist also kulturgeschichtlich höchst relevant.

Zweitens: Der Einsatz der Astronomie zum Zwecke der lang-, mittel- und kurzfristigen Zeitmessung mit Hilfe eines Kalenders (Beherrschung der Zeit) und der verbreitete Einsatz von Orientierungsnetzen zum Zwecke der besseren Kenntnis und Nutzung der Umwelt (Beherrschung des Raums) haben die Tür zur Entwicklung der Hochkultur geöffnet.¹

Drittens: Das megalithische Phänomen – insbesondere die megalithische Astronomie – ist nicht ein Epiphänomen, sondern das Hauptphänomen, sozusagen der Hauptmotor der Entwicklung zur Hochkultur. Träger der megalithischen «Information» waren die ebenfalls weltweit verbreiteten Schalensteine.

¹ Vgl. J.-P. Voiret, Zum Ursprung von Hochkultur und Herrschaft, in: Orientierung 53 (1989), S. 116–119.

Burg Rothenfels 2003

Vor dem heiligen Gott – Wenn Christen und Muslime gemeinsam beten mit **Schech Bashir Ahmad Dultz, Dr. Monica Selle, Dr. Elke Kuhn, Dr. Thomas Lemmen**
vom 10.–12. Oktober 2003

Zwischen Skepsis und Metaphysik – Übungen einer Philosophie der Wirklichkeitssuche mit **Prof. Dr. Peter Strasser** (Graz)
vom 7.–9. November 2003

Sollte die Bibel nicht doch im Wachsen begriffen sein? – Vom mystischen Sinn der Heiligen Schrift mit **Prof. Dr. Gottfried Bachl, Dr. Gotthard Fuchs, Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Prof. Dr. Ludger Schwiendorst-Schönberger, Prof. Dr. Georg Steins, Dr. Dominik Terstriep**
vom 28.–30. November 2003

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de

Viertens: Das Werkzeug der megalithischen Entwicklung zur Hochkultur war der phänologische Kalender. Er war die erste große Geistessynthese von Homo Sapiens-Sapiens. Wie bei allen großen Vorwärtsschritten der Geschichte fängt also der Sprung zur Hochkultur mit einem Einsatz von Intelligenz an. Es handelt sich in diesem Falle um die Synthese zu einer Gesamtschau aller im Paläolithikum, Mesolithikum und Frühneolithikum gesammelten Erkenntnissen auf den Gebieten der Astronomie, der Kalendarik, der Zoologie und der Botanik.

Fünftens: Erst wenn man sie als vernetzt mit der konkreten Beherrschung von Zeit und Raum betrachtet, kann man folgende Entwicklungen logisch verstehen: Entwicklung der ein Surplus produzierenden Landwirtschaft, Bevölkerungswachstum, Abgrenzung von Territorien, Arbeitsteilung, Entstehung der zentralistischen Machtausübung (Städteentwicklung), Diffusion des Wissens und Wachstum des transprovinziellen Frühhandels. *Sechstens:* Die Entwicklung der Himmelsreligion zur Hochreligion war ein essentielles Begleitphänomen der Entwicklung bzw. Abstrahierung der Astronomie und war untrennbar verbunden mit der Sicht des «Kosmos-Erde-Natur-Mensch»-Komplexes, welche die damaligen Menschengesellschaften in den verschiedenen Provinzen unseres Planeten entwickelt haben. Gegen Ende dieser Entwicklung zur Hochkultur und zur Hochreligion spaltete sich die ursprüngliche Einheit von «Himmel und Erde», von «Mensch und Kosmos»: Deshalb findet man Himmel/Erde-Trennungsmymen in allen frühantiken Kulturen.²

Siebtens: Die Entwicklung der Schrift und der Zahl (bzw. der Arbeit mit den Zahlen: des Calculus) wurde zum wichtigsten Ergebnis der Spezialisierung der Priester-Astronomen in der sich sozial und wirtschaftlich differenzierenden megalithischen Agrargesellschaft.

Ursprüngliche Akkumulation von Wissen

Daß der phänologische Bauernkalender am Anfang der Hochkultur steht, ist nicht erstaunlich. Er ist die erste große, geniale Synthese aus dem Geist des Homo Sapiens und er stellt einen wunderbaren Beweis frühen abstrakten Denkens dar: Er vereinigt Astronomie (Fähigkeit, mit abstrakten Begriffen wie Zyklen, Bahnen usw. geistig zu arbeiten) mit Zeitrechnung (Rechnen mit Zeiteinheiten, auch eine abstrakte Tätigkeit), mit Zoologie, mit Pflanzenkunde (was beobachten, vergleichen, klassifizieren usw. voraussetzt) und mit Meteorologie. Insbesondere der spätneolithische chinesische Bauernkalender ist vollständig überliefert. Er heißt *Xia xiaozheng* und geht nach der chinesischen Tradition in seiner ursprünglichen Form auf die Zeit um das 21. vorchristliche Jahrhundert zurück. Obwohl die Niederschrift in der heute verfügbaren Form sicher höchstens auf das 8. vorchristliche Jahrhundert zurückgeht, halte ich aufgrund meiner Forschungen die Datierung der Entstehung im 21. vorchristlichen Jahrhundert für viel wahrscheinlicher als die in der Sinologie üblichen späteren Datierungen.

Was enthält der *Xia xiaozheng*? Für jeden Monat werden in diesem Werk ein oder mehrere bedeutende astronomische Ereignisse angegeben («Zu Beginn der Abenddämmerung kulminiert Orion»). Begleitend dazu erfährt man den Zustand des Wetters («Zur Zeit kommt der edle Wind»). «Das Eis beginnt oben zu schmelzen», den Zustand der Natur im allgemeinen («Die kalten Tage ändern sich»), die Haupttätigkeit der Tiere («Der Fasan balzt und flattert»). «Die Feldmaus kommt hervor», den Zustand der Pflanzenwelt («Im Garten kommt der Lauch hervor»). «Die Weiden knospen». Darauf basierend werden dem Bauer die monatadäquaten Tätigkeiten angegeben («Der Bauer setzt seinen Pflug zusammen»). «Der Bauer schreitet durch die Felder und jätet»). Schließlich werden noch die monatgerechten Opfergaben vorgeschrieben. Wir müssen uns auch bewußt werden, daß die

² Vgl. J.-P. Voiret, in: Orientierung 44 (1980), S. 34–36: Religionsgeschichte ist auch Sozialgeschichte; S. 220–222: «Ein Land, dessen Name «Reich der errichteten Tugend» ist»; S. 229–231: Ein Volk von «liebenswürdigen Wilden» und das alte China.

Entwicklung des fortschrittlichen, spätneolithischen Bauernkalenders von einer ganzen Reihe von weiteren Entwicklungen begleitet war oder gefolgt wurde: Für China können zum Beispiel für diesen Zeitraum und für die Jahrhunderte unmittelbar danach verschiedene Entwicklungen auf folgenden Gebieten genannt werden: Anfänge der landwirtschaftlichen Wassernutzung, Anfänge der Schrift, Anfänge der Vermessung, Anfänge der Bronzemetallurgie, früher Städtebau usw. Das heißt nichts anderes, als daß auf der Basis der *megalithischen Konzentration von Wissen* die eigentliche Hochkultur nun anfangen konnte. Wenn man die Akkumulation von Wissen im Megalithikum nicht berücksichtigt, kann man die Entwicklung der Hochkultur nicht logisch erklären. Mit dem Wachsen der eigentlichen Hochkulturen wird sich bald die Menschheitsgeschichte nochmals beschleunigen: Im Moment, in dem wir in den schriftlich überlieferten Bereich unserer Geschichte treten, spielen schon die Territorienbildung sowie die Zentralisierung der Macht die Hauptrolle, während die technisch-materiellen Fortschritte immer rapider werden und uns vergessen lassen, daß der Einsatz von Intelligenz stets der Motor dieser Evolution war und ist. Aber kommen wir noch kurz auf die eigentliche geistige Beschleunigung während dem Megalithikum zurück.

Geist, Sinn und Macht

Die Bedeutung und der Sinn sowie der spätere Sinn-Verlust von Megalithen und Schalensteinen erhellen sich im Rahmen des Entstehungsprozesses von Fähigkeiten zur Abstrahierung beim prähistorischen Menschen. Die meisten Autoren sprechen von «Rätseln» angesichts des megalithischen Phänomens, weil sie sich nicht vorstellen können, daß man Dinge, Phänomene, Beobachtungen usw., die für uns reine Abstrakta geworden sind, einst auch als «Konkreta» aufgefaßt hat: Man wollte insbesondere die Himmelsphänomene nicht nur abstrakt verstehen, sondern auch hier auf Erden konkret reproduzieren – der Mensch woll-

te/will sich als Subjekt erfahren! –, um damit Funktionsmodelle davon herzustellen. Da z.B. unsere heutigen Kalender nur noch aus Zahlenreihen auf Papier – als Ergebnis eines rein mathematischen «Calculus» – bestehen, können wir uns nicht mehr vorstellen, warum *Homo Prähistoricus* Stein an Stein, Schale an Schale aufgereiht hat. *Homo Prähistoricus* konnte schon rechnen, aber er hatte zudem noch das Bedürfnis, seine Beobachtung und seinen Calculus konkret und funktional darzustellen. Das haben wir nicht mehr nötig und sind um viele Kenntnisse, die alleine die konkrete Himmelsbeobachtung liefert, verarmt.

Die Abstrahierung des Wissens kam aber schon in der Vorgeschichte in Gang und führte schließlich – über die Stufe der Felszeichnungen und der Zeichnungen auf Palmenblättern, Holz, Bambus, Knochen usw. – nach und nach zur Schriftbildung und zur Formulierung des phänologischen Kalenders. Zudem wollte der Mensch auch, dank und mit Hilfe der Astronomie, Leben und Tod verstehen und eventuell auch «in den Griff» bekommen. So entstand der ganze Komplex von Zusammenhängen innerhalb des Systems «Totenkult-Astronomie-Himmelskult-Hochreligion». Aber je mehr die Fähigkeit zur Abstraktion und die entsprechenden Sprachen und Schriften der Protowissenschaft und der Hochreligion sich entwickelten, desto überflüssiger wurden die Konkreta «Megalithe» und «Schalensteine». Miniaturisierungen davon wurden noch zu Kultobjekten, z.B. diese zahlreichen Jadeobjekte aus chinesischen Gräbern der Antike, deren Bedeutung die Archäologen nur mit Mühe begreifen, in denen aber der Archäoastronom nicht selten miniaturisierte und oft stilisierte astronomische Beobachtungsinstrumente erkennen kann. Gleichzeitig wurden aber die Astronomie und die Religion elitär. Diese beiden Zweige der Erkenntnis können deshalb von da ab nicht mehr vom Phänomen der Entstehung und der Entwicklung von Macht, von religiösen Großorganisationen und von zentralistisch regierten Staaten getrennt betrachtet werden. Aber das ist wahrlich eine andere Geschichte: Es ist die Geschichte der antiken Reiche unseres Planeten. *Jean-Pierre Voiret, Meinier/GE*

Eine neue Lesebrille für das Alte Testament?

Intertextualität – Orientierungen für eine Lesart der Bibel in der Postmoderne (*Erster Teil*)

Der Leser des Romans «Der Idiot» von Fjodor M. Dostojewski¹ wird ungefähr auf Seite 705 verwundert das Buch zur Seite legen und sich fragen, was da gerade vor sich geht. Am Anfang des letzten Kapitels unterbricht der Erzähler den Roman. Der «Film», der sich bis jetzt vor dem inneren Auge des Lesers im Milieu des russischen Großbürgertums abspielte, wird jäh unterbrochen und der Autor tritt hervor. Seitenlang berichtet er dem Leser, wie schwer es eigentlich im Roman sei, mittelmäßige Personen darzustellen, ihrer unbedeutenden Rolle im Geschehen gerecht zu werden. Dostojewski vergleicht dabei seine Art der Darstellung mit der von Nikolai W. Gogol² und gibt ihm posthum noch einige Vorschläge, wie er seine Figuren hätte besser beschreiben können. Die letzten 250 Seiten verläuft der Roman wieder relativ «normal».

Für den Leser kann dies ein Moment der Offenbarung sein: Aus dem zweidimensionalen Film entsteht ein Raum, in dem es einen «Vorfürer» gibt, der mit dem Leser kommuniziert und seine Texte nicht nur «zum Selbstzweck» gelesen haben will, sondern im Vergleich zu seinem geistigen Lehrer Gogol. Was soll der Leser nun tun? Soll er die ersten 700 Seiten mit dieser neuen «Brille» erneut lesen? Nein, muß er nicht, denn die Geschichte gibt auch für sich genug her. Er sollte sich die neue Brille bei der nächsten Lektüre bereit halten.

Dieses neue Paradigma bedarf eines neuen Begriffs und einer neuen Methode, um die Stellung des Textes, die mehrfache Aus-

richtung des Wortes in einem neuen, größeren Raum zu erfassen und um die neue Rolle des Lesers zu bestimmen, der als Dialogpartner des Erzählers seine Kenntnisse in die Lektüre mit einbringen muß.

Seit den siebziger Jahren wird mit dem Terminus «Intertextualität» versucht, die eben aufgezeigten Textsichten zu beschreiben. Dabei gehen die Reflexionen bis zur Basis von Sprache an sich. Die drei relevanten Größen: Autor, Text und Rezipient werden neu in Beziehung gesetzt und relativiert. Der von Roland Barthes bereits festgestellte «Tod des Autors»³, sollte die Exegeten jedoch nicht davon abschrecken, intertextuelle Ansätze auf ihre Verwendbarkeit für die Bibel zu prüfen und gegebenenfalls zu übernehmen.

«Intertextuality has become a topic in bible exegesis in the last few years. (...) The result is that a number of bible studies seem innovative but, in fact, use intertextuality as a modern literary theoretical coat of veneer over the old comparative approach. (...) This approach seems the result of a superficial sightseeing tour: the exegetes in question stretch their legs at the station of intertextuality but the question remains of how seriously they use their time to get acquainted with what this station has to offer.»⁴ Diese Kritik an einer unzureichenden Auseinandersetzung der Exegese mit Intertextualität formulierte Ellen van Wolde bereits

³ Roland Barthes, *The Death of the Author*, in: *Image-Music-Text*. London 1977 S. 142–148.

⁴ Ellen Van Wolde, *Trendy Intertextuality?* in: Sipke Draisma, Hrsg., *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honour of Bas van Iersel*. Kampen 1989, S. 43.

¹ Vgl. Fjodor M. Dostojewski, *Der Idiot*. München 1983, S. 705–710.

² Er bezieht sich auf die Figur des Leutnants Pirogoff in Nikolai W. Gogols «Der Newskij-Prospekt» von 1834.

im Jahr 1989. Doch seit dieser Zeit, in der in Tilburg eine Schule um Bas van Iersel nach Ansatzpunkten von Intertextualität für die Exegese suchte, scheint sich an der Einstellung der Exegese gegenüber der Intertextualität nicht viel verändert zu haben. Die Liste von Publikationen, die sich mit dem Thema befassen, ist weiterhin relativ überschaubar und auch in jüngsten Einführungen in exegetische Methoden wird Intertextualität, wenn nicht sogar ganz ausgespart, dann doch extrem reduziert skizziert.⁵

Um ein geeignetes Konzept einer intertextuellen Methode für die Exegese zu entwerfen, bedürfte es einer umfangreichen Auseinandersetzung mit den gängigen exegetischen Methoden sowie mit bereits entworfenen intertextuellen Ansätzen, z.B. denen der Tilburger Schule oder dem Programm der Kanonisch-Intertextuellen Lektüre von Georg Steins⁶. Dies würde jedoch den Rahmen dieses Artikels sprengen. Deshalb soll an dieser Stelle primär einer literatur-theoretischen Reflexion des Intertextualitätsbegriffs Rechnung getragen werden. Hinter dem Begriff Intertextualität verbergen sich eine Vielzahl verschiedener Modelle, die in ihren Ausprägungen sehr unterschiedlich sind. Wenn der Begriff Intertextualität in diesem Artikel auch singularisch benutzt wird, sollte die Pluriformität des Ausdrucks immer bedacht werden. Dieser Tatsache entsprechend geschieht weniger eine Begriffsklärung als mehr eine Erörterung durch eine möglichst getreue Vorstellung verschiedener Konzepte und Modelle. Die Auswahl dieser Modelle geschieht aufgrund ihres Einflusses auf die Genese des Begriffs Intertextualität an sich (besonders Michail Bachtin, Julia Kristeva), sowie aufgrund ihres Einflusses auf bisherige Intertextualitätsmodelle in der Exegese. Die Konzepte von Gérard Genette und Harold Bloom werden vorgestellt, da sie einerseits jeweils als sehr differenzierte Formen intertextueller Modelle gelten können und da sie andererseits, bisher eher weniger berücksichtigt, interessante Impulse für ein intertextuelles Modell in der Exegese geben könnten.

Eine ausführliche Diskussion dieser Modelle muß aufgrund des knappen Raumes ausbleiben. Deshalb folgt im zweiten Teil eine kurze Vorstellung eines interessanten Ansatzes der Rezeption von Dialogizität für die Exegese sowie ein kurzer Aus- und Überblick über Möglichkeiten einer Adaption der Intertextualität in der Exegese.

Intertextualität – Dialogizität des Wortes nach Bachtin

In den 1920er Jahren versuchte der russische Sprach- und Literaturtheoretiker Michail M. Bachtin einen Zugang zur Literatur zu finden, der jenseits eines dogmatisch-hierarchischen Auslegungssystems liegen sollte, wie es im stalinistischen System seiner Zeit vorherrschte. Seine Studien am Werk Dostojewskis führten in einer Auseinandersetzung mit dem russischen Formalismus zu seinem theoretischen Konzept der Dialogizität, 1929 in dem Buch «Literatur und Karneval» veröffentlicht, welches knapp 50 Jahre später durch die Rezeption von Julia Kristeva zur Theorie der Intertextualität führte.

Sinnggebung geschieht für Bachtin auf der kleinsten semantischen Ebene, im Wortstatus, im Rahmen einer «Metalinguistik, die das Wort nicht im System der Sprache (...) erforscht, sondern gerade im Medium des Dialogischen, im Bereich des eigentlichen Wortlebens».⁷ Bachtin geht es um den Dialog der Stimmen innerhalb eines einzelnen Textes oder innerhalb einer Äußerung. Die höchste Dichte von Dialogizität findet Bachtin im Phänomen der literarischen Karnevalisierung.⁸ Darin verdichten sich unterschiedliche Stimmen und Intentionen von unterschiedlichen Sub-

jekten aus allen sozialen und kulturellen Schichten, momenthaft werden Hierarchie und Logik aufgehoben.

Die Gattung, die eine solche «demokratische» Stimmenvielfalt zuläßt, bezeichnet Bachtin als polyphonen Roman. Er ist Ausdruck der Dialogizität und steht im Gegensatz zum autoritären, hierarchisch strukturierten monologischen Roman.⁹

Dialogizität geht von einer Präsenz mehrerer Subjekte aus, deren Absichten und Intentionen im Roman durch den Dialog konkret werden. Dialogische Wahrheit ist weder abstrakt noch systematisch zu sehen. Sie ist konkret, da sie personal und momenthaft gebunden ist. Aufgrund der potentiellen Vielfalt der Stimmen hat der Dialog den Hang zur Unbegrenztheit. Im offenen Dialog wird das letzte Wort nicht definitiv gesprochen. Formen des polyphonen Romans macht Bachtin bereits in den sokratischen Dialogen bei Platon aus.

Das dialogische Wort erhält seinen Sinn dadurch, daß es in Beziehung tritt, es muß sich «inkarnieren». Der Sprecher des Wortes setzt es in den Kontext. Über die Beziehung zum anderen Wort erhält es seine Bedeutung. Bachtin entwickelt daraus eine Typologie des Prosawortes. Das Wort, das im Roman auftritt, «ist zweifach gerichtet: auf den Gegenstand der Rede als ein gewöhnliches Wort und auf das andere Wort: die fremde Rede.»¹⁰ Dadurch, daß fremde Rede unterschiedlich gerichtet sein kann, ergeben sich drei Typen des Prosawortes: *erstens* das direkte und unmittelbare Wort in Form der Autorenrede, *zweitens* das objekthafte Wort der Figurenrede, das sich mit der Intention des Autors deckt und *drittens* das zweistimmige Wort: in ihm erkennt der Leser eine weitere, eine andere Intention als die des Autors. «So kommt es, daß zwei bedeutungsmäßige Gerichtetheiten, zwei Stimmen in einem Wort koexistieren.»¹¹ Es ist somit im Inneren bereits dialogisiert. «Der Autor zeigt uns dieses Wort nicht (als das objekthafte Wort des Helden), sondern er bedient sich seiner von innen her, er nötigt uns dazu, die Distanz zwischen sich und dem fremden Wort deutlich zu spüren.»¹² Diese Distanz spürt man am meisten im ironischen, im polemisierten Wort, in der Parodie. Jedes Wort ist letztendlich insofern dialogisch, da es den Gegenstand, auf den es sich richtet, schon irgendwie besprochen und bewertet antrifft. «Das Wort ist kein Ding, sondern das ewig bewegte, sich ewig verändernde Medium des dialogischen Umgangs. Ein einzelnes Bewußtsein, eine einzelne Stimme ist ihm nie genug. Das Leben des Wortes besteht im Übergang von Mund zu Mund, von Kontext zu Kontext, von Kollektiv zu Kollektiv, von Generation zu Generation. Dabei bleibt das Wort seines Weges gedenk. Es vermag sich nicht restlos aus der Gewalt jener Kontexte zu lösen, in die es einst einging.»¹³ An diesem Punkt entwickelt das Wort eine Eigendynamik, die bereits auf den späteren dekonstruktivistischen Zeichenbegriff hinweist. Jedoch bleibt Bachtins Theorie noch wesentlich im strukturalistischen Systemdenken¹⁴ verankert, da sie auf die Findung eines Sinnes in Literatur angelegt ist. Dialogizität findet eher innerhalb des Textes zwischen den Sprechern, zwischen den Subjekten statt und ist somit dominant intratextuell. Die diachronische Beziehung zwischen Texten interessiert Bachtin nur sekundär.

Die Hervorhebung des Wortstatus und der Begriff der Dialogizität, den Bachtin in seiner Theorie entwickelte, wurde jedoch wichtig für eine neue Sichtweise auf den Text.

Julia Kristeva hingegen «entgrenzte» Bachtins Dialogizitätsbegriff in ihrer Theorie der Intertextualität. Die Gründe dafür

⁹ Bachtins Ansatz hat daher auch eine soziale, ideologiekritische Komponente.

¹⁰ Bachtin, Karneval, S. 107.

¹¹ Bachtin, Karneval, S. 113.

¹² Bachtin, Karneval, S. 115.

¹³ Bachtin, Karneval, S. 130.

¹⁴ Ferdinand de Saussure ersetzte mit dem Strukturalismus das vorherrschende Prinzip der Diachronie durch das der Synchronie. Sprache ist in dem feststehenden System, in der Struktur der Rhetorik an sich und nicht in ihrem historischen Verlauf zu untersuchen. Dabei setzt man einen allgemeingültigen *common sense* in Bezug auf das Verstehen eines Textes aus. Sinn erschließt sich also durch rationale Analyse des sprachlichen Systems.

⁵ Vgl. Thomas Meurer, Einführung in die Methoden der alttestamentlichen Exegese. Münster/Westf. 1999, S. 38. Intertextuelle Analyse wird als Vergleichsverfahren für Stichwortentsprechungen zwischen Texten mit Hilfe von Konkordanzen dargestellt.

⁶ Georg Steins, Die «Bindung Isaaks» im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer Kanonisch-Intertextuellen Lektüre. (HBS 20) Freiburg im Breisgau 1999.

⁷ Michail M. Bachtin, Literatur und Karneval. Frankfurt/Main 1996, S. 129; (künftig zitiert: Bachtin, Karneval.)

⁸ Vgl. Bachtin, Karneval, S.47–60.

liegen in den veränderten philosophischen Implikationen der Dekonstruktion, mit denen Kristeva Bachtin rezipierte.

Intertextualität im Paradigma der Dekonstruktion

Die bulgarisch-französische Literaturwissenschaftlerin Julia Kristeva war Ende der 60er Jahre die erste, die sich im Westen mit Bachtins Theorie der Dialogizität befaßte. Sein Werk wurde erst vierzig Jahre später außerhalb des eisernen Vorhangs publiziert. Von dessen ideologischer Sprengkraft¹⁵ fasziniert, griff sie auf Bachtins Konzept der Dialogizität zurück und erkannte das Potential darin für eine Literaturtheorie, die der Philosophie der Dekonstruktion gerecht werden könnte.

Dekonstruktion¹⁶ ist die aus der «postmodernen» Philosophie Jacques Derridas hervorgegangene Methode einer nachstrukturalistischen Literaturkritik, die neben Jacques Derrida besonders von Paul de Man geprägt ist. Sie versucht, sprachlich-textuelle Aspekte von Literatur und Kultur zu erfassen, jedoch nicht in Form einer systematisch anwendbaren Methode, sondern in einem subversiven Prinzip der Annäherung der Texte «von innen».

Derrida behauptet, die Prämisse eines festen Zentrums kultureller Strukturen und Zeichensysteme, die im Strukturalismus aufrecht erhalten wird, führe zu unauflösbaren Widersprüchen. Die Verankerung einer letzten, bedeutungsgebenden Instanz in sprachliche Zeichensysteme muß scheitern, da die Zeichen, die Signifikanten¹⁷, eine eindeutige Festlegung durch Ersetzungen und ständige Verschiebungen untergraben. Dies ist Derridas zentrales Gegenargument zum abendländischen Logozentrismus.¹⁸ Das Bezeichnete, das Signifikat wird gegenüber dem Bezeichnenden, dem Signifikant zweitrangig, da Sinnggebung zwar angestrebt werden kann, aber durch «das über alle Text- und Bedeutungsgrenzen hinauschießende Spiel der Signifikanten immer wieder aufgeschoben und weitergegeben wird.»¹⁹ «Sinn gibt es, doch dieser Sinn läßt sich nicht fassen.»²⁰

Daher resultiert die Priorität, die Derrida der Schrift, dem Signifikant gegenüber dem Logos und der gesprochenen Sprache gibt. Die Zeichen stehen jedoch in einer *differance*²¹, zwischen einem ständigen aufeinander Verweisen und Sich-Unterscheiden. Es gibt also keine Identität sondern nur Differenz. Eine Bedeutung ergibt sich somit nur aus der Differenz und Beziehung zwischen den Zeichen, nicht im einzelnen Zeichen. Das Zeichen selbst trägt Spuren von jedem, der es benutzte und prägte und tritt somit in einen größeren Kontext von Zeichen. In diesem «Universum der Texte» verweist der einzelne Text «immer wieder auf andere und prinzipiell auf alle anderen, da ja alle nur ein Teil eines *text général* sind, der mit Wirklichkeit und Geschichte, die immer schon *vertextete* sind, zusammenfällt.»²²

¹⁵ Julia Kristeva war zu der Zeit Mitglied der links-intellektuellen französischen Vereinigung *Tel Quel*, die besonders durch die Philosophie der Dekonstruktion geprägt war.

¹⁶ Das Wort speist sich aus den Begriffen De-struktion und Kon-struktion in gleicher Weise und verrät so schon die Ambivalenz zwischen Kritik und Bejahung.

¹⁷ Ferdinand de Saussure faßt das sprachliche Zeichen als zweigeteilt auf: es verbindet die Vorstellung, das Bezeichnete (Signifikat) mit dem Lautbild, dem Bezeichnenden (Signifikant).

¹⁸ Jacques Derrida sieht das abendländische Denken von der Idee des einen, erschließbaren Sinnes durchzogen. Somit wird Literatur und Sprache auch diesem Primat, den er Logozentrismus nennt, unterstellt. Hierzu: Bettine Menke, Dekonstruktion. Lesen, Schrift, Figur, Performanz, in: Miltos Pechlivanos, Hrsg., Einführung in die Literaturwissenschaft. Stuttgart 1995, S.117 u. 121.

¹⁹ Hubert Zapf, Dekonstruktivismus, in: Ansgar Nünning, Hrsg., Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Stuttgart 1998, S. 84.

²⁰ Roland Barthes, Über mich selbst. München 1978, S. 107.

²¹ Das Kunstwort, von Jacques Derrida geschaffen, ist selbst ein Akt der Dekonstruktion: hörbar gleicht es dem eigentlichen Wort *différence*, es erlangt erst durch die Schrift eigene Identität und drückt die Doppelbedeutung des Verbs *différer* aus «sich unterscheiden» und «aufschieben».

²² Manfred Pfister, Konzepte der Intertextualität, in: Ulrich Broich, Manfred Pfister, Hrsg., Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft, 35). Tübingen 1985, S. 9.



UNIVERSITÉ DE FRIBOURG SUISSE
UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz schreibt die

assoziierte Professur (deutsch) für Altes Testament

(Nachfolge Prof. Dr. O. Keel)

zum nächstmöglichen Zeitpunkt (erwünschter Dienstantritt: Sommersemester 2004) zur Wiederbesetzung aus.

Die Stelleninhaberin/der Stelleninhaber hat das Fach Einleitung, Exegese und Theologie des Alten Testaments sowie Hebräisch in Zusammenarbeit mit einem Oberassistenten/einer Oberassistentin (50%) im Rahmen des zweisprachigen Departements für Biblische Studien in Lehre und Forschung zu vertreten.

In Anbetracht des Forschungsschwerpunktes an der theologischen Fakultät «Dokumente und Monumente der Bibel» und der dazugehörigen Sammlung ist eine Spezialisierung in Ikonographie und Archäologie der Bibel und des Alten Orients sehr erwünscht. Gute Französischkenntnisse sind an der zweisprachigen Universität Freiburg erwünscht oder sollen jedenfalls erworben werden.

Einstellungsvoraussetzungen sind abgeschlossenes Hochschulstudium im Fach Katholische Theologie, Promotion, Habilitation in der Exegese des Alten Testaments bzw. der Nachweis gleichwertiger wissenschaftlicher Leistungen sowie pädagogische Eignung.

Bewerbungen sind mit den üblichen Unterlagen (Curriculum vitae, Liste der wissenschaftlichen Veröffentlichungen und der bisherigen wissenschaftlichen Tätigkeit, Verzeichnis der bisher durchgeführten Lehrveranstaltungen, Beschreibung der laufenden Forschungsprojekte usw.) bis

14. November 2003

an den Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, Prof. Dr. Adrian Schenker, Avenue de l'Europe, 20, CH-1700 Freiburg, zu richten.

Für die Literaturkritik ergeben sich folgende Konsequenzen:
Erstens: Der einst geschlossene Text ist entgrenzt und Spielfeld intertextueller Einflüsse geworden.
Zweitens: Text ist nicht mehr eine zusammenhängende Struktur, sondern ein Raum von Spannungen und Widersprüchen.
Drittens: Die intendierte Bedeutung des Autors wird eingeholt durch die potentielle Mehrfachdeutung der Zeichen.
Viertens: Da weder Autor noch Leser die Kontrolle über die Aktivität der Zeichen haben, verschwindet die herkömmliche Trennung zwischen den Größen. Der Autor wird zum Leser der Zeichen, der Leser «schreibt» dem Text seinen Sinn ein.
Fünftens: Ein eindeutiges Lesen des Textes wird durch eine unterschiedliche Sinngabe des Lesenden unmöglich.
 Diese generelle Unentscheidbarkeit von Texten, die Unmöglichkeit der Sinnzuweisung, die Emanzipation des Zeichens, die Dezentrierung des Subjektes und die Entgrenzung des Textes haben sich direkt auf die Arbeit von Julia Kristeva in ihrem Verständnis des Bachtin'schen Dialogizitätsprinzip ausgewirkt. «Bachtin gehört zu den ersten, die die statische Zerlegung der Texte durch ein Modell ersetzen, in dem die literarische Struktur nicht ist, sondern sich erst aus der Beziehung zu einer anderen Struktur herstellt. Diese Dynamisierung des Strukturalismus wird erst durch eine Auffassung möglich, nach der das «literarische Wort» nicht ein Punkt (nicht ein feststehender Sinn) ist, sondern eine Überlagerung von Textebenen, ein Dialog verschiedener Schreibweisen: der des Schriftstellers, der des Adressaten (oder auch der Person), der des gegenwärtigen oder vorausgegangenen Kontextes.»²³ Kristeva geht über Bachtins Konzept hinaus, indem sie am Wortstatus die Unmöglichkeit von eindeutiger Sinnzuweisung und damit eine Textöffnung auf andere Kontexte festmacht. Das einst flächige Sprachanalysesystem wird in ihren Augen durch Bachtin ver-räumlicht. Der Text steht in einem Raum mit drei Dimensionen: Subjekt der Schreibweise, Adressat und der andere Text. Das poetische Wort findet Ausdehnung in diesem Raum auf zwei Kommunikationsachsen: einmal horizontal zwischen Sender und Empfänger und dann vertikal zwischen Wort und seinem Kontext. Synchrone und diachrone Elemente fallen hier in diesem potentiell unendlichen Raum zusammen und schaffen eine neue Synthese. Das Wort, der Text, steht immer überkreuzt mit anderen Worten und Texten und hat dadurch schon eine zweifache Richtung und Aussage. Daraus folgert Kristeva ihre zentrale These: «Jeder Text baut sich als Mosaik von Zitaten auf, jeder Text ist Absorption und Transformation eines anderen Textes. An die Stelle des Begriffs der Intersubjektivität tritt der Begriff der Intertextualität, und die poetische Sprache läßt sich zumindest als eine doppelte (double) lesen.»²⁴ Die Bachtin'sche Dialogizitätstheorie findet spätestens hier den Übergang in den neuen, intertextuellen Ansatz. Die Vorstellung der Sprache als Doppelzeichen, als double bedeutet für Kristeva, daß jedes sprachliche Zeichen dialogisch und ambivalent ist. Das Doppelte wird zuerst auf der Ebene der Signifikanten gesehen, ganz im Sinne von Derridas Präferenz des Signifikanten. Dialog vollzieht sich auf zwei Arten: *erstens* syntagmatisch oder metonymisch, indem sich ein Zeichen an das andere reiht und somit in Beziehung steht, und *zweitens* systematisch oder metaphorisch durch Ersetzung und Ablösung von anderen Worten. Doch nicht nur das Zeichen ist gedoppelt, auch der Autor entzweit sich in das Subjekt der Aussage («der Erzähler») und das des Aussagens. Als Subjekt des Aussagens wird der Schreiber zum Leser, der das Gelesene imitiert, transformiert und damit doppelt. Dadurch, daß der Text in das Verhältnis zu früheren Texten tritt, wird er durch die Verknüpfung der Zeichensysteme ambivalent. Jeder Text ist zumindest zweideutig und damit unentscheidbar, da der *Prätex*t, der Vorläufertext immer auch präsent ist. Der Leser, der Rezipient, bekommt eine neue, aufgewertete Rolle. Er muß den Sinn aus dem Text konstituieren und macht den Autor, das Subjekt des Aussagens gleichzeitig zum

Subjekt der Aussage, zum Erzähler. Er ist derjenige, der hinter dem Erzähler oder dem Protagonisten der Erzählung den Autor vermutet und ihm eine Aussageintention unterstellt, die aber letztlich die «hineingeschriebene» des Lesers selbst ist. An dieser Stelle projiziert Kristeva den Inkarnationsbegriff von Bachtin auf die Ebene Autor – Rezipient und wagt eine Umformulierung des berühmten Cartesischen Axioms: «Ich denke, also bin ich» in einen dialogischen Prozeß: «*Ich spreche, Du hörst mich, also sind wir* (Hervorhebung K.N.). (...) das Subjekt der Erzählung wendet sich durch den Akt des Erzählens an einen Anderen und das Erzählte strukturiert sich in Bezug auf diesen Anderen.»²⁵ Diese Erkenntnisse sind «Ausdruck dieser galileischen Wende der Dezentralisierung des Sprachbewußtseins».²⁶ Die angeführten Aspekte führten in ihrer Prägnanz und Radikalität zu einem neuen Paradigma in der Literaturwissenschaft. Rasch wurden unüberschaubar viele und unterschiedliche Modelle entwickelt, um den neuen, entgrenzten Raum der Textbetrachtung in seinen Dimensionen Autor – Rezipient – Text zu erfassen. Ein Überblick über einzelne Modelle sowie über den Diskursverlauf soll auf den von Kristeva vorgegebenen Achsen «Text – Prätext» und «Autor – Rezipient» verlaufen.

Text – Prätex

Harold Bloom zog eine der radikalsten Konsequenzen aus Kristevas Intertextualitätskonzept auf der Textebene, er behauptete, «...that there are no texts, but only relationships between texts».²⁷ Roland Barthes formuliert diese totale Entgrenzung des Textbegriffes im Bild der «Echokammer».²⁸ In einem solchen Kontinuum hallen die Stimmen derer nach, die sich derselben Wörter, derselben Syntax bedienten, aber auch die Stimmen derer, die den Gegenstand des Textes schon einmal behandelt haben, und bilden so etwas wie eine nicht zu definierende Klangwolke. Kein Text ist damit genuin individuell, er teilt sich die Zeichen mit allen anderen Texten. Derridas Vorstellung von einem *text général* findet hier seine Entsprechung. Der Prätex eines jeden Textes ist das Gesamt aller Texte, sowie das Gesamt aller linguistischen Systeme. Das führt zu einer totalen Egalisierung der Texte. Intertextualität ist also ein Phänomen, das in einer Waschmaschinenanleitung auftaucht wie in Goethes «Faust». Doch schon für Bloom geht eine derartige Ausweitung des Intertextualitätsbegriffs zu weit. Und so sieht er Intertextualität vornehmlich im Rahmen eines Kanons von Literatur zwischen *strong poets*²⁹ angesiedelt. Systematiker sehen die Text-Prätex-Bezüge stärker auf der Ebene zwischen einzelnen Texten angesiedelt. Es können somit Verfahren entwickelt werden, in denen der Text auf mehr oder weniger bewußte Bezüge zu Vorgängertexten untersucht wird, auf die Arten der Bezugnahme und auf eventuelle Markierungen im Text. Um dem Mißverständnis zu entgehen, es handle sich nur um eine andere Art traditioneller Quellen- und Einflußforschung, ist es wichtig zu sehen, daß Intertextualität eine Interaktion zwischen den Texten betont. Es handelt sich um eine flexible Beziehung, in der der Einfluß in beide Richtungen gehen kann. Der nachfolgende Text versucht durch ein Umschreiben, eine Transformation Einfluß auf den Vorläufertext zu nehmen. Einen besonders umfangreichen Versuch einer Systematisierung von Intertextualität als Ensemble verschiedener Arten von literarischen Bezügen hat Gérard Genette in seiner Theorie der Transtextualität unternommen.

Gérard Genettes Transtextualität

Palimpseste, «Zweitschrift», nennt Genette den Titel seines Werkes, in dem er seine Theorie der Transtextualität entwirft. Der

²³ Kristeva, Bachtin, S. 357f.

²⁴ Manfred Pfister, Konzepte der Intertextualität, in: Ulrich Broich, Manfred Pfister, (vgl. Anm. 22), S. 3.

²⁵ Harold Bloom, A Map of Misreading. New York 1975, S. 3.

²⁶ Roland Barthes, Über mich selbst. München 1978, S. 81.

²⁷ Siehe auch im Abschnitt: Harold Bloom: misreading und influence.

²³ Julia Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: Jens Ihwe, Literaturwissenschaften und Linguistik. Frankfurt/Main 1972, S. 346; (künftig zitiert: Kristeva, Bachtin).

²⁴ Kristeva, Bachtin, S. 348.

Titel beschreibt das folgende Phänomen: In früherer Zeit wurden aus Materialmangel die wertvollen Pergamente geschleift und konnten so zum Teil mehrere Male beschrieben werden. Hält man dann das Pergament gegen das Licht, erscheint unter dem vermeintlichen Text der vorgehende, der Zweittext.

Doch die Metapher der fast zufälligen Überschreibung läßt eine wichtige Dimension von Genettes Konzept nicht durchscheinen. Er bezeichnet Transtextualität als «textuelle Transzendenz des Textes».³⁰ Somit geht sie also über eine Form der Systematisierung von Quellenforschung hinaus. Ja, für Genette ist das Wissen über diese unterschiedlichen Formen des Einflusses auf Texte konstituierend für das Verstehen des Textes selbst. Die Beobachtungen aus der Einführung geben dafür ein Beispiel: Um die Dimensionen von Dostojewskis Romanen zu verstehen, müssen Gogols Texte in Dostojewskis Werk wie eine durchscheinende Folie mit dem Text gelesen werden. Genette unterscheidet fünf unterschiedliche Formen von textübergreifenden Beziehungen. Er räumt dabei auch ausdrücklich ein, daß es in vielen Texten zu Überschneidungen dieser Formen kommen kann.

Die erste Form ist die *Intertextualität* im engeren Sinne als «Kopräsenz zweier oder mehrerer Texte ... als effektive Präsenz eines Textes in einem anderen Text».³¹ Genette unterscheidet dabei drei Erscheinungsformen: *Zitat* (unter Anführungszeichen, mit Quellenangabe), *Plagiat* (nicht deklarierte, aber wörtliche Übernahme) und die *Anspielung* (fragmentarische Übernahme, Anspielung für eingeweihte Leserkreise).

Die zweite Form textübergreifender Beziehungen ist die *Paratextualität*. Der Paratext bildet einen Kommentar zum eigentlichen Text. Er fügt Informationen hinzu, die die Lektüre steuern können. Genette unterscheidet hinsichtlich der räumlichen Nähe eines solchen Textes zum Buch zwischen *Peritext* (z.B. Titel, Vor- und Nachwort) und *Epitext* (in der Regel an einem anderen Ort platziert: Interviews, Briefwechsel). Eine Überschrift kann sinnkonstituierend für den Text sein, da dieser danach unter den Vorzeichen des Titels gelesen wird.

Die *Metatextualität* meint den Kommentar eines Textes durch einen anderen. Hier spielt besonders die kritische Beziehung zum Text eine Rolle, z.B. in einer Romanrezension.

Die *Hypertextualität* meint die komplette Umformung des Ausgangstextes. Genette nennt zwei verschiedene Wege der Technik. *Transformation* (dasselbe Thema wird in einem anderen Stil behandelt) und *Imitation* (mit demselben Stil wird ein anderes Thema behandelt). Die Übertragung von Homers Odyssee ins 20. Jahrhundert in James Joyces «Ulysses» ist nach Genette ein Beispiel für die Technik der Transformation. Eine Imitation oder Nachahmung des Stils der Odyssee geschah dagegen in der «Aeneis» von Vergil, die trotz gleicher Form einen eigenen Sinn und ein eigenes Thema besitzt. Diese beiden Beziehungstypen sind relativ stabil und gut voneinander abgrenzbar. Dagegen gehen die verschiedenen funktionalen Arten, in denen sich der Hypertext auf seinen Ausgangspunkt beziehen kann (spielerisch, bzw. ironisch, oder satirisch, bzw. polemisch und ernst) zwischen den Formen wie der *Persiflage* oder der *Parodie* ineinander über. Die fünfte und letzte Form sieht Genette in der «Architextualität»: Es gilt zu bestimmen, wie ein Text sich in eine übergreifende Kategorie, z.B. die Gattung einschreibt. «Das Wissen um die Gattungszugehörigkeit eines Textes lenkt und bestimmt, wie man weiß, in hohem Maß den «Erwartungshorizont» des Lesers und damit die Rezeption des Werkes.»³² Man liest z.B. ein Gedicht ganz anders als einen Zeitungsartikel.

Genettes Konzept führt zu einer Einflußforschung, die man fast schon als «Textarchäologie» bezeichnen kann, wobei besonders das Finden der «Folien» im Sinne der Hypertextualität für den Rezipienten wichtig ist, um die Intention des Autors zu rekonstruieren.

³⁰ Gérard Genette, Palimpseste, Literatur auf der zweiten Stufe. Frankfurt/Main 1993. S. 9; (künftig zitiert: Genette, Palimpseste).

³¹ Genette, Palimpseste, S. 10.

³² Genette: Palimpseste, S. 14.

Wir sind eine katholische Fachstelle zur Förderung und Vermittlung von theologischen Entwicklungen in der „Dritten Welt“. Wir legen besonderen Wert auf die Kontextualität von Theologie und Philosophie, auf den interkulturellen und interreligiösen Dialog und die Stärkung der Ortskirchen im „Süden“.



Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.

Wir suchen zum 1. Januar 2004

eine/n Direktor/in

Als Direktorin/Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e.V. in Aachen sind Sie verantwortlich für:

- die Organisation und Koordination der wissenschaftlichen Tätigkeit des Instituts
- die wissenschaftlichen Publikationen des Instituts
- die Kontakte mit einschlägigen wissenschaftlichen und kirchlichen Institutionen
- die Personalführung, die Geschäftsführung des Instituts, das Fundraising
- die Gremienarbeit des Vereins

Richten Sie bitte Ihre Bewerbung bis 15. Oktober 2003 an:

P. Dr. Hermann Schalück
Vorstandsvorsitzender
Missionswissenschaftliches Institut MISSIO e.V.
Postfach 10 12 48
52012 Aachen

Als Voraussetzung für diese Tätigkeit erwarten wir neben kirchlichem Engagement:

- abgeschlossenes Theologiestudium und einschlägige Promotion
- einschlägige wissenschaftliche Publikationen
- Auseinandersetzung mit den kontextuellen Theologien Asiens, Afrikas und Lateinamerikas
- sehr gute Sprachkenntnisse, speziell in Englisch, Französisch und Spanisch
- Studien-, Lehr- oder Missionserfahrung in der „Dritten Welt“
- Sozialkompetenz, Teamfähigkeit und Verhandlungsgeschick

Die Stelle ist vorerst auf fünf Jahre befristet, kann aber verlängert werden. Die Vergütung der Stelle erfolgt in Anlehnung an BAT.

Im Sinne der Dekonstruktion muß jedoch die Frage offen bleiben, ob oder wie die Intention des Autors für den Sinn des Textes relevant ist. Der Text ist durch das Spiel der Signifikanten prinzipiell unentscheidbar und somit konstituiert sich Sinn letztendlich erst beim jeweiligen Leser. An dieser Stelle trifft nun die Achse «Text – Prätext» auf die Achse «Autor – Rezipient».

Autor – Rezipient

Die Frage, wer für die Sinnkonstitution das meiste Gewicht hat, ob Autor oder Leser, haben Intertextualitätstheoretiker sehr unterschiedlich beantwortet. Roland Barthes, wie Julia Kristeva Mitglied des *Tel Quel*-Zirkels, reduziert die Rolle des Autors auf ein Minimum: «The text is a tissue of quotations drawn from innumerable centres of culture (...) there is one space where this multiplicity of signs is focused and that is the reader. The reader is the space on which all the quotations that make up a writing are inscribed. (...) A text's unity lies not in its origin but in its destination.»³³ Allein durch den Leser erhält der Text seinen Sinn. Der Autor selbst ist Leser des schier unendlichen Prätextes. Man könnte sagen, er wird zum «Durchgangsflur der Echokammer». Die Grenzen zwischen Autor und Leser schwinden. Das Subjekt des Autors löst sich auf. Daraus resultiert bei Barthes die in der Einführung bereits genannte These vom «Tod des Autors». Aus einer solchen stark dekonstruktivistischen Sichtweise, die das Subjekt der Aussage demontiert, kann sich jedoch kein System entwickeln, mit dem der Rezipient die Intentionen des Autors erschließen könnte.

Nun wurde im Beispiel der Einführung behauptet, daß der Autor, Dostojewski, in eine Art Dialog mit seinem geistigen Vater

³³ Roland Barthes, Image, Music, Text. New York 1977. S. 146–148; zit. nach: James Voelz, Multiple Signs and Double Texts: Elements of Intertextuality, in: Sipke Draisma, Hrsg., Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honour of Bas van Iersel. Kampen 1989. S. 27.

Gogol tritt. Es kann also vorkommen, daß das Subjekt der Aussage mit dem Subjekt des Aussagens im Sinne Kristevas eine besonders hohe Deckung bekommt. Wenn der Autor das intertextuelle Element besonders markiert, den Rezipienten durch Zitate und Hinweise auf seine Intentionen hinweist, muß dieses zur Sinnkonstitution beitragen. Karlheinz Stierle hat an dieser Stelle auf die wichtige Unterscheidung zwischen der Perspektive produktionsästhetischer Intertextualität und rezeptionsästhetischer Intertextualität hingewiesen.³⁴

Viele Intertextualitätsmodelle distanzieren sich mehr oder weniger vom dekonstruktivistischen Gedanken der Subjektlosigkeit. Einige Literaturwissenschaftler gehen in ihren strukturalistischen, «logozentristischen» Versuchen einer Texthermeneutik so weit, Intertextualität allein als Phänomen der Poetik der Postmoderne zu sehen. Intertextualität ist also nur vorhanden, wenn der Autor, den Verweis zum Prätext bewußt und markiert einsetzt im Wissen um die intertextuellen Bezüge seines Werkes.³⁵ Harold Bloom gilt zwar als Vertreter der Dekonstruktion, jedoch besteht er in seiner Theorie explizit auf der *intentio auctoris*, die jedoch eher im Bereich des Unbewußten angelegt ist. Er sieht Literatur und den Literaten eingebunden in psychologische Prozesse und versucht in seinem Ansatz, dem Autor förmlich in den Kopf zu schauen. Der Autor wird förmlich auf die Freudsche Couch gebeten.

Harold Bloom – Misreading and Influence

Bloom bedient sich eines psychoanalytischen Ansatzes im Sinne von Sigmund Freud, um die Intentionen und die Rhetorik des Autors beim Verfassen seines Werkes zu analysieren. Die Priorität für seine Betrachtungen hat für Bloom dabei das Werk der *starken Dichter* im Rahmen eines literarischen Kanons. Bloom geht von einem ewigen Kampf des Spätgeborenen gegen den erstgeborenen Dichter aus, insofern, «daß jeder Dichter mit Verspätung eintrifft, daß jedes Gedicht ein Beispiel dessen ist, was Freud als *Nachträglichkeit* bezeichnete.»³⁶ Diese Spannung zwi-

schen Vor- und Nachzeitigkeit im Dichterwerk, die Ambivalenz im Sinne der Dekonstruktion schafft, hat einen ödipalen Charakter. Der junge Autor, der den väterlichen Vorgänger, den «Gott»³⁷, liebt und gleichzeitig haßt, ist von dem übermächtigen Einfluß des Vaterwerkes in seiner künstlerischen Identität bedroht. «To live, the poet must *misinterpret* the father, by the crucial act of misprision, which is the re-writing of the father.»³⁸ Durch das Neuschreiben, das Ersetzen und die Erweiterung hat der Autor in der Figur der Trope die Möglichkeit, dem Vater seine dämonische Macht zu nehmen. Dieses Phänomen nennt Bloom *influence* oder *Revisionismus*. Dabei ist der Akt des *misreading* nicht als eine falsche Lektüre zu verstehen, sondern als schöpferischer Akt, im Sinne der Unlesbarkeit von Texten in der Theorie der Dekonstruktion. Insofern vollzieht jeder Leser einen Prozeß des *misreading*, es hat jedoch nicht diese existentielle Bedeutung wie in Blooms Modell des *Revisionismus*.

In letzter Konsequenz wird so die gesamte Literaturgeschichte zu einer «Verkettung von ödipalen Reaktionen».³⁹ Für den Aufbau einer solchen ödipalen Beziehung ist der erste Moment der bewußten Begegnung mit dem Vater das entscheidende Ereignis. *The scene of instruction* nennt Bloom diese Freudsche Urszene, die eine Wendung im Werk des Autors bewirkt, da sie einen kreativen Prozeß des Differenzierens und der Selbstfindung beim Autor provoziert. Man könnte also sagen, daß Dostojewski erst zu dem überragenden Autor wurde, als er in den Konkurrenzkampf zu seinem «Vater» Gogol eintrat und durch den Prozeß des Revisionismus sich von ihm emanzipierte. Dabei spielt sich dieser Kampf zumeist im Unterbewußten ab, ist jedoch latent vorhanden, versteckt in den rhetorischen Figuren. Ein für den Leser offener Disput mit dem Vater, wie er im Beispiel vom «Idiot» nachzulesen war, ist dabei eher ein seltenes, aber umso aufschlußreicheres Phänomen.

Bloom teilt diesen Prozeß in sechs revisionistische Positionen auf. Im Durchlaufen einer Art von literarischer Selbstreinigung wird die Aussöhnung mit dem Vater vollzogen. Dabei stellt er jeder dieser Positionen eine rhetorische Figur bei, die den psychischen Impuls im Werk veranschaulicht. Im ersten Stadium des *Clinamen* reagiert der Autor erstmals auf das Werk des Vaters und bildet so sein lyrisches Ich. Diesen Impuls der Reaktionsbildung drückt sich in der Figur der Ironie aus. Nun, im *Tessera*-Stadium, kommt es zu einer Ergänzung und Überbietung des väterlichen Werkes und dem Versuch des Rollentauschs, veranschaulicht an der rhetorischen Figur der Synekdoche. Es folgt in der *Kenosis* (Metonymie) eine Isolierung und Loslösung vom Vater durch den Verzicht auf dessen Ästhetik und Poetik. Im vierten Stadium der *Dämonisierung* (Hyperbel) vollbringt der Sohn die Verdrängung des Vaters, durch Übertreibung betont er seine Einmaligkeit. Dagegen schafft er im *Askesis*-Stadium (Metapher) durch eine massive Selbstbeschränkung, Sublimierung, das lyrische Ich und grenzt sich endgültig vom Vater ab. Im letzten, im *Apophrades*-Stadium (Metalepsis), hat der Dichter durch Introjektion sein lyrisches Ich gefunden und kann dem Vorgänger selbstbewußt entgetreten, er hat diesen in seinen Schatten gestellt.

Blooms Ansatz gibt dem rhetorischen Mittel der Trope eine psychische Funktion, die sich am Beispiel Dostojewskis ihrer Plausibilität nicht entzieht. Dadurch, daß er letztendlich jeden Lesevorgang als bewußtes oder unbewußtes Mißverstehen und Deformieren darstellt, birgt Blooms Ansatz ein hohes Maß an Radikalität. Vielleicht ist dies gerade der Grund dafür, warum Bloom in der exegetischen Einflußforschung bislang eher vernachlässigt wurde.

Es gibt Vermittlungsversuche, die die unterschiedlichen intertextuellen Ansätze in ein System vereinen wollen. Es sollen an dieser Stelle zwei vorgestellt werden, da sie in exegetischen Arbeiten rezipiert wurden. (*Zweiter Teil folgt*) Klaus Nelißen, z.Z. Berkeley

³⁴ Vgl. Karl-Heinz Stierle, Werk und Intertextualität, in: Ders., Hrsg., Das Gespräch. München 1984, S. 140.

³⁵ Vgl. Manfred Pfister, Konzepte der Intertextualität, in: Ulrich Broich, Manfred Pfister, (vgl. Anm. 22), S. 24. Pfister verweist auf eine Theorie in diesem Sinne von Rainer Warning.

³⁶ Harold Bloom, Poetry and Repression. New Haven-London 1976. S. 4; zit. nach: Peter V. Zima, Die Dekonstruktion: Einführung und Kritik. Tübingen 1994, S. 180.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich
Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen
Redaktion und Aboverwaltung:
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83
E-Mail *Redaktion:* orientierung@bluewin.ch
Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch
Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)
Preise Jahresabonnement 2004:
Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-
Deutschland und Österreich: Euro 47.- / Studierende Euro 35.-
Übrige Länder: SFr. 61.-, Euro 33.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60.-
Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Bank Austria, Creditanstalt
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),
Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch
Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),
Konto Nr. 556967-61
Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil
Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die
Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.
Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

³⁷ Vgl. Harold Bloom, The Anxiety of Influence. New York 1973, S. 21.

³⁸ Harold Bloom, A map of misreading. New York 1975, S. 19.

³⁹ Vgl. Peter V. Zima, Die Dekonstruktion: Einführung und Kritik. Tübingen 1994, S. 179.