



ORIENTIERUNG

Nr. 19 67. Jahrgang Zürich, 15. Oktober 2003

ANNA ACHMATOWAS VIELZITIERTER BEMERKUNG, ganz Rußland sei in zwei Hälften geteilt, und zwar in jene Hälfte, die ihre Mitbürger in den Gulag gebracht hat, und in jene andere Hälfte, die dorthin gebracht worden ist, bringt eine zweifache Einsicht zum Ausdruck. Sie erinnert an die Unterscheidung zwischen Tätern und ihren Opfern, und sie gibt die Erfahrung der Mehrheit der Überlebenden des Gulag wieder, für welche nach ihrer Rückkehr aus den Lagern die ursprüngliche Vertrautheit mit ihrer früheren Umwelt unwiederbringlich verloren gegangen ist. Lew Kopelew spricht von dieser Befindlichkeit, wenn er bemerkt, daß er nach seiner Entlassung aus dem Lager die Gesellschaft der weniger Erfolgreichen gegenüber derjenigen der Arrivierten vorgezogen habe, denn dadurch sei er weniger Gefahr gelaufen, mit jemandem zu tun zu haben, der ihn oder seine Freunde und Bekannten denunziert habe.¹ Dieser Zwiespalt prägt bis heute die russische Gesellschaft. Die Frage, wie mit ihm umgegangen werden soll, ist umso dringlicher geworden, als die Zahl der noch lebenden Menschen aus der Generation der Zeitzeugen immer kleiner wird.

Vergessene Geschichte erinnern

Stalins Tod am 5. März 1953 und die anschließend gewährte Amnestie führte zu einer ersten Freilassung von Gefangenen aus dem Gulag. Aber erst Nikita Chruschtschows Reden vor dem 20. bzw. 22. Parteikongreß der KPdSU (1956 und 1961) rückten die Periode von Stalins Herrschaft, seine Verbrechen, den Kult um seine Person und das Repressionssystem des «Archipels Gulag» in das öffentliche Bewußtsein. Und doch blieb es bei einem halbherzigen Schritt, denn N. Chruschtschows Politik der Stabilisierung des Systems («Fehler sind zwar gemacht worden, aber es ist dabei kein dauerhafter Schaden entstanden»), verhinderte eine freie und breite Diskussion über die begangenen Verbrechen und deren Akteure, und sie erschwerte eine echte Rehabilitation und Reintegration von Millionen ehemaliger politischer Gefangener, von deren Familien sowie der unter Zwang umgesiedelten und deportierten Völker oder machte sie ganz unmöglich. Unter N. Chruschtschows Nachfolger Leonid Breschnew (1964–1982) blieb die Lage für diese Menschen nicht nur unsicher, sie wurde noch zusätzlich erschwert. Seine Politik der Wertschätzung Stalins als «des Vaters der mächtigen Sowjetunion» und als «des Siegers über das nationalsozialistische Deutschland» verband sich mit einer gezielten Repression gegenüber jedem Versuch einer öffentlichen Debatte über Stalins Amtszeit und seine Verbrechen.

Diese durch Staat und Partei verordnete Amnesie hatte zur Folge, daß in der sowjetischen Gesellschaft der sechziger und siebziger Jahre die Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte in privaten Zirkeln geführt wurde: Es ist die Epoche der Seminare in Wohnungen, der Untergrundpublikationen, der Kultur des «Samizdat». Die Verbreitung dieser Literatur unter den Intellektuellen brachte eine Pluralisierung von Standpunkten und Einschätzungen mit sich, die sich in der Abarbeitung an der jüngsten Vergangenheit bildete. Neben einer Fülle von Memoiren entstand mit Alexander Solschenizyns «Der Archipel Gulag» (1973–1975) die erste umfassende Beschreibung des Systems der Straflager. Von 1976 bis 1982 erschien die Zeitschrift «Pamjat», in der nicht nur die Erinnerungen der Opfer der Repression zugänglich gemacht wurden, sondern auch über den Widerstand gegen das aktuelle Regime berichtet wurde. Diese ambivalente Situation einer im privaten und nicht öffentlichen Raum gepflegten Kultur der Erinnerung und einer gleichzeitig staatlicherseits verordneten Amnesie prägte auch das literarische Werk bedeutender Autoren wie u.a. von Juri Trifonow und Tschingis Aitmatow.²

Mit Michail Gorbatschows Amtsantritt (März 1985) und mit seinem Programm von «Glasnost» und «Perestroika», vor allem mit seiner Rede zum 70. Jahrestag der Oktoberrevolution am 2. November 1987 veränderte sich die Lage in grundlegender Weise. Obwohl M. Gorbatschows Feststellung, daß unter Stalins Regierungszeit Tausende von Parteimitgliedern und von sowjetischen Bürgern unter Repressionen zu leiden hatten, eine Verharmlosung der historischen Tatsachen bedeutete, war es seit

RUSSLAND

Vergessene Geschichte erinnern: Nach dem Gulag – Auseinandersetzung mit der stalinistischen Periode – Tauwetter und erste Rehabilitierungen – Glasnost und Perestroika – Die Organisation «Memorial» und die Erinnerungsarbeit – Ein Schülerwettbewerb zur russischen Geschichte im zwanzigsten Jahrhundert. *Nikolaus Klein*

KIRCHE/ZEITGESCHICHTE

Ein Leben für Gleichberechtigung in Kirche und Staat: Zur Biographie von *Barbara Kopp* über Gertrud Heinzelmann (1914–1999) – Die Eingabe zum Zweiten Vatikanischen Konzil – Die Forderung nach dem Priesteramt für die Frau – Die Debatten auf dem Konzil – Der Kampf um das Frauenstimmrecht in der Schweiz – Der Kampf um Autonomie und Authentizität – Grundrechte im Staat – Anerkennung von Grundrechten in der Kirche – Nichterfüllte Forderungen und die notwendige Kirchenreform. *Adrian Loretan, Luzern*

EXEGESE

Eine neue Lesebrille für das Alte Testament: Intertextualität – Orientierungen für eine Lesart der Bibel in der Postmoderne (*Zweiter Teil*) – Erste Klärung einer Debatte – Grade der Intertextualität – Ein räumliches Anschauungsmodell der Beziehung von Texten – Preisgabe von dekonstruktivistischen Prämissen – Eine klassische Bestimmung der Beziehung von Autor und Leser – Renate Lachmann und das Konzept von Gedächtniskultur – Der vielfache und widerstreitende Sinn von Intertextualität – Texttheoretische und textdeskriptive Ansätze – Aneignung, Veränderung und Verschiebung fremder Zeichen – Literatur als Gedächtnis der Kultur – Das Zusammenspiel mehrerer Disziplinen – Intertextualität und Exegese – Gefahr der Reduktion auf die klassische Form der Redaktionsgeschichte – Der Rückgriff auf M. Bachtin – Die Entstehung biblischer Texte als dialogischer Prozeß – Exegese und aktuelle philosophische Diskurse – Auseinandersetzung mit der Moderne – Vorrang des logozentrischen Weltbildes? – Kanonbildung als Umschreibung und Veränderung des Gedächtnisraumes. (*Schluß folgt*) *Klaus Nelßen, z.Z. Berkeley*

PHILOSOPHIE/GESCHICHTE

Vorbild reiner Liebe oder Exempel der Weisheit? Zwei neue Deutungen des Griseldastoffes und ihre philosophischen Hintergründe – Die Studien von *Kurt Flasch* und *Jacques Le Brun* – Die letzte Geschichte aus dem «Decameron» – Eine Lieblingsgeschichte der Madame Guyon – Vor- und Nachgeschichte eines Problems – Exempel der reinen Liebe – Wie ist das «Decameron» zu lesen? – Keine Heilige, sondern eine Philosophin – Was lehren uns Geschichten? *Ruedi Imbach, Paris*

N. Chruschtschows Parteitagsreden die erste offizielle Erklärung zu den Staatsverbrechen der Vergangenheit. Noch im gleichen Jahr wurde eine Regierungskommission eingesetzt, welche die unter N. Chruschtschow begonnene Rehabilitierung der Opfer des Stalinismus wieder aufnehmen sollte.

In dieser durch die neue Politik M. Gorbatschows geprägten Situation und auf der Basis der bisherigen privat und im Underground geführten Debatten über die sowjetische Vergangenheit entstand im August 1987 die Organisation «Memorial»³. Ihre Gründungsmitglieder sammelten im Sommer 1987 auf den Straßen Moskaus Unterschriften für eine Petition, in der die Errichtung eines Denkmals für die Opfer des Stalinistischen Terrors gefordert wurde. Innerhalb eines Jahres hatte Memorial nicht nur mehr als 30000 Unterschriften beisammen, für die Regierung Gorbatschows war sie zu einem politischen Faktor geworden, den man durch bürokratische Maßnahmen zu kontrollieren versuchte. Memorial forderte nämlich nicht mehr nur die Errichtung eines Denkmals. Darüber hinaus verlangte sie die Einrichtung eines Museums und eines Forschungszentrums über die Opfer des Stalinismus. Diese Ziele erreichte Memorial im Jahre 1990. In den Jahren 1989 bis 1991 entfaltete sie ihre größte öffentliche Wirksamkeit, während sie in der postsowjetischen Phase Rußlands vergleichsweise marginal geworden ist. Eine entscheidende Rolle spielte dabei eine nostalgisch bestimmte Erinnerung an das vorrevolutionäre Rußland, kann man dadurch doch den schmerzhaften Erinnerungen an die komplexen Schuldverstrickungen seit der Oktoberrevolution entgegen.⁴

Im Unterschied dazu sieht sich die Organisation Memorial weiterhin verpflichtet, die Aufklärung über die Geschichte der politischen Repression und der Mißachtung der Menschenrechte

¹ Vgl. Anne Applebaum, *After the Gulag*, in: *New York Review of Books* vom 24. Oktober 2002; Nanci Adler, *The Gulag Survivor. Beyond the Soviet System*. Transaction Publishers, New Brunswick und London 2002. N. Adler untersucht in ihrer Studie, wie ehemalige Häftlinge ihre Rückkehr erlebt und verarbeitet haben. Sie kommt dabei zu dem überraschenden Befund, daß eine große Zahl der Überlebenden sich weiterhin mit der Kommunistischen Partei und mit der Sowjetunion identifiziert haben. Catherine Merridale gibt darauf eine Teilantwort, indem sie zeigt, wie Staat und Partei mit der Adaptation traditioneller Trauer- und Begräbnisrituale Möglichkeiten zur kollektiven und individuellen Trauerarbeit angeboten haben. (Vgl. *Steinerne Nächte. Leiden und Sterben in Russland*. München 2001). Diesen Herbst erschien Anne Applebaums umfassende Geschichte des Gulags in deutscher Übersetzung (*Der Gulag*. Aus dem Englischen von Frank Wolf. Siedler Verlag, Berlin 2003, 736 Seiten, Euro 32,00).

² Vgl. Maria Ferretti, *La mémoire refoulée. La Russie devant le passé stalinien*, in: *Annales* 50 (1995) 6, S. 1237–1257.

³ Vgl. Nanci Adler, *Victims of Soviet Terror. The Story of the Memorial Movement*. Praeger, Westport/Conn. und London 1993; Dies., *In Search of Identity: The Collapse of the Soviet Union and the Recreation of Russia*, in: Alexandra Barahona de Brito, u.a., Hrsg., *The Politics of Memory. Transitional Justice in Democratizing Societies*. Oxford University Press, Oxford 2001, S. 275–302; Kathleen E. Smith, *Remembering Stalin's Victims. Popular Memory and the End of the USSR*. Cornell University Press, Ithaca und London 1996, S. 86–101, 115–124, 177–182.

⁴ Vgl. Kathleen E. Smith, *Mythmaking in the New Russia. Politics and Memory during the Yeltsin Era*. Cornell University Press, Ithaca und London 2002.

fortzusetzen. Dafür unterhält sie in Moskau ein zentrales Informationszentrum mit einem Museum und einem Archiv. Diese Arbeit wird in den einzelnen Regionen durch lokale Zentren unterstützt. Des weiteren dokumentiert Memorial aktuelle Menschenrechtsverletzungen und führt Kampagnen zum Schutz nationaler Minderheiten und einzelner Personen durch. Schließlich betreut sie mit sozialen und medizinischen Programmen Überlebende der sowjetischen Repression und Opfer aktueller Menschenrechtsverletzungen. Im Rahmen dieser Arbeit schrieb Memorial für Jugendliche in Rußland 1999 einen Geschichtswettbewerb mit dem Thema «Der Mensch in der Geschichte Rußlands im 20. Jahrhundert» aus. Die fünfzehn- bis zwanzigjährigen Teilnehmer sollten dabei nicht nur eine von ihnen frei gewählte Thematik aus der russischen Geschichte behandeln. Memorial wollte mit dem Wettbewerb den Jugendlichen die Möglichkeit geben, durch eigenständige Forschung und Deutung der gefundenen Daten sich selber als Akteure der Geschichte zu begreifen lernen. Auf diese Weise kamen bisher 8000 Beiträge zusammen, von denen fünfzehn in dem Band «Russlands Gedächtnis» in deutscher Übersetzung zugänglich sind.⁵ Sie sind von Jugendlichen verfaßt, die zwischen 1984 und 1988 geboren sind und aus allen Teilen Rußlands stammen. Sie behandeln Themen, u.a. wie durch die sowjetische Kollektivierung und die Deportation die eigene Familie ihre angestammte Heimat und ihre soziale Verwurzelung verloren hat. Oder es werden Widerstandsgeschichten erzählt, in denen einzelne oder Gruppen trotz aller Repression an ihren Optionen festgehalten haben. Oder sie gehen dem Schicksal von Menschen während des Zweiten Weltkrieges nach, indem die autobiographischen Notizen eines Soldaten kritisch rekonstruiert werden und bislang verschwiegene Vorgänge im Partisanenkrieg aufgedeckt werden. Oder sie erzählen das Schicksal von Außenseitern oder das scheinbar von jeder Politik unberührte Leben der eigenen Familie, in der die Photographie einer unbekannteren Frau mit ihrer Tochter von Generation zu Generation weitergegeben wurde, weil man darin das Wunschbild eines geglückten Lebens festgehalten sah. Auffallend bei diesen Texten ist, daß sie nicht bei der erzählten Wiedergabe entdeckter bzw. mitgeteilter Vorgänge stehenbleiben. Immer wieder werden reflektierende Passagen dazwischengeschoben, Fachliteratur konsultiert und mit dem Erzählten konfrontiert, nach den Motiven und Gründen der handelnden Personen gefragt. So erweist sich für die jungen Autoren die Vergangenheit als ein komplexes Geschehen, deren vergegenwärtigende Erinnerung immer wieder zu neuen Fragen herausfordert. So geben die hier veröffentlichten Beiträge nicht nur einen Einblick in die Lebenswelt junger Menschen aus dem heutigen Rußland, sondern sie dokumentieren jene Art des Umgangs mit der eigenen Geschichte, wie er von der Memorial-Bewegung seit ihrer Gründung verfolgt wurde.

Nikolaus Klein

⁵ Irina Scherbakowa, Hrsg., *Russlands Gedächtnis. Jugendliche entdecken vergessene Lebensgeschichten*. Mit einem Vorwort von Fritz Pleitgen. Edition Körber-Stiftung, Hamburg 2003, 429 Seiten, Euro 14,00.

Ein Leben für Gleichberechtigung in Kirche und Staat

Zu einer Biographie über Gertrud Heinzlmann (1914–1999)

Als «Konzilsmutter», die nicht zugelassen war, hatte sie mehr erreicht als viele Konzilsväter. Sie trug wesentlich dazu bei, daß das Frauenstimmrecht 1971 in der Schweiz eingeführt wurde. Aber man kennt sie nicht, weil sie auch in Fachkreisen verschwiegen wird. Das Buch von Barbara Kopp «Die Unbeirrbar. Wie Gertrud Heinzlmann den Papst und die Schweiz das Fürch-

ten lehrte»¹, wehrt sich gegen das Vergessen dieser argumentativ starken Frau.

Als Historikerin hat Barbara Kopp viele Zeitzeugen mündlich befragt (aufgelistet auf den Seiten 113f.), sie hat in verschieden-

¹ Limmat-Verlag, Zürich 2003, 319 S., Fr. 39.–/EUR 25.–. Alle Zahlen in Klammern im folgenden Text beziehen sich auf dieses Buch.

sten Archiven geforscht (314) und Primär- und Sekundärliteratur verarbeitet. Als Journalistin hat sie das Ganze in eine Form mit Bildern gebracht, in der man das 20. Jahrhundert leicht überfliegen mag.

Im Folgenden werden zwei Aspekte dieses von B. Kopp einfühlsam geschilderten Frauenlebens dargestellt: der öffentliche Einsatz für das Zweite Vatikanische Konzil und in der Frauenbewegung sowie das spirituelle Suchen von Gertrud Heinzelmänn. Zur Aktualität des grundrechtlichen Ansatzes von Gertrud Heinzelmänn folgen zwei Abschnitte: Grundrecht in Staat und Kirche.

Die Konzilseingabe

1943 schließt Gertrud Heinzelmänn ihr Rechtsstudium ab mit einer staatskirchenrechtlichen Dissertation: «Das grundsätzliche Verhältnis von Kirche und Staat in den Konkordaten». Sie wäre gerne katholische Priesterin geworden, wird aber an keiner Universität zum Theologiestudium zugelassen. Dennoch liest sie als Doktorandin Thomas von Aquins «Lehre über die Frau» und ist schockiert. Sein negatives Frauenbild verfestigt den Ausschluß der Frauen aus allen höheren Kirchenämtern (58).

In der Thomasischen «Lehre über den Menschen» entdeckt sie: Es gebe keinen Unterschied zwischen den Menschen, als Abbild Gottes (Gen 1,27) seien alle Menschen gleich. Jeder getaufte Mensch kann alle Sakramente empfangen, also auch die Priesterweihe. Thomas widerspricht sich, so ihr Befund.

Sie rennt gegen kirchliche und männliche Definitionsmacht an. Die theologischen Studien politisieren Gertrud Heinzelmänn. Die staatliche Diskriminierung ist nur ein Teil jener viel größeren kulturellen Diskriminierung (60–61).

Als sie viele Jahre später in der «Neuen Zürcher Zeitung» liest, daß die Gläubigen ihre «Wünsche an das Konzil» formulieren sollen, holt sie ihr jugendlicher Traum wieder ein: Priesterin. Sie schreibt ihre weltberühmt gewordene Konzilseingabe, die in der «Staatsbürgerin» Nr. 7/8, 1962, veröffentlicht wird: «Die Uno, jeder Kulturstaat ... setzen sich zum Ziel, die alten Diskriminierungen aus Gründen des Geschlechts zu eliminieren. Wenn die Kirche an der ... thomistischen Lehre ... festhält, setzt sie sich ... in Widerspruch mit den besten und menschlichsten Bestrebungen unserer Zeit.» (147) Sie nimmt die Rechtstradition der katholischen Kirche ernst und konfrontiert sie mit dem modernen Rechtsstaat, der Frau und Mann dieselben Rechte garantiert und Diskriminierungen auf Grund des Geschlechts verfolgt.

Ein Exemplar der «Staatsbürgerin» wird auch dem Zürcherischen Pressefoyer zugestellt. Wenige Tage später erscheint ein internationales Communiqué der UPI, verfaßt von einem auch Gertrud Heinzelmänn unbekanntem Journalisten. Er titelt: «Frauenrechtlerin fordert die Kirche auf, den Frauen Gleichberechtigung zu gewähren und will Priesterinnen.» Millionenfach wird die Vierzig-Zeilen-Story in der Weltpresse von vielen großen Tageszeitungen abgedruckt (171).

Die Schweizer Presse kommentiert die Konzilseingabe ablehnend. Einzig Pater *Placidus Jordan*, ein Benediktiner aus der Innerschweiz, meldet sich bei ihr. Er macht ihre Eingabe in der amerikanischen und in der innerkirchlichen Medienlandschaft bekannt. Eine Freundschaft mit Vorbehalten beginnt, die schätzungsweise siebenhundert Briefe umfaßt (287). Die Gegensätze könnten größer nicht sein. «Er fügt sich in ein Ganzes ein, ... Sie will ebenso führen, aber gegen den Strom» (182). Er empfiehlt ihr die Lektüre von *Gertrud von Le Fort*. Sie weigert sich zu beichten und zur Messe zu gehen, denn die Beantwortung der Frage nach Ursprung und Sinn werde in der katholischen Kirche nur den Männern zugestanden (197). Er stellt sich im Konzil in ihren Dienst der Gleichstellung der Geschlechter, sie geht weiter und fordert das Priestertum der Frau.

Zu Beginn des Konzils sind Frauen selbst vom Beobachterstatus ausgeschlossen, obwohl sie inzwischen auch katholische Theologie studiert haben. Der Austausch mit den jungen deutschen Theologinnen beginnt. In Freiburg in der Schweiz schließt die

New Yorkerin Mary Daly als erste ein Doktorat in katholischer Theologie ab. Bei dieser jüngeren Theologin liest Gertrud Heinzelmänn, was sie einst als Autodidaktin selber über Thomas formuliert hatte.

Die Konzilsdebatte

In der zweiten Konzilssession reagiert Gertrud Heinzelmänn auf die Konzilsdebatte. Die Diskussion über die aktive Teilnahme der Frauen am Gottesdienst ist erst im Laufe des Konzils entstanden. Die evangelisch-reformierte, die lutherische und andere reformatorische Kirchen sollten die Zulassung der Frau zum Pfarramt nicht weiter fördern. Als Gegenleistung würde die katholische Kirche ihre Mariologie nicht weiter ausbauen. «Die Wiedervereinigung der Christen sollte demnach auf Kosten der Frau gefördert werden.» (242) Darauf antwortet Heinzelmänn nach dem Konzil mit dem zweiten Buch in ihrem Verlag: «Die getrennten Schwestern»: «So wurden die Frauen lächelnd genannt, als während der zweiten Session des II. Vatikanischen Konzils ihre Abwesenheit als ein peinlicher Mangel empfunden wurde. Man dachte dabei an den Ausdruck «die getrennten Brüder», welcher im Hinblick auf die nichtkatholischen Christen geprägt worden war.»²

In der dritten Konzilssession werden Frauen als Zuhörerinnen zugelassen. Mit ihrem Buch «Wir schweigen nicht länger!» bringt es Heinzelmänn auf den Punkt: Die Frauen wollen mitreden, nicht einfach zuhören. «Eine Vereinigung, welche die Gleichberechtigung der Frau auf allen Gebieten des privaten und öffentlichen Lebens erstrebt, ist maßgeblich daran interessiert, welche Stellung die Frau in den großen Weltkirchen einnimmt. Denn solange diese Weltkirchen in ihrem Bereich die Frau in einer Weise behandeln, welche als diskriminierend bezeichnet werden muß, gehen von ihnen retardierende Momente aus, welche die gesamte Frauenbewegung in ihrem weiteren Fortschritt belasten.»³

Überraschenderweise erhält Gertrud Heinzelmänn jetzt für dieses Buch, das auch ihre Konzilseingabe enthält⁴, von reformierter Seite Anerkennung. In der Zwischenzeit hat die reformierte Kirche die notwendige Gesetzesänderung für die Zulassung der Frauen zum Pfarramt in einigen Kantonen vorgenommen. Aber auch katholischerseits wird das Anliegen jetzt ernster genommen, denn die Einsetzung von reformierten Pfarrerinnen hat Folgen auch für die katholische Kirche. *Kurt Marti* fragt: «Wäre das Zölibat dann noch weiterhin haltbar», wenn die katholische Kirche einst das Frauenpriestertum einführen wird? (239)

In der vierten Konzilssession nützt Pater *Placidus Jordan*, inzwischen Konzilsperitus, seine Beziehung zu Erzbischof *Paul Hallinan* von Atlanta, der bereit ist, im Petersdom einen Vorstoß zu wagen, aber die Sitzung wurde vorzeitig abgebrochen. Viele seiner nicht vorgetragenen Frauenförderungsmaßnahmen wie Predigen, Taufen, in theologischen Kommissionen Mitbestimmen sind heute geltendes Recht der katholischen Kirche.⁵ Das Frauenpriestertum wird im «*Osservatore Romano*» abgelehnt mit der Begründung: «Dies nicht so sehr durch einen menschlichen Entscheid als vielmehr durch eine, wenn nicht ausgesprochene, so doch unausgesprochene Bestimmung von Christus selber.» (241) Andere Kirchen sehen das anders. Damit brechen entscheidende neue ökumenische Fragen auf.⁶

Die eigentliche Testfrage bleibt für Gertrud Heinzelmänn jene nach dem Amtspriestertum der Frau. Nach ihrer Pensionierung schreibt sie das dritte Buch in ihrem Verlag, in dem sie ihre Gedanken und ihr Lebenswerk ordnet: «Die geheiligte Diskrimi-

² Gertrud Heinzelmänn, Hrsg., Die getrennten Schwestern. Frauen nach dem Konzil. Zürich 1967, S. 5.

³ Gertrud Heinzelmänn, Hrsg., Wir schweigen nicht länger! We Won't Keep Silence Any Longer! Zürich o.J., S. 5.

⁴ Ebd., S. 20–44.

⁵ Vgl. Adrian Loretan, Laien in pastoralen Diensten. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung. Fribourg 1997.

⁶ Vgl. Adrian Loretan, Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion. Zürich 1999.

nierung. Beiträge zum kirchlichen Feminismus».⁷ Es enthält z.B. eine «herstory» des Konzils und der Nachkonzilszeit und eine kirchenrechtliche Auseinandersetzung aus feministischer Sicht.⁸ 1972 wird Gertrud Heinzelmänn vom Churer Bischof *Johannes Vonderach* angefragt, «als Synodale vom Bistum Chur in der «Synode 72» mitzuwirken. ... Bei meinen zahlreichen Voten über die Denkweise, die Stellung- und die Erwartung der Frauen unserer Zeit fand ich ein aufmerksames Auditorium, das bereit war, einer ganzen Reihe meiner Anträge zuzustimmen. Der Diakonat schien für Frauen in absehbarer Zeit erreichbar zu sein, die Frage des Frauenpriestertums sollte geprüft werden.»⁹

Das Frauenstimmrecht

Nach dem weltweiten Konzil (1962–1965) widmet Gertrud Heinzelmänn ihre Lebensenergie wieder einem regionalen Problem: Der Einführung des Frauenstimmrechts in der Schweiz.

Trotz ihrem ausgezeichneten Doktorat der Rechte muß sie zusehen, wie ihre Studienkollegen befördert werden. «Wieder fiel das Geschlecht auf mich, als wäre es der dunkelste aller Schatten.» (77) Der juristische Beruf entpuppt sich aber als ungeahnte Berufung.

Sie würde gerne ein großes Standardwerk schreiben, das die Diskriminierung des Geschlechts seit der Antike, von Aristoteles über Thomas bis zur Gegenwart aufzeigt. *Simone de Beauvoir* kommt ihr zuvor mit dem Werk «Das andere Geschlecht» (1949). Es bleibt bei verschiedenen Aufsätzen.

Im Zürcher Frauenstimmrechtsverein strampelt Gertrud Heinzelmänn sich zur Vizepräsidentin hoch. Vor der eidgenössischen Abstimmung über das Frauenstimmrecht von 1959 pilgert sie durch die Gasthäuser und hält Vorträge: Suffragette kommt von Suffragium (Stimmrecht), nicht von Suff oder saufen, erklärt sie. (99) Ihre kantige, selbstbewußte Art provoziert und polarisiert. Unvergeßlich ist für die Mitstreiterinnen im Frauenstimmrechtsverein, daß sie in den Fünfzigerjahren nie einen Büstenhalter trägt. Bei jedem Vortrag sind die Stimmrechtlerinnen von neuem entsetzt (102). Am 1. Februar 1959 lehnen zwei Drittel der Männer die politische Gleichberechtigung ab. Die Waadtländer Männer führen kantonale das Frauenstimmrecht ein. «Der Schweizerische Verband für Frauenstimmrecht» zieht nun eine andere Gangart vor und wählt Gertrud Heinzelmänn zur *Präsidentin*. Diese klagt vor Gericht. Die zwei Sätze aus der alten Bundesverfassung «Stimmberechtigt ist jeder Schweizer» und «Alle Schweizer sind vor dem Gesetze gleich», kann man nicht mehr nur männlich interpretieren, seitdem in einem Kanton die Frauen stimmberechtigt sind. Sie steht ein für die Grundrechte des Rechtsstaates.

1963 wird die Schweiz in den Europarat aufgenommen. Das Statut des Europarates verlangt beim Beitritt von jedem neuen Mitglied die Anerkennung der Menschenrechte. Die Schweiz mußte damit also ihre Geschlechterdiskriminierung beseitigen. Heinzelmänn will diese Erkenntnis in der «Neuen Zürcher Zeitung» veröffentlichen, die es aber als inopportun erachtet, die Frage des Beitritts der Schweiz zum Europarat mit der Frage der politischen Rechte der Frauen zu verquicken (254).

Sämtliche Staaten haben gleichzeitig mit dem Beitritt zum Europarat die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) unterschrieben. Doch der Bundesrat gibt bekannt, daß eine Ratifizierung der EMRK möglich sei unter Berücksichtigung von Vorbehalten. Diese sind u.a. die Ausklammerung des Frauenstimmrechts und die unterschiedliche Schulbildung von Mädchen und Knaben.

Mit Billigung des Europarates wären die Frauen also weiterhin der Demokratie der Männer ausgeliefert. Die Schweizerinnen hätten nicht das Recht, ihr Land beim Europarat wegen Diskriminierung aufgrund des Geschlechts anzuklagen.

⁷ Gertrud Heinzelmänn, *Die geheiligte Diskriminierung. Beiträge zum kirchlichen Feminismus*. Bonstetten 1986.

⁸ Ebd., S. 89–161.

⁹ Ebd., S. 141–142.

Der «Marsch nach Bern» 1969 soll eine Unterzeichnung der EMRK mit Vorbehalten verhindern. Entgegen bürgerlicher Wohlanständigkeit und fraulicher Zurückhaltung soll lautstark vor dem Regierungsgebäude protestiert werden. Die Schweizer Presse publiziert ein Datum des Demonstrationstages, obwohl noch keines festgesetzt worden ist (269). Die Polizei ist kantonsübergreifend in Alarmbereitschaft gesetzt. Außerhalb der Legalität (d.h. ohne Genehmigung) wollen die traditionellen Frauenrechtsbewegungen nicht mitmachen. Die Stimmrechtlerinnen verteilen Trillerpfeifen. *Emilie Lieberherr* liest die Resolution gegen die bundesrätlichen Vorbehalte. Vor versammelter Presse blasen vier- bis fünftausend Frauen der Regierung den Marsch. Gertrud Heinzelmänn liegt trotz Impfung mit Grippe im Bett.

1971 wird das Frauenstimmrecht angenommen, was eine Voraussetzung der Unterzeichnung der EMRK (1974) ist. 1981 wird der Einsatz von Gertrud Heinzelmänn für ihr Lebenswerk von Bundesrat *Hans Hürlimann* gewürdigt. Es «ist mir eine große Genugtuung zu wissen, im Leben «das Richtige» getan zu haben» (282), antwortet Gertrud Heinzelmänn darauf.

Spirituelle Krisen

Neben dem unermüdlichen Einsatz in der Öffentlichkeit schildert Barbara Kopp in ihrem Buch auch den persönlichen Preis, den die «unbeirrbar» Frau für ihr Engagement zu bezahlen hatte.

Wie Simone de Beauvoir schwankt Gertrud Heinzelmänn zwischen einem Leben als Gläubige und dem Kirchenaustritt (73). Wegen der Familie verzichtet sie auf einen öffentlichen Protest. Ihr privates Aufbegehren besteht darin, daß sie den Kirchgang und die freiwillige Kirchensteuer wegläßt. «Kein priesterlicher Zeigefinger wies fortan auf meine Geschlechtlichkeit, kein kirchlicher Amtsträger zerbrach meinen Elan.» (74)

1959 reagiert Gertrud Heinzelmänn körperlich auf die Ablehnung des Frauenstimmrechts. Aber auch die Ablehnung ihrer Gleichberechtigungs-Beschwerde vor Gericht (1963) läßt sie fast zerbrechen. «In ihrer Ausweglosigkeit erscheint ihr selbst die traditionelle Frauenrolle, stilles Wirken im Privaten, als Rettung, und sie wäre bereit gewesen, dem alternden Onkel den Haushalt zu führen und ihn bis zu seinem Tod zu pflegen, wenn sie dafür die Schweiz verlassen kann.» (124)

Sie flieht zu ihrem Onkel *Paul Zimmermann* nach Brasilien. Dort lernt sie *Bertha Lutz* kennen, die väterlicherseits von einer Berner Patrizierfamilie abstammt. B. Lutz nahm an der Gründungskonferenz der Vereinten Nationen teil und war Mitunterzeichnerin der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948. Gertrud Heinzelmänn erhält viele Anregungen von dieser Frau, die Menschenrechte und Grundfreiheiten unterschiedslos für alle forderte (137). Aber ein Gefühl von Heimatlosigkeit bleibt auch in Brasilien. Nach knapp vier Monaten kehrt sie 1962 nach Zürich zurück.

1962 schreibt sie ihre Konzilseingabe, obwohl sie «seit mehr als 20 Jahren am Leben der kath. Kirche nicht mehr» teilnimmt (159). Nur der Abstand zur Kirche hat ihr diese Eingabe ermöglicht, eine kirchlich gebundene Frau hätte nie diese freie Sprache gewagt. Sie wird in der Schweiz fallengelassen wie eine heiße Kartoffel (170). Es gelingt ihr noch nicht, das auf Gleichberechtigung beruhende Selbstverständnis der modernen Frau in ihre Religion hineinzutragen (197).

Sie ist aber mit dieser Kirche mehr verbunden, als sie damals ausdrücken kann. Sie gibt zwei kritische Bücher heraus, die das Konzilsgeschehen begleiten. Was sie persönlich an ihre Kirche bindet, das Seelische und Emotionale, hat keinen Platz in ihren rechtlichen und theologischen Texten. Sie kann es erst in ihrem Buch «Die geheiligte Diskriminierung. Beiträge zum kirchlichen Feminismus» 1986 nach ihrer Pensionierung beschreiben. Dennoch wird sie lange Jahre in ihrer Kirche kaum geschätzt. Sie verliert aber auch beinahe den Anschluß an die junge Generation der Frauenbewegung.

«Wie keine andere Frauenrechtlerin ihrer Generation ist Gertrud Heinzelmänn in ihrem Öffentlichkeits- und Medienver-

ständnis der Zeit voraus.» (227) Mit spektakulären gewaltfreien Aktionen zieht sie wie *Mahatma Gandhi*, der wie sie Jura studiert hatte und den sie in jungen Jahren bewunderte, das Interesse der Journalisten auf sich. Sie gründet für die Herausgabe ihres zweisprachigen Sammelbandes einen eigenen Frauenbuchverlag. Der Sammelband enthält kirchenkritische Texte von Frauen mit dem Titel: «Wir schweigen nicht länger! We Won't Keep Silence Any Longer!». Dieser Frauenbuchverlag ist Mitte der Sechzigerjahre eine wirklich neue Idee.

Ein Leben lang hat sie einsam gekämpft für Gleichberechtigung in Kirche und Staat. Gertrud Heinzelmann hat sehr früh gesehen, daß Gleichberechtigung nur im Rahmen des staatlichen Rechts, unter Ausschluß des kulturellen und religiösen Bereichs, ein längerfristig wohl zu großer Widerspruch ist. Sie fühlte sich zum Priestertum berufen und wurde von ihrer Kirche belächelt. Das machte sie einsam.

Grundrechte im Staat

Einem Leben für Gleichberechtigung in Kirche und Staat hat sie alles untergeordnet. Die grundrechtliche Argumentationsweise, mit der sie Staat und Kirche konfrontierte, wird auch in neueren Publikationen zu diesem Themenfeld weiterentwickelt. Darauf soll im Folgenden hingewiesen werden.

Der Ausschluß von Frauen vom geweihten Amt wird immer noch theologisch begründet. Frauen in einer Rechtskultur der Gleichberechtigung zu erklären, daß sie aus theologischen Gründen diskriminiert werden müssen, könnte in Zukunft schwierig werden. Wird man angesichts der rechtlichen Entwicklungen im staatlichen und völkerrechtlichen Gleichstellungsrecht die Diskriminierung des weiblichen Geschlechts aus religiösen Gründen weiterhin im Rahmen der Religionsfreiheit tolerieren? Oder stehen jene Kirchen vor einer neuen Modernismuskrisis, die gemäß ihrer Lehre Frauen aus religiösen Gründen diskriminieren?

In pluralistischen Gesellschaften können religiöse Gruppen ihr Erbe nur durch die Zustimmung von Mitgliedern von einer Generation an die nächste weitergeben. Einer Frau kann ihre männlich dominierte Kirche auch fremd werden. Die römisch-katholische Kirche ist dabei, nach den Arbeitern die Frauen zu verlieren, die heute in den Industrienationen größtenteils sehr gut gebildet sind. Die staatlich garantierte Freiwilligkeit der Kirchengliederung darf in den theologischen Diskussionen nicht mehr übersehen werden. «Traditionen bewahren vielmehr ihre Lebensfähigkeit, indem sie sich in die zerstreuten und vernetzten Kanäle individueller Lebensgeschichten einfädelt und dabei die kritischen Schwellen des autonomen Urteils jedes einzelnen potenziellen Nutznießers passieren. Frühestens in der Adoleszenz kann sich dann der intrinsische Wert einer Überlieferung jeweils zeigen. [Auch weibliche] Jugendliche müssen davon überzeugt werden, dass sie im Horizont der angeeigneten Tradition ein sinnvolles, nicht verfehltes oder entleertes Leben führen können.»¹⁰ Für das Überleben von religiösen Kulturen ist entscheidend «die Gewährleistung jenes internen Spielraums, der für eine Traditionsaneignung unter Dissensbedingungen nötig ist. Eine dogmatisch abgeschirmte Kultur wird sich, zumal in einer alternativenreichen sozialen Umgebung, nicht reproduzieren können.»¹¹

In pluralistischen Gesellschaften wird das allgemeine Rechtsbewußtsein wesentlich durch die Grundrechte geprägt. Alle Religionsgemeinschaften sehen sich daher mit der universellen Geltung beanspruchenden Menschenrechtsidee konfrontiert, vor allem dann, wenn sie in ein rechtsstaatliches Umfeld eingebettet sind. Darum müssen sich Kirchen in einer pluralistischen Gesellschaft «auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen».¹²

¹⁰ Jürgen Habermas, Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51 (2003) 3, S. 367–394, 388.

¹¹ Ebd., S. 389.

¹² Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Frankfurt a.M. 2001, S. 14.

Burg Rothenfels 2003

Zwischen Skepsis und Metaphysik – Übungen einer Philosophie der Wirklichkeitssuche mit **Prof. Dr. Péter 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 Schwienhorst-Schönberger, Prof. Dr. Georg Steins, Dr. Dominik Terstriep** vom 28.–30. November 2003

Bach und der Gottestanz – ein besonderes Adventwochenende im Wechsel von Musik und Theologie mit **Prof. Dr. Ernstpeter Maurer** (Dortmund) vom 5.–7. Dezember 2003

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

Die Kirchengliederung beruht auf subjektiver Entscheidung. Je größer der Graben zwischen kirchlichem und allgemeinem Rechtsbewußtsein ist, um so eher ist die Frage erlaubt, «ob kirchliche Gemeinschaften überhaupt noch Tradierungschancen haben, wenn sie sich nicht auch in ihrer inneren Organisationsstruktur der sie umgebenden Menschenrechtskultur anpassen, zumal es sich um eine Rechtskultur handelt, die ... von den Kirchen als grundsätzlich der christlichen Sozialethik entsprechend anerkannt wird».¹³

Als Beispiel sei auf die weitgehende Inkulturation des frühen Christentums in die heidnisch, römisch-hellenistische Antike verwiesen, die bis heute das Recht der römisch-katholischen Kirche entscheidend prägt. Weshalb soll «eine entsprechende Inkulturation der Kirchen und ihrer Organisationsstrukturen in den Kontext der neuzeitlichen Menschenrechts- und Grundrechtsidee ausgeschlossen sein?»¹⁴

Grundrechte in der Kirche

Heute wird das grundrechtliche Anliegen von Frau Dr. iur. Gertrud Heinzelmann längst von kirchlichen Autoritäten aufgegriffen: Die deutschen Bischöfe wollen «den Anteil der Frauen in Entscheidungspositionen ... in der Kirche erhöhen».¹⁵ Noch deutlicher fordert Papst Johannes Paul II., daß es «daher dringend einiger konkreter Schritte [bedürfe ...], daß den Frauen Räume zur Mitwirkung in verschiedenen Bereichen und auf allen Ebenen (sic) eröffnet werden, auch in den Prozessen der Entscheidungsfindung, vor allem dort, wo es sie selbst angeht».¹⁶ Gerade auf dem Gebiet der theologischen, kulturellen und spirituellen Reflexion erwartet der Papst von den Frauen überraschend neue Zugänge zum Glauben in all seinen Ausdrucksformen. Er führt weiter aus: «Sicher muß man viele Forderungen, die die Stellung der Frau in verschiedenen gesellschaftlichen und kirchlichen Bereichen betreffen, als berechtigt anerkennen. In gleicher Weise gilt es hervorzuheben, daß das neue Bewußtsein der Frau auch den Männern hilft, ihre Denkmuster, ihr Selbstverständnis und ihre Art und Weise zu überprüfen, wie sie sich in der Geschichte etablieren und diese auslegen, wie sie ihr soziales, politisches, wirtschaftliches, religiöses und kirchliches Leben gestalten.»¹⁷ Wie diese letzte Forderung des Papstes in den Ortskirchen Europas und der USA umgesetzt wird, darauf darf frau/man gespannt sein.

¹³ Felix Hafner, Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte. Fribourg 1992, S. 175.

¹⁴ Ebd., S. 176.

¹⁵ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Nr. 201.

¹⁶ Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Vita consecrata*, über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt. Nr. 58 (deutsch hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, Nr. 125).

¹⁷ A.a.O., Nr. 57.

Der belgische Kardinal *Godfried Daneels* verlangt eine stärkere Beteiligung der Frauen in Leitungsfunktionen der katholischen Kirche. Leitungämter müßten nicht unbedingt von Priestern eingenommen werden. Er könne keinen Grund sehen, warum Frauen nicht auch Kongregationen der römischen Kurie leiten sollten. Es gebe keinen Grund dafür, daß die Machtstrukturen der katholischen Kirche männlich dominiert bleiben müßten. Ein Sprecher Daneels' sagte in belgischen Medien, die Frauen in den Leitungsfunktionen des Erzbistums übten de facto die Rolle von Bischofsvikaren aus. Allerdings dürften sie den Titel nicht tragen. Daneels wolle, daß diese Regelung verändert werde.¹⁸

Wird die Kirche in einer staatlichen Rechtskultur der Gleichstellung der Geschlechter eine Struktur der Ungleichstellung der Geschlechter aufrechterhalten können? Die Zeichen der Zeit sprechen dafür, daß die begonnene Veränderung nicht umkehrbar ist. Wird die Kirche die Menschenrechte einfordern können und gleichzeitig Symbole der Ungleichstellung der Geschlechter in ihrer Liturgie und ihrem Kirchenbild vorleben? Kann das

¹⁸ Kipa-Meldung, in: Kirche heute, Sonntag, 21. September 2003, S. 2. – Durch den Einbezug der Frauen in die kirchlichen Leitungämter bei gleichzeitigem Ausschluß von der Weihe (Kongregation für die Glaubenslehre, «Inter insigniores». Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priestertum. 1976; Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben «Ordinatio Sacerdotalis». 1994; deutsch, beide abgedruckt in: Walter Gross, Hrsg., Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche. München 1996, S. 11–24; 116–119) wird die kirchenrechtliche Unterscheidung zwischen kirchlichem Amt (*officium ecclesiasticum*; cc. 228, 145), Weihe (c. 1008) und Leitungsvollmacht (c. 129 § 2) für viele deutlicher hervortreten (vgl. Adrian Loretan, Laien in pastoralen Diensten. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung. Fribourg ²1997, S. 214–280; Frauen als Amtsträgerinnen; S. 281–338; Laien in pastoralen Diensten).

¹⁹ Vgl. Dietmar Mieth, Die Spannung zwischen Recht und Moral in der katholischen Kirche, in: Concilium 32 (1996) S. 410–415, bes. 411ff. Der Autor verneint die Frage im Unterschied zu Klaus Demmer, Christliche Existenz unter dem Anspruch des Rechts. Ethische Bausteine der Rechtstheologie. Freiburg/Schweiz 1995, S. 137. Vgl. dazu Marianne Heimbach-Steins, Frauenbild und Frauenrolle. Gesellschaftliche und kirchliche Leitideen im Hintergrund der Diskussion um den Diakonat der Frau, in: Peter Hünermann, u.a., Hrsg., Diakonat. Ein Amt für Frauen – Ein frauengerechtes Amt? Ostfildern 1997, S. 14–32.

Recht einer solchen Kirche «Vorbildfunktion» für Gesellschaft und Staat übernehmen?¹⁹

Die Bedeutung der Grundrechte in der Kirche kommt dann nicht angemessen zum Ausdruck, wenn lediglich die im staatlichen Bereich vorgefundenen Grundrechte in den kirchlichen Bereich übertragen werden. Es braucht dazu eine «schöpferische Transformation.»²⁰

Das Zweite Vatikanische Konzil, die höchste Autorität der römisch-katholischen Kirche²¹, hat aber unmißverständlich jede gesellschaftliche und kulturelle Diskriminierung verurteilt: «Jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muß überwunden werden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht. Es ist eine beklagenswerte Tatsache, daß jene Grundrechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gelten.» (Vat II, GS 29) Dieses Nichtgelten der Grundrechte in der katholischen Kirche gilt es mit dem Konzil und mit der Konzilsmutter Gertrud Heinzelmann leider noch heute zu beklagen.²² Denn «es ist also in Christus und in seiner Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn «es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau, denn alle seid ihr einer in Christus Jesus» (Gal 3,28 griech; vgl. Kol 3,11).»²³

Adrian Loretan, Luzern

²⁰ Gerhard Luf, Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts, in: Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz, Hrsg., Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Regensburg 1983, S. 24–32, 32.

²¹ Vgl. Die höchste Autorität der Kirche: cc. 330–341.

²² «Da jedoch der CIC 1983 von einem «schrackenlosen Vorbehalt zugunsten der kirchlichen Autorität» ausgeht, kann von Grundrechten in einem strikten Sinn nicht die Rede sein; denn deren Wesen besteht darin, daß sie der Ausübung von amtlicher Autorität Schranken setzen.» Wolfgang Huber, Grundrechte in der Kirche, in: Gerhard Rau, u.a., Das Recht in der Kirche. Bd. I. Zur Theorie des Kirchenrechts. Gütersloh 1997, S. 518–544, 531.

²³ LG 32b.

Eine neue Lesebrille für das Alte Testament?

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

Mitte der achtziger Jahre ist die Debatte um die Intertextualität voll entbrannt, und die Vielzahl von divergierenden Modellen verlangt nach Sammlung. Martin Pfister und Ulrich Broich widmen sich in ihrer Schrift: «Intertextualität – Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien» in umfassendem Maße einer Sammlung der bisherigen Ansätze sowie dem Diskursverlauf um den Begriff Intertextualität und versuchen, durch eine eigene Systematisierung zwischen den divergierenden intertextuellen Modellen zu vermitteln. Dabei entziehen sie den intertextuellen Spielraum stark seiner dekonstruktivistischen Implikationen, da sie keinen poststrukturalistischen Intertextualitätsbegriff favorisieren, «der seine revolutionären Implikationen ja gerade seiner undifferenzierten Universalität verdankt, sondern einen enger gefaßten Begriff, der es ermöglicht, Intertextualität von Nichtintertextualität zu unterscheiden und historisch und typologisch unterschiedliche Formen der Intertextualität voneinander abzuheben.»⁴⁰

Sie gehen in der Literatur von verschiedenen Graden von Intertextualität aus. Die Bezugnahme auf den Prätext kann sich in zweierlei Formen ausdrücken: in Form der *Einzeltextreferenz*⁴¹ und der *Systemreferenz*.⁴²

⁴⁰ Vgl. Ulrich Broich, Manfred Pfister, Hrsg., Intertextualität, Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft, 35.) Tübingen 1985, S. X (künftig zitiert: Broich, Pfister, Intertextualität).

⁴¹ Vgl. Ulrich Broich, Zur Einzeltextreferenz, in: Broich, Pfister, Intertextualität, S. 48–52.

Grade der Intertextualität

Der Begriff *Einzeltextreferenz* will nicht klären, ob sich ein Text nur auf einen einzelnen Prätext oder auf mehrere bezieht, da in den meisten literarischen Werken mehrere Texte präsent sind. Jedoch kann man feststellen, in welchem Grade der Text sich auf einen bestimmten Prätext bezieht, so zum Beispiel Dostojewski auf Gogol. Prätext muß nicht nur ein Text eines anderen Autors sein, es kann auch auf einen Text desselben Autors referiert werden. Eine Erweiterung der Dimension für die Analyse ergibt sich daraus, daß der Prätext selbst schon einmal Folgetext eines oder mehrerer Prätexte war, auf die er Bezug nahm. «Es ergibt sich also eine Kette von intertextuellen Beziehungen, (...) und nicht selten thematisiert ein Text nicht nur den Bezug auf den unmittelbar vorhergehenden Prätext, sondern auf alle einer solchen Textkette angehörenden Texte.»⁴³ An diesem Punkt ist der Übergang zur *Systemreferenz* fließend. *Systemreferenz* läßt sich am besten mit G. Genettes Begriff der *Architextualität* vergleichen. Der Begriff geht jedoch über die Vorstellung der «Echokammer» oder dem der Gattungszugehörigkeit hinaus. Pfister sieht in ihm auch eine thematische Dimension. Am Beispiel der Mythen, die für ihn ein intertextuelles Phänomen an sich sind,

⁴² Vgl. Manfred Pfister, Zur Systemreferenz, in: Broich, Pfister, Intertextualität, S. 52–58.

⁴³ Vgl. Ulrich Broich, Zur Einzeltextreferenz, in: Broich, Pfister, Intertextualität, S. 51.

versucht er festzumachen, daß gewisse Themenkreise, Archetypen immer wieder auftauchen und somit aufeinander verweisen: «Folgt man der anthropologischen Literaturtheorie, dann sind jedem künstlerischen Text Archetypen des kollektiven Unbewußten eingeschrieben und liegen diese auch als Tiefenstruktur der einzelnen Gattungen zugrunde – etwa der Archetypus von Tod und Wiedergeburt der Tragödie und Komödie (...) wäre jeder Text auf alle anderen Texte des gleichen Archetypus beziehbar, und das unabhängig davon, ob dieser Bezug vom Autor intendiert und markiert ist oder nicht.»⁴⁴

Um die Art der Bezugnahme zu skalieren, entwirft Pfister ein System der Abstufung und Differenzierung mit dem Ziel der Präzision des Intertextualitätsbegriffs. «In ein räumliches Anschauungsmodell übertragen, stellt sich damit unser Modell als ein System konzentrischer Kreise oder Schalen dar, dessen Mittelpunkt die höchstmögliche Intensität und Verdichtung der Intertextualität markiert.»⁴⁵

Sechs Kriterien stellt er vor, mit denen die Intensität der intertextuellen Verweise bestimmt werden soll. Dabei wird zwischen qualitativen und quantitativen Kriterien unterschieden.⁴⁶

Referentialität: Das Maß der intertextuellen Bezugnahme auf den Vorgängertext läßt sich dadurch bestimmen, wie weit der Zitatcharakter hervorgehoben wird. Ein ausdrücklich markiertes Zitat verweist viel stärker auf den ursprünglichen Kontext als die nichtmarkierte Übernahme eines Gedankens oder Wortes des Prätextes. Durch das eindeutig markierte Zitat wird für den Rezipienten der Bezug auf den Vorgängertext deutlich und der Folgetext konstituiert sich damit eindeutig zum Nachfolger des Prätextes, der diesen kommentiert und interpretiert.

Kommunikativität: Der intertextuelle Bezug ist um so stärker, je mehr der Autor sich seiner Bezugnahme auf den Prätext bewußt ist und die Erkennung durch den Rezipienten auch intendiert. Daher ist die Eindeutigkeit des Verweises von hoher Bedeutung, was zur Folge hat, daß der Autor dem Leser einen gemeinsamen «Prätexthaushalt» unterstellt, so daß dieser den Verweis richtig deuten kann. Es kommt zu einer Notwendigkeit der Kanonisierung von Literatur als Rahmen, in dem sich der Verweis bewegen kann. Diesen Rahmen kann sowohl die sogenannte Weltliteratur bieten wie auch der Kanon der Bibel.

Autoreflexivität: Der Autor kann den Grad der intertextuellen Bezugnahme noch dadurch steigern, daß er nicht nur bewußt und eindeutig markiert auf den Prätext verweist, sondern die Bezugnahme selbst noch thematisiert. So kommt es zu einer Kommunikation, die über den bisherigen Akt des Dialogs zwischen Autor, Rezipient und Prätext stattfindet. Pfister nennt dies «Metakommunikation».⁴⁷ Einen Ansatz dieser Metakommunikation finden wir in dem Beispiel der Einleitung, indem Dostojewski dem Leser den Bezug auf seinen «Vater» Gogol über einige Seiten darlegt und rechtfertigt.

Strukturalität: Es macht einen Unterschied aus, ob der Prätext nur punktuell anzitiert wurde oder sich dessen Struktur wie eine Folie auf den ganzen Folgetext auswirkt. Hier finden sich Genettes Begriffe Imitation und Transformation wieder. Joyces Ulysses wie die Äneis sind Beispiele hoher Strukturalität in Bezug auf Homers Odyssee, da Homers Dichtung für beide Texte die Folie bildet.

Selektivität: Die Bezugnahme auf den Prätext wird jedoch auch durch ihre Verdichtung, ihre Pointiertheit und Abstraktion erhöht. So kann ein einzelnes Wort, ein Satz an der richtigen Stelle den kompletten Prätext evozieren. So wird zum Beispiel der Protagonist des «Idioten» einmal der «tapfere Ritter von der traurigen Gestalt» genannt, was der Untertitel des «Don Quichotte» ist und somit Cervantes Werk als «Lese folie» für den

⁴⁴ Vgl. Manfred Pfister, Zur Systemreferenz, in: Broich, Pfister, Intertextualität, S. 56–57.

⁴⁵ Manfred Pfister, Konzepte der Intertextualität, in: Broich, Pfister, Intertextualität, S. 25.

⁴⁶ Vgl. Manfred Pfister, Konzepte der Intertextualität, in: Broich, Pfister, Intertextualität, S. 26–29.

⁴⁷ Vgl. Manfred Pfister, Konzepte der Intertextualität, in: Broich, Pfister, Intertextualität, S. 28.

«Idioten» wachruft. Pfister vergleicht dies mit dem rhetorischen Begriff der Synekdoche, als *pars pro toto*.⁴⁸

Diese *pars-pro-toto*-Funktion des Zitats ist der methodische Ansatzpunkt des Intertextualitätsmodells der Tilburger Schule nach W. Weren.⁴⁹ Martin Rese sieht darin ein fatales Mißverständnis und eine Engführung von Pfisters Modell. Und deshalb ist für Rese «die praktische Anwendung von «Intertextualität» im Zusammenhang mit der Frage nach der Verwendung der Schriften des Alten Testaments im Neuen Testament eher ein Beispiel für den Unsinn dieser neuen Methode als für ihren Sinn.»⁵⁰

Dialogizität: Dieses Kriterium greift zurück auf M. Bachtins Verständnis vom zweistimmigen Wort. Die Höhe der Spannung, in der das verweisende Wort zum Prätext steht, ist entscheidend für die Intensität der intertextuellen Beziehung. So zeugt eine Distanzierung in Form der Ironie oder der Parodie von einer stärkeren Auseinandersetzung und Verarbeitung des Prätextes als das einfache Anzitieren des Textes. Dadurch, daß der ursprüngliche Zusammenhang in einen neuen, anders gedeuteten Kontext gestellt wird, geschieht ein kreativer Prozeß der Umwandlung.

Die Anspielung, die Allusion, hat für Pfister eine andere Qualität von Intertextualität als das einfache Zitat, da sie einem Prozeß der Verarbeitung unterzogen wurde, die eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Prätext bedeutet. Dialogizität steht in einem gewissen Widerspruch zu den anderen Kriterien, da die Anspielung im Sinne der Referentialität und der Kommunikativität aufgrund der fehlenden eindeutigen Markierung keinen hohen intertextuellen Bezug hat.

Pfisters und Broichs Kriterienapparat ist ein Zugang zur Bestimmung der Intensität von Intertextualität, der zwar in sich Spannungen aushalten muß, jedoch einen der bisher umfassendsten Versuche darstellt, die unterschiedlichsten Ansätze von Intertextualität zusammenzubringen. Dies geschieht weitgehend unter der Preisgabe der dekonstruktivistischen Prämissen, unter Preisgabe der Frage nach eindeutiger Sinnkonstitution aus der Perspektive der *intentio auctoris*. Die Rollenverteilung zwischen Autor und Rezipient ist eher «klassisch» angelegt auf den Autor als schreibendes Subjekt und den Leser als das die vom Autor gesetzten Signale auffindende und analysierende Objekt. Es könnte der Eindruck entstehen, daß Intertextualität in diesem Zusammenhang lediglich als ein weiteres Methodeninstrument benutzt wird, als eine moderne Art der klassischen Einfluß- und Quellenforschung, die dabei ihren paradigmatischen Charakter für das Verständnis der drei Größen Text, Autor, Leser zu verlieren droht.

Renate Lachmann – das Konzept von Gedächtniskultur

Renate Lachmann sucht in ihrem Werk «Gedächtnis und Literatur» ebenfalls um Vermittlung für einen Intertextualitätsbegriff. Denn: «der Begriff erscheint vorerst nicht disziplinierbar, seine Polyvalenz ist irreduzibel».⁵¹

R. Lachmann versucht den Diskurs durch eine Aufteilung in texttheoretische und textdeskriptive Intertextualitätsansätze zu systematisieren.⁵² Während die theoretische Perspektive besonders durch den Einfluß der Dekonstruktion einen stark paradigmatischen Ansatz hat und in gewisser Weise den Begriff der Intertextualität hervorbrachte (vgl. M. Bachtin, J. Kristeva, R. Barthes), sucht die deskriptive Perspektive nach einem systematischen Analyseapparat, im Rekurs auf Methoden der Rhetorik (vgl. H. Bloom, G. Genette).

⁴⁸ Vgl. Manfred Pfister, Konzepte der Intertextualität, in: Broich, Pfister, Intertextualität, S. 29.

⁴⁹ Vgl. W.J.C. Weren, Psalm 2 in Luke-Acts: an Intertextual Study, in: Sipke Draisma, Hrg., Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honour of Bas van Iersel. Kampen 1989, besonders S. 191.

⁵⁰ Martin Rese, «Intertextualität» – Ein Beispiel für Sinn und Unsinn «neuer» Methoden, in: C.M. Tuckett, The Scriptures in the Gospels. Leuven 1997, S. 439.

⁵¹ Vgl. Renate Lachmann, Gedächtnis und Literatur. Frankfurt/Main 1990, S. 56 (künftig zitiert: Lachmann, Gedächtnis).

⁵² Vgl. Lachmann, Gedächtnis, S. 56–57.

In ihrem Entwurf schafft R. Lachmann zuerst ein eher reduziertes deskriptives Analysemodell, stellt jedoch dieses in eine theoretische Dimension, in ein Konzept von Gedächtniskultur, und verbindet somit die beiden Perspektiven. In der semantischen Analyse versucht der Rezipient, vom vorliegenden Text, dem manifesten Text, auf den Referenztext zu schließen. Dieser stört den manifesten Text, «bringt dessen zur Ruhe gekommenes Zeichengefüge in Bewegung».⁵³ Der Rezipient muß diese Störsignale, die Referenzsignale, erkennen und kann von deren Qualität auf den Charakter des intertextuellen Bezuges schließen. «Die Kontaktbeziehung zwischen Text und Text(en), deren trivialer Ausdruck der der «Referenz» ist, müßte als eine Arbeit der Assimilation, Transposition und Transformation fremder Zeichen beschrieben werden.»⁵⁴

Das Referenzsignal kann die Beziehung zum Referenztext zweifach ausdrücken: (1) im Sinne einer *Kontinguitätsbeziehung*, als «pars-pro-toto-Relation»⁵⁵ (entsprechend dem Kriterium der Selektivität bei Pfister), oder (2) als *Similaritätsbeziehung*. (Auf einen Prätext wird durch äquivalente Struktursignale hingewiesen, jedoch muß seine Intention nicht übernommen werden, sie kann wie bei G. Genettes Form der *Hypertextualität* völlig umgeformt werden.)

Die Art der Anordnung der Referenzsignale, die Intertextualitätsstruktur, kann ebenfalls zweifach geschehen. Die Signale können aus verschiedenen Referenztexten beliebig zusammengestellt werden. Man könnte von einer Zitatencollage sprechen, R. Lachmann spricht von *Kontamination*.⁵⁶ Jedoch können die Signale auch so angeordnet sein, daß sie zusammengesetzt die Struktur des Referenztextes erkennen lassen. Hier entsteht eine Art Code, R. Lachmann nennt diese Struktur *Anagramm*.

Das Verstehen des Textes, die «Sinnkomplexion»⁵⁷, läßt sich nach R. Lachmann jedoch nur konstituieren, wenn der Text auch auf das Nichtgeschriebene, den «impliziten Text»⁵⁸ hin untersucht wird. Der Text steht in dem sozialen und geschichtlichen Kontext, in dem er geschrieben wurde, und das alles schwingt in ihm mit und ist für sein Verständnis relevant. Doch auch der Text schreibt sich ein in die Kette von Texten, wie H. Bloom es versteht.

Somit wird er Teil des kollektiven Gedächtnisses. (R. Lachmann kommt hier indirekt dem Begriff J. Derridas vom «text général» sehr nahe.)

R. Lachmann hat die Vorstellung von Literatur als mnemonische Kunst.⁵⁹ Sie ist das Gedächtnis einer Kultur. Sie stiftet Erinnerung durch das Schaffen eines Gedächtnisraumes, der immer wieder erneuert und umgeschrieben wird. Die Texte sind hier die materielle Ausformung, die Fixpunkte dieses kulturellen Gedächtnisses. «Die Intertextualität der Texte zeigt das Immer-Wieder-Sich-Neu- und Umschreiben einer Kultur, einer Kultur als Buch- und Zeichenkultur, die sich über ihre Zeichen immer wieder neu definiert.» Intertextualität bekommt hier also einen neuen Stellenwert für das Gesamtverständnis von Texten. Die intertextuellen Bezüge sind «das Gedächtnis des Textes».⁶⁰

R. Lachmann erkennt drei Modelle⁶¹, die darstellen, wie der Text versucht, sich in das kollektive Gedächtnis einzuschreiben: das Modell der *Partizipation*, der *Transformation* und das der *Tropik*. «Darin verbergen sich Weiter- und Wiederschreiben, Widerschreiben und Umschreiben.»⁶²

Partizipation meint die Teilhabe an Texten des kollektiven Gedächtnisses, der Literatur. Durch das Aufrufen fremder Texte

stellt er sich also in die kulturelle Tradition (vgl. dabei G. Genettes Form der *Intertextualität*).

Der Gedächtnisakt der *Transformation* will den früheren Text unkenntlich machen. Sie schafft Distanz zum Prätext. Dies kann durch den Versuch der Spurenverwischung geschehen oder durch eine deutliche Verzerrung des Prätextes (vgl. dabei G. Genettes Entwurf der *Hypertextualität*).

Die *Trope* bezeichnet nun endgültig den Versuch der Überbietung, der Abwehr und Auslöschung des Prätextes, im Sinne von Blooms Begriff der *Trope*.

R. Lachmann stellt somit den einzelnen Text in den Sinnzusammenhang des kollektiven Gedächtnisses einer Schriftkultur, wobei wichtig ist, daß der Einfluß aufeinander gegenseitig gegeben ist. Intertextualität bekommt durch die Entschlüsselung dieser Beziehungen den Stellenwert einer «dynamisch, pluralen Sinnkonstitution».⁶³ «Es ergibt sich ein Synkretismus des Diskurses, der darauf zielt, die in Frage stehende Sinnkonstitution intertextueller Werke durch die Zusammenschaltung verschiedener Ansätze zu beleuchten: Begriffe der Rhetorik, der linguistischen Poetik, Philosophie, Semiotik, des Strukturalismus und Poststrukturalismus und mythopoetische Positionen – Begriffe mit unterschiedlichem Generalisierungspotenzial – werden aufeinander bezogen.»⁶⁴

Intertextualität und Exegese – Ausblicke

Begriffe wie Quelle, Einfluß, Zitat und Anspielung sowie die der Parodie, der Imitation sind weder in der Literaturwissenschaft noch in der Exegese neu. Sie gehören zum festen Inventar von Literatur-, Redaktions-, Form- und Traditionskritik. Auch die Rolle des Rezipienten hat gerade in strukturalistisch-hermeneutischen Ansätzen Gewicht.

Für die Exegese ist es vielleicht deshalb schwierig, sich der Intertextualität zu nähern, ohne sie auf eine restaurierte Form der traditionellen Quellen- und Einflußforschung, einer modernen Form der Redaktionsgeschichte⁶⁵ zu reduzieren. So widmet sich Thomas Söding in seinem exegetischen Methodenbuch der Intertextualität nur kurz und resümiert: «Von poststrukturalistischen Verstellungen befreit, öffnet dieser Ansatz die Augen neu für bekannte Phänomene, daß Rekurse auf Tradition ein Wesensmerkmal von Texten sind...»⁶⁶

Intertextuelle Ansätze müssen sich hingegen gerade ihres paradigmatischen Charakters bewußt sein, und mit diesem Paradigma, mit dieser Lesebrille ist dann eine neue Lektüre der Schrift zu vollziehen.

Der Ansatz von Carol A. Newsom stellt den Versuch der Bibellektüre unter den Vorzeichen von M. Bachtins Dialogizitätstheorie dar und hebt auf interessante Art und Weise gerade den paradigmatischen Charakter dieser neuen Lesart hervor.

C.A. Newsom sieht die traditionelle theologisch systematisierende Bibelforschung vor folgendes Problem gestellt: Aus einem heils- und offenbarungsorientierten Paradigma wird die Bibel subsumiert unter ein Ganzes, einen einsichtigen Sinn, und trotzdem immer wieder irritiert durch die Brüche, die «Ungereimtheiten» der biblischen Geschichten, durch die großen Differenzen der Gottesoffenbarungen. «I want to suggest that part of the problem is that the type of discourse which is natural to the theologian and which has often been imported into biblical theology is not adequate for engaging the biblical text.»⁶⁷

⁵³ Lachmann, Gedächtnis, S. 60.

⁵⁴ Lachmann, Gedächtnis, S. 57.

⁵⁵ Lachmann, Gedächtnis, S. 61.

⁵⁶ Vgl. Lachmann, Gedächtnis, S. 61.

⁵⁷ Lachmann, Gedächtnis, S. 62.

⁵⁸ Vgl. Lachmann, Gedächtnis, S. 63.

⁵⁹ Vgl. Lachmann, Gedächtnis, S. 36.

⁶⁰ Vgl. Lachmann, Gedächtnis, S. 36.

⁶¹ Vgl. Renate Lachmann und Schamma Schahadat, Intertextualität, in: Helmuth Brackert und Jörn Stückrath, Hrsg., Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs. Reinbek bei Hamburg ⁵1997, S. 678–682.

⁶² Lachmann, Gedächtnis, S. 38.

⁶³ Lachmann, Gedächtnis, S. 63.

⁶⁴ Lachmann, Gedächtnis, S. 51.

⁶⁵ Eine ausführliche Diskussion und Abgrenzung zwischen Redaktionsgeschichte und Intertextualität findet sich bei: Willem Vorster, Intertextuality and Redaktionsgeschichte, in: Sipke Draisma, Hrsg., Intertextuality in Biblical Writings (vgl. Anm. 49).

⁶⁶ Thomas Söding, Wege der Schriftauslegung, Methodenbuch zum Neuen Testament. Freiburg 1998, S. 176f.

⁶⁷ Carol A. Newsom, Bakhtin, the Bible, and Dialogic Truth, in: The Journal of Religion 76 (1996) 2, S. 29–306, 291 (künftig zitiert: Newsom, Bakhtin, the Bible).

M. Bachtins Unterscheidung von monologischen und dialogisch-polyphonen Sinnstrukturen ist für sie ein adäquates Modell, um sich dem Charakter der Bibel zu nähern. C.A. Newsom sieht es als allgemeinen Konsens an, daß die Bibel nicht monologisch verfaßt wurde, sondern daß aus ihr verschiedene Stimmen sprechen. Und obwohl die diachrone Forschung diese Stimmen in Modellen von Redaktionen extrahierte, schaffte sie es ebensowenig wie bisherige synchrone Ansätze, ein adäquates hermeneutisches Modell für ein Verständnis der Bibel in ihrer Ganzheit zu finden, da sie den dialogischen Charakter der Bibel nicht erkannte, sondern im logozentrischen Paradigma verweilte.

Ein dialogisches Paradigma könnte helfen, so schreibt C.A. Newsom, die Gräben zwischen moderner Theologie und Bibelforschung zu überwinden. «As a descriptive category, polyphony is a useful model for understanding the nature of the biblical text, one that can avoid some of the distortions of the various attempts to grasp its unity in terms of centre, system, and abstract summary. Since polyphonic texts by their nature draw the reader into engagement with the content of their ideas, this way of reading the Bible might also lead to nonmonological forms of biblical theology that could provide a way around the impasse that frequently develops between biblical studies and theology.»⁶⁸

Als bestes Beispiel für M. Bachtins Modell eines polyphonen Textes in der Bibel gilt für C.A. Newsom das Buch Hiob. Der Autor habe eine große Anzahl von Stimmen geschaffen, die in diesem explizit dialogischen Werk gegenüberstehen. Nach einer kurz skizzierten dialogischen Analyse fragt sie: «What difference does it make to read Job through a Bakhtinian model? It deals more adequately with the literary shape of the book and the way in which it makes dialogic thematic. (...) It suggests a model in which the «truth» about a difficult issue can only be established by a community of unmerged perspectives, not by a single voice, not even that of God.»⁶⁹

Nun gibt es auch Texte in der Bibel, die durch Revisionen von Redaktionen entstanden und eindeutig nicht einem Autor zuzuweisen sind; dies ist Voraussetzung eines polyphonen Romans nach M. Bachtin. Doch in der alttestamentlichen Schriftpraxis, in der der Urtext nicht umgeschrieben, sondern erweitert wurde, sieht C.A. Newsom einen besonderen dialogischen Prozeß. Sie abstrahiert Bachtins Modell und zeigt am Beispiel der Urgeschichte, daß sie als Dialog zweier Stimmen, P (Priesterschrift) und J (Jahwist), gelesen werden kann.⁷⁰ Es ist ein Dialog, in dem auf die strukturierte und ordnende Position von P, die einen kreatürlichen Gedanken der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott vertritt, die eher skeptisch-ironische Stimme J antwortet, die P's Position relativiert. «The Primeval History, because it does have two such distinct voices, lends itself well to dialogical reading, although one might object that it does not require Bakhtin to draw attention to the different visions of the world in the two voices of Primeval History.»⁷¹ Sie weitet diese Sichtweise aus und behauptet letztendlich, daß es durchaus möglich ist, die Bibel als eine Art Diskurs über bestimmte Themen zu lesen: «When one begins to look at the biblical text in terms of the «symposia» that might be arranged among its voices, the possibilities are endless. (...) the task would mean attempting to preserve the polyphony of unmerged voices with full respect for their historical and cultural particularity, but reorchestrating them in a way that creates what Bakhtin calls the *live event*, played out at the point of dialogic meeting between two or several consciousnesses.»⁷²

So interessant und vielversprechend C.A. Newsoms Modell auch ist, C.A. Newsom bezieht sich in ihrem Modell ausschließlich auf Michail Bachtin, der aber, wie gezeigt wurde, erst den Ausgangspunkt der Entwicklung des intertextuellen Paradigmas darstellen kann. Eine kritische Reflexion der aus M. Bachtin entwickelten Intertextualitätstheorie nach J. Kristeva, eine Auseinanderset-

zung mit den philosophischen Implikationen der Dekonstruktion, blieb aus. Ein Verständnis von Intertextualität, das sich der philosophischen Implikationen gewahr ist, hat einen Preis, der für mich ein Grund sein könnte, warum bisher ein Großteil der Exegeten davor zurückscheute, sich ausgehend mit dem Thema zu befassen. Wie C.A. Newsom bereits andeutete, muß das Paradigma einer eindeutigen, monologischen Sinnkomplexion dem «synkretischen Diskurs» einer pluralen Sinnkonstitution, einer «Sinnkomplexion» (beide Begriffe sind R. Lachmann entlehnt) weichen, die der Rolle des Rezipienten sowie dem dialogischen Charakter der Schrift gerecht wird.

Exegese und aktuelle philosophische Diskurse

Zu recht scharfen Abgrenzungen von einem solchen hermeneutischen Verständnis kommt es jedoch gerade in jüngsten Publikationen exegetischer Methoden. Im Jahr 2001 schreibt Jutta Krispenz, ihr «schiene eine Vorgehensweise, die innerhalb der christlichen Theologie ein Verfahren aufgreift, das den Kern dieser Theologie nicht nur in Frage stellt, sondern negiert, wenigstens tendenziell frivol: Eine solche Exegese würde der Theologie ein Element einfügen, das den sonstigen Denkvoraussetzungen (...) – der Frage nach der Möglichkeit von Sinn überhaupt – erkenntnistheoretisch diametral entgegengesetzt ist. (...) In einigen Jahren mag die Diskussion über die Dekonstruktion ein anderes Bild zeichnen, heute scheint mir ihre Anwendung innerhalb der Theologie nicht ratsam.»⁷³

Ein solcher Standpunkt verläßt den Anschluß an die Moderne. Dabei könnte gerade eine fruchtbringende Auseinandersetzung mit der postmodernen Philosophie der Dekonstruktion die Exegese wieder in heutige theologische sowie philosophische Diskurse einbringen. Es muß zu einem neuen Sinnverständnis kommen. «Meaning does not lie «inside» the texts but rather in the space «between» texts. Meaning is not an unchanging ideal essence but rather variable, and contextual depending upon the systemic forces at work that bind texts to one another. On this view meaning can no longer be thought of as an objective relation between text and extratextual reality.»⁷⁴ Selbst in den Verlautbarungen der päpstlichen Bibelkommission wird modernen sprachwissenschaftlichen Erkenntnissen im Sinne einer pluralen Sinngebung Rechnung getragen.⁷⁵

Ich würde sogar behaupten, daß eine Lektüre der Bibel unter dekonstruktivistischen Vorzeichen zeigen würde, daß sich die Bibel größtenteils gerade nicht aus dem logozentristischen Weltbild der hellenistischen Antike speiste, sondern aus einem eher dialogisch-dekonstruktiven. So könnte man das Sinaigeschehen von Exodus 24–32 in Analogie zu J. Derridas Logozentrismuskritik lesen: Gott, «Worüber-hinaus-Größeres-nicht-gedacht-werden kann»⁷⁶, läßt die zentrale Selbstoffenbarung, die direkte Weisung durch göttliche Schrift⁷⁷ (man könnte sagen: das göttliche Signifikat), scheitern, da die Offenbarungsträger, die «menschlichen Signifikanten» zu «störrisch»⁷⁸ sind. Sie vergnügen sich und tanzen um sich selbst, anstatt in Sammlung die Offenbarung Gottes zu erwarten. Die Geschichte will, daß Mose die Sinnträger, die

⁷³ Jutta Krispenz, *Literarkritik und Stilstatistik im Alten Testament*. Berlin 2001, S. 45.

⁷⁴ George Aichele und Gary Phillips, *Introduction. Exegesis, Eisegesis, Intergesis*, in: *Semeia* 69/70 (1995). *Intertextuality and the Bible*, S. 7–18, 14f.

⁷⁵ «Als Reaktion auf die Theorie des vielfachen Schriftsinnes hat die historisch-kritische Exegese mehr oder weniger offen die These eines einzigen Sinnes vertreten, derzufolge ein Text nicht gleichzeitig mehrere Bedeutungen haben kann. (...) Doch läßt sich diese These heute angesichts der Erkenntnisse der Sprachwissenschaften und der philosophischen Hermeneutiken, die die Polysemie geschriebener Texte anerkennen, so nicht mehr halten.» Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. (SBS 161), Stuttgart 1995, S. 129.

⁷⁶ Im Sinne Anselm von Canterbury. Vgl. Klaus Müller, *Philosophische Grundfragen der Theologie*. Münster 2000, S. 364.

⁷⁷ Ex. 24,12: Der Herr sprach zu Mose: Komm herauf zu mir auf den Berg, und bleib hier! Ich will dir die Steintafeln übergeben, die Weisungen und die Gebote, die ich aufgeschrieben habe.

⁷⁸ Vgl. Ex. 32,9.

⁶⁸ Newsom, *Bakhtin, the Bible*, S. 296.

⁶⁹ Newsom, *Bakhtin, the Bible*, S. 298.

⁷⁰ Newsom, *Bakhtin, the Bible*, S. 298.

⁷¹ Newsom, *Bakhtin, the Bible*, S. 300.

⁷² Newsom, *Bakhtin, the Bible*, S. 305.

Steintafeln, zerstört, und die mühsame Kleinarbeit des göttlichen Diktats am Sinai auf sich nehmen muß. Der Sinngehalt der zweiten Steintafeln ist in der biblischen Geschichte derselbe wie der der ersten, doch er hat in gewisser Weise seine Göttlichkeit eingebüßt, der Sinn wurde «dekonstruiert».

Intertextualität sieht den einzelnen Text in einer räumlichen Dimension. Ich will behaupten, daß die hebräische Bibel dem, was Derrida *text général* nennt, sehr nahekommt. Es gibt wenige andere Werke der Literatur, die eine solche Fülle von Gattungen, Erzählungen und Themen in sich vereinen. (Vergleichbar wären vielleicht noch die Bahavadgita und der Koran.) Dieses textuelle Kontinuum ist, wenn man es mit R. Lachmann sagen würde, das *Gedächtnis unserer Religion* (des Judentums, sowie des Christentums, wobei hier besonders die Genese des Neuen Testaments neue, intensive intertextuelle Prozesse evozierte).

Durch die Kanonbildung⁷⁹ hat das Um- und Weiterschreiben des Gedächtnisraumes zwar eine Zäsur erfahren, trotzdem denke ich, daß man die Intertextualität im Sinne R. Lachmanns als das Gedächtnis der Bibel bezeichnen kann.

Das intertextuelle Textverständnis kommt an dieser Stelle in hohem Grade der rabbinischen Schriftauslegung entgegen, «nämlich die Bibel zu nehmen, wie sie ist, und nach Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Texten zu fragen, ohne auf ihr vermutliches Alter und ihre Vorgeschichte zu achten».⁸⁰ Das Bewußtsein über die Bedeutungsvielfalt und die Gleichzeitigkeit der biblischen Texte für den Rezipienten stellt keinesfalls eine Simplifi-

⁷⁹ Dieser literarische «status quo» des Kanons schafft eine historische Eingrenzung, die in der Untersuchung der intertextuellen Bezüge sicherlich mit berücksichtigt werden muß. Georg Steins trägt diesem in seinem Ansatz einer Kanonisch-Intertextuellen Lektüre Rechnung.

⁸⁰ Rolf Rendtorff, *Rabbinische Exegese und moderne christliche Überlieferung*, in: Ders., *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn 1991, S. 21f.

zierung der Textorganisation dar, vielmehr treten durch die Veräumlichung andere Tektoniken in den Vordergrund, die in den hermeneutischen Hypothesen der klassischen historisch-kritischen Methode keinen Platz fanden. So resümiert John Barton in seiner Darstellung über das biblische Buchverständnis: «An interesting and important question that remains on the table is how far literary closure was regarded as necessary. This has been important in both historical-critical and literary studies, but I am personally not convinced that this was all that important to the biblical author. If I am right, then the presence of closure probably should not be used as evidence of literary skill.»⁸¹ Dem biblischen Text wird ein höheres Maß an komplexer Gestaltung zugetraut, literarische Brüche nicht sofort als diachrones Redaktionsereignis gedeutet. «In other words, self-contradiction is not all valid criterion for detecting the presence of disparate sources if one lives in a culture in which there is no literary convention against works containing contradictions in the first place.»⁸²

Georg Steins entlarvt im selben Zusammenhang die klassische Quellenscheidung, bei ihr schleiche sich leicht «das «Gesetz der ursprünglichen Einfachheit» ein, also die Annahme, ein komplexer Text müsse das Ergebnis eines längeren Bearbeitungsprozesses sein».⁸³ Intertextualität bedeutet nicht zuletzt eine kritische Auseinandersetzung mit den hermeneutischen Prämissen im Methodeninstrumentarium. (*Schluß folgt*)

Klaus Nelßen, z. Z. Berkeley

⁸¹ John Barton, *What is a Book? Modern Exegesis and the Literary Conventions of Ancient Israel*, in: Johannes de Moor, Hrsg., *Intertextuality in Ugarit and Israel*. (Oudtestamentische Studiën, 40) Leiden 1998, S. 13.

⁸² John Barton, ebd., S. 7.

⁸³ Georg Steins, *Die «Bindung Isaaks» im Kanon (Gen 22)*. Grundlagen und Programm einer Kanonisch-Intertextuellen Lektüre. (HBS 20) Freiburg im Breisgau 1999, S. 220.

Vorbild reiner Liebe oder Exempel der Weisheit?

Zwei neue Deutungen des Griseldastoffes und ihre philosophischen Hintergründe

Eigenartig ist die Erzählung in jedem Fall, zuerst wegen ihres Inhalts, aber auch weil sie Boccaccios «Decameron» beschließt. Sie ist die letzte der hundert Geschichten, die der italienische Dichter im Schatten der großen Pest von 1348 geschrieben hat. Darf sie deshalb als die Schlüsselgeschichte des berühmten Werkes betrachtet werden, das eher als seichte Herrenlektüre gilt denn als philosophisches Lehrstück, als das es neuerdings Kurt Flasch gedeutet sehen möchte?¹

Wie gesagt, die Geschichte ist eher befremdlich: Der Markgraf von Sanluzo, Gualtieri, nimmt ein armes Bauernmädchen, die Schafhirtin Griselda, zur Frau, unterwirft es indes einer Reihe von geradezu unerträglichen Prüfungen. Zuerst entreißt er der Gattin ihre beiden Kinder und läßt sie im Glauben, sie seien getötet worden; dann läßt er sich von ihr scheiden und schickt sie in ihre Bauernhütte zurück; schließlich soll sie die Heirat mit einem jungen Mädchen, das in Wahrheit ihre eigene Tochter ist, vorbereiten. Und alle diese Proben erträgt Griselda mit Geduld (*patienza*). Nach all diesen Prüfungen erkennt ihr Herr und Meister, daß sie ihn wirklich liebt, und kehrt zu ihr zurück: «Griselda, jetzt ist es Zeit, daß du den Lohn erhältst für deine ausdauernde Geduld. (...) Da ich nun überzeugt bin, daß du mir all das Glück bringen kannst, das ich ersehnte, will ich dir nun in einem einzigen Augenblick all das wiedergeben, was ich dir nach und nach genommen habe. (...)

¹ K. Flasch, *Vernunft und Vergnügen. Liebesgeschichten aus dem Decameron*, Verlag C.H. Beck, München 2002. Der Band enthält neben der vorzüglichen Übersetzung von 11 Novellen eine umfassende Deutung der Liebe im «Decameron». Auf diese Interpretation beziehe ich mich im zweiten Teil dieses Artikels. Vgl. vom selben Autor: Giovanni Boccaccio. *Poesie nach der Pest*. Mainz 1992.

Ich bin überzeugt: ich darf mich rühmen, es gebe keinen anderen Mann auf der Welt, der mit seiner Frau so glücklich sein kann wie ich.» Wie ist diese befremdende Geschichte zu verstehen?

Eine Lieblingslektüre der Madame Guyon

Jacques Le Brun² deutet in einem faszinierenden und gehaltvollen Essay, der die Lehre über die reine Liebe von Platon bis Jacques Lacan nachzeichnet, die Figur der Griselda als eine Ikone der reinen Liebe³, und der gelehrte Autor will die Erzählung im Zusammenhang mit der von ihm beschriebenen «unmöglichen Frage» interpretieren. Diese Auslegung wird nicht nur durch die stark theologisierende lateinische Adaptation (1373) von Boccaccios Novelle durch Francesco Petrarca legitimiert, durch die die europäische Verbreitung des Erzählstoffes ermöglicht wurde⁴, sondern vor allem durch eine historische Begebenheit, auf die Le Brun hinweist. Sie bestätigt übrigens, daß seine Auslegung nicht völlig aus der Luft gegriffen ist. Als Madame Guyon, die berühmte Korrespondentin Fénelons, mit der dieser bedeutendste Theoretiker der reinen Liebe ein son-

² Jacques Le Brun lehrt an der renommierten Ecole pratique des Hautes Etudes (V^e section); er ist der verantwortliche Herausgeber der Schriften von Fénelon in der «Pléiade».

³ J. Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan*. (La librairie du XXI^e siècle) Editions du Seuil, Paris 2002.

⁴ Es sei an dieser Stelle nur daran erinnert, daß noch Gerhart Hauptmann den Stoff einer Komödie zugrunde gelegt hat, wie lange vor ihm Hans Sachs, und daß Vivaldi eine Oper komponiert hat, in deren Mittelpunkt Griselda steht.

derbares Verhältnis von Schüler und Lehrer unterhielt⁵, im Dezember 1695 in Paris festgenommen wurde, entdeckten die Hässcher im Domizil der Angeklagten eine Anzahl von Büchern der Verdächtigten, vor allem Romane und Opern. Die Verhaftete anerkannte nur zwei dieser Bücher als ihren Besitz, nämlich den «Don Quichotte» von Cervantes und eine in einer populären Sammlung erschienene Nacherzählung von Boccaccios Griselda-Novelle. Aus den Protokollen der Verhöre der häresieverdächtigten Frau geht hervor, daß sie diese Erzählung, wenn sie geistlich gedeutet wird, besonders schätzte, und daß sie den Wunsch hegte, daß «ihr Wille gegenüber Gott ebenso gefügig wäre, wie jener der Griselda gegenüber ihrem Gatten» (92).

Vor- und Nachgeschichte eines Problems

Die Verurteilung im Jahre 1699 von 23 Artikeln aus der «Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure» von Fénelon beschließt nach der These von Le Brun den letzten theologischen Disput in der Geschichte des Christentums. Verurteilt wird die von Fénelon in Diskussion mit Madame Guyon entwickelte Lehre der reinen Liebe, deren entscheidendes Kriterium der Verzicht des Liebenden auf jegliche Belohnung und Erfüllung ist. Wahre Liebe ist radikal selbstlos. Fénelon hat in diesem Kontext die sogenannte «unmögliche Hypothese» entwickelt. Nach dieser theologischen Grenz betrachtung würde dasjenige Subjekt, das Gott wirklich liebt, ihn nicht weniger lieben, wenn Gott die Seelen der Gerechten zur ewigen Höllenstrafe verurteilte (197). Die gänzliche Selbstaufopferung oder die völlige Enteignung des Subjekts erweist sich demnach als Kennzeichen der wahren Liebe. Die Bedeutung der Studie von Le Brun besteht darin, daß er einerseits die von Fénelon und Madame Guyon selber in Anspruch genommenen philosophischen, theologischen und biblischen Quellen dieser Lehre analysiert, und daß er andererseits aufzuzeigen versucht, wie die Verurteilung von 1699 die theologische Debatte über eine Gottesliebe, die bis zur Selbstaufgabe geht, abgeschlossen hat; in der Philosophie jedoch – namentlich in der Ethik Kants und bei Schopenhauer –, in der Literatur – beispielsweise in den Romanen Leopolds von Sacher-Masoch – und in der Psychoanalyse – bei Freud, insbesondere aber bei Jacques Lacan – hat sie das Denken bis in die Gegenwart angeregt. Die «reine Liebe», so meint Le Brun, «ist eine von jenen Fragen ohne Antwort, die die Theologie, die Philosophie und die Psychoanalyse ohne Unterlaß weitergesponnen haben» (342). Es handelt sich also um eine unfaßbare Frage, die zwar die Negation der von ihr vorgelegten Wahrheiten provoziert, aber gerade deshalb das Denken stimuliert und herausfordert. Le Brun ist davon überzeugt, daß eine Theorie der reinen Liebe sich gezwungenermaßen in Widersprüche verstrickt, weil diese radikale Form der Liebe am Ende zur Zerstörung der Liebe führt, da in der exzessiven Selbstaufgabe des Liebenden sich die Auflösung der die Liebe kennzeichnenden Beziehung vollzieht. In seinen verschiedenen Varianten erweisen sich, insonderheit nach dem Tod Gottes, die Figuren der reinen Liebe als besonders signifikative Indikatoren der abysalen Aporie des menschlichen Daseins.

Exempel der reinen Liebe

Le Brun will nicht eine «Geschichte der reinen Liebe» schreiben, sondern er will, ausgehend von Fénelon als Zentrum, verschiedene Zeugen dieser Problemkonstellation aufrufen; er selber spricht von historischen, mythischen, literarischen Figuren, deren Verwandtschaft durch die Bezugnahme auf die Fragestellung, wie Fénelon sie wahrnimmt, sichtbar wird. Unter den literarisch-mythischen Figuren ist an erster Stelle Alkestis zu erwähnen, deren Opfer in Platons «Symposion» dargelegt und von Fénelon eingehend kommentiert wird; sie hat ja bekanntlich ihr Leben für ihren

⁵Die 1646 geborene Jeanne Marie Bouvier de la Mothe Guyon wurde zwischen 1688 und 1703 mehrmals wegen Häresie inhaftiert. Sie ist 1717 gestorben und hat ein sehr umfangreiches Werk hinterlassen, dessen Wirkung breit und vielgestaltig ist.

Gemahl Admetes geopfert und auf diese Weise nach Platon gezeigt, daß lieben göttlicher ist als geliebt werden. Der Tod der Liebenden ermöglicht das Leben des Geliebten.

Ein mittelalterliches Exemplum verdient allerdings in diesem Kontext besondere Aufmerksamkeit, nicht nur wegen seines Gehaltes, sondern auch aufgrund seiner Herkunft. Während seines Feldzuges ins Heilige Land, so erzählt der mittelalterliche Biograph Ludwigs des Heiligen, soll die königliche Gruppe in Akkra einer Frau begegnet sein, die in einer Hand eine Fackel hielt und in der anderen einen Krug mit Wasser. Von einem Kleriker befragt, was sie damit bedeuten wolle, soll die Frau geantwortet haben, sie wolle «das Paradies anzünden und die Hölle löschen». Die zahlreichen Nacherzählungen der wirklich bemerkenswerten Geschichte legen sie folgendermaßen aus: Die Frau will das Paradies und die Hölle aufheben, dies bedeutet, Belohnung und Bestrafung sollen als menschliche Handlungsmotive völlig verschwinden. Boccaccios Novelle ist als ein Werk zu deuten, in dem anthropologische, ethnologische, religiöse, biblische, antike und mittelalterliche Gegebenheiten aufgegriffen werden. In ihm werden zwei antithetische Konzeptionen der Liebe in Szene gesetzt, nämlich Liebe als Verlangen nach Besitz, als Selbstbehauptung, und Liebe als Verlust der eigenen Identität. Le Brun erinnert mit Sympathie an die psychoanalytische Deutung von Otto Rank⁶, der die Erzählung als eine Darstellung des im letzten Moment vermiedenen Inzests sieht, optiert aber schließlich für eine Deutung, nach der die Novelle die mystische Prüfung versinnbildlichen kann. Die Geduld der Griselda verweist auf den Zusammenhang zwischen Liebe, Tod und Frau. Das Fiat zur Erniedrigung «ermöglicht das Heil und die Erhöhung der Demütigen». Bei den Mystikern des 17. Jahrhunderts und in der Novelle kommt demzufolge «dieselbe Positivität des Verlustes und des Todes» zur Sprache.

Wie ist das «Decameron» zu lesen?

Eine wie auch immer geartete religiöse Deutung der letzten Novelle des «Decameron» ist nach der umsichtigen Analyse, die Kurt Flasch in seiner Studie zur Liebe in dieser Schrift Boccaccios vorlegt, mit der Gesamtanlage des Werkes nicht vereinbar. Es gilt, die hundert Erzählungen als «anschauliche Moralphilosophie» zu lesen. Boccaccio versteht wie Dante die Dichtung als einen Modus des Philosophierens, der den Menschen zeigt, wie sie ihr Leben gestalten sollen. Konkreter: Das Vorwort des Werkes bestätigt eindeutig, daß die Novellen «von Melancholie bedrohten Frauen Erleichterung verschaffen» wollen, indem sie «anschaulich und vergnüglich zeigen, was gut und was schlecht ist» (141). Wenn Flasch behauptet, die Novellensammlung sei als der Entwurf einer neuen Ethik zu lesen, dann bedeutet dies nicht nur, sie erhebe einen normativ-ethischen Anspruch, sondern auch, sie sei direkt bezogen auf die intellektuelle und gesellschaftliche Situation des 14. Jahrhunderts, das zur Zeit der Abfassung des Werks von einer namentlich durch die große Pest von 1348 beschleunigten Krise geprägt war. Drei zentrale Motive, durch die sich Boccaccios Sicht der Welt deutlich von derjenigen Dantes unterscheidet, sind direkt mit diesem Kontext verknüpft: die Rücknahme der Jenseitsperspektive, die Apologie der sinnlichen Liebe und die Betonung der Unterdrückung der Frauen. Flasch legt für alle drei Aspekte sehr überzeugende Beispiele vor. Die Novellen können demzufolge als Exempla für eine Zeit des Zweifels und der Ungewißheit gelesen werden. Unübersehbar ist indes, daß die «erhabene und edle Liebe» das Hauptthema des unglaublich weit verbreiteten, aber oft mißverstandenen Werkes darstellt. Unter Liebe versteht der Florentiner Philosoph und Dichter allerdings weder die christliche Nächstenliebe, noch akzeptiert er die platonisch-augustinische Auffassung, die eine unbedingte Überwindung des Körperlichen einschließt. Liebe meint eine Beziehung zu einer Person des anderen Geschlechts, die die körperliche Vereinigung nicht ausschließt, sich aber nicht darauf beschränkt. Sie ist eine unwiderstehliche Kraft: «Die Liebe be-

⁶Otto Rank, Der Sinn der Griselda-Fabel, in: Imago 1 (1912), S. 34–48.

herrscht alles; sie ist der Grund aller Antriebe. Sie geht über alles, und sie bricht alle Gesetze.» (182) Es ist für das Denken Boccaccios kennzeichnend, daß im Gegensatz zu Dante eine metaphysisch-theologische Überhöhung der Liebe nicht mehr versucht wird.

Keine Heilige, sondern eine Philosophin

Daß unter diesen Voraussetzungen eine Interpretation Griseldas als Abbild der Madonna als Schmerzensmutter (als wäre die Novelle eine Illustration von Lukas 1,38) oder als Vorbild der perfekten Gattin (als sollte die Erzählung eine Ehelehre exemplifizieren) nicht mehr vertretbar ist, liegt auf der Hand. Aber wie ist dann die eigenartige Novelle zu deuten? Wer den Text genau liest, stellt fest, daß der Erzähler der zehnten Novelle des zehnten Tages davor warnt, die Geschichte direkt exemplarisch zu lesen. Die obstinate Haltung Gualtieris beispielsweise, der unbedingt wissen will, ob Griselda ihn liebt, macht auf die Ungewißheit aufmerksam, die all unsere Annahmen über Fremdpsychisches begleitet. Boccaccio, der Philosoph, der in einem Brief die Lektüre Ockhams empfiehlt, hat dieser grundlegenden Einsicht dichterische Form verliehen: «Ob ein anderer liebt, wissen wir nie.» (244) Griselda freilich repräsentiert ein ethisches Konzept, das wir als die stoische Standhaftigkeit (*constantia*) des Weisen beschreiben können. Die Erzählung über sie «ist eine poetische Meditation über ein Lebenskonzept reiner Selbstbestimmung» (250), eine Einstellung zur Existenz, die das Schicksal nie zu besiegen vermag. Die zentrale Figur der letzten Novelle hat sich die Grundhaltung der antiken Philosophie angeeignet. Sie ist eine Weise, die sich radikal selbst bestimmt. Sie ist keine Heilige im christlichen Sinne, aber sie beweist, daß auch Frauen, entgegen allen Behauptungen der misogynen Tradition antiker und christlicher Prägung, die Vollkommenheit des *sapiens*, des Philosophen erreichen können. Gleichzeitig verdeutlicht die Figur der Griselda, daß Adel weder eine Sache der Abstammung noch des Geschlechts ist. Allein die Tugend ist entscheidend. Wie Meister Eckhart und Dante plädiert Boccaccio folglich für eine Tugenddemokratie, die soziale und kirchliche Hierarchien abschafft und emanzipatorische Momente tradiert.

Was lehren uns Geschichten?

Der Vergleich der beiden Deutungen des Griseldastoffes ist in mehrfacher Hinsicht instruktiv. Nicht so sehr die Verschiedenar-

tigkeit der beiden Auslegungen ist erstaunlich, sondern die vielschichtige Verknüpfung von narrativem Stoff und philosophischer Reflexion, die bei der Erfindung, der Überlieferung und der Erklärung der Novelle auf je verschiedene Weise am Werke ist. Wahrscheinlich sind sich beide Exegeten darin einig, daß der florentinische Dichter kein naiver Erzähler ist. Seine Novellen können nicht nur durch folkloristische Quellen erklärt werden, sie setzen das Studium philosophischer Texte voraus, und vor allem erörtern sie philosophische Fragen. Sie laden den Leser dazu ein, über die anschaulich gemachten Schwierigkeiten nachzudenken. Es wäre hier die dritte Novelle des ersten Tages zu erörtern, aus der Lessings Ringparabel entstanden ist, und die in der Mitte des 14. Jahrhunderts die Frage nach der wahren Religion mit unüberhörbarer Eindringlichkeit stellt.

An dieser Stelle sei jedoch vor allem auf die methodische Perspektive der modernen Interpreten hingewiesen. Das Vorgehen von Jacques Le Brun ist in doppelter Weise retrospektiv. Seine Evokation der Figuren der reinen Liebe ist zuerst auf Fénelons Problemstellung fokussiert, aber sie findet in Lacans psychoanalytischer Philosophie ihren maßgeblichen Interpretationsschlüssel. Der Griseldastoff ist eine der historisch möglichen Ausformungen der «unmöglichen Frage», deren Artikulation durch das Christentum ermöglicht wurde (man denke beispielsweise an Röm 9,3): Ist der Tod das letzte Kriterium der Liebe?

Das Vorgehen Flaschs dagegen ist historisch und historisierend. Er will zunächst die Vorurteile gängiger Interpretationen entlarven, aber mit dem Ziel, Boccaccio historisch angemessen zu verstehen. Der Verfasser des «Decameron» ist ein Autor des 14. Jahrhunderts, mit dem wir nicht unmittelbar ins Gespräch kommen können, dessen Fragen, Probleme und Intentionen wir nicht nur nicht geradewegs begreifen, sondern möglicherweise gar nicht fassen können. In den Novellen, die Flasch als «*exempla* gebrochenen Lebens» (255) bezeichnet, werden weder ewige Probleme noch bleibende Normen zur Sprache gebracht, sondern die hundert Geschichten sind Ausdruck der intellektuellen Bemühungen eines Menschen des 14. Jahrhunderts, der sich mit den neuesten religiösen und philosophischen Ansätzen auseinandergesetzt hat, um die Menschen seiner Zeit anzuregen, über sich selbst und ihr Leben nachzudenken. Boccaccios kreative Fiktionen «lehren nicht, sie geben zu denken» (254).

Die beiden Ansätze verdeutlichen in je verschiedener Weise, daß die Geschichte des Begriffes Liebe in der europäischen Kultur komplexer ist, als es der handliche Gegensatz von Eros und Agape vermuten läßt. Le Brun's Studie dokumentiert überzeugend, daß im Abendland noch andere Problemkonstellationen den Begriff der Liebe bestimmt haben als der Ehebruch, wie Denis de Rougemont glaubte. Daß sich allerdings zwei Historiker, von denen der eine Boccaccios nachdrückliche Verteidigung der sinnlichen Liebe in Erinnerung rufen will und der andere Konfigurationen der reinen Liebe evozieren will, explizit auf eine Gestalt des «Decameron» beziehen, ist verwunderlich.

Schließlich zeugen die beiden anregenden Arbeiten von einer verschiedenen Praxis der Philosophie und ihrer Geschichte. Im einen Fall werden die historischen Dokumente der philosophischen Tradition vor dem Horizont einer gegenwärtigen Problematik und in Bezug auf sie gelesen; im anderen Fall gilt das Bemühen der akkuraten Freilegung des Vergangenen und Fremden. Daß nur eine minutiöse historische Analyse, wie Flasch sie praktiziert, Boccaccio gerecht zu werden vermag, liegt meines Erachtens auf der Hand. Ich kann indes nicht leugnen, daß die Lesart von Le Brun, in der die eigentümliche Verknüpfung von Tod und Liebe thematisiert und der Zusammenhang dieses Begriffspaars mit der christlichen Lehre berührt wird, Dimensionen des Liebesbegriffes andeutet, die des angestrebten Nachdenkens würdig sind. Ganz unabhängig von diesem fundamentalen Disput zum richtigen Gebrauch historischer Forschung manifestieren die anregenden Studien beider Autoren ganz klar, welche stimulierende Rolle in der Praxis der Philosophie das Erzählen, Erläutern und Auslegen von Geschichten erfüllen kann.

Ruedi Imbach, Paris

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x 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.