

Bernard Quelquejeu

Wenn die Schrift in Frage gestellt wird ...

Einige Fragen an die, die
Theologie «schreiben»

Fragen an die Literatur und die Dichtung

Wer die Entwicklung auch nur einigermaßen aufmerksam verfolgt, wird mit Verwunderung feststellen, welches Interesse man seit einigen Jahrzehnten in verschiedensten Kreisen unserer Kultur dem literarischen Schaffen und namentlich der Dichtung in ihrem schriftlichen und mündlichen Ausdruck entgegenbringt. Könnte nicht dieses Interesse bezeichnend sein für die Geistesituation unserer Zeit und müßte man nicht vielleicht die Infragestellung, zu der es führt, wenigstens vorerst als Symptom dafür deuten, daß unsere Kultur krank, ja möglicherweise ernstlich erkrankt ist? Eine Wirklichkeit wird ja nur dann in Frage gestellt, wenn sie nicht mehr selbstverständlich erscheint.

Werfen wir einen wenigstens summarischen Blick auf die Geschichte der «Dichtkunst» im Westen, auf die wichtigsten Aussagen, die im Lauf der Jahrhunderte von den Schriftstellern, Philosophen und Dichtern über die Literatur gemacht wurden. Dabei tritt gleich zutage, daß man vielleicht nie so eifrig und scharfsinnig nach der Natur des literarischen Schaffens und nach der Sprache der Poesie gefragt hat wie in den letzten Jahrzehnten, sagen wir seit zwei Jahrhunderten. Man kommt nicht um die Feststellung herum: die «Poetik» des Aristoteles, der «Abrégé de l'art poétique français» von Ronsard und die «Art poétique» von Boileau haben uns einen unvergleichlich weniger aufschlußreichen und tiefgründigen Zugang zum Wesen der Literatur und der Schreibkunst verschafft als das Schrifttum der Romantik, die Schriften von Novalis¹, Achim von Arnim, Friedrich Schlegel², die symbolistischen Studien eines Rimbaud und eines Mallarmé³, die Formüberlegungen eines Valéry⁴ und eines Claudel⁵, die Schriften von René Char⁶ oder von Heidegger.

Doch dieses hartnäckige, scharfsinnige Suchen ist eben als Symptom zu verstehen: es zeigt, daß die Dichtung und mit ihr die Literatur nicht mehr selbstverständlich ist. Von einem inneren Bedürfnis, von einem tiefwurzelnden Unbehagen getrieben, hat sich der

moderne Mensch wieder auf den Weg zum Anhören von Dichtung gemacht, und diese Unrast ist Symptom einer Krankheit, die den Menschen in dem getroffen hat, was für ihn das Kostbarste, sein Lebensbereich ist: die Sprache. Während Jahrtausenden, solange man im Wort des Mystagogen, in der Aussage des Dichters, im Spruch der Propheten die Stätte sah, an der das Schicksal des Menschen und seine Ehre sicher aufgehoben sind, solange sie den Tempel seines wesentlichen Bezuges zu den Dingen und den Göttern darstellten, konnte nicht einmal die Frage nach der Literatur aufkommen. Zur Infragestellung des Dichterwortes kommt es mit der Verbannung des Menschen aus diesem Tempel. Der erste Akt dieser Tragödie, von dem noch eine Spur vorhanden ist, hat vielleicht darin bestanden, daß Platon den Dichter aus der Polis verbannt hat. Doch brauchte es zwanzig Jahrhunderte, bis das «folgerichtige» Schicksal der Sprache sich erfüllt und das Reich des Instruments, die Macht der Technik und der Denkstil der Wissenschaft aufkommen. Der Preis, den man für diesen gewaltigen Aufschwung zahlen mußte, bestand im langsamen Ertauben des Ohrs für die Dichtung, was zur existentiellen Unstete, zur Sinnlosigkeit und zur Götterdämmerung führte.

Doch eben dieses fürchterliche Schweigen ließ den Menschen schließlich innerwerden, was ihn quält, und daß es dringlich notwendig ist, sein Sprechen wieder voll zu verstehen und richtig und redlich zu gebrauchen. Weil sie nicht mehr selbstverständlich ist, wird die Dichtung zu einem Problem: die Stunde der entscheidenden Infragestellung des literarischen Schaffens und dichterischen Schreibens hat geschlagen. So befinden wir uns an diesem Ende des zwanzigsten Jahrhunderts auf dem Weg zur Zurückgewinnung einer nicht «logischen» Essenz der Sprache und im Zusammenhang damit auch zur Wiederentdeckung eines «märchenhaften», jedoch nicht phantastischen Mythosverständnisses. Ein langer Weg, eine schwierige Wanderung, auf der wir erst die allerersten Schritte gemacht haben hinter den hingeopferten Pfadsuchern her, unseren Dichterbrüdern Hölderlin, Gérard de Nerval, Lautréamont, Nietzsche, Rimbaud.

Von hier aus erhellt, wie wir meinen, der ganze Sinn so vieler neuerer und jetziger Studien über das Sprechen und das Schreiben. Es kann hier nicht in Frage kommen, dies anhand sämtlicher positiver, kritischer oder spekulativer Disziplinen, die an dieser Forschungsarbeit beteiligt sind, aufzuzeigen. Doch hat man es für nützlich erachtet, in einem Heft über «Theologie und Literatur» drei oder vier solcher Arbeiten als Beispiele herauszugreifen und von ihnen aus an diejenigen, die heute Theologie zu «schreiben» wagen, einige naive und somit perfide Fragen zu stellen. Ein

Linguist, R. Jakobson, soll uns einiges über die Funktionen des Sprechens sagen; zwei Philosophen, J.L. Nancy und P. Lacoue-Labarthe, werden uns über die Ursprünge des Literaturbegriffs berichten; von einem Poetiker, R. Barthes, lassen wir uns über die gesellschaftliche Bedeutung der Wahl einer «Schrift» und von E. Cassirer und einigen weiteren Mythologen über die mythisch-symbolischen Dimensionen des Sprechens unterrichten.

1. Das Sprechen und seine verschiedenen Funktionen

Viele von denen, die sich beruflich des Sprechens bedienen, sind unbegreiflicherweise in einer tiefen Unkenntnis über die elementaren Gesetze seines Funktionierens, über seinen weiten Verwendungsbereich und die verschiedenen Funktionen, die es erfüllt. Und doch ist es heute leicht, sich über die wichtigsten Ergebnisse der Forschungsarbeit über diese Themen in Kenntnis zu setzen. Begnügen wir uns damit, eines dieser Werke herauszugreifen, das für unsere weiteren Überlegungen einen trefflichen allgemeinen Rahmen abgeben wird.

Jedes Ergreifen des Wortes, jede Kommunikation vermittelt des Sprechens, jede literarische Praxis erfüllt mehrere Funktionen, die der Linguist Roman Jakobson zu untersuchen und in eine Synthese zu bringen versucht hat⁷, indem er die sechs konstitutiven Kommunikationsfaktoren klassierte. Er legt ein Schema vor, das sich empfiehlt, weil es einfach ist und verschiedene Probleme zu erklären und somit zu erhellen vermag. Dieses Schema berücksichtigt eben nicht nur die linguistischen Studien, sondern auch Forschungsergebnisse der Ethnologie und der allgemeinen Anthropologie, die das Sprechen innerhalb der anderen gesellschaftlichen Kommunikationszeichen und auch aufgrund der Resultate der mathematischen Informationstheorie und der von den Kommunikationsingenieuren angewandten Techniken zu bestimmen suchen.

Damit man von Kommunikation sprechen kann, müssen insgesamt sechs Faktoren zugleich vorhanden sein: Es braucht einen *Destinator*, der sich vermittelt eines *Kontaktes* (Medium) an einen *Adressaten* richtet, sowie eine *Botschaft*, die sich eines den Gesprächspartnern wenigstens zum Teil gemeinsamen *Codes* bedient und auf einen Kontext, eine *Referenz* verweist. Diesem Schema geht es einfach darum, die sechs spezifischen Funktionen des Sprechens aufzuzeigen. Wie Jakobson bemerkt, bestehen in den üblichen Sprechpraktiken alle diese Funktionen miteinander; zu der Verschiedenheit der Kommunikationen kommt es dadurch, daß die eine dieser Funktionen vorherrscht,

während die anderen zwar immer noch vorhanden sind, aber bloß sekundär oder virtuell.

Besehen wir kurz diese sechs verschiedenen Funktionen. Wird die Rolle des *Destinators* betont, hebt man eine erste Funktion hervor, die Jakobson die *emotive* oder *expressive* Funktion nennt. Es handelt sich dabei um die Haltung des Sprechenden zu dem, wovon er spricht. Diese Funktion tritt beim Sprechen in den Interjektionen (ach!, o!) hervor, färbt aber irgendwie alles, was wir sagen: Wut, Ironie, Überzeugung usw. sprechen daraus. Betont man die Verbindung mit dem Zuhörer, haben wir eine zweite, die *konative*⁸ Funktion. Diese kommt grammatikalisch im Vokativ («Du meine Liebste») und im Imperativ («Schweigen Sie!») zum Ausdruck. Dies ist eine Grundfunktion, denn sie ermöglicht es dem Menschen, durch das Wort einen Einfluß auf andere auszuüben. Sie ist sehr primitiv, kommt sie doch beispielsweise durch Schreie zustande, die für die von mehreren zusammen geleistete Arbeit den Takt angeben. Beseht man sodann die Kommunikationen, die sich auf das Medium selbst beziehen und dazu dienen, den Kontakt herzustellen («Hallo!») oder eine Kommunikation weiterzuführen, so tritt eine dritte Funktion zutage: die *phatische*⁹. Dies ist die allererste aller Sprechfunktionen; sie wird vom Kind schon verwendet, bevor es zu sprechen, eine verständliche Botschaft zu formulieren vermag.

Die den Code betonenden Kommunikationen erfüllen eine vierte Funktion, die Jakobson die *metalinguistische* nennt. Sie ist von großer Bedeutung: mit ihr beginnt das Sprechen von der-Sprache, von seinem Instrument zu reden. In ihr tritt also die Reflexivität des Sprechens zutage. Ihr Betätigungsfeld ist äußerst weit: nicht nur das Vorlegen einer Definition, die Erklärung und Deutung eines linguistischen Zeichens durch andere Zeichen derselben Sprache, sondern auch das Erlernen des Sprechens durch das Kind, das Erwerben neuer Wörter, das Studium einer Fremdsprache und so weiter. Aus der Betonung der Referenz ergibt sich eine fünfte Funktion: die *verweisende* oder *kognitive*. Damit ist die Eigenschaft der Wörter gemeint, daß sie die Dinge bezeichnen. Sprechen im Vollsinn des Wortes heißt nicht einfach etwas sagen, sondern jemandem etwas über etwas sagen. Die Referenzfunktion ist im Prinzip die Hauptaufgabe der Botschaften, die dazu bestimmt sind, eine Kenntnis zu übermitteln: deren Zeichenhaftigkeit liegt in der Hinbewegung ihres Sinns zur Referenz. Und schließlich gibt es noch eine sechste Funktion, die Jakobson mit der Botschaft selbst in Verbindung bringt und bemerkenswerterweise die *poetische* Funktion des Sprechens nennt. Damit ist die Poesie als eine der Funktionen jeglichen Sprechens begriffen, so daß sie nicht auf die Werke eingeschränkt

bleibt, die als «Dichtung» etikettiert werden. Diese Funktion hebt die sinnfällige, greifbare, materielle Seite der linguistischen Zeichen hervor und vertieft damit den fundamentalen Unterschied zwischen den Zeichen und den Dingen.

Dies sind die verschiedenen Funktionen, die bei jedem Sprechen vorhanden sind. Für diejenigen, die professionell sprechen oder schreiben, ist die Versuchung groß, zu übersehen, daß ihre Betätigung zwar mit Recht einer der Komponenten der Kommunikation den Vorzug gibt, aber doch nicht die anderen aufheben darf, sonst hebt sie sich selber auf. Der Advokat, der ganz darauf ausgeht, den Richter zu überzeugen, und zu diesem Zweck alle «konativen» Register der Rhetorik zieht, schwebt ständig in Gefahr, die Codes zu vergessen, die in der Gerichtspraxis üblich sind, oder sich im Prozeß, den er verfißt, um den Erfolg zu bringen, weil er gegen die Gesetze verstößt, die die objektive Kohärenz seiner Referenz, dessen also, wovon er spricht, sichern. Der Schriftsteller, der sämtliche Ausdrucksmöglichkeiten seiner Sprache zu verwenden sucht, um zu sagen, wie er die Dinge sieht, welches ihre innere Realität ist, und um die ureigenen Wahrnehmungen wiederzugeben, von denen er glaubt, nur er empfinde sie, wird sicherlich die schmerzliche Erfahrung machen, daß der Ausdruck und die Kommunikation in umgekehrtem Sinn verlaufen, bis zu einer Grenze hin, wo sie einander aufheben; und doch wird er, wenn er ein echter Künstler ist, entdecken, daß man den Ausdruck und die Kommunikation nicht als absolut gegenläufig denken darf und daß der reine, gänzlich kommunikationslose Ausdruck ein Hirngespinnst ist. Der von der Objektivität seiner Wissenschaft ganz überzeugte Wissenschaftler übersieht beständig, daß seine Referenz einen problematischen Realitätsgrad aufweist, und er kann es nicht lassen, auf andere die Macht auszuüben, die ihm sein Wissen verleiht. Der von der Suche nach dem Kontakt mit der Menge besessene Mensch der Massenmedien schwebt stark in Gefahr, zu überhaupt niemandem mehr zu sprechen; als Gefangener der Zwänge, die die angeblichen Gesetze des von ihm verwendeten Mediums auf ihn ausüben, ist er von der Gefahr bedroht, überhaupt nichts mehr zum Ausdruck zu bringen. Jeder Beruf hat so seine «déformation professionnelle», seine eigentümliche Berufskrankheit. Das von Jakobson vorgelegte Schema der sechs Sprechfunktionen stellt ein gutes Forschungsinstrument für die die Kommunikation betreffenden Fragen dar und setzt uns so instand, ohne weiteres eine erste Diagnose vorzunehmen, die Elemente zu einer Ätiologie und wenigstens in Umrissen eine Therapeutik für die Krankheiten der professionell mit der Sprache Tätigen vorzulegen. Darf man in einer

Zeitschrift wie der vorliegenden nicht darauf aufmerksam machen, daß sich auch die Theologie vermittels einer Sprechkommunikation betätigt, und den Gedanken äußern, daß auch sie in dieser Hinsicht ihre blinden Flecke, ihre Unterlassungen und Illusionen haben könnte? Auch hier muß man oft schwer dafür büßen, daß man nicht auf die Funktionen und Gesetze der Sprachkommunikation achtet, was bei manchen Theologen der Fall ist. Vielleicht muß man es hier infolge der Intentionen und Präntionen der *Theologie* schlimmer büßen als auf einem anderen Gebiet. Wir müssen den Theologen die Aufgabe und Verantwortung überlassen, hierin die vielleicht notwendigen Umstellungen vorzunehmen.

2. Die Ursprünge des Literaturbegriffs

Die vorausgegangenen Feststellungen zeichnen einen ersten Rahmen für die kritischen Erwägungen, die die linguistische Forschung anzustellen ermöglicht, sobald man daran geht, die Theologie in das Feld der Sprecherzeugnisse zurückzusetzen. Um sie in das Gebiet der Literatur im eigentlichen Sinn zurückzubringen, müssen wir nun noch weitere Überlegungen anstellen. Namentlich muß man das, was Jakobson mit der Ausdrucks- und Codefunktion nur in groben Zügen umriß, vermittels spezifischerer und genauerer Begriffe zu erfassen suchen. Was meint man, wenn man von Literatur, vom Schreiben von Literatur spricht?

Wie wir schon eingangs betont haben, bringt man erst seit kurzem dem literarischen Schaffen und den das Feld der Literatur betreffenden Fragen Interesse entgegen. Der Begriff «Literatur» ist erst zweihundert Jahre alt: er hat sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gebildet. Man hat schon vorgeschlagen¹⁰, 1759, das Gründungsjahr der von Lessing herausgegebenen Zeitschrift «Briefe die neueste Literatur betreffend», als das Jahr anzusehen, in dem der Begriff sich auf die Dauer durchgesetzt hat, und das Jahr 1800, in dem das berühmte Buch von Madame de Staël «De la littérature» erschien. Der Begriff «Literatur» möchte die Literatur selbst bezeichnen, die in kritischer Auseinandersetzung sich an die Stelle dessen zu setzen begann, was einst die Poetik und die Rhetorik als Gattungen des Sprechens oder Schreibens bedeuteten. P. Lacoue-Labarthe schreibt: «Wenn unter der Bezeichnung «Philologie» und «Kritik» (oder gar ausdrücklicher «Romantheorie»¹¹) etwas sich als das vorzulegen begonnen hat, was wir heute «Literaturtheorie» nennen, dann war das zu dieser Zeit und an diesem Ort der Fall. Und es wird letztlich der Kritik (die auch eine Praktik ist) Schlegels das Verdienst zufallen, das Feld

der Literatur so abgegrenzt zu haben.» In einer neuen, sehr packenden Untersuchung hat Jean-Luc Nancy sich bemüht aufzuzeigen, welche wichtige Rolle Kant bei der Entstehung des Literaturbegriffs gespielt hat.¹² Einmal der Schriftsteller Kant, der nach einer ersten glänzenden literarischen Laufbahn – er wurde 1764 für einen Lehrstuhl für Beredsamkeit und Dichtung in Aussicht genommen – sich manchmal beklagt hat, er habe nicht die Zeit gehabt, seinen philosophischen Werken eine so geschliffene, glänzende und eingängliche Ausdrucksform zu geben, daß sie leicht verstanden worden und in weite Volkskreise gedrungen wären. Aber auch der Philosoph Kant, der sich in der «Kritik der Urteilskraft» anstrenge, zwischen der von den Begriffen herrührenden diskursiven (logischen) Klarheit und der aus den Intuitionen stammenden intuitiven (ästhetischen) Klarheit zu unterscheiden. Und J.-L. Nancy behauptet: «Wenn man unter Literatur das versteht, was dieser Begriff erst nach 1790 relativ ausschließlich und erschöpfend zu bezeichnen begonnen hat, nämlich die Kategorie einer schriftlichen Produktion von Fiktionen (Dichtungen), deren Natur diesen – unnachahmlichen – Abstand verlangt, den man «der Stil» nennt, und die in sich selbst «Gattungen» (vorerst eine «Prosa» und eine «Poesie») unterscheidet (oder miteinander vermischt) und für ihren Autor die Kategorie «Schriftsteller» hervorbringt, dann ist der Diskurs Kants das Instrument und der Ort der Aussonderung dieser Kategorie gewesen. Das besagt, daß er auch die Stätte ihrer Entstehung – oder zumindest ihrer Präsentation – gewesen ist und der Ort, zu dem sie gehört... Vielleicht ist es gar nicht so erstaunlich, daß I. Kant eine einzigartige literarische Fortüne hatte» (ebd. S. 51).

3. Das Schreiben als gesellschaftlicher Entscheid und geschichtliches Engagement

Vor noch nicht ganz zwei Jahrhunderten unter den eben angedeuteten Umständen eingeleitet, setzt sich die Forschung über die Literatur, über die Gattungen, die mit der Geschichte, die sie aufdeckt, zusammenhängen, über die verschiedenen – individuellen und gesellschaftlichen – Komponenten des Literaturschreibens seitdem kaum je unterbrochen fort. Der Hinneigung unserer Kultur zur Wissenschaftlichkeit entsprechend hat sie immer stärker verfeinerte Instrumente zur technischen Analyse eingesetzt, vor allem seit ungefähr zwei Jahrzehnten. Es ist aufschlußreich, nun auf die eine oder andere der Richtungen dieser Forschungsarbeit zu sprechen zu kommen, nämlich auf die, die die theologische Produktion betreffen.

In einem Essay, der in Frankreich und im Ausland starken Widerhall gefunden hat, fragte sich Roland

Barthes¹³, der für Forschungsarbeiten auf dem Feld der literarischen Kritik glänzendste Anregungen gab, im Hinblick auf eine Einleitung zu dem, was er als «Geschichte der Schrift» betiteln wollte, nach dem, was ein Schriftwerk berechtigt, auf die Bezeichnung «Literatur» Anspruch zu erheben. Er stellte die Frage: «Was ist die Schrift?» und machte den Vorschlag, eine dritte, von der Sprache und dem Stil verschiedene Dimension der literarischen Form als «Schrift» zu bezeichnen. Die *Sprache*, ein Corpus von Vorschriften und Gepflogenheiten, das sämtlichen Schriftstellern einer bestimmten Epoche gemeinsam ist, ist das gemeinsame Eigentum der Menschen und nicht der Schriftsteller; für diese ist sie eine Natur, die sich aufzwingt, ein nicht frei gewählter Horizont, ein kraft des Schicksals und nicht der Wahl gesellschaftliches Objekt. Sie liegt noch vor der Literatur. Der *Stil* hingegen liegt schon fast über sie hinaus. Nach Art einer biologischen Notwendigkeit dem Leib und der Vergangenheit des Schriftstellers entspringend, seine Wurzeln in die persönlichen mythischen Tiefen einsenkend, ist der Stil, der das Gefängnis des Schriftstellers und sein Glanz, seine Einsamkeit ausmacht, ebenfalls nicht Gegenstand einer Wahl oder Ausübung einer Verantwortlichkeit. Zwischen der Sprache und dem Stil, die für den Schriftsteller gleichsam eine Natur – ein Horizont und ein Anstoß – sind, hat eine dritte Formkomponente Platz, die nun Gegenstand einer Wahl ist: die *Schrift*. Mit ihr engagiert sich der Schriftsteller und durch sie hängt der literarische Akt mit einer Moral des Sprechens und gleichzeitig mit einer Politik zusammen. «Sprache und Stil sind blinde Kräfte; die Schrift ist ein Akt geschichtlicher Solidarität. Sprache und Stil sind Objekte; die Schrift ist eine Funktion. Sie ist die Beziehung zwischen dem literarischen Schaffen und der Gesellschaft. Sie ist das durch seine gesellschaftliche Bestimmung umgestaltete literarische Sprechen, sie ist die in ihrer menschlichen Intention erfaßte und darin mit den großen Krisen der Geschichte zusammenhängende Form» (aaO. S. 12).

So verstanden bildet die Schrift die Gesamtheit der Zeichen, die dazu bestimmt sind, innerhalb der verschiedenen möglichen Ausdrucksweisen die Einsamkeit einer verschanzten Institution zu signalisieren, die so ihr Gehege signiert: die Literatur. Nun aber, fährt Barthes fort, «handelt die Geschichte da, wo sie zurückgewiesen wird, am klarsten»: deshalb gibt es eine Geschichte der literarischen Sprechweise, die weder die der Sprache noch des Stils ist, sondern eine «Geschichte der Zeichen der Literatur», die in einer Verbindung, deren Form im Lauf der Zeit sich ändert, mit der tiefen Geschichte zusammenhängt.

In einer ganzen Reihe weiterer «Essais critiques», mehr oder weniger ausführlicher Monographien über verschiedene Autoren (Racine, Michelet, Chateaubriand, Sade...) hat sich Barthes bekanntlich bemüht, einige Kapitel dieser Geschichte der Schrift zu skizzieren. So hat er aufzuzeigen versucht, daß die ideologische Einheit des Bürgertums sämtliche Schattierungen aufgesaugt und eine einzige Art der Schrift hervorgebracht hat; die Form der «bürgerlichen», d.h. klassischen und romantischen Literatur «konnte nicht zerrissen werden, weil ihr Bewußtsein nicht zerrissen war.» Im Gegenteil besteht, als der Schriftsteller um 1850 es aufgibt, die Illusion des Universalen widerstehen zu lassen, sein erster Akt darin, seine eigene Form zu wählen, indem er die Schrift seiner Vergangenheit übernimmt oder ablehnt. Die klassische Schrift ist damit geborsten und die ganze Literatur wird im Lauf des 19. Jahrhunderts zu einer Problematik des Sprechens. Sie wird damit endgültig zu einem Objekt. Objekt zunächst ihres eigenen *Blicks* «durch eine Art von Narzißmus, worin sich die Schrift kaum von ihrer instrumentalen Funktion löst», wie bei Chateaubriand; sodann Gegenstand eines Tuns, einer *Arbeit*, einer zur Schau gestellten Fabrikation wie bei Flaubert, bis sie zum Gegenstand eines *Mordes* wird durch Mallarmé, der so «den letzten Akt aller Objektivierungen» setzt, und schließlich zum Objekt einer *Abwesenheit* in den Schriften «von null Grad», den weißlassenden Schriften eines Blanchot oder Camus.

Im Licht dieser Überlegungen und einiger anderer Forschungsarbeiten, wie sie in Frankreich von G. Genette, J.P. Richard, P. Sollers und J. Derrida vorangetrieben werden, wäre nun die Frage nach der «*theologischen Schrift*» zu stellen. Gibt es überhaupt so etwas? Ist die Aneignung der theologischen Produktion durch eine Kaste von Professionellen als korrelativ zu der Operation anzusehen, durch die eine «*theologische*» Schreibe sich nunmehr durch Zeichen gesellschaftlichen Inhalts signalisiert, die ihr Gehege manifestieren? Wenn die theologische Produktion der letzten Jahrzehnte zumindest aufgrund der gesellschaftlich anerkannten Zugehörigkeit zur Einsamkeit des rituellen Sprechens der «Literatur» gehören darf, welche Beziehung verbindet sie dann mit der angedeuteten dramatischen Entwicklung der Schrift, mit ihrer Passion, die das Bersten des bürgerlichen Bewußtseins Schritt für Schritt begleitet? Oder aber wenn man bekennen muß, daß es keine «*theologische Schrift*» gibt, kann man dann literarischen Werken eine theologische Dimension oder Tragweite zuerkennen? Unter welchen Bedingungen? Und wenn dem so ist, vor welcher Zukunft stehen dann die jetzigen Professionellen der Theologie? Fragen über Fragen, denen angesichts der

heutigen Studien über die Literatur, ihre Schrift, ihre Geschichte nicht mehr länger ausgewichen werden darf.

4. Die mytho-symbolische Struktur des Sprechens

Es gibt einen letzten Sektor der Forschungsarbeiten über die Sprache, den wir hier nicht übergehen dürfen, da er doch die Ausarbeitung des theologischen Diskurses ganz nahe berührt: die verschiedenen Studien über den Mythos und das Symbol. Vielleicht hat auf diesem Gebiet E. Cassirer der Forschung die fruchtbarsten Anregungen gegeben. Im Bestreben, eine Kulturphilosophie grundzulegen, die sich nicht damit begnügen soll, das theoretische Denken und die künstlerische Betätigung zu berücksichtigen, sondern auch die Verwendung des Werkzeugs, die Sprachinstitutionen sowie die religiösen Zeremonien und die Organisation der Welt des Menschen in Betracht ziehen soll, sucht Cassirer jeden besonderen Kulturbereich von dessen «Funktion» oder «Form» her zu verstehen, d.h. vom strukturellen, spezifischen Prozeß her, der den Aufbau dieses Bereichs und sein Funktionieren bestimmt. Somit, nimmt er an, werden die Funktionen, die «symbolischen Formen» die Kulturprodukte in stärkstem Maß bestimmen und konstituieren. Selbst wenn diese Problemstellung es im Lauf der Jahre immer schwieriger machte, die Einheit der Kultur zu erfassen, so erhielt die Methode doch eine bedeutungsvolle Anwendung auf zwei Gebieten, deren Zusammenhänge sich als ungemein aufschlußreich erweisen sollten: das Sprechen und das mythische Denken.¹⁴ Bestrebt, bis auf den Beginn der Bildung der linguistischen und mythischen Begriffe zurückzugehen, doch darum besorgt, alle Versuchungen zu einer Reduktion sei es des Mythos auf das Sprechen oder sei es der Mythologie im allgemeinen auf eine angebliche Hochform zurückzuweisen, widmet sich Cassirer¹⁵ einer Analyse der Gottesnamen, des Logos, worin die Identität der Existenz und des Wortes behauptet wird. Die symbolische Interpretation sucht auf dem Weg über die Genese der Gottesgestalten, über die semantische Analyse der Grundkategorien des mythischen Denkens (des *mana* und des *tabu*) nach der gemeinsamen Quelle, aus der in ein und demselben Fluß die Vorstellungen des mythischen Bewußtseins und die Bedeutung der Benennungen des Heiligen entspringen. Jenseits der Kategorien, die unterscheiden und auseinanderhalten, findet er somit unter den ursprünglichen Formen des Mythos und des Sprechens ein Prinzip der Verdichtung und Verstärkung der Intuition – die «Urmetapher» –, das das Sein und den Namen der Gottheit in der Form eines Ganzen, das kein Außen und keine Teile aufweist,

vereint. Weil sie ein und derselben Quelle entspringen, besteht somit zwischen dem Sprechen und dem Mythos eine unauflösbare Wechselbeziehung.

Nach den Arbeiten von W. von Humboldt und Schelling haben die Studien Cassirers den Pfad für eine ganze Reihe von Forschungsarbeiten gebahnt, die von verschiedenen, oft einander ergänzenden Perspektiven aus zu einer Rehabilitierung des ursprünglich mythischen und im wesentlichen symbolischen Grundflechts des menschlichen Sprechens gelangt sind. Man denke bloß an die ethnologischen Arbeiten von R. Caillois, an die geschichtlichen und mythologischen Untersuchungen von Mircea Eliade, an die philosophischen Reflexionen von G. Gusdorf, an die Studien von P. Ricoeur über die Symbolik des Bösen oder an seine neueren Arbeiten auf dem Feld der Linguistik über die Metapher.¹⁶

Das am stärksten gesicherte Ergebnis aller dieser Arbeiten ist die Infragestellung des rationalen Sprechens, des klaren, bestimmten Begriffs als der einzigen Form oder auch nur der Hochform des Sprechens. Zwar hat die Eingenommenheit des westlichen Menschen für die Abstraktion und die Objektivierung es ermöglicht, über die Produktion von Signifikationen Herr zu werden, was zum beachtlichen Aufschwung des wissenschaftlichen Wissens und der technischen Kultur geführt hat, aber sie hat den ganzen weiten Fächer des Sprechens auf eine einzige, kanonische Form zusammengeklappt: auf die logische Form. Im Menschen des Westens ist damit eine zunehmende Taubheit – eine erworbene, aber in ihm zu einer zweiten Natur gewordene Taubheit – für jede Sprache entstanden außer für die, die ein Wissen oder eine Kenntnis vermittelt. Die angeführten Forschungsarbeiten fordern uns auf und drängen uns, in unserem persönlichen und gesellschaftlichen Gebrauch des Sprechens unter Menschen wieder den ganzen Fächer der menschlichen Sprechweisen zu öffnen. Über das Sprechen des *Wissens*, über die Aussageweisen hinaus, die dazu da sind, das objektive Wissen zu übermitteln und die Verfahrensweisen zur operatorischen Verifikation grundzulegen, müssen wir unser Ohr wieder aufschließen für die Sprechweisen des *Wollens*, welche das Tun skandieren, von der Norm, der Verantwortung und der Macht sprechen, vom Guten, das dem sittlichen Handeln innewohnt, und von dem, was die politische Praxis will. Vor allem müssen wir wieder das Vernehmen und Sprechen der *Existenz*sprache erlernen, die allein es ermöglicht, die mythischen Tiefen des Seins mit den symbolischen, spirituellen Höhen des Geistes in Verbindung zu bringen. Sie ist nicht nur die Sprache des Festes, sondern viel mehr noch das Fest der Sprache. Sie verschafft uns Zugang zur uranfängli-

chen Zeit, zur Urwelt, die «realer» ist als die sogenannte Welt des Alltags. In ihr kommt es zum Aufstehn der Welt, zum Sieg über das Chaos und auch zur Grundlegung des Volkes. Sie aktualisiert die Instaurierung und die Wiedergeburt, sie sagt das Gedächtnis und die Hoffnung aus. Sie befreit die vorzeitlichen schöpferischen Kräfte und die neuschaffenden Energien, die im Herzen unserer Freiheit, unserer Liebe, unseres Daseins vorhanden sind. Was wird aus einem Menschen, in dem nicht mehr das mytho-symbolische Rauschen des Seins schreit und singt, das zu der Überfülle unsagbarer Mysterien, die uns begleitet, Zugang verschafft?

Der Theologe gehört dieser heutigen Kultur an, die sich vom übermächtigen Ansehen des Wissens terrorisieren und faszinieren läßt. Er ist in seinem inneren Ohr von der existentiellen Taubheit befallen: wie sollte er da noch über das Ansteigen der Sinnlosigkeit und das Entschwinden der Götter verwundert sein? Was soll er machen und sagen? Soll er sich, das Heil davon erhoffend, in die jeweils zuletzt aufgekommene Wissensdisziplin werfen, in die Soziologie, in die Linguistik, in die Psychoanalyse (oder vielmehr in das Pseudowissen, zu dem allzu viele Autoren diese Wissenschaften ausarten lassen), oder in die letzte Mode des kollektiven, leidenschaftlichen Aktivismus? Oder soll er sich damit begnügen, *gesprochene* Worte nachzusprechen, d.h. Worte, die von außen kommen, einfach wiederholt werden und nur das Symptom einer Abwesenheit zum Ausdruck bringen? Oder wird er sich in einem *sprechenden* Wort versuchen, in einem Wort, das Chiffre einer Existenz ist, der in einem freien Menschen zustandegekommene Übereinklang zwischen einer Liebe, einer leisen Erfahrung und einem erfinderischen Sprechen? Wird auch er, wie das so viele seiner älteren Brüder getan haben, die so entscheidende Einsicht vergessen, daß es unmöglich ist, einen Inhalt weiterzugeben, wenn man dabei denkt, es komme nicht auf die Form an, während doch jede vitale, mystische Botschaft sich nur dann unverfälscht ausrichten läßt, wenn Inhalt und Form übereinstimmen? Wie das christliche Sprechen, so führt auch das theologische Sprechen, gleich dem Wort des Evangeliums, eine Erschütterung des Seins herbei, d.h. es erfordert die Stimme des Paradoxes, die Stimme des Gedichts. Wann wird, gestützt auf das Bewußtsein, daß es Dinge gibt, die nicht gerechtfertigt zu werden brauchen, die mächtige Stimme einer pathetischen Theologie erklingen? Wann endlich kommt es dazu, daß man, um die Verspottung des Gekreuzigten und das Paradox der Heiligkeit auszusagen, zum naiven, störenden Ausdruck einer burlesken Theologie greift?

¹ Schon fünfundsechzig Jahre vor Rimbaud schafft Novalis den Mythos des Dichters als des Sehers, des Propheten, des Zentrums der Welt.

² Davon zeugt u.a. der Text des «Athenaeum», worin F. Schlegel von einer Philosophie der Dichtung im allgemeinen und von einer Philosophie des Romans (d.h. eines «romantischen Buches») spricht, zu der die politische Ästhetik Platons die ersten Grundlagen enthält (Fragm. Nr. 252).

³ Manche Bemerkungen aus der äußerst kultivierten Korrespondenz Mallarmés wurden von H. Mondor in *Propos sur la poésie* (Ed. du Rocher, 1946) gesammelt.

⁴ Man liest dazu mit Vorteil die *Préface à l'Anthologie des poètes de la N.R.F. und L'âme et la danse* (Paris 1944).

⁵ Vgl. *Réflexions sur le vers français; Lettre à l'abbé Bremond sur l'inspiration poétique; Préface zur Anthologie de la poésie mexicaine*.

⁶ Das ganze Werk fragt nach der poetischen Schrift. Man vgl. vor allem *Le poème pulvérisé, Les Matinaux, La Parole en Archipel*.

⁷ R. Jakobson, *Essais de linguistique générale* (Paris 1963), chap.

11.

⁸ Vom lateinischen *conatus*, Anstrengung.

⁹ Von griechischen *phatis*, Gerücht.

¹⁰ Vgl. R. Escarpit u. a., *La définition du terme «littérature», communication au III^e congrès de l'association internationale de littérature comparée* (Utrecht 1961).

¹¹ Vgl. den «Brief über den Roman» im «Athenaeum».

Übersetzt von Dr. August Berz

BERNARD QUELQUEJEU

1932 zu Paris geboren; kommt 1953 an die École Polytechnique; 1975 Eintritt in den Dominikanerorden. Als lic. theol. und Dr. phil. ist er an der Fakultät von Saulchoir und am Institut Catholique von Paris als Professor der Anthropologie und der Philosophischen Ethik tätig. Er veröffentlichte u. a. seine Dissertation: *La volonté dans la philosophie de Hegel* (Seuil, Paris 1972); in Zusammenarbeit mit anderen Autoren: *Cheminevements pénitentiels communautaires* (Chalet, Paris 1973); mit J.-P. Jossua und P. Jacquemont, *Une foi exposée* (Cerf, Paris 1972) und: *Essai sur le témoignage* (Cerf, Paris 1976).

Klaus Netzer

Literarische Lektüre der Bibel

1973 erschienen zwei Bücher mit bemerkenswerten Titeln, die wie Frage und Antwort zueinander stehen: «Wie versteht man die Bibel?» und «Jetzt verstehe ich die Bibel».¹ Der Erfolg dieser Bücher macht zweierlei deutlich. Erstens: Der gläubige Leser unserer Zeit hat seine liebe Not mit dem Verständnis der Bibeltexte und greift deshalb dankbar nach Lesehilfen, die ihm den Zugang zur Heilsbotschaft erleichtern oder gar erst möglich machen. Zweitens: Es gelingt der Bibelexegese mit ihren bisher angewandten Methoden offenbar nicht, dem kritischen Leser eine befriedigende Antwort auf seine Fragen zu geben, die sich ihm bei der Lektüre biblischer Texte stellen. Sind die traditionellen Methoden der Exegese demnach in eine Krise geraten? Befragt man daraufhin die Bibelwissenschaft, so bemerkt man, daß allenthalben an der Unzulänglichkeit traditioneller Methoden Kritik geübt wird.² Dabei taucht insbesondere die Frage auf, von welchen Textfaktoren es abhängt, ob die Bibel für heutige Menschen lesbar ist und ob im Prozeß der Lektüre die in ihr enthaltene Botschaft (ihr Sinn) verstanden wird.

Die Beantwortung solcher Fragen ist ein Problem, das sich nicht nur bei der Lesbarkeit der Bibel und damit für die Bibelwissenschaft, sondern bei der Rezeption von Texten allgemein und damit für die Litera-

turwissenschaft stellt. Die Leserperspektive ist daher mehr und mehr ins Blickfeld literarischer Rezeptions- bzw. Leserforschung gerückt, die den Text im Kommunikationsprozeß zwischen Autor und Leser analysiert.³

Angesichts dieser gemeinsamen Problemlage ist es nicht verwunderlich, daß sich die Bibelwissenschaft methodischen Rat bei der Literaturwissenschaft holt, um ihre Methodenkrise zu überwinden. Auf der Seite der linguistisch orientierten Literaturwissenschaft findet das Forschungsinteresse an der Bibel seit etwa 1970 seinen Niederschlag in einer wachsenden Anzahl von Publikationen und interdisziplinären Forschungsveranstaltungen⁴.

Das Verstehen eines Textes und damit seine Bedeutung für den Leser ist abhängig von der Funktion der verschiedenen Textbezüge auf den Ebenen von Syntax, Semantik und Pragmatik⁵. Für den Verstehensprozeß sind außerdem diejenigen spezifischen Merkmale eines Textes relevant, die seine Struktur (Textstruktur) bestimmen und so dem Leser die Zugehörigkeit dieses Textes zu einer bestimmten Textsorte deutlich machen.

Wendet man diese Verstehensbedingungen auf die Bibel an, die ja ein Corpus von Texten verschiedenster Autoren und unterschiedlichster Provenienz ist, so kann man folgende Aspekte in Form von Thesen feststellen:

1. Unter dem Gesichtspunkt der Textstruktur können in der Bibel verschiedene Textsorten wie Briefe, Erzählungen, Chroniken, Loblieder, Predigten u. a. unterschieden werden. Diese Textsorten verlangen vom Leser eine jeweils spezifische Lesehaltung.