

Trombiková, Martina

Schluss

In: Trombiková, Martina. *Biblische Intertextualität in deutschen Romanen seit 1990 : Verwendung, Funktion und Bedeutung*. Erste Ausgabe Brno: Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2017, pp. 181-193

ISBN 978-80-210-8738-5; ISBN 978-80-210-8739-2 (online : pdf)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/137493>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

SCHLUSS

Im Zentrum der vorliegenden Monografie steht die Frage nach der Funktion der biblischen Intertextualität in deutschen Romanen nach 1990 und nach einer speziellen Bedeutung der *biblischen* – und keiner anderen – Intertextualität in den untersuchten Romanen.

Die Untersuchung hat gezeigt, dass die biblische Intertextualität in allen analysierten Texten zu einem wichtigen Bestandteil der Figurencharakteristik gehört. In allen analysierten Romanen verweisen ihre Hauptfiguren intertextuell auf biblische Gestalten, ihre Eigenschaften und Attribute, auf die mit ihnen verbundenen Ereignisse oder Bilder. Ihre wichtigste Funktion besteht jedoch zusammen mit weiteren Komponenten des jeweiligen Romans in der Bildung der Thematik des jeweiligen Textes, die in allen Fällen keine ausschließlich religiöse ist, sondern allgemeine Themen betrifft wie die Suche nach Freiheit in *Adam und Evelyn* (2008) von Ingo Schulze, die Mutter-Sohn-Problematik in *Muttersohn* (2011) von Martin Walser, die Überwindung des Todes in *Johnny Shines oder Die Wiedererweckung der Toten* (1993) von Patrick Roth, das Auserwähltsein versus die Menschlichkeit in *Pong* (1998) und *Pong redivivus* (2013) von Sibylle Lewitscharoff oder die Fragen nach dem Jenseits in *Consummatus* (2006) von derselben Autorin.

Wie genau die biblische Intertextualität in den neuesten Romanen nach 1990 verwendet wird, ergibt sich aus den Ergebnissen des Vergleichs der neuesten mit den älteren Romanen, der aus der skizzierten Entwicklungslinie hervorgeht. Es wurden sowohl Gemeinsamkeiten, als auch Veränderungen in der Verwendung der biblischen Intertextualität festgestellt. Gemeinsam ist allen Romanen, dass die intertextuellen Verweise auf mehreren Ebenen gleichzeitig markiert werden und dass die Romane das aus dem biblischen Prätext Übernommene weiter verarbeiten, wodurch neue Sichtweisen entstehen. Sei es in den älteren Romanen,

die der paraphrasierend-historisierenden Verarbeitungsweise anzuordnen sind, durch die Wahl der Perspektive einer im biblischen Prätext eher am Rande stehenden Gestalten, die in dem jeweiligen Roman als selbstständige und für die jeweilige Geschichte wichtige Figuren auftreten (wie in *Die Frau des Pilatus*, *Mirjam* oder *Pilatus. Erinnerungen*). Oder sei es in fiktionalen Transfigurationen, in denen nicht mehr der biblische Prätext, sondern der außerbiblische Kontext des jeweiligen Romans, d. h. die aktuelle Zeit samt ihren Problemen, neu betrachtet wird (wie in *Jesus in Osaka* oder *Adam und Evelyn*). In der historisierenden Paraphrasierung entstehen in den älteren Romanen durch die Psychologisierung und die Fokussierung auf die in der Bibel am Rande stehenden Figuren neue Sichtweisen nicht nur auf den biblischen Prätext, sondern auch auf allgemeine Themen wie etwa Emanzipation oder Überlieferung eines (Selbst-)Bildes (wie in *Mirjam* oder *Pilatus. Erinnerungen*). In den Romanen der fiktionalen Transfiguration kann durch die Verwendung der biblischen Intertextualität die geschilderte zeitgenössische Problematik mit einer biblischen verglichen werden. Dabei tritt der biblische Prätext zugunsten der geschilderten aktuellen Problematik in den Hintergrund. Nicht die biblische Geschichte wird in Frage gestellt, sondern es kommt durch den Vergleich mit ihr zur Auseinandersetzung mit dem außerbiblischen Kontext des jeweiligen Romans (wie in *Adam und Evelyn*). Und schließlich die dritte Möglichkeit in den neuesten Romanen mit transfigurativen Elementen (wie in *Consummatus* oder *Johnny Shines*), in denen wie in den fiktionalen Transfigurationen vor allem außerbiblische Kontexte, hier jedoch keine zeitgebundene Probleme, sondern vielmehr allgemeinmenschliche, philosophische Themen wie Tod oder Schuld neu fokussiert werden. In diesen Romanen kommt der biblische Prätext am stärksten verändert vor.

Neben den Gemeinsamkeiten gibt es in der Verwendung der biblischen Intertextualität auch Unterschiede. Die erste Veränderung in der Entwicklungslinie der Verwendung der biblischen Intertextualität besteht in der allmählichen quantitativen Reduktion der biblischen Intertextualität sowie in der Schwächung der Markierung der biblischen Intertextualität in Paratexten und im äußeren Kommunikationssystem. Aus der Untersuchung geht ein allmähliches Schwinden der biblischen Intertextualität und ihrer Markierung hervor. In der historisierenden Paraphrasierung verwiesen noch die Titel direkt auf biblische Gestalten, indem in ihnen Namen biblischer Gestalten und gleichzeitig der Romanfiguren explizit genannt wurden (wie etwa *Die Frau des Pilatus* oder *Pilatus. Erinnerungen*). Während die Erwähnung des biblischen Namens im Titel auch in der älteren fiktionalen Transfiguration (*Jesus in Osaka*) noch der Fall ist – wobei hier jedoch eine Ergänzung hinzugefügt wird, die bereits vor der Lektüre neue Sichtweisen eröffnet – gilt dies für die neueren fiktionalen Transfigurationen nur teilweise. Falls in ihren Titeln noch die auf den biblischen Prätext verweisenden Namen vorkommen, dann in einer veränderten Fassung (wie in *Adam und Evelyn*). Insgesamt werden

auch in den anderen neueren Texten mit transfigurativen Elementen die Verweise auf die Bibel weniger evident. Es sind vielmehr Bibelkonnotationen als direkte Bibelverweise, die durch die Titel entstehen (wie in *Muttersohn*, *Consummatus* und *Johnny Shines oder Die Wiedererweckung der Toten*). Die biblischen oder auf die Bibel verweisenden Namen bleiben hier aus. In den neuesten Texten mit transfigurativen Elementen gibt es ebenfalls Fälle wie *Pong* und *Pong redivivus*, in denen die biblische Intertextualität nicht nur im Titel, sondern in den ganzen Paratexten gar nicht präsent ist.

Einerseits lässt sich über eine allmähliche Reduktion der biblischen Intertextualität und die Schwächung ihrer Markierung in den Titeln der Romane sprechen, andererseits nimmt sie und ihre Markierung allmählich in Mottos der Romane zu. Während in den älteren Texten der historisierenden Paraphrasierung sowie der fiktionalen Transfiguration noch keine intertextuellen Verweise in Mottos zu finden sind (mit Ausnahme der Ausgabe des Romans *Mirjam* aus dem Jahr 1983, dem ein Zitat aus dem Matthäusevangelium vorangestellt wird), gibt es in den neueren Texten der fiktionalen Transfiguration (wie in *Adam und Evelyn*) sowie in denen mit transfigurativen Elementen (wie in *Johnny Shines*) in Mottos intertextuelle Verweise auf die Bibel. Es handelt sich dabei entweder um direkte Zitate aus der Bibel (wie in *Johnny Shines*) oder um die Bibel paraphrasierende oder deutende Zitate aus anderen Werken (wie in *Adam und Evelyn*). Nicht in jedem Werk (wie in *Pong*, *Pong redivivus* oder *Muttersohn*) sind jedoch Mottos bzw. Mottos mit biblischer Intertextualität zu finden.

Aus den Ergebnissen geht hervor, dass die biblische Intertextualität und damit ein direkter Bezug des Romans zur Bibel allmählich nicht mehr auf den ersten Blick erkennbar ist. Das hängt wiederum damit zusammen, dass die biblische Intertextualität im Allgemeinen nicht mehr einer direkten Auseinandersetzung mit dem biblischen Prätext bzw. mit biblischen Fragen dient, sondern vielmehr für die Auseinandersetzung mit außerbiblischen Themen von Bedeutung ist.

Nicht mehr sofort erkennbar wird die biblische Intertextualität ebenfalls im äußeren Kommunikationssystem. Sowohl in der Figurencharakteristik als auch im Handlungsverlauf ist sie allmählich weniger vertreten und immer mehr zerstreut. Die intertextuellen Verweise werden immer stichwortartiger. In der historisierend-paraphrasierenden Verarbeitungsweise der biblischen Vorlage gab es in den literarischen Texten (in *Die Frau des Pilatus*, *Pilatus. Erinnerungen* und *Mirjam*) noch ganze Figurenkonstellationen (wie die Pilatus-seine Frau-Jesus-[Barabbas]-Konstellation oder Maria Magdalena-Jesus-Judas-Konstellation), Landschaften, historische Epochen sowie längere Handlungselemente, die auf den biblischen Prätext verwiesen (wie etwa die Verurteilung Jesu). In der fiktionalen Transfiguration (in *Jesus in Osaka*, *Adam und Evelyn* und *Muttersohn*) wird die biblische Intertextualität auf Verweise auf einzelne biblische Gestalten bzw. nur ihre Eigenschaften reduziert (wie etwa auf Namensbestimmung bei Adam, Obstanbieten bei

Eva oder Krankenheilung bei Jesus), so dass der Erkennungsgrad bei der Lektüre niedriger wird. In den Texten mit transfigurativen Elementen (*Johnny Shines*, *Pong* und *Consummatus*) gibt es oft nur sehr wenige, nicht gleich erkennbare intertextuelle Verweise bzw. Anspielungen auf nicht immer für die biblische Gestalt ganz typische oder sogar modifizierte Eigenschaften oder Attribute (wie etwa auf die milde Seite von Jesu in *Consummatus*).

Auch die Funktion der biblischen Intertextualität in der Figurencharakteristik und damit die Rolle der Figuren verändert sich allmählich. Obwohl die biblische Intertextualität immer noch einen Bestandteil der Figurencharakteristik darstellt, dienen die intertextuellen Verweise auf biblische Gestalten allmählich keiner Identifizierung der Figuren aus den Romanen mit biblischen Gestalten mehr. Während in der paraphrasierend-historisierenden Verarbeitungsweise der biblischen Vorlage noch die Identifizierung der fiktionalen Figur aus dem literarischen Text mit der biblischen Gestalt, auf die intertextuell verwiesen wird, besteht und es nur selten zu Abweichungen vom biblischen Prätext kommt (mit der Ausnahme der Figur Barabbas in *Pilatus. Erinnerungen*, der im Roman eine andere Rolle spielt als in der Bibel), gibt es in den fiktionalen Transfigurationen keine Identifizierung der fiktionalen Figur mit der biblischen Gestalt mehr. Während also in der historisierenden Paraphrase tatsächlich noch biblische Figuren auftreten (wie etwa in *Die Frau des Pilatus* oder *Mirjam*), deren Geschichten nun in einem fiktionalen Rahmen weiter oder neu erzählt werden, wirken nur die Figuren in der fiktionalen Transfiguration wie biblische Gestalten, auf die intertextuell verwiesen wird, ohne dass sie mit diesen jedoch identisch sind (wie in *Jesus in Osaka*, *Adam und Evelyn* und *Muttersohn*). Sie sind neue, eigenständige Figuren, die nur einzelne Eigenschaften mit den biblischen Gestalten teilen. Auch die intertextuellen Verweise auf sie sind nicht mehr pauschal, sondern vielmehr punktuell: Die fiktionalen Figuren verweisen nur auf einzelne Eigenschaften biblischer Gestalten und diese Eigenschaften werden in neue Kontexte eingebettet (wie etwa wenn Adam seinen Kundinnen Spitznamen gibt als eine Abwandlung der biblischen Namensbestimmung der Tiere oder wenn Pong seine Aufgabe als Menschenfischer in einem geschlossenen Glashaus in einer U-Bahn-Station-Schacht verübt, anstatt direkt unter dem Volk wie Jesus und seine Jünger). Dabei beziehen sich die intertextuellen Verweise in der Figurencharakteristik selten auf eine einzige biblische Stelle, sondern auf mehrere, bzw. nicht auf Bibelstellen, sondern auf einzelne Teile der Bibel (wie etwa die Evangelien), in denen über die eine Eigenschaft mehrmals berichtet wird. Oder sie beziehen sich nicht nur auf eine einzige biblische Gestalt, sondern auf mehrere (wie in *Johnny Shines*), so dass es durch die Verkopplung mehrerer biblischer Gestalten innerhalb einer Romanfigur zu einer ungenauen Parallelisierung und größerer Komplexität der Romanfigur kommt.

Auf der Handlungsebene sind ebenfalls Veränderungen zu beobachten. Allmählich kommt es zu einer Reduzierung ausschlaggebender Handlungselemente,

die parallel mit der Geschichte aus dem biblischen Prätext verlaufen würden. Diese Veränderung ist besonders in den neuesten literarischen Texten mit transfigurativen Elementen zu sehen, die nicht mehr so stark mit dem Handlungsmuster des biblischen Prätextes arbeiten. Darin besteht auch der Unterschied zu den Romanen der fiktionalen Transfiguration (v. a. zu *Adam und Evelyn*), in denen meistens (mit der Ausnahme von *Jesus in Osaka*) noch eine bibelähnliche Geschichte erzählt wird sowie eine Verknüpfung der biblischen Ereignisse mit dem aktuellen Zeitgeschehen von Bedeutung ist. Deshalb wurde im Rahmen der vorliegenden Monografie zwischen zwei Strategien unterschieden: In der ersten Strategie, d. h. in den neuesten fiktionalen Transfigurationen, wird die Lesererwartung einer verarbeiteten aktualisierten biblischen Geschichte erfüllt. Durch die intertextuellen Verweise in der Figurencharakteristik und vor allem in der Handlungsstruktur wird der Leser auf die Ähnlichkeit mit einer biblischen Gestalt und ihrer Geschichte aufmerksam gemacht. Diese Parallele bleibt während der Lektüre bis zum Ende evident (wie in *Muttersohn* und *Adam und Evelyn*). Im Unterschied zu der ersten Strategie wird in der zweiten Strategie die Lesererwartung einer verarbeiteten aktualisierten biblischen Geschichte enttäuscht. Im positiven Sinne des Wortes bedeutet diese Enttäuschung eine Innovation in der Lektüre des Lesers. Auch in der zweiten Strategie verweist die Intertextualität auf bestimmte biblische Gestalten, es fehlen hier jedoch ausschlaggebende Handlungselemente, die eine fortwährende Parallele zwischen der Romanhandlung und einer biblischen Geschichte erzeugen würden. Gerade darin, dass eine von der Bibel unterschiedliche Geschichte erzählt wird und gleichzeitig auf biblische Gestalten intertextuell verwiesen wird, sehe ich einen innovativen Zugang der AutorInnen Patrick Roth und Sibylle Lewitscharoff zur Verarbeitung der biblischen Vorlage anhand der Verwendung biblischer Intertextualität. Denn durch die intertextuellen Verweise auf biblische Gestalten wird im Leser die Erwartung einer fiktionalen Transfiguration erweckt, die jedoch aufgrund fehlender ausschlaggebender Handlungselemente enttäuscht wird (bzw. der Leser wird im positiven Sinne überrascht). In den literarischen Texten gibt es also immer weniger konsequente Parallelen in den Handlungen des literarischen Textes und des biblischen Prätextes, so dass der Leser den biblischen Zusammenhang nicht unbedingt merken muss bzw. während der Lektüre aus den Augen verlieren kann. Dazu kommt auch der Kontext des jeweiligen literarischen Textes, der oft auf den ersten Blick nichts mit dem biblischen Prätext zu tun hat. Die Handlungszeit ist eine aktuelle (die unmittelbare Gegenwart), der Handlungsort ein anderer (beispielsweise das Café Rösler in Stuttgart im Roman *Consummatus*) als die Handlungsorte der biblischen Geschichten. Deshalb erscheint die biblische Intertextualität dort oft als ein Fremdkörper, der weiter zu deuten ist.

Im Gegensatz zu der allmählichen quantitativen Reduktion der biblischen Intertextualität sowie der Schwächung der Markierung der biblischen Intertextua-

lität in Paratexten und im äußeren Kommunikationssystem lässt sich über eine allmähliche quantitative Zunahme der biblischen Intertextualität sowie eine Verstärkung der Markierung im inneren Kommunikationssystem sprechen. Die Figuren in den literarischen Texten erscheinen vielmehr als bibelkundige, nicht mehr nur als biblische bzw. bibelähnliche Figuren. Einerseits dienten Bibelzitate auf der Figurenebene sowohl in der historisierenden Paraphrasierung als auch in der fiktionalen Transfiguration entweder der Illustration der geschilderten Ereignisse (wie in *Die Frau des Pilatus*) oder der Erkennbarkeit der jeweiligen bibelähnlichen Figur (wie in *Jesus in Osaka*) bzw. als Impuls für eine Auseinandersetzung mit einem anderen, außerbiblischen Thema (wie in *Jesus in Osaka*). Andererseits führten Bibelzitate auf der Figurenebene bereits in der historisierenden Paraphrasierung zu einer Auseinandersetzung mit dem biblischen Prätext, vor allem als Artikulation der Bibelkritik v. a. mit Bezug zum christlichen Glauben (wie in *Pilatus. Erinnerungen*) oder als Korrektur eines überlieferten biblischen Bildes (wie in *Mirjam*). Immer bezieht sich die Auseinandersetzung auf die Bibel. Dabei wird in einigen Texten (wie in *Mirjam*) sichtbar, dass die Figuren den biblischen Prätext sehr wohl kennen und ihn nachträglich korrigieren wollen. Die Bibelkenntnis kommt auch in den neuesten Texten vor. Durch das innere Kommunikationssystem tritt sie in diesen Romanen in den Vordergrund (mit Ausnahme von Roman *Adam und Evelyn*, in dem die in der DDR sozialisierten Figuren über wenig Bibelkenntnis verfügen). Entweder kommt es in der erzählten Welt zu einer expliziten Thematisierung der Ähnlichkeit zwischen einer Romanfigur und einer biblischen Gestalt (wie in *Muttersohn*) oder es wird durch die Bibelzitate auf der Figurenebene auf den Einfluss der Bibel auf die jeweilige Romanfigur hingewiesen (wie in *Johnny Shines* oder *Consummatus*). Mehrmals kommt sogar die Bibel als physischer Gegenstand im Roman vor (wie in *Adam und Evelyn* oder *Pong*), wobei es zu einer Auseinandersetzung der Figuren mit der Bibel kommt. Entweder wird über eine biblische Geschichte diskutiert (wie in *Adam und Evelyn*) oder ihr Inhalt einseitig, d. h. ohne einen Gesprächspartner, kritisiert (wie in *Pong*). Aus diesen Ergebnissen geht hervor, dass einerseits eine Art Bibelkritik sowohl in den älteren als auch in den neuesten Romanen immer wieder vorkommt, andererseits eine Tendenz zum Abstand der Romanfiguren aus den neuesten Romanen zum biblischen Prätext festgestellt wird. Damit ist gemeint, dass die neuesten Romanfiguren nicht mehr mittendrin in den biblischen Geschichten leben, sondern dass sie sich außerhalb der biblischen Welt befinden, sehr wohl aber über die Existenz der Heiligen Schrift Bescheid wissen, gar über genaue Kenntnisse der Bibel verfügen. Manche Romanfiguren (wie Ralph Zimmermann aus dem Roman *Consummatus*) können sogar als bibelfest bezeichnet werden.

Insgesamt kommt es allmählich zu einer Intensivierung der biblischen Intertextualität im Sinne einer kritischen Auseinandersetzung mit dem biblischen Prätext, in deren Rahmen der Fokus von einem biblischen auf einen außerbiblischen

Kontext verschoben wird. Denn während in der historisierenden Paraphrasierung die kritische Auseinandersetzung noch an den biblischen Kontext gebunden war und die literarischen Texte eine Art Korrektur des biblischen Prätextes darstellten, wobei es dabei u. a. um eine neue Erläuterung eines überlieferten biblischen Bildes ging (wie in *Mirjam*, *Die Frau des Pilatus* oder *Pilatus. Erinnerungen*), bezieht sich die Auseinandersetzung in der fiktionalen Transfiguration sowie in den Texten mit transfigurativen Elementen v. a. auf einen außerbiblischen Kontext (wie z. B. in *Adam und Evelyn*, wo die Suche nach Freiheit im Jahr 1989 thematisiert und exemplarisch mit der biblischen Vertreibung aus dem Paradies verglichen wird).

Es kommt zu einer Konfrontation des biblischen Materials mit einem weltlichen Kontext, wodurch Reibungen entstehen (wie in *Johnny Shines*, wo die Abendmahlthematik mit einem Verbrechen ineinanderfließt oder in *Pong*, wo die Aura der Hauptfigur als eines Auserwählten aufgrund sowohl göttlicher als auch übermenschlicher Eigenschaften hergestellt wird). Oft wird eine Distanzierung gegenüber dem biblischen Prätext ausgedrückt, zugleich jedoch auch eine Erweiterung und Öffnung gegenüber dem biblischen Prätext. Die Spannung zwischen dem alten (biblischen) und dem neuen Zusammenhang zeugt von einer hohen intertextuellen Intensität.⁴¹⁰

Von einer hohen intertextuellen Intensität zeugt ebenfalls die Zunahme von Verschiebungen gegenüber dem biblischen Prätext. Es wird nicht mehr eindeutig auf eine konkrete biblische Figur anhand einer eindeutigen biblischen Eigenschaft verwiesen, so wie es im biblischen Prätext steht (wie etwa auf die Salbung der Füße Jesu in *Mirjam*), sondern es kommt zu kleinen Veränderungen bei den intertextuellen Verweisen (wie etwa wenn Adam Frauen statt Tiere benennt, wenn Evelyn statt eines Apfels Früchte aller Art anbietet, wenn Percy nur psychisch Kranke statt aller Kranken heilt, wenn das siebenunddreißigste Lebensjahr für das Kreuzigungsalter gehalten wird oder wenn Pong statt unter dem Volk in einem Glashaus als Menschenfischer tätig ist). Auch dadurch wird die biblische Intertextualität in den literarischen Texten weniger deutlich. Der Grund dafür mag darin bestehen, dass die AutorInnen keine biblischen Figuren mehr, sondern nur bibelähnliche bzw. auf biblische Gestalten verweisende Figuren schaffen wollen. So wie sich allmählich die Romanfiguren von den biblischen Gestalten, auf die sie intertextuell verweisen, entfernen, verschieben sich auch die Themen der Romane weg von *biblischen* Themen.

Trotzdem oder gerade deshalb muss jedoch die Frage nach einer speziellen Bedeutung der *biblischen* Intertextualität gestellt werden, die außer der Art und Weise der Verwendung der biblischen Intertextualität und ihrer Funktion im Zentrum der vorliegenden Monografie steht. Die besondere Bedeutung der *biblischen* und nicht einer anderen Intertextualität besteht in literarischen Texten im Allge-

410 vgl. Broich; Pfister: Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, 1985, S. 29.

meinen in der Möglichkeit, eine *religiöse* Dimension zu öffnen, womit ein Zugang zu religiösen bzw. Glaubensfragen gemeint wird. Falls jedoch angenommen wird, dass die Präsenz der biblischen Intertextualität im Leser automatisch religiöse bzw. Glaubensfragen erweckt, dann stimmt es nicht⁴¹¹: Die biblische Intertextualität selbst gibt dem Leser automatisch keinen Impuls zu einer religiösen Überlegung. Davon zeugen v. a. die neuesten Texte, die im Rahmen der vorliegenden Monografie analysiert wurden. Es ist nicht die biblische Intertextualität allein, die in den Texten eine religiöse Dimension eröffnet, sondern, wenn überhaupt, dann ist es der komplexe Text mit allen seinen Ebenen und Komponenten. Aus den aus der vorliegenden Arbeit hervorgehenden Ergebnissen zu der Frage nach der Eröffnung einer religiösen Dimension ergibt sich die folgende zusammenfassende Skizze, an die eine weitere eigenständige Untersuchung anknüpfen könnte. Die vorliegende Monografie geht der Frage nach der Eröffnung einer religiösen Dimension aufgrund der am Anfang angekündigten Abgrenzung von der theologisch orientierten Forschung nur begrenzt nach. Denn falls hier dieser Perspektive mehr Raum gegeben würde, würde sich die vorliegende Monografie von der primär literaturwissenschaftlich orientierten Zielsetzung ab- und der theologisch bzw. philosophisch orientierten Fragestellung zuwenden. Die Frage nach der Eröffnung einer religiösen Dimension wird hier also nur im Rahmen der Überlegung über die Funktion der biblischen Intertextualität gestellt.

In den neuesten Texten ist eine Eröffnung einer religiösen Dimension besonders bei Martin Walser und Sibylle Lewitscharoff festzustellen. Vor allem durch die Einbeziehung der Reflexionen der Figuren über Gott und Glaube⁴¹² kommt es in den Romanen zu Anregungen zu religiösen Fragen wie nach einem individuellen, subjektiven Glauben wie in *Muttersohn* oder nach der Existenz einer höheren Macht, nach Streben nach einer Gottheit in *Pong* oder nach dem Jenseits in *Consummatus*. In diesen Romanen geht es um allgemein philosophische Fragen nach dem Weltverständnis, die jedoch gleichzeitig in eine religiöse Sphäre übergreifen, wodurch eine religiöse Dimension eröffnet wird. Es handelt sich jedoch keinesfalls um eine Erbauungsliteratur, die den Leser zu einer andächtigen Erhebung des Gemüts führen soll. Es soll weder eine Aufforderung für den Leser zur Bekehrung, noch eine bloße Vermittlung religiöser Inhalte⁴¹³ sein. Vielmehr wird

411 Bereits im 19. Jahrhundert ist die Selbstverständlichkeit des Eingebundenseins der Literatur in den religiösen Kosmos geschwunden. Den AutorInnen stehen zur Verfügung jedoch immer noch Sprache, Bilder und Geschichten der Bibel: „Die Bibel wird zu einem freihandhabbaren Zitatensfundus.“ In: Gutzen: Literatur und Religion V, 1991, S. 292.

412 vgl. Horstkotte: Poetische Parusie: Zur Rückkehr der Religion in der Gegenwartsliteratur, 2012, S. 265. Nach Horstkotte werden in den literarischen Texten der Gegenwart religiöses Wissen und religiöse Semantiken nicht nur in Formen der Intertextualität, sondern im Kontext phänomenaler Glaubenserfahrungen der Figuren präsentiert.

413 vgl. Sina: Literatur als Linderung, 2014, S. 33. Lewitscharoffs Poetikvorlesungen zufolge stellt Sina

in diesen Romanen das Religiöse problematisiert und als eine der Möglichkeiten dargestellt.

Im Gegensatz zu den genannten Texten, die eine religiöse Dimension eröffnen, gibt es in meinem Korpus einen Roman, über den behauptet werden kann, dass er durch die Verwendung biblischer Intertextualität im Zusammenspiel mit seinen weiteren Komponenten keine religiöse Dimension eröffnet. Es ist *Adam und Evelyn* von Ingo Schulze. Damit nimmt er als eine Ausnahme eine Sonderstellung unter den anderen Romanen ein. Der Roman verhält sich zum biblischen Prätext wie zu einer Vergleichsgröße, um zu zeigen, dass die zentrale Problematik des Romans bereits uralt und immer noch aktuell ist. Durch die Versetzung der Handlung in die DDR-Zeit wird die Religion für die Figuren nichts Selbstverständliches, aber gleichzeitig auch kein Thema, mit dem sie sich (sowie der ganze Roman) auseinandersetzen würden. So gesehen ermöglicht in diesem Roman weder die biblische Intertextualität allein noch zusammen mit weiteren Komponenten des Romans einen direkten Zugang zu religiösen oder Glaubensfragen. In *Adam und Evelyn* wird also keine religiöse Dimension eröffnet.

Eine Sonderstellung unter den analysierten Romanen nimmt auch Patrick Roths *Johnny Shines* ein. Denn bei diesem Text lässt sich die Frage nach der Eröffnung einer religiösen Dimension nicht eindeutig beantworten. Die Themen, die im Text behandelt werden, befinden sich an der Grenze zur ethischen sowie religiösen Problematik. Beide Richtungen haben gemeinsam, dass sie eine Sittenlehre vermitteln. Der Unterschied besteht darin, wo man die höhere über das Richtige und Falsche entscheidende Instanz suchen soll – ob bei Menschen wie in der Ethik oder bei Gott wie in der Religion. Da dies durch die Deutung des Textes nicht zu entscheiden ist, sollen jedoch beide Möglichkeiten in Betracht gezogen werden. So wird die Religion durch den Zusammenstoß mit der säkularen Welt zu einer der Möglichkeiten von Weltverständnis. Durch die Infragestellung der Religion wird sie im Text problematisiert und dadurch wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Religion zwar eine der Möglichkeiten darstellt, jedoch nicht selbstverständlich ist.

Insgesamt lässt sich sagen, dass die neuesten Texte durch die biblische Intertextualität weder zu einer Infragestellung biblischer Geschichten und ihrer Deutung, noch zu solchen Gedanken, ob man an Gott glauben soll, anregen. Es muss also durch die Lektüre nicht unbedingt zu einer direkten Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben kommen, sondern der Leser kann die jeweilige Geschichte auch ohne den religiösen Hintergrund genießen. Die intertextuelle Ebene der Romane erschließt sich zwar allgemein betrachtet vielen Lesern. Sie stellt jedoch eher als allgemeines Wissen, also nicht unbedingt als eine religiöse

fest, dass die Literatur für Lewitscharoff im engsten Verhältnis mit der Religion steht, ohne dass es der Literatur um eine missionarische Vermittlung religiöser Inhalte ginge.

Überzeugung bzw. eine religiöse Sinnsuche der Leser eine Voraussetzung für die Interpretation der Texte dar.

Somit wird meine Hypothese bestätigt: Es ist keine Regel, dass die zeitgenössischen AutorInnen in ihren Texten den biblischen Prätext primär zu einer Auseinandersetzung mit religiösen Fragen verwenden – wie besonders am Beispiel der Texte von Ingo Schulze und Patrick Roth evident wird. Religiöse Fragen können zwar vorkommen, gehören jedoch nicht zu den zentralen Themen der Romane. Es handelt sich dabei – verallgemeinert gesagt – um allgemeinere religiöse Überlegungen zu großen menschlichen Sinnfragen nach Leben und Tod (mit Einmischung in die Philosophie), nicht mehr um konkrete religiöse Themen, die aus konkreten biblischen Geschichten hervorgehen.

Der Vergleich mit den älteren Texten, die im Rahmen der vorliegenden Monografie untersucht wurden, zeigt, dass bereits in der ältesten Bearbeitungsweise der biblischen Vorlage, d. h. in der historisierenden Paraphrasierung, religiöse Fragen eröffnet wurden. Gleichzeitig gehören jedoch diese religiösen Fragen in den meisten Fällen (mit der Ausnahme von *Die Frau des Pilatus* von Gertrud von Le Fort) nicht zu den zentralen Fragen der Texte, sondern treten dort als eines von mehreren Themen auf. Diese religiösen Fragen betreffen Glauben, Christentum sowie die Bedeutung biblischer Gestalten wie Jesus oder Pilatus, sind also noch eng mit dem Christentum sowie seiner Heiligen Schrift verbunden. Auch in fiktionalen Transfigurationen können religiöse Fragen eröffnet werden, auch wenn sie auch hier nur zu partiellen Themen gehören und auch wenn sie wie in *Jesus in Osaka* das Religiöse zugunsten des Menschlichen ablehnen. In diesem Roman wird die Religion in erster Linie zwar kritisch behandelt, gleichzeitig ist sie jedoch einer literarischen Auseinandersetzung wert, womit eine religiöse Dimension des Textes eröffnet wird. Hier kann jedoch nicht mehr wie in der historisierenden Paraphrasierung über ein enges Verhältnis mit der Heiligen Schrift, sondern wie bei den neuesten Texten über allgemeinere religiöse bzw. philosophische Themen gesprochen werden. Der größte Unterschied liegt also nicht in der Eröffnung einer religiösen Dimension, sondern in der Schreibweise, konkret in der Art und Weise, wie mit dem biblischen Prätext gearbeitet wird.

Deshalb will die vorliegende Monografie die These über die Verfremdung der biblischen Vorlage überprüfen, die aus den Ergebnissen der bisherigen Forschung hervorgeht. Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass die biblische Vorlage in allen Texten tatsächlich verfremdet wird. Da jedoch jede neue Darstellung einer biblischen Geschichte gewissermaßen von dem biblischen Prätext abweicht, wodurch eine ungewohnte Weise der künstlerischen Darstellung entsteht, ist es für mich keine Frage, ob der biblische Prätext verfremdet wird – denn er wird immer verfremdet, wenn er künstlerisch neu bearbeitet wird. Es lohnt daher nicht, in der Verfremdung als solcher eine Tendenz zu suchen, als vielmehr im jeweils unterschiedlichen Grade der Intensität, mit der die biblische Vorlage verfrem-

det wird. Anhand der Ergebnisse der Untersuchung lässt sich eine Tendenz zu einer allmählichen Intensivierung der Verfremdung der biblischen Vorlage feststellen. Während in der historisierenden Paraphrasierung diese unübliche Weise der künstlerischen Darstellung v. a. darin bestand, eine neue Perspektive auf eine biblische Geschichte zu bieten und zugleich mit dieser Geschichte auch andere Themen aufzugreifen, besteht der innovative Zugang zur künstlerischen Darstellung in den Texten der fiktionalen Transfiguration sowie in denen mit transfigurativen Elementen in der Verwendung biblischer Intertextualität in neuen Kontexten, losgelöst aus dem biblischen Kontext. Durch die Entfernung der biblischen Elemente aus ihrem ursprünglichen biblischen Prätext bzw. Kontext und zugleich durch ihre Einbettung in neue, weltliche Kontexte kommt es zu einer Intensivierung der Verfremdung der biblischen Vorlage. Die Verfremdung wird weiter gesteigert, wenn die biblische Intertextualität mit gegensätzlichen, vor allem außerbiblischen Elementen innerhalb eines literarischen Textes konfrontiert wird (wie etwa in *Johnny Shines* oder *Pong*). Es lässt sich also über eine allmähliche Steigerung der Verfremdung der biblischen Vorlage sprechen, die zuerst v. a. in Texten der fiktionalen Transfiguration durch die Versetzung der biblischen Elemente in weltliche Kontexte an Stärke gewonnen hat. Durch die Steigerung der Verfremdung unterscheiden sich die neueren Texte wesentlich von den älteren Texten der historisierenden Paraphrasierung.

Während der Arbeit an dem vorliegenden Text sind weitere Fragen entstanden sowie neue Forschungsfelder aufgetaucht. Da diese Monografie nicht vollständig alle neu herausgegebene Romane untersuchen konnte, besteht die Möglichkeit, sich auch weiteren Romanen zuzuwenden und sie auf die Verwendung biblischer Intertextualität hin zu untersuchen. Über die Aktualität des Forschungsfeldes zeugen neu erschienene Romane wie etwa der mit dem Uwe-Johnson-Preis (2014) und dem Deutschen Buchpreis (2014) ausgezeichnete Roman *Kruso* (2014) von Lutz Seiler, in dem zwar sehr unauffällig, aber trotzdem immer wieder auf den biblischen Jesus und seine Apostel verwiesen wird. Der ersten Lektüre nach könnte es sich im Fall dieses Romans um eine fiktionale Transfiguration handeln, die jedoch mit konkreten Belegen bewiesen werden müsste. Die Geschichte spielt 1989, in der Zeit des Zusammenbruchs der DDR auf der Insel Hiddensee und handelt von einer Freundschaft zwischen zwei Männern, dem Germanistik-Studenten Edgar Bandler und dem Küchenmitarbeiter Alexander Krusowitsch alias Kruso. Eine gewisse Ähnlichkeit mit dem biblischen Jesus weist Kruso auf, der Held aus dem Titel des Romans. Seine Beschreibung erinnert an das Aussehen Jesu. Kruso versammelt wie der biblische Jesus um sich herum eine Gruppe von Menschen, die dann auch anhand der an die letzte Abendmahl erinnernde Sitzordnung als seine Apostel verstanden werden können. Der Roman befasst sich mit Fragen nach der inneren Freiheit in der Zeit einer Diktatur. Es entsteht also die Frage, welche Bedeutung die Verweise auf den biblischen Prätext in diesem Roman haben.

Eine weitere Forschungsfrage eröffnet sich in Hinsicht auf die Verwendung biblischer Intertextualität in solchen zeitgenössischen Romanen, in denen noch biblische Figuren samt ihren biblischen Namen vorkommen und die in der historischen biblischen Zeit spielen, ohne dass sie eine biblische Geschichte bloß nacherzählen würden. Dies betrifft besonders sowohl ältere (*Riverside. Christusnovelle* aus dem Jahr 1991, *Corpus Christi* aus dem Jahr 1996) als auch neuere Texte (*Sunrise. Das Buch Joseph* aus dem Jahr 2012) von Patrick Roth. Handelt es sich bei diesen Texten noch um eine historisierende Paraphrasierung oder stellen sie eher eine Zwischenstufe dar zwischen den Texten der historisierenden Paraphrasierung, in denen die Figuren sowie die Zeit der Handlung noch dem biblischen Prätext entnommen werden, und den Texten der fiktionalen Transfiguration, in denen es zu einer Intensivierung der Verfremdung der biblischen Vorlage kommt? Welche Stellung nehmen solche Texte innerhalb des gesamten Korpus der vorliegenden Arbeit ein?

Die Verwendung der biblischen Intertextualität lässt sich auch in weiteren Romanen untersuchen, in deren Mittelpunkt jedoch keine bibelähnliche Figur steht. Welche Funktion hat die biblische Intertextualität in solchen Romanen, in denen sie z. B. in Form von Zitaten etwa auch zusammen mit einer anderen Art Intertextualität integriert wird? Oder etwa in Romanen wie *Blumenberg* (2011) von Sibylle Lewitscharoff, in dem eine Figur, einer der Studenten Blumenbergs namens Hansi, sich bewusst in die Rolle des Jesus hineinversetzt und zum Schluss des Romans stirbt. Welche Bedeutung hat diese Parallele für die ganze Geschichte des Romans?

Des Weiteren lässt sich die Verwendung einer anderen Art Intertextualität auf ihre besondere Bedeutung hin untersuchen und im Nachhinein mit der Verwendung der biblischen Intertextualität vergleichen. Es könnte den Fragen nachgegangen werden, welchen Unterschied die Verwendung intertextueller Verweise auf andere literarische Werke im Vergleich zur Verwendung intertextueller Verweise auf die Bibel als ein religiöses Buch ausmacht. Daran anknüpfend könnte die Frage nach der Funktion der Intertextualität im Allgemeinen in literarischen Werken gestellt werden.

Nicht zuletzt kann eine weitere Untersuchung an die Ergebnisse der werkimmanenten Forschung anknüpfen und sie um weitere Perspektiven einer nicht mehr text- sondern kontextorientierten Forschung erweitern.

Wie der skizzierte Forschungsbedarf zeigt, ist das Forschungsfeld noch gar nicht erschöpft. Davon zeugen auch weitere laufende, auch auf die außerliterarische Entwicklung in Bezug zur Religion orientierte, literaturwissenschaftliche Forschungsprojekte wie das Monografievorhaben *Postsäkulare Poetiken: Transformationen des Religiösen im Roman der Gegenwart* von Silke Horstkotte. Horstkotte geht davon aus, dass die deutschsprachige Gegenwartsliteratur an einem „religious turn“ partizipiert⁴¹⁴

414 vgl. Horstkotte: Poetische Parusie: Zur Rückkehr der Religion in der Gegenwartsliteratur, 2012, S. 269.

und dass religiöses Wissen und religiöse Semantiken nicht nur in Formen der Intertextualität oder als stoffliches Substrat behandelt werden, sondern dass sie im Kontext phänomenaler Glaubenserfahrungen der Figuren präsentiert werden⁴¹⁵, womit die Texte nach neuen Möglichkeiten des Glaubens fragen und nach neuen Wegen der Vermittlung großer Transzendenzen suchen⁴¹⁶. Horstkotte stützt sich dabei auf soziologische Modelle von Niklas Luhmann und Elena Esposito und untersucht Romane von zeitgenössischen sowohl deutschen als auch österreichischen AutorInnen Patrick Roth, Martin Walser, Sibylle Lewitscharoff, Andreas Maier, Peter Henisch, Navid Kermani, Thomas Glavinic, Tereziá Mora, Ilja Trojanow, Arnold Stadler, Michael Köhlmeier, Daniel Kehlmann, Thomas Lehr und Benjamin Stein.⁴¹⁷ Horstkottes Forschungsprojekt unterscheidet sich von der vorliegenden Monografie nicht nur darin, dass es ein breiteres Korpus untersucht, sondern auch weil es von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgeht. Erstens partizipiert nach Horstkotte (sowie nach Langenhorst) die zeitgenössische Literatur an einer Rückkehr der Religion. Zweitens stützt sich Horstkotte auf soziologische Modelle. Sie geht zwar ebenfalls (wie die vorliegende Monografie, aber im Gegensatz zu Langenhorst) von literaturwissenschaftlichen Analysen literarischer Texte aus, berücksichtigt jedoch im Unterschied zu der vorliegenden Monografie, die sich ausschließlich werkimmanente Fragen nach der Funktion der biblischen Intertextualität in zeitgenössischen Romanen stellt, auch außerliterarische Kontexte wie die nicht nur literarische Rückkehr der Religion. Im Zentrum Horstkottes Forschungsprojektes stehen Fragen der literarischen Vermittlung großer Transzendenzen (Horstkotte geht davon aus, dass die zeitgenössische Literatur eine neue Religion inszeniert und reflektiert), die in der vorliegenden Monografie im Gegensatz dazu zwar im Rahmen der Überlegung über die Eröffnung einer religiösen Dimension in groben Zügen umrissen wurden, jedoch insgesamt am Rande geblieben sind. Deshalb verstehe ich Horstkottes Forschungsinteresse in Bezug auf die vorliegende Arbeit weder als gegensätzlich, noch als mit der vorliegenden Arbeit ganz korrespondierend. Von anderen Voraussetzungen ausgehend wählt Horstkotte eine Perspektive, die im Unterschied zu meiner Fragestellung, nicht nur eng mit einem Schwerpunkt der Verwendung der biblischen Intertextualität verbunden ist, sondern das literarische Material komplexer betrachtet. Durch diese Makroperspektive wird Horstkotte von den werkimmanenten Fragen ausgehend zu philosophisch-theologischen Fragen geführt, von denen jedoch die vorliegende Monografie absichtlich Abstand nimmt, indem sie sich auf werkimmanente Fragen konzentriert.

415 vgl. Horstkotte: *Poetische Parusie: Zur Rückkehr der Religion in der Gegenwartsliteratur*, 2012, S. 267.

416 vgl. ebd.

417 vgl. Horstkotte: *Literatur postsäkular?*, <https://prezi.com/1k4vrbaszu8i/postsakular/>. Zugriffsdatum: 17.4.2015.