

Narration – Religion – Subversion?:
Argentinische Widerstandsromane zur Zeit der Diktatur (1976-1983)¹

von *Ursula Arning* (Köln)

Gott tötet nicht
(Inschrift in einer „Todeszelle“:
Interview mit Adolfo Pérez Esquivel
Canal 11, 24.3.2006).

| | |
|---|-----------|
| 1 Einführung | 1 |
| 2 Begründung des Korpus und Einordnung in den Forschungsstand | 4 |
| 3 Theoretischer Rahmen, Methode und Aufbau der Arbeit | 6 |
| 4 Die Textanalysen | 10 |
| 4.1 <i>Die biblische Figur Hiob: Leid und Mitleid</i> | 10 |
| 4.2 <i>Das Gebet: Trost und Handlungsanweisung</i> | 13 |
| 4.3 <i>Der religiöse Diskurs und das Bild Gottes: subversives Werkzeug versus Macht(missbrauch)</i> | 15 |
| 5 Erkenntnisse und Ausblick | 16 |
| 6 Bibliographie | 19 |
| 6.1 <i>Primärliteratur</i> | 19 |
| 6.2 <i>Sekundärliteratur</i> | 20 |

1 Einführung

Anlässlich des 30. Jahrestages des Militärputsches in Argentinien, berichtete 2006 der Nobelpreisträger Adolfo Pérez Esquivel in einem Interview, dass er in einer der sogenannten Todeszellen den mit Blut geschriebenen Satz „Gott tötet nicht“ las.² Er stellte sich die Frage nach dem Gefangenen, der angesichts des Todes solch ein Gottesbekenntnis hinterlässt. War es ein politischer Gefangener? Ein Geistlicher?

Setzt man den Satz mit der Rolle des argentinischen Episkopats in diesen Jahren in Zusammenhang, wird er noch bedeutungsvoller: Die römisch-katholische Kirche in Argentinien

¹ Der vorliegende Artikel ist eine kurze deutsche Zusammenfassung der auf Spanisch erschienenen Dissertation „Narración – Religión – ¿Subversión?: novelas contestatarias escritas durante la dictadura militar argentina (1976-1983)“ (vgl. Arning 2016).

² Adolfo Pérez Esquivel bezieht sich auf diese Inschrift auch während eines Interviews mit Miguel Briante, in *El Porteño* (vgl. Briante 1983 II, 17: 9). Während der 32 Tage, die er in dieser engen Zelle eingeschlossen war, las er Inschriften, Anschuldigungen, Namen von geliebten Menschen, Namen des jeweils beliebtesten Fußballclubs, Gebete wie „Herr, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ und er sah auch einen großen Blutfleck und mit diesem Blut mit einem Finger geschrieben: „Gott tötet nicht“.

tinien muss sich mit Vorwürfen auseinandersetzen, sehr eng mit dem damaligen Regime zusammengearbeitet und die *Dritte Welt Priester*, die der *Theologie der Befreiung* folgten, in den eigenen Reihen streng geahndet beziehungsweise verfolgt zu haben.³ Das Militärregime indessen, versuchte sich – in Abgrenzung zum Marxismus – durch die Verteidigung der westlichen und christlichen Werte zu legitimieren. Daher ist zu erwarten, dass Religion als stabilisierender Faktor der politischen Machthaber Eingang in die zeitgenössische Literatur gefunden hat. Andererseits hat sich die national-revolutionäre Guerrillagruppe „Montoneros“ aus der „Acción Católica Argentina“, einer katholischen Jugendgruppe, formiert, die beeinflusst von der *Theologie der Befreiung* den Beginn des Reiches Gottes im Jetzt sahen und sich für die Armen und für bessere Lebensbedingungen einsetzten. Religion kann demnach auch als subversives Potential Eingang in die Romane gefunden haben.

Die Leitfragen der Arbeit sind daher: Erstens, in welcher Form ist in den Romanen von Religion die Rede und liegt ihre Thematisierung in der Verwurzelung in der lateinamerikanischen Kultur begründet, oder erfüllt sie eine spezifische Funktion? Zweitens, kann eine Parodie des religiösen Diskurses als Kritik am Diskurs selbst oder auch als Kritik am politischen System gelten? In Anbetracht der skizzierten Position der römisch-katholischen Kirche in Argentinien zu den politischen Machthabern, wäre zugleich eine Kritik an der Institution Kirche und ihren politischen Machenschaften denkbar, ohne dass dadurch die (in den meisten Fällen jüdisch-)christliche Botschaft infrage gestellt würde. Drittens schließlich stellt sich die Frage, ob durch die Untersuchung der literarästhetischen Umsetzung des Themas Religion neue Zugänge zu den literarischen Texten geschaffen werden.

Um von einer gemeinsamen Basis der Textanalysen ausgehen zu können, ist zunächst eine Definition des Begriffs „Literatur“ notwendig und eine detaillierte Beschreibung des Konzepts „Religion“: Unter „Literatur“ werden Gedichte und Romane, also fiktionale Literatur, verstanden, die sich in die sogenannte „Hohe Literatur“ und die der „Massen“ aufteilt. Der Begriff beinhaltet in der Gegenwart auch Essays und Zeitungsartikel sowie offizielle Texte: Dokumente, Zeugenberichte oder Zertifikate. Um das Korpus der Arbeit einzuschränken, ist eine Gattung zur spezifischen Untersuchung ausgewählt worden. Da für Ulrich Broich (vgl. 1984: 326) Funktionen von Religion vorrangig in den Romanen zu finden sind, die am Rande der Gesellschaft geschrieben werden und in Argentinien der Roman an der Schnittstelle zwischen Politik und Fiktion anzusiedeln ist (vgl. Ricardo Piglia 1989: 98), ist es für den Kontext dieser Arbeit kohärent, den Roman zu meinen, wenn von Literatur gesprochen wird. Es handelt sich dabei aber nicht um sogenannte christliche Erbauungsliteratur, die die Missionierung der Leserinnen und Leser zum Ziel hat, sondern um Romane, die die Religion und den Umgang mit ihr in unterschiedlichem Maße thematisieren.

Mit Bezug auf „Religion“ ist das Konzept der nicht-religiösen Interpretation theologischer Konzepte von Dietrich Bonhoeffer (2010) von großem Interesse für die vorliegende Arbeit. Er geht davon aus, dass man Jesus Christus in seinem Leiden in der Welt folgen

³ Unter dem Konzept der *Theologie der Befreiung* versteht man die aktive Hinwendung und Unterstützung der Armen, und dass der Tod Jesu Christi nicht erst das Heil nach dem Tod bringt, sondern der Mensch im Hier und Heute verpflichtet ist, zu einer gerechteren Welt beizutragen. Einer der Hauptvertreter dieser Theologie ist Gustavo Gutierrez (1992).

muss, im Hier und Jetzt. Seine Schriften hatten großen Einfluss auf die Bewegung der *Priester der Dritten Welt* und die *Theologie der Befreiung*. Es kann demnach davon ausgegangen werden, dass seine Ideen in das kulturelle Archiv der argentinischen Gesellschaft eingegangen sind. Eine genaue Analyse der Romane zeigt auf, dass in ihnen Referenzen auf Religion zu finden sind, die mit Bonhoeffer den fundamentalen Dimensionen der menschlichen Erfahrung entsprechen. Dies knüpft er an den „weiten“ Religionsbegriff Paul Tillichs an. Dieser entspricht dem „Zustand, von etwas Unbedingtem ergriffen zu sein“ (Tillich 1972: XIII, 449). Der Verlust der Religion oder der „Dimension der Tiefe“ bedeutet, dass der Mensch die Frage nach dem Sinn seines Lebens verloren hat, der Frage nach dem, woher er kommt, „wohin er geht, was er tun und was er aus sich machen soll in der kurzen Spanne zwischen Geburt und Tod“ (Tillich 1964: V, 43). Religion ist in diesem anthropologischen Sinn nicht nur eine Sammlung von spezifischen Symbolen; vielmehr ist sie in allen Funktionen des menschlichen Geistes wie der Wahrheit, der Gerechtigkeit, dem moralischen Imperativ und dem ästhetischen Ausdruck vorhanden. Wenn sich das, was den Menschen unbedingt angeht, im Kunstwerk befindet, hat Theologie die Aufgabe, dieses Verborgene zu entdecken. Aber für Tillich gibt es auch einen „engen“ Religionsbegriff: „das Leben einer sozialen Gruppe, die ein gemeinsames letztes und unbedingtes Anliegen ausdrückt, eine Erfahrung des Heiligen, sowohl in mythischen und kultischen Symbolen als auch in moralischen und gesellschaftlichen Lebensformen“ (Tillich 1972: XIII, 449); in diesen geht das synkretistische Zusammenleben der katholischen mit den afroamerikanischen Religionen und denen der indigenen Bevölkerung auf.

Wichtig für die Arbeit ist die Einbeziehung der Analysekriterien sowohl der Theologie als auch der Literaturwissenschaft, da narratologische Methoden die theologischen Befunde untermauern können. Auffallend ist, dass diese Kriterien trotz der umfangreichen Forschungen und Diskussionen um die Dialogfähigkeit beider Disziplinen (vgl. Georg Langenhorst 2011a) kaum ausgearbeitet wurden. Ein zentrales Anliegen der Dissertation war es daher, die vorhandenen Methoden beider Forschungsbereiche aufzuzeigen, sie gegebenenfalls zu konkretisieren und anhand des Korpus anzuwenden. Doch kann es einen Dialog zwischen einer Wissenschaft und einem geschriebenen Text geben? Für Langenhorst (vgl. 2011a: 2) steht die „Begegnung“ zwischen Literaturwissenschaft und Religion im Vordergrund. Dies geschieht, wenn man den Eingang des religiösen Diskurses in Romanen in Beziehung zum Kontext ihrer Entstehungszeit setzt. Im Sinne des „kulturellen Wissens“ (Birgit Neumann und Ansgar Nünning 2006) kann dies den heutigen Leser wie auch die zeitgenössische Theologie beeinflussen und verändern. Bei der Interpretation fiktionaler Texte unter theologischen Gesichtspunkten gilt es jedoch zu beachten, dass Glaubensaussagen nicht als allgemeingültige Wahrheiten in den Texten gesucht und als solche verstanden werden. Zudem ist mit Jan Bauke-Ruegg (vgl. 2004: 60) festzuhalten, dass letztlich jeder Roman eine Welt für sich darstellt, und es nicht als sinnvoll zu erachten ist, für jeden fiktionalen Text die gleichen Kriterien anzulegen, da seine Interpretation dadurch gegebenenfalls eingengt würde. Die aufgezeigten Analysemöglichkeiten sind daher als eine Art Quelle anzusehen, aus der für den jeweiligen fiktionalen Texten geschöpft werden kann.

Um das Forschungsfeld einzugrenzen, wurden drei Themenbereiche aus dem Diskurs der Religion identifiziert, die den Analysen als Leitfaden dienen: Erstens das Verhalten Hiobs und seiner Freunde angesichts seines Leids, zweitens die Form und Funktion des

Gebets sowie drittens die Parodie des religiösen Diskurses und die Analyse des Bildes von Gott, das den Romanen zugrunde liegt. Für die Interpretation wurden jeweils diesen Bereichen entsprechende Theorien aus der Theologie, Philosophie und Narratologie herangezogen. Allen Kapiteln gemeinsam ist, dass die konkreten Textanalysen die Funktion von Religion und ihrer ästhetischen Verarbeitung in der Literatur in Zeiten von Gewalt und Terror in den Mittelpunkt des Interesses stellen und aufzeigen, ob der Umgang mit dem religiösen Diskurs als Werkzeug einer pazifistischen sozial-politischen Kritik gesehen werden kann, die ohne Waffen und Gewalt auskommt.

2 Begründung des Korpus und Einordnung in den Forschungsstand

Für Fernando Reati (vgl. 1992: 12) gehören zur sogenannten „Literatur der Diktatur“ (vgl. Karl Kohut 2010) die Romane, die von 1975 bis 1985 geschrieben bzw. erschienen sind. Seit der Machtübernahme Isabel Peróns 1974 wurde die Zensur verschärft und die paramilitärische Organisation Triple A (Alianza Anticomunista Argentina, die Antikommunistische Allianz Argentiniens) verbreitete im Kampf gegen die Guerilla-Gruppen Angst und Terror in der argentinischen Gesellschaft. Wie Emilio Fermín Mignone (vgl. 1986: 233) unterstreicht, wurde die Triple A mit dem Militärputsch nicht aufgelöst, sondern ging in den offiziellen Staatsterror über. Demnach wies die Lebenssituation in Argentinien bereits seit 1974 Grundzüge einer Diktatur auf, so dass die Analyse der Romane dieser Zeit ähnliche Ergebnisse erwarten lässt wie die der Texte, die während der Diktatur geschrieben wurden. Ferner weisen sowohl Kohut als auch Reati die unmittelbare Zeit der Diktatur bis auf das Jahr 1985 aus, da davon ausgegangen werden kann, dass alle Romane, die während oder unmittelbar nach der Diktatur geschrieben wurden, bis 1985 publiziert wurden.

Die Zeit von 1976 bis 1980 war von besonders vielen Verschwundenen geprägt und es wurde im kulturellen Bereich besonders scharf zensiert, während ab 1981 der Widerstand in der Bevölkerung wuchs und Bewegungen wie das „Teatro Abierto“ („Offenes Theater“), nationale Rockfestivals und die Publikation von Zeitschriften wie die „Revista Humor“ möglich wurden. Die Analyse der Romane wird allerdings zeigen, dass es letztlich eine persönliche Entscheidung beziehungsweise eine subjektive Einschätzung der Autorinnen und Autoren war, wie viel sie tatsächlich wagen konnten. Durch die nach außen hin nicht klar strukturierte Zensur (vgl. Andrés Avellaneda 1986) standen den Autorinnen und Autoren keine Richtlinien zur Verfügung, an denen sie sich orientieren konnten. Während *Ganarse la muerte* (1976 erschienen) 1977 zensiert wurde, mit sämtlichen Folgen für Texte und Autorin (Aufführungs- und Publikationsverbot ihrer Stücke, Meidung des Kontakts durch ehemalige Freunde, Beobachtung durch den Geheimdienst), so dass Griselda Gambaro sich gezwungen sah, das Land zu verlassen und aus Sorge um ihre Familienangehörigen auch im Exil der Aufführung ihrer Theaterstücke nicht zustimmte (vgl. Kathleen Betsko und Rachel Koenig 1987: 187), wurde *Respiración Artificial*, in dem Piglia 1980 – als auch noch scharfe Zensurbedingungen herrschten – die argentinische Politik kritisiert, nicht zensiert. Viele Schriftstellerinnen und Schriftsteller, ob sie sich im Exil oder

im sogenannten „Insil“ befanden, waren oder fühlten sich daher marginalisiert und damit im „literarischen Exil“ (vgl. Mónica L. Bueno 1994: 82).⁴ Die thematische Untersuchung der Emergenz der Religion in den fiktionalen Texten erhielt in dieser Arbeit deshalb den Vorzug vor diachronischen oder örtlichen Unterscheidungen.

Im Unterschied zu Kohut, der den Begriff der „Literatur der Diktatur“ allein auf Romane des intellektuellen Widerstands (vgl. Kohut 2003: 185) anwendet, ist für die Untersuchung der literarästhetischen Umsetzung der Religion eine Unterscheidung zwischen Widerstandsromanen und offizieller Literatur jedoch von eminenter Wichtigkeit. Die Entschlüsselung, ob der Religion eine stabilisierende oder eine subversive Funktion in der Literatur zukommt, kann ausschlaggebend dafür sein, die Texte einer bestimmten politischen Richtung zuzuordnen. Nicht alle regierungskonformen Romane sind allerdings offiziell in Auftrag gegeben wurden, sondern dem konservativen Gedankengut der Autorinnen und Autoren oder eventuell auch deren Angst vor der Zensur und dem Terror geschuldet. Mit José Promis wird deshalb unterschieden in „novelas contestatarias“ („Widerstandsromane“) und „novelas acomodadas“ („angepasste“ Romane, vgl. Promis 1993: 218). Dabei geht es in den für das Korpus ausgewählten fiktionalen Texten zwar um eine mögliche politische Aussage, die durch die literarästhetische Umsetzung der Religionsthematik eventuell verstärkt wird, es muss aber dezidiert unterstrichen werden, dass es sich en Gros nicht um intentionale oder gar didaktische Romane handelt.

Auch wenn zurzeit die „literatura de la memoria“ im Vordergrund der Untersuchungen der Diktatur steht (vgl. Beatriz Sarlo 2007), gibt es Forschungen zu den Publikationen zur Zeit der Diktatur.⁵ Dabei wird jedoch kaum auf die religiösen Aspekte in den Romanen der Schriftstellerinnen und Schriftsteller eingegangen. Dies ist umso verwunderlicher, wenn man bedenkt, in wie vielen Romanen religiöse Aspekte eine Rolle spielen, wenn auch nicht als zentrales Thema. Ausnahmen sind Wolf Lustig (1989) und Annegret Langenhorst (1998), die sich auch unter diesem Aspekt für lateinamerikanische Literatur interessieren. Aus lateinamerikanischer Perspektive ist 2005 ALALITE gegründet worden, eine Institution, die die Schnittstelle zwischen Theologie und Literatur in Lateinamerika untersucht.⁶

Auf deutscher Seite ist die Arbeit im Forschungsfeld „Literatur und Religion“ zu verorten. Von den drei durch Almuth Hammer (vgl. 2008: 614-615) identifizierten Themenfeldern greift die vorliegende Untersuchung insbesondere Arbeiten im Bereich der Religion in der Literatur auf, das heißt sie analysiert biblische Motive, Themen und Figuren.

⁴ Auch Kohut ist nach einer ausführlichen Studie zu dem Ergebnis gekommen, dass eine Differenzierung zwischen Exil- und Insilliteratur nicht zu markanten Unterschieden der narrativen Strategien führt (vgl. Kohut 2003: 181 und Reati (1992: 23 Fußnote 5 und 57). Auch wenn die Literaturwissenschaftler inzwischen dazu einer Meinung sind, kam es schon während und kurz nach der Diktatur zu einer heftigen Polemik zwischen den Intellektuellen Argentinien, wer den größeren Beitrag für die Kultur des Landes erbracht hat. Die, die geblieben sind, und sich dem Terror und der Gefahr ausgesetzt haben, oder die, die im Exil waren und von dort versuchten, sich am kulturellen Leben in Argentinien, so gut es eben ging, zu beteiligen und die Entbehrenungen und Einsamkeit des Exils erlitten haben. Beispielhaft sei die Polemik zu diesem Thema zwischen Liliana Heker und Julio Cortázar zu nennen (vgl. Heker 1993).

⁵ Zu den bekanntesten Wissenschaftlern, die sich mit dieser Zeit auseinandersetzen, gehören Andrés Avellaneda (1977, 1983, 1985, 1985a, 1986, 1995, 1997), Daniel Balderston (1987, 1990), David William Foster (1987, 1995) und Beatriz Sarlo (1983, 1987, 1988). Aus deutscher Sicht beschäftigen sich vor allem Kohut (2002, 2003 und 2010) und Roland Spiller (1993) mit dem Thema.

⁶ ALALITE es la sigla de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (www.alalite.org).

Desgleichen gehen in die Untersuchung zitathafte Reminiszenzen und die Analyse auf eine mögliche parodistische Gegenlektüre der Bibel ein. Dabei stellt sich die Frage, ob sich die satirische Umsetzung nicht vielmehr auf die politische Situation der Zeit bezieht als auf eine Parodie der Religion. Andererseits bleibt die Untersuchung auch der Möglichkeit gegenüber offen, dass religiöse Tradition in einer säkularisierten Gesellschaft fortlebt, ohne eine (religiöse oder politische) Funktion zu erfüllen. In dem Fall stellt sich die weitergehende Frage, inwieweit Riten und Traditionen nicht per se eine tröstende und beruhigende Funktion haben, wie sie sich zum Beispiel im Gebet ergeben kann. Auch die Ästhetisierung des Religiösen wird in dieser Arbeit berücksichtigt. Mit Hammer bedeutet Religiosität in der Neuzeit die Verherrlichung eines Gesamtkunstwerks, während Literatur in der Romantik als Ausdrucksmedium des Religiösen verstanden wurde, wenn diese „die intentionale Bewegung auf das Unendliche hin vollzieht“ (Hammer 2008: 615). In diesem Sinne wird die Ästhetisierung des Religiösen in der vorliegenden Arbeit auch verstanden. Dies entspricht dem Konzept Botho Strauß' (1990: 307), der von der transzendentalen Nachbarschaft von Religion und Kunst ausgeht, und dem Tillichs: das, was den Menschen unbedingt angeht, also Gott, ist auch in der Kunst (und Literatur) zu finden.

Generell kann hervorgehoben werden, dass das Forschungsfeld „Literatur und Religion“ seit einigen Jahren im Wachsen begriffen ist. Wenngleich das Interesse von Seiten der Literaturwissenschaften in den letzten Jahren zugenommen hat, setzen sich in der Mehrheit immer noch Theologen mit dieser Thematik auseinander (vgl. Maike Schult 2011: 5, Langenhorst 2005: 220, 227 und Albrecht Grözinger, Andreas Mauz, Adrian Portmann 2009: 8). Unter den bekanntesten finden sich neben Dietrich Bonhoeffer ([1951] 2010) und Paul Tillich (1955-1956, 1964, 1967), Dorothee Sölle (1973), Dietmar Mieth (1976, 1986, 2003), Ursula Baltz (1983, 1989), Walter Jens, Hans Küng und Karl-Josef Kuschel (1986, vgl. auch Kuschel 1994, 2000, 2005), Paul Konrad Kurz (1986, 1996, 2004), Jan Bauke-Ruegg (2004), Georg Langenhorst (2005, 2011a, 2011b), Andreas Nehring und Joachim Valentin (2008) sowie Maike Schult und Philipp David (2011). Aus dem Bereich der Literaturwissenschaft sind zu nennen: Wolfgang Braungart (1996, 1998) und Braungart/Manfred Koch (1997), Gerhard Kaiser (1997, 1998), Magda Motté (1997), Peter Tschuggnall (2001, 2006), Ulrich Wergin und Karol Sauerland (2005) sowie Andrea Polaschegg und Daniel Weidner (2012).

Die Forschungsarbeit versteht sich somit als ein Dialogangebot zwischen den interdisziplinären Arbeitsbereichen der Literaturwissenschaft und der Theologie beziehungsweise den Religionswissenschaften sowie auch zwischen diesen Wissenschaftsbereichen in Deutschland und in Argentinien. Zudem schlägt sie einen Bogen zwischen der Geschichte und der Gegenwart, da nach dem Attentat im September 2001 bis heute, die Frage nach der Macht und dem Einfluss der Religionen wieder in das Zentrum gesellschaftlicher Fragen gerückt ist.

3 Theoretischer Rahmen, Methode und Aufbau der Arbeit

Als konzeptioneller Ausgangspunkt, der den Übergang von kulturellem Wissen in fiktionale Literatur thematisiert und den Transfer der oben genannten theologischen Überlegungen auf

die Literatur leistet, wurde auf Paul Ricoeurs (1988) Mimesis-Modell zurückgegriffen. Literatur ist demnach erstens auch auf außerliterarische Vorstellungen von Religion und Transzendenz bezogen und durch diese präformiert (Präfiguration). Mit Ricoeur können zweitens literarische Texte die vorherrschenden oder marginalisierten religiösen Inhalte mit den ihnen eigenen spezifischen literarischen Codes darstellen und modellhaft und probeweise im fiktional ausgezeichneten Raum veranschaulichen (Konfiguration). Um die Konfiguration in den analytischen Blick zu rücken, bietet sich eine narratologische Untersuchung der Primärtexte an. Diese literarischen Inszenierungen wirken drittens auf die außerliterarische Wirklichkeit zurück (Refiguration).

Die Verknüpfung von Ricoeurs Mimesis-Modell mit narratologischen Überlegungen zum Roman erlaubt eine differenzierte Erschließung der mentalitäts- und funktionsgeschichtlichen Dimension von Literatur. Die kulturgeschichtliche Narratologie (Astrid Erll und Simone Roggendorf 2002) ist ein heterogenes Konzept, das die strukturalistische Erzähltheorie aufgreift und der Analyse der Primärtexte eine Systematik gibt. Andererseits sensibilisiert sie sie auf ihren Kontext hin. Literatur kann einen kulturkritischen Gegendiskurs zu vorherrschenden Ansichten bilden. Als „kulturkritischer Metadiskurs“ deckt Literatur die Machtstrukturen totalitärer Gesellschafts-, Wissens- und Handlungssysteme auf. Gleichzeitig vergegenwärtigt und aktualisiert die Literatur ausgegrenzte oder vernachlässigte religiöse Denkmodelle, womit sie sich als „imaginativer Gegendiskurs“ darstellt. Weitergehend ist der „re-integrative Interdiskurs“ für dieses Projekt von besonderer Relevanz, da durch ihn das Marginalisierte in das kulturelle Realitätssystem neu eingeordnet wird. So stehen die ästhetischen Besonderheiten der Texte in einem engen Wechselverhältnis zu den Annahmen über ihre soziale Funktionen und bieten die Basis für Überlegungen, in welches Verhältnis sich der Text zu aktuellen oder traditionellen theologischen und religionsphilosophischen Positionen stellt beziehungsweise welche alternativen Sichtweisen er selbst entwirft. Entscheidend ist, dass die literarische Mimesis demnach keine bloße Abbildung ist, sondern immer auch eine kreative Verarbeitung (Poiesis) kultureller Themen (vgl. Jürgen Link 1988).

Die Frage nach dem „wie“ erzählt wird, also die Frage nach den Eigenschaften der Figuren oder der Erzählperspektive, ebenso wie die Analyse der Diskurse und Interdiskurse, der Metaphorologie und die Ausleuchtung des Topos, bilden somit einen Fokus des Interesses. Das heißt, nicht nur die bloße Beschreibung des zu Beobachtenden wird wichtig, sondern dessen Interpretation unter Einbeziehung des Kontextes. Die Frage nach dem „wofür“ bildet eine Einheit mit der Frage nach dem „wie“. Für die vorliegende Studie bedeutet dies, dass die narrativen Formen des religiösen Diskurses, seine ästhetische Einbindung in die literarischen Texte und seine Funktion in Beziehung zum Kontext analysiert werden. Dies entspricht dem durch Michail Bachtin (vgl. 1989: 117) ausgearbeiteten theoretischen Apparat des „fremden Wortes“. Er geht von der Prämisse aus, dass kein Text für sich alleine steht und keiner neu erfunden wird. Alle beziehen sich auf einen vorherigen Text, was Julia Kristeva (vgl. 2004: 340) später „Intertextualität“ nennt. Die untersuchten Romane sind, auf unterschiedliche Art und Weise und auch mit verschiedener Gewichtung, von biblischen Zitaten und Anspielungen durchsetzt. Dieses Vorhandensein des religiösen Diskurses kann als Intertext verstanden werden beziehungsweise als „fremdes Wort“. Dabei muss es nicht direkt als Zitat gekennzeichnet

sein, es kann auch ohne formale Unterschiede im Text erscheinen (vgl. Bachtin 1990: 194 und 1979: 198).

Damit ordnet sich diese Dissertation in das Forschungsfeld der Kulturwissenschaften ein, deren Interesse, abgesehen vom literarischen Text, auch die mentalitätsgeschichtliche Dimension der (argentinischen) Kultur und die Transformation der Sinnstrukturen, Ideen und Wissenssysteme sowie die dominierenden sozialen Werte sind, wie auch das der Literatur als soziales System (vgl. Neumann/Nünning 2006: 12). Link verweist zudem auf das Potential des „reintegrativen Interdiskurses“, wie er ihn nennt, da durch ihn verschiedene Diskurse und das Lebenswissen, das durch sie produziert wird, in der Literatur in einen Dialog treten können, der in vielen Fällen widersprüchlich ist. Dabei helfen elementar-literarische Formen wie Figuren, Analogien, Metaphern, Mythen, subjektive Situationen, zweifelhafte Argumentationen und Erzählungen ebenso wie Kollektivsymbole.⁷ Sie überschreiten spezifische Kenntnisse eines Fachdiskurses in verständlicher Form, die auf individuelle Modelle übertragbar sind (vgl. Link/Ursula Link-Heer 1990: 96). Der literarische Text ist daher nicht nur ein Ergebnis der zahlreichen Verknüpfungen und Interaktionen in seinem ursprünglichen Kontext, sondern auch aktiver Teil der Kultur, in der er gelesen wird. Die Literatur „konfiguriert heterogene und kulturell getrennte Wissensselemente zu einem neuen, in sich pluralen Ganzen“ (Neumann 2006: 36). Das Konzept des Interdiskurses ist aufgrund seiner parodistischen Funktion wichtig für die vorliegende Arbeit: Wird das kulturelle Wissen einer Epoche in den literarischen Text reintegriert, wird dieser Text heterogen und hinterfragt damit die Konzepte, die die Homogenität und das Totale stützen (vgl. Neumann 2006: 36-37), also den autoritären Diskurs.

Auch kulturell marginalisiertes und tabuisiertes sowie scheinbar obsoletes, ins kulturelle Archiv verbanntes Wissen kann Literatur aufgreifen, es mit kulturell Konventionalisiertem verbinden und dem Ausgegrenzten damit probeweise zur kulturellen Geltung verhelfen (Neumann 2006: 47).

Das heißt, durch Gegendiskurse oder marginalisierte Diskurse ist es möglich, Alternativen des Wissens zu konstruieren. Dies entspricht der Hypothese der Arbeit, dass der religiöse Diskurs in die Widerstandsromane Eingang gefunden hat, um den offiziellen Diskurs zu unterminieren. Widerstandsromane können also als reale Möglichkeit verstanden werden, die Gräuel einer Diktatur ins Bewusstsein zu rufen. Das implizite Wissen, das sich in den narrativen Formen findet, kann explizites Wissen kritisch reflektieren und es unterminieren (vgl. Neumann 2006: 48). Allerdings kann Literatur auch auf etabliertes hegemoniales Wissen zurückgreifen und damit dessen inhärente Machtkonstellationen bestätigen (vgl. Neumann 2006: 47). So zeigt Link auf, dass die Einbeziehung von Kollektivsymbolen immer eine Wertigkeit bedeutet, die er „diskursive Positionen“ nennt. Diese können, je nach Erzähler, unterschiedliche Konnotationen haben, so dass alle Kollektivsymbole als ambivalent einzuschätzen sind (vgl. Link 1988: 290). Die natürliche Polyvalenz der ästhetischen Formen erlaubt keine Bestimmung einer einzigen Funktion, sondern muss immer als eine Vielzahl von Möglichkeiten verstanden werden (vgl. Neumann/Nünning 2006: 18). Das Erkennen und die Interpretation dieser Möglichkeiten hängen vom Lesenden

⁷ Unter Kollektivsymbolen versteht man die Gesamtheit der visuellen Elemente des mündlichen Diskurses: Allegorien, Bilder, Embleme, Synekdochen (vgl. Link/Link-Heer 1990: 96).

ab, der als konstitutiv für die Bedeutung des fiktionalen Textes anzusehen ist (vgl. Neumann 2006: 49). In dieser Arbeit wird der religiöse Diskurs als ein möglicher Spezialdiskurs verstanden, der durch spezifisch literarische Formen Eingang in die Literatur gefunden hat, durch die das Lebenswissen er- und verarbeitet wird. Wenn das kulturelle Wissen mit einzelnen und individuellen Schicksalen verbunden ist und die Erfahrung des Gelebten in der Literatur aufgezeigt wird, sind genau das die Verbindungspunkte, die der narrative Text mit der Religion gemein hat: in der Literatur durch Imagination, in der Religion mit Referenz auf das reale Leben.

In den Analysen kommen zu den bereits erwähnten Theorien aus der Theologie auch Theorien der Philosophie wie die des „Sündenbocks“ von René Girard (1990) und Überlegungen zum Anderen (vgl. Emmanuel Lévinas 1995) sowie zur Freiheit des Anderen im Sinne Jean-Paul Sartres (1986) zur Anwendung. Auch weitere theoretische Apparate Bachtins, wie die Dialogizität, die Parodie oder das „Karnevaleske Lachen“ (vgl. 1987, 1989, 1990, 2005) sowie die entsprechende Arbeit von Linda Hutcheon (1985) finden Eingang.

Um die Analysekategorien festzulegen, wurde Bezug genommen auf die von Langenhorst (vgl. 2005: 229-235) ausgearbeiteten fünf „Gewinndimensionen“, die mit den von Susanne Bach (2001), Joan Kristin Bleicher (1993) und Almuth Hammer (2008) vorgeschlagenen Kriterien aus der Literaturwissenschaft untermauert werden:

1) „Textspiegelung“: im literarischen Text finden „Prätexte“ (Zitate, Anspielungen, Motive, Stoffe) des religiösen Diskurses Eingang, die vom Lesenden zu erkennen und einzuordnen sind (vgl. auch das zweite Forschungsfeld von Hammer 2008: 614). Dafür stellt die Theologie das profunde Fachwissen und die Literaturwissenschaft ihr Methodenrepertoire zur Verfügung wie zum Beispiel die Figurenanalyse oder die Theorien der Intertextualität (in dieser Arbeit Bachtin 1989). Dieser Bereich entspricht der von Bach vorgeschlagenen Kategorie der „Integration“, die das Einfügen von Prätexten in ihrem ursprünglichen Sinn meint.

2) „Sprachsensibilisierung“: Fortschreibung des religiösen Erbes in Satire und Parodie und gleichzeitiges Aufspüren der Tiefendimension der Texte. Dazu gehören zum Beispiel die Interpretation von Metaphern und Symbolen, das Verständnis von Pausen und Lücken in den Texten und der theoretische Apparat des „fremden Wortes“ von Bachtin (1979). Zu einer feineren Untergliederung, die ein besseres Verständnis einer möglichen Bedeutung erlaubt, sind die Kategorien „Extension“ (Ausweitung der ursprünglichen Bedeutung), „Bruch“ (mit der religiösen Tradition) und „Innovation“ (Schreiben neuer Heiliger Texte; vgl. auch das dritte Forschungsfeld von Hammer 2008) von Bach zu zählen.

3) „Erfahrungserweiterung“: Durch das Aufschlüsseln religiöser Erfahrungen anderer in fiktionalen Texten kann der Lesende seinen eigenen Horizont erweitern. Dies ist mit Bleicher (1993) zum Beispiel durch „Transformationen“ möglich, in denen eine Figur Teile der Lebensgeschichte Jesu im zeitgenössischen Kontext erlebt, wie es zum Beispiel in *La larga noche de Francisco Sanctis* (Costantini) der Fall ist. In diesem Roman, wie auch in *Los caminos* (Loubet), wird zudem der Einfluss der religiösen Sozialisation deutlich, die die Handlung der Protagonisten bestimmt.

4) „Wirklichkeitserschließung“: Im Unterschied zur Theologie ist die Wirklichkeitsdarstellung der Literatur nicht normativ-wertend, wodurch in den fiktionalen Texten Bereiche des menschlichen Daseins angesprochen werden können, die sonst (im

innerkirchlichen Rahmen) kein Gehör finden. Dies wird mit Bleicher in der Literatur auch durch Kontraste verdeutlicht: Wird eine Figur oder Situation so negativ dargestellt, dass sie beim Lesenden eine Abneigung hervorruft, kann sich dies positiv auf die Beurteilung eines anderen Protagonisten auswirken oder den Lesenden in einer ähnlichen Situation der realen Welt zum Handeln provozieren.

5) „Möglichkeitsandeutung“: In der Literatur sind oft Modelle eines vorbildhaften Lebens gezeichnet, die Visionen erlauben und Perspektiven eröffnen, wie in *Goliat o la noche de los milagros* (Alonso). Dabei ist auf die unterschiedlichen Transzendenzbegriffe beider Disziplinen zu achten. Literatur kann über sich hinausgehen, ohne sich auf Gott hin zu öffnen.

Somit wurde ein Instrumentarium erworben, mit dem man den religiösen Diskurs in der Literatur analysieren und mögliche Funktionen des narrativen Texts aufzeigen kann. Aus diesem kann für Textanalysen in zukünftigen Arbeiten geschöpft werden.

4 Die Textanalysen

4.1 Die biblische Figur Hiob: Leid und Mitleid

Die Untersuchung der Romane *Ganarse la muerte* (publiziert 1976 in Buenos Aires) und *Dios no nos quiere contentos* (publiziert 1979 in Barcelona) von Griselda Gambaro mit Bezug auf die biblische Figur Hiob und das Verhältnis seiner Freunde zu ihm und seinem Leiden, eröffnet die Frage nach der Möglichkeit des Handelns jedes Einzelnen und des Umgangs mit dem Anderen in Situationen von Gewalt und Marginalisierung. Um dies näher zu ergründen, ist es notwendig, die theologischen Konzepte der Willens- und Handlungsfreiheit (im Sinne Augustinus' und Thomas von Aquins) sowie die des Existentialismus (im Sinne Sartres 1986 und Karl Jaspers' 1956) aufzugreifen.

Wichtig sind in dem Zusammenhang auch die „nicht-religiöse Interpretation theologischer Konzepte“ Bonhoeffers (2010) und das Konzept der *Theologie der Befreiung* (vgl. Gutiérrez 1992). Auch Lévinas' (1995) Aussagen zum Mitleiden mit dem Anderen werden kurz aufgegriffen sowie die Überlegungen René Girards (1990) zum Konzept des Sündenbocks. Dazu werden einzelne Forschungen zu Hiob mit in die Analysen einbezogen (vgl. Gisela Kittel 1999 und Langenhorst 1995).

Die Protagonistinnen Cledy (*Ganarse la muerte*) und die Ecuyere (*Dios no nos quiere contentos*) fallen unschuldig von einem Leid in das nächste. Cledy wird Waise und im Waisenhaus vergewaltigt, anschließend an einen zunächst wohlhabenden Mann, Horacio Perigorde, verkauft. Nach ein paar glücklichen Ehejahren und der Geburt zweier Kinder verschlechtert sich die finanzielle Situation und sie müssen in das Haus der Schwiegereltern ziehen, bei denen Cledy bald als Dienstmädchen arbeitet und – mit dem Einverständnis Horacios – vom Schwiegervater missbraucht wird, während er mit seiner Mutter schläft. Wieder zurück in ihrem eigenen Häuschen – Horacio hat eine neue Anstellung – sterben die Kinder unter mysteriösen Umständen. Cledy „verwechselt“ nach dem Einkaufen eines Tages das Haus, doch ihre „neuen“ Kinder und ihr „neuer“ Ehemann erkennen sie als Cledy, als sei ihre Anwesenheit dort ganz normal. Allerdings ist die Verachtung der Kinder ihr gegenüber noch akzentuierter als vorher und als ihr eines Tages das Abendessen anbrennt, wird sie von ihrem Ehemann erschossen. Doch damit ist ihr Leid noch nicht zu Ende:

Aufgrund zu vieler Toter gibt es keine Beerdigungsstätten mehr, sodass sie auf die Bestattung warten muss.

Die Ecuere ist eine Artistin, die von den Zirkusdirektoren missachtet wird. Ihr wird nicht Bescheid gegeben, wenn der Zirkus weiter zieht, so dass sie entweder hinterherlaufen oder sich einen neuen Auftrittsort suchen muss. Da sie aber von der Anerkennung anderer abhängig ist, lässt sie sich alles gefallen. Sie lernt den stummen Tristán kennen, der sie anheimelt. Beiden fällt zufällig el bebé (das Baby) zu, das sie mit nach Hause nehmen, da sie es aufgrund des (schlechten) Rufes der Polizei dieser keinesfalls übergeben möchten. El bebé wächst zu einem Mann heran, der sich zunächst um beide kümmert, dann eine eigene Familie gründet, so dass sich die Gemeinschaft auflöst und die Ecuere sich wieder näher ihren Zirkuskollegen anschließt. Als diese vom sadistischen Zirkusdirektor in den Tod getrieben werden, lässt sie zum ersten Mal bewusst den Zirkus alleine weiterziehen und denkt über das Leben nach.

Die bekannteste Figur des geduldig Leidenden im kulturellen Gedächtnis der jüdisch-christlich geprägten Welt ist Hiob aus dem gleichnamigen Buch der Bibel. Hiob, der eine der nach ihm benannten „Hiobsbotschaften“ nach der anderen bekommt, fügt sich trotz der harten Schicksalsschläge geduldig in sein Leid, so die bekannteste Interpretation nach dem weitverbreiteten Zitat: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen“ (Hiob 1, 21). Doch die Geschichte Hiobs hört dort nicht auf. Nach sieben Tagen und sieben Nächten gemeinsamen Schweigens mit seinen Freunden, fängt Hiob an zu klagen. Die drei Freunde, Vertreter der Weisheitslehre,⁸ sind entsetzt, dass er sich gegen die Lehre auflehnt und wollen ihn zur Umkehr bewegen. Er soll sich sündig bekennen, damit Gott ihm seine Schuld vergeben und er wieder ein gutes Leben führen kann. Doch Hiob fühlt sich unschuldig, so dass in seinem Fall die Doktrin nicht greift. Er klagt deshalb Gott sein Leid und fordert ihn heraus. Gott gibt sich ihm schließlich als Schöpfer der Welt zu erkennen, lobt Hiob für seine Rede und weist die Freunde zurecht, die seine wahre Größe nicht erkannt haben.

Im Gegensatz zu der überwiegenden Mehrheit der Sekundärliteratur zu Gambaros fiktionalen Texten, in der hervorgehoben wird, dass Cledy einfach passiv ihr Schicksal erträgt, verfolgt diese Arbeit eine neue Lesart des Romans. Im Anschluss einer möglichen Interpretation Hiobs hat die Analyse auch das Verhalten der Freunde bzw. Familie im Blick und nicht nur Hiob bzw. Cledy als geduldig Leidende. Es gibt Ansätze der Auflehnung Cledys, wenngleich nach Marta Contreras (vgl. 1994: 124-125) Tränen das einzige sind, was sie ihrem Leid entgegenzusetzen hat.⁹ Diese Einschätzung wird durch die heterodiegetische Erzählinstanz unterstützt, die herausstreicht, dass Intelligenz, Stoizismus und ein über dem eigenem Unglück Stehen notwendig sind, um aus einer Notlage Gewinn zu ziehen. Verfügt man nicht über diese Eigenschaften, bleiben nur die Tränen (vgl. Gambaro 2002: 96).

Mit Lévinas sind die Tränen Cledys aber kein passiver Akt, sondern ein aktives um Hilfe Bitten, ein Appell an die anderen zu helfen (vgl. Lévinas 1995: 120). Auch in der Bibel finden sich Stellen, in denen Tränen diese Wirkung haben. König Ezequiel weint

⁸ Die Weisheitslehre war zur biblischen Zeit allgemein akzeptiert. Sie besagt, dass dem, der Gutes tut, auch Gutes widerfahren wird, während der, der Schlechtes tut, entsprechend bestraft wird. So war die Schlussfolgerung aus Hiobs Leid, dass er gesündigt haben *musste*, dass ihm solch ein Unglück widerfahre (vgl. *La Biblia* 1996: 477).

⁹ Auch für die Theaterstücke Gambaros bestätigt Leon Lyday (1983), dass das Leiden und die Gefahr der persönlichen Passivität der Gewalt gegenüber vorherrschend sind.

bitterlich, als ihm der Tod verkündet wird – und darf leben (vgl. 2. Könige 20, 3-6). Und die Klage in Psalm 6 ähnelt der Situation in *Ganarse la muerte*, als Cledy Horacio ihr Leid klagt. Doch ruft der Psalmist zu Gott, der ihn erhört, während Horacio Cledy nur mit Ausflüchten und Hinhalte-Parolen, ähnlich den Freunden Hiobs, zu trösten versucht. Damit geht ihnen verloren, was Lévinas als „gerechtes Leiden“ beschreibt: „das Leiden wegen des sinnlosen Leidens des anderen Menschen“ (Lévinas 1995: 120). Sein Konzept geht weiter als die Idee der (eingeschränkten) Freiheit Sartres, da das Aufmerksamsein dem Anderen gegenüber nicht per se Gleiches von dem Anderen erwartet, ähnlich dem Konzept der Nächstenliebe des Christentums. Umso mehr muss es erstaunen, dass diese Konzepte im Roman *Ganarse la muerte* nicht nur nicht erwähnt, sondern implizit gelehnt werden. Zeigen sich die Figuren dem Ergehen der Anderen gegenüber aufmerksam, dann immer nur bis zur Einschränkung der eigenen Rechte und Freiheiten. Das Prinzip Sartres der eigenen Freiheit bis sie die Freiheiten des Anderen einschränkt, erfährt im Roman somit seine Umkehrung.

Im Roman *Dios no nos quiere contentos* wird im Gegensatz zu *Ganarse la muerte* auffallend wenig geweint. Tristán weint nur, wenn das Elend nicht menschengemacht ist. Sonst versucht er, das Leid durch Singen zu besiegen und ihm etwas Positives entgegenzusetzen, was allerdings zum Scheitern verurteilt ist, da er stumm ist. Als die beiden Clown-Kollegen durch den Sadismus des Direktors sterben beziehungsweise ins Altenasyl eingeliefert werden, weint schließlich sogar die bis dahin auf sich selbst konzentrierte Ecuere

Sie verstand die Menschen einfach nicht mehr. Und weil sie das nicht aushalten konnte, weil sie sie mochte, dachte sie: Gott möchte nicht, dass wir glücklich sind. Und es war eine große Stille in ihr, oder es war die Einsamkeit der Nacht, und sie fing an zu weinen (vgl. Gambaro 2003: 285).¹⁰

Diese Stille in ihr kann mit den Wüstenszenen der Bibel verglichen werden. Einerseits ist Jesus dort den Herausforderungen des Teufels ausgesetzt (Matthäus 4, 1), andererseits ist es der entleerte Raum, in den man den Sündenbock jagt, der die Sünden aller trägt (3. Mose 16, 21-22).¹¹ Doch gilt die Wüste auch als Raum des Rückzugs, in dem die Propheten vor Verfolgungen geschützt sind und von Gott versorgt werden (1. Könige 17, 1-7) oder mit ihm alleine sind, ihre Gedanken klären und gereinigt wieder hervorkommen können (vgl. Hans Biedermann 1989: 114). Ähnlich ergeht es der Ecuere, die nach dieser Szene ihren Neid und das Flehen um Anerkennung überwunden hat. Sie stellt fest, dass Gott nach dem Bild des Menschen gemacht ist und deshalb nicht möchte, dass wir glücklich sind. Die Umkehrung des Bibelzitats (1. Mose 1, 27) bedeutet, dass der Mensch das Modell ist und demnach die Freude hasst und nicht erlauben kann, dass der „Andere“ glücklich ist. Somit ist letztlich der Mensch der Verantwortliche für das Elend auf der Welt.

Im Unterschied zu *Ganarse la muerte* bleibt *Dios no nos quiere contentos* bei diesem menschengemachten Unrecht nicht stehen. Der Rückzug der Ecuere und ihre Veränderung bewirken, dass sie sich wieder um Tristán kümmert und ihm das Singen beibringt, wodurch

¹⁰ “Ya no entendía a los seres humanos, y como no podía soportarlo, porque los quería, pensó: Dios no nos quiere contentos. Y hubo un gran silencio en ella, o quizás era la noche solitaria, y comenzó a llorar” (Gambaro 2003: 285).

¹¹ Laut Girard hat sich das ganze Volk gegen Hiob gewandt, er war als der Sündenbock gekennzeichnet (cf. Girard 1990: 21). Auch Cledy kann in gewisser Weise als solcher angesehen werden, wenn man den Kommentar Horacios betrachtet: Einer muss für alle zahlen (vgl. Gambaro 2002: 154). Doch entspricht sie insofern nicht ganz dem Konzept Girards (vgl. 1990: 95-96), als es einen Nachbarn gibt, der bereit ist, sie zu verteidigen (Gambaro 2002: 107).

der Kreislauf der Gewalt und des Terrors durchbrochen wird. Dies unterscheidet sich deutlich von dem „plötzlichen und gesunden Schlaf“ (vgl. Gambaro 2002: 198), dem sich die Nachbarn von Cledy hingeben, als sie Schüsse in der Nacht hören. Ebenso unterscheidet es sich vom Verhalten Horacios, der Cledy helfen könnte so wie es von ihm als Ehemann erwartet wird und als Ehemann in einer Position ist, in der Hilfe und Unterstützung von ihm erwartet würden.

Diese unterlassene Hilfeleistung fällt besonders schwer ins Gewicht, wenn man den Roman als Allegorie auf die damalige Zeit versteht. Wie der Zensor (vgl. Gambaro 2002: 205-216) richtig befürchtet hat, ist der Roman auch auf das de-Facto-Regime übertragbar. Das Ehepaar Perigorde repräsentiert die Regierung Peróns beziehungsweise die Militärjunta. Cledy ist als das argentinische Volk zu verstehen, das sich zwar in Ansätzen wehrt, aber immer wieder unterdrückt wird. Horacio, ihr Ehemann, kann mit der Institution der katholischen Kirche in Argentinien parallel gesetzt werden, die zwar erkennt, dass sie etwas für die Opfer tun müsste und einige Briefe an die Militärjunta schreibt, sich aber nicht öffentlich gegen das Regime ausspricht.

4.2 Das Gebet: Trost und Handlungsanweisung

Eine Möglichkeit, Trost zu suchen, wurde in den beiden oben besprochenen Romanen nicht erwähnt: das Gebet. Es gehört zu den anthropologischen Dimensionen, die sich im Verlauf der Menschheitsgeschichte gewandelt haben (vgl. Gotthold Müller 1984: 84), aber seit Anbeginn zu ihr gehören (Carl Heinz Ratschow 1984: 31). Im Folgenden wird auf die Formen des Gebets eingegangen, die den Jahren 1970 bis 1980 der jüdisch-christlichen Tradition entsprechen. Für Hans Schaller ist

[c]hristliches Beten [...] die artikulierte Bejahung der Möglichkeit, in jeder Lage und in allen Dimensionen des Menschseins vor Gott stehen zu dürfen. Der Betende bezieht sich damit auf ein seiner Antwort vorausgehendes, gnadenhaft gewährtes Recht, er stützt sich auf ein Angenommensein, das unbedingt gilt, auch dort noch, wo das Gebet zum ungeduldigen Insistieren oder zur verbitterten Revolte wird. Das Reden vor Gott ist in jedem Fall durch die offenbarte Güte Gottes ermutigt und ihr verdankt, daher ist es weder eine Anmaßung des Geschöpfes noch eine entwürdigende Bettelei (Schaller 1984: 26).

Auch Ratschow (1984: 32) sieht das Gebet als „vornehmlich ‘personhafte’, dialogische Zuwendung eines Menschen zu seinem Gott“, in der sich der Mensch ganz einbringt mit seinen Sorgen und Nöten, aber auch mit seinem Wissen über Gott. Dies kann sich in den unterschiedlichsten Formen ausdrücken. Ob im stillen Gebet oder im Schrei zu Gott, als überlieferte Formel oder frei formuliert. Doch sind die Formen weniger wichtig; ausschlaggebend sind die Situation und die Kraft, mit der das Gebet gesprochen wird (vgl. Ratschow 1984: 33). Dabei ist Ratschow davon überzeugt, dass „das Bitten im Gebet vorwiegend gar nicht ein utilitaristisches Bitten“ ist, sondern „Rede der in allem bedürftigen Menschen vor den Wesen, deren Präsenz alle Gabe ‘ist’“ (Ratschow 1984: 31). Dass dem Menschen im Gebet seine Situation klar wird und er dadurch mögliche Lösungen erkennt, wird als eine Charakteristik des Gebets verstanden. Doch gilt dies nicht in einem (nur) psychoanalytischen Sinn; es geht auch um die Rückversicherung, dass Gott bei einem ist

und dem darin inhärenten Trost. Insofern ist das Gebet auch ein Gebot Gottes (vgl. Müller 1984: 92, Psalm 50, 15 und 5. Mose 26, 10-11). Es ist für alle, die in Not sind und an Gott zweifeln ein Ort der Verheißung. Dies geht einher mit dem von Hans Zirker bezeichneten Ruf Gottes, so dass der „Mensch [...] sich als herausgerufen [erfährt], in Verpflichtung genommen, vor Verheißungen gestellt, getröstet, gewarnt usw.“ (Zirker 1985: 145).

Erst wenn das Augenmerk auf das Vorkommen des Gebets im Roman gerichtet ist, erkennt man, dass es in sehr unterschiedlichen Häufigkeiten und Formen in den literarischen Texten vorkommt und insgesamt öfter aufzufinden ist. Warum beten die Protagonisten und hat das Beten Folgen für den Handlungsstrang des Romans? Oder wird das Gebet als eine tradierte, vielleicht beruhigende Formel gesprochen, ohne von ihm Transzendenz zu erwarten? Gibt es Unterschiede der Form, dem Inhalt und der Situation, in der gebetet wird? Wie stehen die Widerstandskämpfer dazu, die die Religion als ‚Opium fürs Volk‘ bezeichnen (vgl. Karl Marx/Friedrich Engels 1964: 1, 378)? Diese Kontrastfolie ist wichtig, um herauszufinden, ob das Gebet je nach politischer Richtung unterschiedlich gebraucht oder vielleicht doch in der gleichen Art und Weise gesprochen wird. Aufgrund der Unterschiedlichkeit der analysierten Romane sind aus diesen Analysen keine allgemeingültigen Aussagen über das Gebet im Roman abzuleiten, doch können Auffälligkeiten und Gemeinsamkeiten wie auch Unterschiede herausgestellt werden. Generell sind die Gebete eingebettet in die Texte („Integration“, vgl. Bach 2001: 16). Da es zur natürlichen Form der Gebete gehört, sie frei zu sprechen, kann selten eine „Extension“ (Erweiterung oder Umschreibung der Prätexte) festgestellt werden. Auch kommt es nur einmal zu einer „Innovation“ (Erschaffung neuer ‚Heiliger Texte‘, in *La larga noche de Francisco Sanctis*, Costantini) beziehungsweise zu einem „Bruch“ (in *Luna caliente*, Giardinelli). Festzuhalten ist, dass es in den analysierten Romanen immer Situationen der Angst und Verzweiflung sind, die zu Stoßgebeten oder ausführlichen Gebeten führen und in denen das Leben und die Not der Figuren dargelegt werden.

Die Analysen ergeben, dass der Eingang des Gebets in die Romane dieser Zeit kein Indiz dafür ist, ob es sich um einen Widerstands- oder einen angepassten Roman handelt. In fast allen fiktionalen Texten des Korpus gibt es letztlich eine Figur, die betet. Dies ist unabhängig von der sozialen Zugehörigkeit, dem Geschlecht oder dem Alter, auch wenn Unterschiede in der Art des Gebets festgestellt werden können. In den meisten Fällen werden sie aber in Notsituationen gesprochen, in denen die Figuren verzweifelt sind. Es gibt sowohl Stoßgebete oder Gottesherausforderungen als auch Gebete, in denen das eigene Leben vor Gott gebracht wird, wie es von Gott gewünscht und erlaubt ist (vgl. Schaller 1984: 26). Es konnten auch gebetsähnliche Situationen (das fiktive Gespräch Dolores mit Irene, der fiktive Brief von Valentín an seine wahre Liebe Marta) identifiziert werden, die mit der Definition des Gebets gemein haben, dass die Protagonisten in ihnen ihr Leben ausbreiten in der festen Überzeugung, gehört zu werden. Theologen können in der Hilfe, die beide Protagonisten nach dem Gebet erfahren, die Wirkung Gottes in der Welt sehen, die nach Paulus auch durch die Ausgießung des Heiligen Geistes und seiner Gaben an verschiedene Menschen erfolgen kann (vgl. 1. Korintherbrief 12, 7). Dass danach keine Wunder passieren, Sanctis und Dolores trotzdem dem Tod entgehen, entspricht der damaligen Wirklichkeit und unterstreicht, dass es primär keine religiösen Romane sind. Bei allen Unterschieden sind die Gebete positiv konnotiert, es sind keine Merkmale der Ironie

oder der Parodie aufzufinden. Nur in einem Roman, *Luna caliente* (Giardinelli), entscheidet sich der Protagonist bewusst gegen die befreiende Kraft des Gebets, obwohl er von ihr weiß.

4.3 Der religiöse Diskurs und das Bild Gottes: subversives Werkzeug versus Macht(missbrauch)

Im Zentrum des dritten Kapitels steht die Frage, ob das Aufscheinen des religiösen Diskurses in Romanen, die unter diktatorischen Bedingungen geschrieben wurden, eine politische Positionierung beinhaltet. Durch das Parodieren religiöser Strukturen (der christlichen Trinität) gelingt es zum Beispiel Valenzuela in *Cola de lagartija* („Eidechschwanz“), den Aufbau eines politischen Machtregimes aufzuzeigen und dieses im Sinne Bachtins (1990, 2005) durch ästhetische Formen zu brechen. Aber auch die Frage nach dem Bild Gottes wird zu einer zentralen Aussagekraft in Bezug auf das Handeln der Protagonisten. Auch in diesem Kapitel ist ein vergleichender Blick auf „angepasste“ Romane wichtig, um zu erkennen, ob eventuell mittels der gleichen Strategie politischer Einfluss genommen wird.

Auch das Motiv der Sintflut mit seiner reinigenden Kraft wird von beiden politischen Seiten aufgegriffen. Während es im „angepassten“ Roman *La rebelión de los semáforos* (Gallardo) dazu dient, die Stadt von den Subversiven zu reinigen, werden in *El vuelo del tigre* (Moyano) die ehemaligen Unterdrückten fortgespült. In *Dios no nos quiere contentos* (Gambaro) ist der sintflutartige Regen nicht mehr religiös konnotiert, sondern dient als Referenz auf die sozialen Probleme der Armenviertel des Landes, die den Naturgewalten hoffnungslos ausgeliefert sind. Damit erfährt die Textspiegelung eine „Extension“. Auch die Geschichte Daniels in der Löwengrube (vgl. Daniel 6) verliert bei Gambaro ihre religiöse Konnotation. Während Daniel durch seine unbedingte Treue zu Gott gerettet wird, ist es bei der Ecuycere die Liebe, die sie nicht die Gefahr erkennen lässt. Zusätzlich stellt der Verweis auf einen völlig gesättigten und müden Löwen den Zirkus und seinen Direktor bloß, so dass sich ein Bruch mit der biblischen Geschichte ergibt; nicht aber, um den religiösen Diskurs, sondern vielmehr den Machtanspruch des autoritären Direktors zu persiflieren.

Vor allem in den Widerstandsromanen wird jedoch darauf verwiesen, dass nicht Gott die Verantwortung für die Gewalt in der Welt trägt. Dazu gehören *Conversación al sur* (Traba) und *El mejor enemigo* (López). Insgesamt sind drei unterschiedliche Bilder von Gott in den fiktionalen Texten vertreten. Eine mittlere Stellung nimmt *De Dioses, hombrecitos y policías* (Costantini) ein: Die Verantwortlichen für das Geschehen in der Welt sind die griechischen Götter, während der jüdisch-christliche Gott als oberster Richter angesehen wird, der alles weiß und sieht und über das Verhalten der Menschen urteilt, aber nicht aktiv in das weltliche Geschehen eingreift. In *Goliath o la noche de los milagros* (Alonso) wird zwar auf die Möglichkeit der Usurpation durch die Machthaber und die Oberschicht hingewiesen, gleichzeitig aber aufgezeigt, dass deren Verständnis von Religion ein falsches ist, das zu einem Missbrauch derselben führt. Es wird also nicht Gott oder die Religion kritisiert, sondern die, die sie für ihre Zwecke nutzen, wie es auch in *Cola de lagartija* (Valenzuela) festzustellen ist. Doch gibt es auch die andere Seite, die in *El vuelo del tigre* (Moyano) thematisiert wird: Gott wird von den (unrechtmäßigen) Machthabern eingenommen und benutzt. Wie Gott dazu steht, bleibt unerwähnt, zumindest wehrt er sich

offenbar nicht dagegen. Trotzdem erscheint am Ende des Romans der versöhnliche Regenbogen und es wird festgestellt, dass der Mensch nun einmal Gott und die Götter benötigt, so dass es gut möglich ist, dass man ihm/ihnen ihr Nicht-Dasein in der Not verzeihen wird.

Ein weiterer interessanter Aspekt ist die Stellungnahme zu Perón in Beziehung zu Gott in den fiktionalen Texten. Während Perón in *El beso de la mujer araña* (Puig) mit dem „Führer“ (Adolf Hitler) Nazideutschlands in einer Linie genannt wird mit der Anmerkung, dass sie den Segen Gottes hätten, also Gott beiden diktatorischen Regimes zugerechnet und damit negativ konnotiert wird, stellt die heterodiegetische Erzählinstanz im „angepassten“ Roman *¿Y qué querés que te diga?* (Gudiño Kieffer) klar heraus, dass Perón seine Gewitztheit nicht von Gott hat, also negativ konnotiert ist, während Gott eine positive Darstellung erfährt.

Eine andere Hypothese der Arbeit ist, dass die populäre Religion in den Widerstandsromanen von Bedeutung ist und ein Vergleich mit der Darstellung des offiziellen religiösen Diskurses lohnend erscheint. Das heißt letztlich, dass der religiöse Diskurs von vielen auf verschiedene Weise und mit unterschiedlichen Zielen genutzt werden kann. Dabei ist zu bemerken, dass die Volksreligion im Falle eines Vergleichs immer als die positivere herausgestellt wird. Dies bestätigte sich unter anderem in *Goliath o la noche de los milagros* (Alonso). Auch in *Cola de lagartija* (Valenzuela) wird die revolutionäre Kraft der Volksreligion herausgestellt, während in den angepassten Romanen das Bild von Gott und der offizielle religiöse Diskurs sehr positiv dargestellt werden. In *La rebelión de los semáforos* (Gallardo) wird in einer Allusion auf die unruhigen Zeiten vor der Diktatur der Niedergang der bürgerlichen und christlichen Werte beschrieben, der in Chaos und moralischem Verfall endet.

5 Erkenntnisse und Ausblick

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass es angemessen ist, die Spannung der unterschiedlichen Methoden der beiden Disziplinen Religion und Literatur aufrechtzuerhalten, um eine möglichst vollständige Analyse jedes einzelnen Romans zu erhalten und damit beide Bereiche aus der jeweils anderen Perspektive Gewinn ziehen können. Die interdisziplinären methodologischen Analysekriterien, die bisher nicht konkret ausgearbeitet und immer wieder angemahnt wurden (vgl. Langenhorst 2005), sind nun gegeben und stehen für weitere Forschungen zur Verfügung und können entsprechend den ausgewählten fiktionalen Texten ausgeweitet und angepasst werden. Im Laufe der Untersuchung konnten alle fünf der von Langenhorst (2005) aufgezeigten Gewinnmöglichkeiten in den fiktionalen Texten aufgezeigt werden, wenngleich nicht alle im gleichen Maße und derselben Häufigkeit. Die erste Gewinnmöglichkeit, die Dimension der *Textspiegelungen*, konnte in allen Interpretationen herausgestellt werden. Der religiöse Diskurs findet in verschiedenen Romanen als ‚anderes Wort‘ Eingang – als *integrierte* religiöse Intertexte, Zitate, direkte Allusionen – und vermittelt dadurch Glaubwürdigkeit, ohne dass neue Bedeutungen gewonnen würden. In anderen Romanen tritt er als ‚fremdes Wort‘ (Bachtin 1979) ein, wodurch eine Kritik des Bekannten ausgesprochen oder die Reflexion über das Gegebene neue Wege öffnen kann. Das heißt, es kommt zum *Bruch* (mit der religiösen Tradition), zur *Extension* oder zur *Innovation* (vgl. Bach 2001:16). Die Aufnahme des „fremden

Wortes“ ohne spezifische Kennzeichnung kommt in den untersuchten Romanen immer dann vor, wenn der religiöse Diskurs die Folie darstellt, um eine bestimmte Stimmung zu erzeugen; das heißt, wenn Anspielungen auf biblische Geschichten die Erzählung in einen bestimmten Kontext einordnen sollen. Oft sind Bibelverse auch unter die Figurenrede gemischt und es ist die Aufgabe des Lesenden, ihre mögliche Bedeutung in dem neuen Kontext herauszufinden. Dafür muss man sie jedoch zunächst erkennen, das heißt eine gewisse Bibelkenntnis wird vorausgesetzt, die weitergehend erlaubt, die Zitate ihrem ursprünglichen Kontext zuzuweisen. Nur so wird eine mögliche Parodie (intendiert oder nicht) erkennbar. Wenn eine Figur oder ein Erzähler ein „fremdes Wort“ ironisch nutzt oder es aus seinem Kontext nimmt und in den neuen Kontext des Romans einordnet, der dem Ursprünglichen eventuell entgegen-gesetzt ist, können vorhandene Gegensätze und Mehrdeutigkeiten im gegenwärtigen Romandiskurs aufgezeigt werden: Der Lesende kann sich animiert fühlen, genauer über das Gelesene nachzudenken (vgl. Bachtin 1990: 119-120), wodurch der herrschende politische Diskurs unterminiert werden kann. Auch hierfür ist eine genaue Kontextualisierung der Romane notwendig, auf die Neumann und Nünning (2006) in ihrer Formulierung des „kulturellen Wissens“ verweisen:

Literarische Texte stehen damit in einem offenen und dynamischen Bezug zum kulturellen Wissen ihrer Entstehungszeit: Sie speisen sich nicht nur aus dem kulturellen Wissensbestand, sondern haben auch aktiv an dessen Konstruktion, Modifikation und Dissemination teil und sind daher – neben anderen kulturellen Objektivationen wie etwa Bildern, Zeitungen, oder Filmen – als eigenständige Medien der Wissensproduktion zu begreifen (Neumann/Nünning 2006: 6).

Durch die *Sprachsensibilisierung* (2. Dimension) wird die politische Situation in den literarischen Texten aufgedeckt. Zu den häufigsten narrativen Formen in den fiktionalen Texten ist der Perspektivenwechsel zu zählen sowie die Parodie, die Allusion, der metanarrative Diskurs, die Fragmentierung, die Funktion des Dialogs, der Bewusstseinsstrom und die Rolle der heterodiegetischen Erzählinstanz als Führung durch den Text. Die Art, wie sie den Text kommentiert, ironisch, lakonisch oder befürwortend, trägt dazu bei, dass der Lesende die Handlungen möglicherweise anders bewertet. Daran anschließbar sind Bachtins (vgl. u.a. 1989) Kategorien der Polyphonie und Dialogizität. Durch die Überlagerung, Dissonanz und Ambivalenz von Stimmen wird eine gesellschaftskritische Kraft generiert, die festgefügte Ordnungen aufbrechen kann, wie auch der Dialog im Gegensatz zum Monolog Strukturen beinhaltet, die Gesprächsbereitschaft und Annäherung verschiedener ideologischer Modelle ermöglichen, wie an den Romanen *Conversación al Sur* (Traba) und *El beso de la mujer araña* (Puig) aufgezeigt werden konnte. Auch der theoretische Apparat des Karnevalesken Lachens (Bachtin 1990) war wichtig, da er die Entthronung nach der Inthronisierung gleich mitdenkt. Die Parodie des religiösen Diskurses bewirkt aber mit Hutcheon (vgl. 1985: 6) nicht nur die Verortung des Geschehens in eine bestimmte Situation, sondern auch die Übertragung der Parodie auf ein Drittes. Die Parodie des religiösen Diskurses wie die der christlichen Trinitätsstruktur im Roman *Cola de lagartija* (Valenzuela) kann deshalb ein Signal für ein mögliches Widerstandspotential beinhalten und darüber hinaus den Missbrauch und die falschen Absichten deutlich machen, die von den Machthabern ausgehen.

Eine detaillierte Figurenanalyse hat meine Hypothese gestärkt, dass eine Einordnung in die Kategorie Widerstands- oder angepasster Roman anhand des religiösen Diskurses möglich ist. Die Haltung der Figuren gegenüber der Religion und die Erprobung dieses

Glaubens im täglichen Leben kann den Lesenden in seiner Meinung über sie beeinflussen und ausschlaggebend sein, der politischen Richtung der positiv besetzten Figur zu folgen, wie beispielsweise in *Los caminos* (Loubet) aufgezeigt werden konnte. Zudem wird in zahlreichen Romanen die Bereitschaft der Figuren, sich auf Gott einzulassen, bestimmend für den weiteren Handlungsverlauf. Umgekehrt hat vor allem in *En la estela de un secuestro* (Bosco) die Analyse der Gebete dazu geführt, den Charakter und die Handlungsweise der Figuren besser zu verstehen.

In den Romanen *Los caminos* (Loubet) und *La larga noche de Francisco Sanctis* (Costantini) findet eine *Erfahrungserweiterung* (3. Dimension) statt, da sich die Protagonisten, beeinflusst durch den religiösen Diskurs, von an Politik und ihrer Umwelt desinteressierten Figuren zu Charakteren entwickeln, die sich in die Gesellschaft einbringen, so dass auch der Lesende sich in die Geschichte hineinziehen lassen und sich angesprochen fühlen kann, auch selbst zu handeln, um nicht dem dritten, schweigenden Sektor anzugehören. Man kann daher in diesen Romanen auch von einer *Wirklichkeitserschließung* (4. Dimension) reden wie auch bei *El vuelo del tigre* (Moyano). Bei Valenzuela wird sie durch die Analyse der Beschreibung des Volksglaubens und seiner (versuchten) Manipulation durch die Machthaber gewonnen. Diese beiden Gewinndimensionen finden sich allerdings auch in den „angepassten“ Texten *La Rebelión de los semáforos* (Gallardo) und *¿Y qué querés que te diga?* (Gudiño Kieffer). Während sie in diesen möglicherweise zu einer Festigung der politischen Doktrin der sozialen Ordnung führen, können sie in den Widerstandsromanen eine Kritik an der Institution Kirche und der autoritären Macht aufzeigen. In *El vuelo del tigre* (Moyano) oder *Goliat o la noche de los milagros* (Alonso) zeigt die Lektüre dem Lesenden Perspektiven auf und hält fest, dass es auch andere Möglichkeiten zu denken und zu handeln gibt, als vom autoritären Kurs vorgegeben. Damit ist die fünfte Gewinndimension, die der *Möglichkeitsandeutung*, gegeben.

Es konnte somit aufgezeigt werden, dass es möglich ist, von den fiktionalen Texten auf die sozial-politische Situation jener Jahre zu schließen beziehungsweise das Geschehen in den fiktionalen Texten auf die Realität der damaligen Zeit zu übertragen. Im Sinne des Konzepts des *kulturellen Wissens* bedeutet dies, dass, obwohl die Handlung im Argentinien der 1970er oder 1980er Jahre spielt, die narrativen Formen und die Emergenz des religiösen Diskurses die gleiche Funktion in fiktionalen Texten anderer Länder Lateinamerikas haben kann, die ebenfalls von Militärdiktaturen geprägt waren. Dies gilt auch für zeitgenössische Literatur in Ländern, in denen diktatoriale Bedingungen herrschen und in denen die (christliche) Religion einen ähnlich hohen Stellenwert hat wie in Argentinien zu jener Zeit. Dabei sind aber, wie in Kapitel II.1.2 ausgeführt, regionale Besonderheiten und eine ausführliche Kontextualisierung zu beachten. Dies gilt vor allem bei der Übertragung von einer möglichen Kritik an der Institution Kirche, da deren Position in Chile zum Beispiel eine ganz andere war als in Argentinien.¹²

Unweigerlich hängt es bei diesem Thema aber vom jeweils eigenen Standpunkt des Lesenden ab, inwieweit er eine transzendente Botschaft in den Romanen zu finden bereit ist. Als das Gemeinsame all dieser Romane, das sich wie ein roter Faden durch sie hindurchzieht, kann die Frage nach dem eigenverantwortlichen Handeln der Protagonisten

¹² In Chile wurde 1976 die „Vicaría de la Solidaridad“ durch die römisch-katholische Kirche eingeführt und unterhalten, um die Opfer der Militärdiktatur unter Pinochet zu unterstützen.

in einer Gesellschaft voller Ungerechtigkeit und Gewalt definiert werden. So wie die Protagonisten sich zusammenschließen und gegen die falschen (politischen und religiösen) Machtansprüche der Regierung angehen, kann der Lesende nach der Lektüre der Widerstandsromane und einigen der „angepassten“ Romane, in denen der religiöse Diskurs im Vordergrund steht, den Stab übernehmen. Nicht in allen Fällen spielt die Religion mit ihren Werten bei der Entscheidung dazu die primäre Rolle; ihre Thematisierung kann in vielen Fällen durch ihre Verwurzelung in der lateinamerikanischen Kultur begründet liegen. Dennoch erfüllt sie eine spezifische Funktion: Sie ist eine wichtige Richtlinie und wird als eine Möglichkeit der Entscheidungshilfe angesehen. Diese Interpretationsmöglichkeit wird dadurch gestützt, dass in vielen der Widerstandsromane klar herausgestellt wird, dass die gelebte Hölle menschengemacht ist. Obwohl Gott in einigen Romanen als von den Machthabern vereinnahmt dargestellt wird, wird in keinem der Texte der eingangs zitierte Satz diskutiert: „Gott tötet nicht“.

6 Bibliographie

6.1 Primärliteratur

- Alonso, Fernando (1983). *Goliat o la noche de los milagros*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Bosco, María Angélica (1977). *En la estela de un secuestro*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Costantini, Humberto ([1979] 1984a). *De Dioses, hombrecitos y policías*. (Narradores argentinos de hoy). Buenos Aires: Bruguera.
- Costantini, Humberto (1984b). *La larga noche de Francisco Sanctis*. (Narradores argentinos de hoy). Buenos Aires: Bruguera.
- Gallardo, Juan Luis (1977). *La Rebelión de los semáforos (novela)*. Buenos Aires: Buenos Aires Edita S.A.
- Gambaro, Griselda ([1979] 2003). *Dios no nos quiere contentos*. (Biografías y Documentos). Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Gambaro, Griselda ([1976] 2002). *Ganarse la muerte*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Giardinelli, Mempo (1983). *Luna caliente*. Buenos Aires: Editorial Bruguera.
- Gudiño Kieffer, Eduardo (²1983). *¿Y qué querés que te diga?* (Colección Narradores argentinos contemporáneos). Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- López, Fernando (1984). *El mejor enemigo*. Córdoba: El Cid Editor.
- Loubet, Jorgelina ([1981] 1987). *Los caminos*. Buenos Aires: Hyspamerica Ediciones Argentina.
- Moyano, Daniel (1981). *El vuelo del tigre*. (Narradores Americanos). Madrid; Buenos Aires; México: Editorial Legasa.
- Puig, Manuel ([1976] ²2008). *El beso de la mujer araña*. Buenos Aires: Booket.

Traba, Marta ([1981] ⁹2003). *Conversación al sur*. México: Siglo XXI.

Valenzuela, Luisa ([1983] 2007). *Cola de lagartija*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

6.2 Sekundärliteratur

ALALITE. *Quienes somos: acerca de nosotros*. <http://www.alalite.org/es/quienes-somos.html> [Stand: 08.01.2013].

Avellaneda, Andrés (1997). "Lecturas de la historia y lecturas de la literatura en la narrativa argentina de la década del ochenta." In: Adriana Bergero y Fernando Reati (Eds.), *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1970-1990*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, S. 141-184.

Avellaneda, Andrés (1995). "Hablar y callar: construyendo sentido en la democracia." In: *Hispanamérica* 24 (72), S. 27-38.

Avellaneda, Andrés (1986). *Censura, autoritarismo y cultura: Argentina 1960-1983/1*. (Biblioteca Política Argentina). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Avellaneda, Andrés (1985a). "El discurso de censura cultural en la Argentina, 1960-1983: notas para su análisis." In: *Les Ameriques et l'europa*. (Série B 08), S. 185-207.

Avellaneda, Andrés (1983). *El habla de la ideología: modos de réplica literaria en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Avellaneda, Andrés (1977). "Literatura argentina, diez años en el sube y baja." In: *Todo es Historia* XI (120), S. 105-120.

Bach, Susanne (2001). „Einleitung: Die postsäkulare Gesellschaft.“ In: Susanne Bach (Ed.), *Spiritualität und Transzendenz in der modernen englischsprachigen Literatur*. (Beiträge zur Englischen und Amerikanischen Literatur 19). Paderborn; München; Wien: Schöningh, S. 9-20.

Bachtin, Michail (1990). *Literatur und Karneval: Zur Romantheorie und Lachkultur*. Aus dem Russischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Alexander Kaempfe. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

Bachtin, Michail (1989). *Teoría y estética de la novela: Trabajos de investigación*. (Teoría y Crítica literaria). Madrid: Taurus.

Bachtin, Michail (1979). *Die Ästhetik des Wortes*. Herausgegeben und eingeleitet von Rainer Grübel. Aus dem Russischen übersetzt von Rainer Grübel und Sabine Reese. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Balderston, Daniel (1990). "Dos literatos del proceso: H. Bustos Domecq y Silvina Bullrich." In: *Nuevo texto crítico* 3 (5), S. 85-93.

Balderston, Daniel (1987). "El significado latente en *Respiración artificial* de Ricardo Piglia y en *El Corazón de junio* de Luis Gusman." In: Daniel Balderston; David William Foster; Tulio Halperin Donghi; et al. (Eds.), *Ficción y política: la narrativa argentina durante el proceso militar*. Buenos Aires: Alianza Editorial, S. 109-121.

Baltz, Ursula (1983). *Theologie und Poesie: Annäherungen an einen komplexen Problemzusammenhang zwischen Theologie und Literaturwissenschaft*. Inaugural-Dissertation zur

Erlangung der Doktorwürde des Fachbereichs Evangelische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Bamberg: aku.

- Baltz-Otto, Ursula (1989). *Poesie wie Brot. Religion und Literatur: gegenseitige Herausforderung*. (Kaiser-Taschenbücher 66). München: Kaiser.
- Bauke-Ruegg, Jan (2004). *Theologische Poetik und literarische Theologie?: Systematisch-theologische Streifzüge*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Betsko, Kathleen y Koenig, Rachel (1987). *Interviews with Contemporary Women Playwrights*. New York: Beech Tree Books William Morrow.
- Biedermann, Hans (1989). *Knaurs Lexikon der Symbole*. Mit über 600 Abbildungen. Gerhard Riemann (Ed.). München: Droemer Knauer.
- Bleicher, Joan Kristin (1993). *Literatur und Religiosität: Untersuchungen zu deutschsprachiger Gegenwartsliteratur*. Zugl.: Diss. Univ. Siegen 1990. (Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 35). Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Bonhoeffer, Dietrich ([1951] ²⁰2010). *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Herausgegeben von Eberhard Bethge. Mit einem Nachwort von Christian Gremmels. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Braungart, Wolfgang (1998). *Literatur und Religion*. Seelze: Friedrich.
- Braungart, Wolfgang (1996). *Ritual und Literatur*. Iera parte de la habilitación Univ. Gießen 1994. (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 53). Tübingen: Niemeyer.
- Braungart, Wolfgang; Fuchs, Gotthard y Koch, Manfred (1997). *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden*. Paderborn; München; Wien: Schöningh.
- Briante, Miguel y Pérez Esquivel, Adolfo (Mayo 1983). “Dios no mata.” In: *El Porteño*, S. 6-10.
- Broich, Ulrich (1984). “William Golding and the Religious Function of Literature.” In: Ulrich Broich; Theo Stemmler y Gerd Stratmann (Eds.), *Functions of Literature. Essays Presented to Erwin Wolff on his Sixtieth Birthday*. Tübingen: Niemeyer, S. 305-326.
- Bueno, Mónica L. (1994). “La Utopía: entre la historia y la ficción.” In: Elisa Teresa Calabrese (Ed.), *Itinerarios entre la ficción y la historia. Transdiscursividad en la literatura hispanoamericana y argentina*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, S. 81-115.
- Contreras, Marta (²1994). “Las novelas grotescas de Griselda Gambaro.” In: Carmen Berenguer; Eugenia Brito; Diamela Eltit; et al. (Eds.), *Escribir en los bordes*. Congreso internacional de Literatura Femenina Latinoamericana 1987. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, S. 119-126.
- Erll, Astrid y Rogendorf, Simone (2002). „Kulturgeschichtliche Narratologie: Die Historisierung und Kontextualisierung kultureller Narrative.“ In: Ansgar Nünning y Vera Nünning (Eds.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. Trier: WVT, S. 73-114.
- Foster, David William (1995). *Violence in Argentine literature: cultural responses to tyranny*. Columbia and London: University of Missouri Press.
- Foster, David William (1987). “Los parámetros de la narrativa argentina durante el ‘Proceso de Reorganización Nacional’.” In: Daniel Balderston; David William Foster; Tulio

- Halperin Donghi; et al. (Eds.), *Ficción y política: la narrativa argentina durante el proceso militar*. Buenos Aires: Alianza Editorial, S. 96-108.
- Girard, René (1990). *Hiob – Ein Weg aus der Gewalt*. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Zürich: Benziger.
- Grözinger, Albrecht; Mauz, Andreas y Portmann, Adrian (2009). „Religion und Gegenwartsliteratur: Spielarten einer Liaison. Einleitendes zum Band und zur Thematik.“ In: Albrecht Grözinger; Andreas Mauz y Adrian Portmann (Eds.), *Religion und Gegenwartsliteratur: Spielarten einer Liaison*. (Interpretation Interdisziplinär 6). Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 1-19.
- Gutiérrez, Gustavo (¹⁰1992). *Theologie der Befreiung*. Mit der neuen Einleitung des Autors und einem neuen Vorwort von Johann Baptist Metz. (Welt der Theologie). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Hammer, Almuth (⁴2008). „Religion und Literatur.“ In: Ansgar Nünning (Ed.), *Metzler Lexikon: Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart: Metzler, S. 614-615.
- Heker, Liliana (1993). „Polémica con Julio Cortázar.“ In: Pedro Laín Entralgo; Luis Rosales y José Antonio Maravall (Eds.), *La cultura argentina: de la dictadura a la democracia*. (Cuadernos Hispanoamericanos 517-519). Madrid: AECID, S. 590-604.
- Hutcheon, Linda (1985). *A Theory of Parody: the Teachings of Twentieth-Century Art Forms*. New York: Methuen & Co.
- Jaspers, Karl (1956). *Philosophie. II: Existenzerhellung*. Berlin; Göttingen; Heidelberg: Springer.
- Jens, Walter, Hans Küng und Karl-Josef Kuschel (1986). *Theologie und Literatur: Zum Stand des Dialogs*. München: Kindler.
- Kaiser, Gerhard (1998). „Christentum und säkulare Literatur.“ In: *Stimmen der Zeit* 123 (216), S. 3-16.
- Kaiser, Gerhard (1997). *Christus im Spiegel der Dichtung: Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart*. Freiburg: Herder.
- Kittel, Gisela (1999). *Befreit aus dem Rachen des Todes: Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament*. (Biblisch-theologische Schwerpunkte 17). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kohut, Karl (2010). „Luchar con la palabra: Luisa Valenzuela, la dictadura y la violencia.“ In: Gwendolyn Díaz; María Teresa Medeiros-Lichem y Erna Pfeiffer (Eds.), *Texto, contexto y postexto: aproximaciones a la obra literaria de Luisa Valenzuela*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, S. 73-95.
- Kohut, Karl (2003). „Más allá de la barbarie y del horror: La literatura argentina de la dictadura.“ In: Annette Paatz y Burkhard Pohl (Eds.), *Texto social: Estudios pragmáticos sobre literatura y cine*. Berlin: edition tranvía; Verlag Walter Frey, S. 169-187.
- Kohut, Karl (2002). „Política, violencia y literatura.“ In: *Anuario de Estudios Americanos* 59 (1), S. 193-222.

- Kristeva, Julia (2004). „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman.“ In: Dorothee Kim-mich; Rolf Günter Renner y Bernd Stiegler (Eds.), *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, S. 334-348.
- Kurz, Paul Konrad (2004). *Unsere Rede von Gott: Sprache und Religion*. Münster: LIT VERLAG.
- Kurz, Paul Konrad (1996). *Gott in der modernen Literatur*. München: Kösel.
- Kurz, Paul Konrad (1986). „Theologie und Literatur: Kritische Anmerkungen.“ In: Walter Jens; Hans Küng y Karl-Josef Kuschel (Eds.), *Theologie und Literatur: Zum Stand des Dialogs*. München: Kindler, S. 223-229.
- Kuschel, Karl-Josef (2005). *Vielleicht hält Gott sich einige Dichter ... 1*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Kuschel, Karl-Josef (2000). *Im Spiegel der Dichter: Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Düsseldorf: Patmos.
- Kuschel, Karl-Josef (1994). „Gegenwart Gottes?: Zur Möglichkeit theologischer Ästhetik in Auseinandersetzung mit George Steiner.“ In: Walter Lesch (Ed.), *Theologie und ästhetische Erfahrung: Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst*. Darmstadt: WBG, S. 145-165.
- La Biblia: Dios habla hoy* (³1996). Edición Interconfesional de Referencia: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Langenhorst, Annegret (1998). *Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen: Die Christianisierung Amerikas in der hispanoamerikanischen Literatur der Gegenwart*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Langenhorst, Georg (2011a). „Romano Guardini und die Literatur.“ In: *Stimmen der Zeit* 229, S. 690-700.
- Langenhorst, Georg (2011b). “Teología y Literatura: historia, hermenéutica y programa desde una perspectiva europea.” In: *TeoLiteraria* 1 (1), S. 169-185. <http://www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlt/article/view/15> [Stand: 08.01.2013].
- Langenhorst, Georg (2005). *Theologie und Literatur: Ein Handbuch*. Darmstadt: WBG.
- Langenhorst, Georg (1995). *Hiobs Schrei in die Gegenwart: Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid*. (Religion und Ästhetik). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Lévinas, Emmanuel (1995). *Zwischen uns: Versuche über das Denken an den Anderen*. Aus dem Französischen von Frank Miething. (Edition Akzente). München; Wien: Carl Hanser Verlag.
- Link, Jürgen (1988). „Literaturanalyse als Interdiskursanalyse: Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik.“ In: Jürgen Fohrmann y Harro Müller (Eds.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 284-307.
- Link, Jürgen y Link-Heer, Ursula (1990). „Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse.“ In: Helmut Kreuzer (Ed.), *Philologische Grundbegriffe*. (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 88-99.

- Lustig, Wolf (1989). *Christliche Symbolik und Christentum im spanischamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts*. Con un resumen en español. Zugl.: Diss. Univ. Mainz 1987. (Europäische Hochschulschriften; Reihe XXIV, Ibero-Romanische Sprachen und Literaturen 29). Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Lyday, Leon (²1983). „Griselda Gambaro.“ In: Frank Dauster (Ed.), *[Nueve] dramaturgos hispanoamericanos*. Antología del teatro hispanoamericano del siglo XX. (Colección Telón; Antologías 2). Ottawa: Girol Books, S. 89-91.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (⁵1964). *Werke* 1. Berlin: Dietz Verlag.
- Mieth, Dietmar (2003). „Kulturethik.“ In: Thomas Laubach (Ed.), *Angewandte Ethik und Religion*. Tübingen; Basel: Francke, S. 293-307.
- Mieth, Dietmar (1986). „Braucht die Literatur(wissenschaft) das theologische Gespräch?: Thesen zur Relevanz ‘literaturtheologischer’ Methoden.“ In: Walter Jens, Hans Küng y Karl-Josef Kuschel (Eds.), *Theologie und Literatur: Zum Stand des Dialogs*. München: Kindler, S. 164-177.
- Mieth, Dietmar (1976). *Dichtung, Glaube und Moral: Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Strassburg*. (Tübinger theologische Studien 7). Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Mignone, Emilio Fermín (1986). *Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.
- Motté, Magda (1997). *Auf der Suche nach dem verlorenen Gott: Religion in der Literatur der Gegenwart*. (Theologie und Literatur 6). Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Müller, Gotthold (1984). „Gebet: VIII. Dogmatische Probleme gegenwärtiger Gebetstheologie.“ In: Horst Robert Balz; Stuart G. Hall; Brian L. Hebblethwaite; et al. (Eds.), *Theologische Realenzyklopädie: Gabler – Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum V* 12). Berlin: de Gruyter, S. 84-94.
- Nehring, Andreas und Joachim Valentin (Eds.) (2008). *Religious Turns - Turning Religions: Veränderte kulturelle Diskurse - neue religiöse Wissensformen*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Neumann, Birgit (2006). „Kulturelles Wissen und Literatur.“ In: Marion Gymnich, Birgit Neumann y Ansgar Nünning (Eds.), *Kulturelles Wissen und Intertextualität: Theoriekonzeptionen und Fallstudien zur Kontextualisierung von Literatur*. (ELCH 22). Trier: WVT, S. 29-51.
- Neumann, Birgit y Nünning, Ansgar (2006). „Kulturelles Wissen und Intertextualität: Grundbegriffe und Forschungsansätze zur Kontextualisierung von Literatur.“ In: Marion Gymnich, Birgit Neumann y Ansgar Nünning (Eds.), *Kulturelles Wissen und Intertextualität: Theoriekonzeptionen und Fallstudien zur Kontextualisierung von Literatur* (ELCH 22). Trier: WVT, S. 3-28.
- Piglia, Ricardo (1989). „Ficción y política en la literatura argentina.“ In: Karl Kohut y Andrea Pagni (Eds.), *Literatura argentina hoy: de la dictadura a la democracia*. (Americana Eystettensia Serie A, Actas 6). Frankfurt a. M.: Vervuert, S. 97-103.
- Polaschegg, Andrea y Weidner, Daniel (2012). „Bibel und Literatur: Topographie eines Spannungsfelds.“ In: *Das Buch in den Büchern: Wechselwirkungen von Bibel und Literatur*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 9-35.

- Promis, José (1993). *La novela chilena del último siglo*. Santiago de Chile: Editorial la Noria.
- Ratschow, Carl Heinz (1984). „Gebet: Religionsgeschichtlich.“ In: Horst Robert Balz; Stuart G. Hall; Brian L. Hebblethwaite; et al. (Eds.), *Theologische Realenzyklopädie: Gabler – Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum V 12*. Berlin: de Gruyter, S. 31-34.
- Reati, Fernando O. (1992). *Nombrar lo innombrable: violencia política y novela argentina, 1975-1985*. Buenos Aires: Editorial Legasa.
- Ricoeur, Paul (1988). *Zeit und Erzählung: Zeit und historische Erzählung*. (Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt). München: Fink.
- Sarlo, Beatriz (2007). *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Sarlo, Beatriz (1988). “El campo intelectual: un espacio doblemente fracturado.” In: Saúl Sosnowski (Ed.), *Represión y reconstrucción de una cultura: el caso argentino*. Buenos Aires: Eudeba, S. 95-107.
- Sarlo, Beatriz (1987). “Política, ideología y figuración literaria.” In: Daniel Balderston; David William Foster; Tulio Halperin Donghi; et al. (Eds.), *Ficción y política: la narrativa argentina durante el proceso militar*. Buenos Aires: Alianza Editorial, S. 30-59.
- Sarlo, Beatriz (1983). “Literatura y política.” *Punto de Vista VI* (19), S. 8-11.
- Sartre, Jean-Paul (1986). *Drei Essays: Ist der Existentialismus ein Humanismus? Materialismus und Revolution. Betrachtungen zur Judenfrage*. Mit einem Nachwort von Walter Schmiele. Frankfurt a.M., Berlin: Ullstein.
- Schaller, Hans (1984). „Gebet.“ In: Peter Eicher (Ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 2*. München: Kösel, S. 26-34.
- Schult, Maike (2011). „Im Grenzgebiet: Theologische Erkundungen der Literatur.“ In: Maike Schult y Philipp David (Eds.), *Wortwelten: Theologische Erkundung der Literatur*. Berlin: Lit Verlag, S. 1-30.
- Schult, Maike y David, Philipp (Eds.) (2011). *Wortwelten: Theologische Erkundung der Literatur*. Berlin: Lit Verlag.
- Sölle, Dorothee (1973). *Realisation: Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*. (Theologie und Politik 6). Darmstadt: Luchterhand.
- Spiller, Roland (Ed.) (1993). *La novela argentina de los años 80*. (Lateinamerika-Studien 29). Frankfurt a. M.: Vervuert.
- Strauß, Botho (1990). “Der Aufstand gegen die sekundäre Welt: Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit. Nachwort.“ In: George Steiner, *Von realer Gegenwart: Hat unser Sprechen Inhalt?* München; Wien: Carl Hanser Verlag.
- Tillich, Paul (1972). *Impressionen und Reflexionen: Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*. (Gesammelte Werke XIII). Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, Paul (1967). *Die religiöse Substanz der Kultur: Schriften zur Theologie der Kultur*. (Gesammelte Werke IX). Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

- Tillich, Paul (1964). *Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie*. (Gesammelte Werke V). Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, Paul (1955-1956). „Religion und bildende Kunst.“ In: *Quatember: Evangelische Jahresbriefe* 20 (4), S. 198-204.
- Tschuggnall, Peter (2006). „Literatur und andere Künste im Kontext einer ‘TheoArt’.“ In: *Studien zur Deutschkunde* 32, S. 271-289 y en: *theologie-und-literatur.de*. http://www.theologie-und-literatur.de/fileadmin/user_upload/Theologie_und_Literatur/-Theoart_Studien_zur_Deutschkunde.pdf [Stand: 08.01.2013].
- Tschuggnall, Peter (2001). „Literatur-Künste-Religion: Aspekte und Perspektiven einer Begegnung von Religion und Ästhetik.“ In: Peter Tschuggnall (Ed.), *Religion - Literatur - Künste III: Perspektiven einer Begegnung am Beginn eines neuen Milleniums*. Mit einem Vorwort von Paul Kardinal Poupard und dem Brief an die Künstler von Johannes Paul II. (Im Kontext: Beiträge zu Religion, Philosophie und Kultur 15). Anif/Salzburg: Müller-Speiser, S. 29-39.
- Wergin, Ulrich y Sauerland, Karol (Ed.) (2005). *Literatur und Theologie: Schreibprozesse zwischen biblischer Überlieferung und geschichtlicher Erfahrung*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH.
- Zirker, Hans (1985). „Sprachformen des Glaubens.“ In: Peter Eicher (Ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4. München: Kösel, S. 138-148.