

Die fünf Ströme des Erzählens

Narratologia

Contributions to Narrative Theory

Edited by

Fotis Jannidis, Matías Martínez, John Pier
Wolf Schmid (executive editor)

Editorial Board

Catherine Emmott, Monika Fludernik
José Ángel García Landa, Peter Hühn, Manfred Jahn
Andreas Kablitz, Uri Margolin, Jan Christoph Meister
Ansgar Nünning, Marie-Laure Ryan
Jean-Marie Schaeffer, Michael Scheffel
Sabine Schlickers, Jörg Schönert

35

De Gruyter

Michael Neumann

Die fünf Ströme des Erzählens

Eine Anthropologie der Narration

De Gruyter



ISBN 978-3-11-031288-1

e-ISBN 978-3-11-031295-9

ISSN 1612-8427

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Einleitung | 1 |
| A. UNIVERSALIEN DES ERZÄHLENS | |
| I. Erzählen | 11 |
| 1. Universalien | 11 |
| Was sind Universalien? | 11 |
| Genetisch gesteuerte Dispositionen | 14 |
| Die Frage nach narrativen Universalien | 23 |
| C.G. Jungs Archetypen | 29 |
| Ziele der Untersuchung | 37 |
| 2. Narration | 47 |
| Was macht eine Erzählung aus? | 48 |
| Verstehen als kognitiver Prozess | 63 |
| Protonarrative Muster | 72 |
| Empathie und <i>theory of mind</i> | 81 |
| 3. Ökologie des Erzählens | 89 |
| Orale Literatur | 89 |
| System Erzählen | 93 |
| Geschichte und Interesse | 100 |
| Evolution der Fabeln | 104 |
| Eng gekoppelte Narration | 114 |
| II. Die Konturen der ‚Ströme‘ im Meer des Erzählens | 125 |
| 1. Prototypische Formbildung | 125 |
| Probleme der Gattungspoetik | 125 |
| Prototypen | 129 |
| Einfache Formen | 135 |
| 2. Matrix der Ströme | 141 |
| a. Handlungssequenz | 143 |
| b. Handlungsziel | 150 |
| c. Held | 151 |
| d. Handlungsraum | 153 |
| e. Rahmen der Situation | 157 |

| | |
|---|-----|
| f. Stimmung und Emotionen | 158 |
| Stimmungen | 162 |
| Emotionen | 179 |
| g. Anthropologische Funktion | 186 |
| B. DIE STRÖME DES ERZÄHLENS | |
| I. Die Entwicklung des Individuums: Der Märchen-Strom | 189 |
| 1. Das Märchen | 189 |
| 2. Matrix | 192 |
| Handlungssequenz | 192 |
| Ziel: Ein Zuhause | 199 |
| a. Variante mit weiblichem Helden | 205 |
| b. Variante Heimkehr-Märchen | 216 |
| Held | 223 |
| Raum: Durch die Ferne | 224 |
| Situation: Unterhaltung | 230 |
| Neugier und Staunen | 231 |
| 3. Anthropologische Funktion | 234 |
| Motifeme und Motivationen | 235 |
| Exkurs: „Kampf ums Dasein“? | 244 |
| Reifungsstufen und Märchenwege | 254 |
| a. Latenz und Heimkehr-Märchen | 254 |
| b. Adoleszenz und Hochzeits-Märchen | 259 |
| c. Hochzeits-Märchen mit weiblichem Helden | 265 |
| d. Abenteuer-Narrationen | 269 |
| Matrix | 272 |
| II. Die Eigenen und die Anderen: Der Sagen-Strom | 275 |
| 1. Die Sage | 275 |
| 2. Matrix | 279 |
| Raum: Die Belagerung | 279 |
| Handlungssequenz: Die Verstrickung der Zuhörer | 280 |
| Ziel: Entschärfung des Beunruhigenden | 284 |
| Held: Die Erzählgemeinschaft | 284 |
| Rahmen: Das kulturelle Gedächtnis | 294 |
| Stimmung: Wir im Zentrum des Nicht-Geheuren | 296 |
| 3. Anthropologische Funktion | 298 |
| Bindung in größeren Gruppen | 299 |
| Endosphäre | 304 |
| Wir-Gefühl | 310 |
| Male bonding | 316 |
| Matrix | 325 |

| | |
|--|-----|
| III. Das große Ganze: Der Mythen-Strom | 326 |
| 1. Matrix | 326 |
| Handlungssequenz: Kosmogonie | 326 |
| Ziel: Ordnung | 345 |
| Held: Götter und Heroen | 347 |
| Raum: Im Unfesten | 348 |
| Rahmen: Ritus und Zelebration | 349 |
| Stimmung: Ehrfurcht | 358 |
| 2. Anthropologische Funktion | 358 |
| Ordnung schaffen | 358 |
| Rahmen und Tradition | 363 |
| Vom mehrfachen Sinn der Erzählung | 375 |
| Matrix | 380 |
| IV. Erdenwelt und Anderwelt: Der Anderwelt-Strom | 381 |
| 1. Im Spektrum der Religionsgeschichte | 382 |
| Schamanen-Geschichten | 382 |
| Schamanistische Initiations-Erzählungen | 387 |
| Mischformen | 391 |
| Ahnenverehrung | 395 |
| Primäre und sekundäre Religionen | 398 |
| Christliche Legenden | 401 |
| 2. Matrix | 411 |
| Raum: Über die Grenze | 411 |
| Handlungssequenz | 414 |
| Ziel: Heilung und Heil | 418 |
| Held: Grenzgänger | 418 |
| Rahmen: Ritus und Didaxe | 420 |
| Stimmung: Trost und Hoffnung | 423 |
| 3. Anthropologische Funktion | 424 |
| Matrix | 426 |
| V. Auf den Kopf stellen: Der Schwank-Strom | 427 |
| 1. Matrix | 430 |
| Handlungssequenz | 430 |
| a. Formen der Schädigung | 431 |
| b. Trick und Gegendrick | 441 |
| c. ergänzende Motifeme | 450 |
| Ziel: Abwehr, Revanche, Sieg, Ausgleich | 452 |

| | |
|---|-----|
| Held | 461 |
| a. Der Held und sein Gegenspieler | 461 |
| b. Normen und Konventionen als Gegenspieler | 464 |
| c. Der Trickster als Held | 472 |
| Raum: Eine unvertraute Endosphäre | 476 |
| Rahmen: Unterhaltung | 477 |
| Lachen | 483 |
| 2. Anthropologische Funktion | 495 |
| C. VARIATIONEN IM STROM: Fallskizzen | |
| 1. Der hellenistische Roman. Heliodor: <i>Aithiopika</i> | 511 |
| 2. Der Bildungsroman. Goethe: <i>Wilhelms Meisters Lehrjahre</i> | 519 |
| 3. Ein Starprofil. Die imaginäre Audrey Hepburn | 528 |
| 4. Das Schauer-Genre | 544 |
| 5. Die Detektiv-Erzählung. Arthur Conan Doyle: <i>Sherlock Holmes</i> .. | 556 |
| 6. <i>Batman</i> | 563 |
| 7. Der Heimatfilm. Ein deutsches Erfolgsgenre | 569 |
| 8. Perseus. Heroen-Mythos zwischen Hochzeits-Märchen und Gründungs-Sage | 582 |
| 9. Hexen. Die Heiligen des Bösen | 590 |
| 10. Die Künstler-Erzählung. Von Wackenroder zu Hoffmann | 601 |
| 11. Die Komödie. Shakespeare: <i>As You Like It</i> | 608 |
| 12. Edle Räuber. <i>Shuibu zhuān</i> | 615 |
| 13. Céline: <i>Voyage au bout de la nuit</i> . Die Universalisierung des pícaro in der Moderne | 623 |
| Schluss | 630 |
| Tafel ‚Propps Motifeme, erweitert‘ | 633 |
| Zitierte Literatur | 635 |
| Register | 685 |
| 1. Sachen | 685 |
| 2. Figuren | 692 |
| 3. Personen und Werke | 694 |

Einleitung

Die Menschen erzählen, seit sie sprechen können. Sie erzählen die eigenen Erlebnisse des Tages, den Klatsch von nebenan, die Neuigkeiten aus der Nachbarsiedlung und die Gerüchte aus fernerer Gegenden. Sie erzählen von den Ängsten der Nacht, von den Erfahrungen der Vorfahren und von den Taten der Götter. Manche erzählen so gut, dass ihre Geschichten anschaulich und lebendig vor die inneren Augen der Zuhörer treten. Aus ihnen können Rhapsoden oder Griots werden, Meister des Theaters oder vielleicht Maler. Zu allen Zeiten und an allen Orten sind die Menschen umwogt von Geschichten – von Mythen und Märchen, Sagen und Schwänken, Dramen und Bilderfolgen, Balladen, Novellen und Romanen, und in neuerer Zeit von Kino- und Fernsehfilmen, Hörspielen und Computerspielen. Vom ersten, ahnungsweisen Verständnis menschlicher Worte bis an den Rand des Grabes bewegt ein jeder sich in einem Meer des Erzählens, und so haben die Inder im 11. Jahrhundert auch eine ihrer gewaltigen Erzählsammlungen genannt: *Kathāsaritsāgarā* – der Ozean der Erzählungsströme.¹

Geschichten zu hören und zu erzählen ist ersichtlich ein Urbedürfnis, nicht weit hinter Trinken, Essen und Schlafen. „Die Erzählung beginnt mit der Geschichte der Menschheit; nirgends gibt und gab es jemals ein Volk ohne Erzählung“.² Warum das so ist, hat die Anthropologen bislang wenig interessiert. Kognitionswissenschaftliche Untersuchungen der letzten Jahrzehnte legen die Vermutung nahe, dass es sich beim Erzählen um ein elementares, wenn nicht sogar über das elementarste Format der Verarbeitung von Wahrnehmungen, Bedürfnissen und Erfahrungen handelt – und um ein spezifisch menschliches Format dazu.³ Die Ausbildung der Fähigkeiten, die durch dieses Format integriert werden, beginnt unmittelbar nach der Geburt, wenn nicht sogar bereits im Mutterleib; manche dieser Fähigkeiten basieren sehr wahrscheinlich auf angeborenen Dispositionen. Dieses „narrative“ Format kognitiver Tätigkeit entwickelt sich wohl früher als das zweite Grundformat, das der logisch analysierenden Verarbeitung. Jedenfalls wird es auch von jenen Erwachsenen noch stän-

1 Somadeva 1991; die Metapher begegnet auch anderwärts: s. Mylius 1983, S. 215.

2 Barthes 1988, S. 102; s.a. Hogan 2003, S. 3, und Antweiler 2007, S. 168f. u. 370f.

3 S. unten S. 57–61.

dig und vielfältig verwendet, welche die Fähigkeit zur logischen Analyse nicht nur voll entwickelt haben, sondern ihr, nach eigener Überzeugung, in Reflexion und Urteil auch konsequent folgen.

Doch nicht nur die grundsätzliche Aktivität des Erzählens ist universal. In den verschiedensten und entferntesten Kulturen stoßen die Erzählforscher auf eine Fülle übereinstimmender Motive, Plots und Genres: auf Motive wie die magische Flucht oder den Kampf mit dem Drachen; auf Plots wie die Erniedrigung und Erhöhung eines „Aschenputtels“ oder die Mahrtenehe, also die Verbindung zwischen einem Menschen und einem außermenschlichen Wesen; auf Genres wie das Märchen, den Schwank oder den kosmogonischen Mythos. Wie kommt es, dass die Menschen unter den unterschiedlichsten kulturellen, historischen und sozialen Umständen immer wieder von ähnlichen Geschichten angezogen werden?

Antworten auf diese Frage können wohl nur dort gesucht werden, wo diese Geschichten ihre Erfolge erzielen: in den Menschen selbst. Der Erfolg einer Geschichte bemaß sich in den zehntausenden oder vielleicht sogar hunderttausenden von Jahren eines Erzählens vor Erfindung der Schrift schlicht danach, ob sie weitererzählt wurde oder nicht. Naturgemäß wurden jene Geschichten weitererzählt, die den größten Anklang bei den Zuhörern fanden – darin ähneln die oral organisierten Erzählgemeinschaften den massenmedial vermittelten Narrationen der modernen Populärkultur. Will man also nach möglichen Gründen dafür suchen, warum manche narrativen Elemente in den verschiedensten Kulturen und Zeiten begegnen – warum sie also unter den verschiedensten Bedingungen „Erfolg“ gehabt haben –, dann muss man nach Dispositionen suchen, die zum einen allen Menschen gemeinsam sind und zum anderen Auswirkungen auf das Erzählen haben könnten.

Das Erzählen hat von langer Hand die Poetik, später die Literaturgeschichte beschäftigt. In den letzten Jahrzehnten wandten sich ihm noch weitere Disziplinen zu, von der Philosophie über die Geschichtstheorie bis zur Psychologie. Die vorliegende Untersuchung will das Erzählen als einen genuinen und zentralen Gegenstand der Anthropologie vorstellen.

Wie jedes Lebewesen befindet sich der Mensch in ständiger Interaktion mit seiner Umwelt. Er nimmt sie mit all seinen Sinnen wahr. Er stellt sich zu ihr in Wunsch und Abwehr. Er verfügt über ererbte Instinkte, die sich während der Vergangenheit seiner Gattung in deren Umwelt bewährt haben, er eignet sich Verhaltensweisen an, mit denen sich seine Gruppe kulturell auf ihre Welt einstellt, und er vermag selbst eigene, neue Handlungen zu entwerfen, zu bewerten und auszuprobieren. Wie bei allen sozialen Lebewesen macht die Kommunikation mit Anderen einen großen Teil seines Daseins aus. Die menschliche Sprache verleiht dieser Kommunikation eine unvergleichliche Dichte und Komplexität. Sie bezieht einen

gewaltigen Kreis von individueller und kultureller Erinnerung in das ein, was der Mensch als ‚Welt‘ erfährt. Und sie eröffnet einen weiten Raum reich differenzierbarer Reflexion. Ein großer Teil dieser kognitiven Tätigkeiten findet im Format der Narration statt. Das Erzählen ist eines der wichtigsten Mittel in der Interaktion des Menschen mit der Welt.

Für die Erforschung narrativer Universalien müssen die universal beobachteten Elemente zunächst genauer beschrieben und auf ihre Zusammenhänge hin untersucht werden. Das ist Sache der Literaturwissenschaft und dieses Buch versteht sich insgesamt als eine Unternehmung, die auf der Basis und mit den Mitteln der Literaturwissenschaft durchgeführt wird. Freilich erfordert schon die Beschreibung transkulturell begegnender Erzählelemente, dass der Literaturwissenschaftler Hilfe bei der Ethnologie und bei der Geschichte zahlreicher Kulturen sucht. Will man die also beschriebenen Universalien aus universalen Dispositionen des Menschen erklären, kommt man nicht umhin, den Dialog mit anthropologisch einschlägigen Disziplinen wie Biologie und Psychologie zu suchen. Dass ein Projekt von solch interdisziplinärer Reichweite nur mit der Bereitschaft zum Eklektizismus und einigem Mut zum Dilettantismus angegangen werden kann, versteht sich von selbst. Arbeitsteilig lässt es sich nicht durchführen: Es kommt ja gerade darauf an, die Ähnlichkeiten und Bezüge zwischen den verschiedensten Gebieten aufzuspüren.

Brückenschläge zur Biologie treffen in der gegenwärtigen Kulturwissenschaft weithin auf eine tiefsitzende Aversion.⁴ Der Annahme anthropologischer Universalien wirft man „Essentialismus“ vor. Das Konzept der Universalie wird als maskierter Eurozentrismus angegriffen. Der Einführung biologischer Theoreme in die Kulturwissenschaft hält man die warnende Erinnerung an den Nationalsozialismus entgegen.

Der Vorwurf des Essentialismus verfehlt jedoch sein Ziel. Die moderne Biologie denkt in evolutionstheoretischen Konzepten. Der Mensch, wie alle Lebewesen, lebt in beständiger Interaktion mit seiner Umwelt und damit auch in ständiger Veränderung. Der theoretische Rahmen, in dem dies heute wohl am angemessensten erfasst werden kann, ist eine dynamische Systemtheorie. Wo ich in diesem Buch diesen theoretischen Rahmen einbeziehen muss, werde ich mich auf die Systemtheorie stützen, wie sie von Norbert Bischof ausgearbeitet wurde.⁵ Bischofs Arbeiten empfehlen sich durch ihren interdisziplinären Ansatz und ihre intensive Beschäftigung mit Mythen und Märchen ohnehin für den hier gesuchten Dialog. Ein solcher systemtheoretischer Rahmen muss für den Menschen verschiedene Organisationsebenen ansetzen, die in unterschiedlichen Zeitdi-

4 Zu deren Diskussion s. etwa Caplan 1978, Cranach u.a. 1979, White 1981.

5 S. vor allem Bischof 1991, 1995 u. 1996.

mensionen arbeiten:⁶ Die Evolution der Gattung Mensch, die Gegenstand der Biologie ist, erfolgt in Jahrmillionen bis Jahrzehntausenden; die Geschichte der Kulturen, Gegenstand der Soziologie und der Kulturwissenschaften, spielt in Jahrhunderten bis Jahren; für die Entwicklung des Individuums, Gegenstand der Psychologie, zählen Jahre bis Sekunden. Von unveränderlich „Seiendem“ ist also nirgends die Rede. Doch die gattungsgeschichtlich erworbenen Dispositionen des Menschen erscheinen in jenem schmalen Saum der Evolution, den die forschende Erinnerungsgeschichte überhaupt nur erreicht, als recht stabile Universalien – stets beeinflussbar durch kulturelle und individuelle Faktoren, aber doch zäh und widerständig in ihrem Beharren. Darauf wird weiter unten noch einzugehen sein.

Vor allem in den *postcolonial studies* verdächtigt man die Annahme von Universalien als den verdeckten Versuch, europäische Wertsetzungen für allgemein menschlich auszugeben, um sie so anderen Kulturen aufzuzwingen.⁷ Hier ist genauer auf die Begriffe zu achten. Ohne Zweifel gibt es die unwillkürliche Neigung, das Eigene für normal und alles Fremde für abweichend zu halten; wahrscheinlich gründet das sogar in einer universalen Prädisposition zu ethnozentrischer Wahrnehmung. Was dabei herauskommt, sind ethnozentrische Konzepte, die das Vorurteil für universal ausgibt. Dass es solche Vorurteile gibt und dass sie sich in Vergangenheit wie Gegenwart als mächtig erweisen, erlaubt aber nicht den Schluss, universale Konzepte seien *per se* unmöglich oder unanständig.⁸ Im übrigen stellt der Reichtum an universalen Dispositionen, den kulturenvergleichende Untersuchungen freilegen, sogar starke Argumente gegen rassistische Annahmen und kulturdeterministische Konzepte zur Verfügung.

Was schließlich die Erinnerung an den Nationalsozialismus angeht, so ist daran festzuhalten, dass biologische Erkenntnisse und Theorien grundsätzlich nicht als Fundamente für Ethik und Politik taugen. Dass ein – überdies mittlerweile wissenschaftlich erledigter⁹ – biologischer Rassismus¹⁰ von einer verbrecherischen Politik einmal dazu gebraucht wurde, ihr mörderisches Handeln in einem Kurzschluss von Ethik und Wissenschaft zu „legitimieren“, darf die Kulturwissenschaften nicht dazu brin-

6 S. Vowinckel 2005, S. 29–33. S.a. unten S. 19.

7 Schon 1956 erklärte der haitianische Autor Jacques Stephen Alexis ‚Universalität‘ für „a hegemonic European critical tool wielded to designate ‚inferior and superior cultures““ (nach Ashcroft, Griffiths & Tiffin 1989, S. 149). Die These gewann dann großen Einfluss.

8 Ähnlich die Antikritik bei Appiah 1992, S. 57f.

9 S. etwa S. Cavalli-Sforza 1999.

10 Zur politischen Rezeption weit über den Nationalsozialismus hinaus s. Mazower 2002, 3. Kap.

gen, ihr Nachdenken über den Menschen für alle Zeiten gegen jede Erkenntnis der Biologie abzuschotten.

Nun hat es in neuerer Zeit ein großes Projekt gegeben, eine universale Logik des Erzählens freizulegen: den Strukturalismus. Claude Lévi-Strauss versuchte, an den Mythen und Märchen der Indianer eine strukturelle Logik mythischen Erzählens aufzuweisen. Autoren wie Claude Bremond, Tzvetan Todorov und Algirdas J. Greimas wollten daraus, mit Blick auf Noam Chomsky, eine generative Transformationsgrammatik allen Erzählens entwickeln. Diese Versuche gelten heute als gescheitert. Gemeinsam war ihnen ein profundes Desinteresse an der Frage, wie solch universale Logik oder Grammatik eigentlich im menschlichen Organismus verankert sein könnte. Lévi-Strauss scheint hinter dem Spiel seiner Differenzen eine binäre, computeranaloge Mechanik des menschlichen Geistes vermutet zu haben, um deren neurobiologische Realität er sich aber nie bekümmert hat. Steven Pinker sucht für Noam Chomskys Grammatik jene Fundierung in den menschlichen Genen plausibel zu machen, von der Chomsky selbst nie etwas hören wollte.¹¹ Eine analoge genetische Basis müsste man dann für eine universale Erzählgrammatik annehmen. Chomskys Theorem scheint jedoch in der aktuellen Forschung gegenüber der ‚Kognitionsgrammatik‘ ohnehin an Boden zu verlieren.¹²

Die vorliegende Studie versucht stattdessen, für die Erklärung narrativer Universalien Brücken zu elementaren menschlichen Bedürfnissen und Dispositionen zu schlagen: Was bedeutet Erzählen für den Menschen? Warum ziehen bestimmte Arten von Erzählungen überall und jederzeit die menschliche Faszination auf sich? Welche Funktionen erfüllen narrative Universalien in der menschlichen Interaktion mit der Welt? Antworten auf solche Fragen haben nicht unbedingt Folgen für jede Interpretation einer einzelnen Erzählung. Sie umreißen keine neue „Methode“ auf dem wettbewerbsgesättigten Markt der Literaturwissenschaft, sondern folgen zunächst einem recht grundsätzlichen Erkenntnisinteresse. Das schließt nicht aus, dass derlei Untersuchungen doch auch neues Licht auf bestimmte Gattungen, auf kulturelle Differenzen, auf historische Entwicklungen und am Ende sogar auf einzelne Texte werfen können.

Menschliche Motivationen formen sich im Wechselspiel zwischen den oben genannten Organisationsebenen der menschlichen Existenz. Die Vorgaben und Anforderungen der verschiedenen Ebenen können miteinander in Widerspruch geraten: kulturelle Normen mit biologischen Antrieben, bewusst gefasste Absichten des Einzelnen mit biologischen Dispositionen, individuelle Wünsche und Überzeugungen mit kulturellen

11 Pinker 1996.

12 Zur Kognitionsgrammatik s. etwa Ziem 2009.

Erwartungen. Der Organismus, und zu einem nicht geringen Teil das bewusste Individuum, muss diese konkurrierenden Ansprüche moderieren. Für das Individuum bringt das Stress, es eröffnet aber auch einen Freiraum. Die konkreten Gestalten dieser Konflikte hängen von den kulturellen und historischen Bedingungen ab. Die Konfliktfelder zwischen den drei Organisationsebenen aber sind universal. Erzählungen, so die leitende These dieser Untersuchung, bieten für das Individuum ein reiches Material aus der praktischen Erfahrung und der imaginären Erkundung dieser Konfliktfelder. Und die Narration, indem sie den Menschen in all seinen kognitiven, imaginativen und emotionalen Dimensionen einbezieht, bietet ein unvergleichliches Format, um die aktuellen Konflikte im Probenraum der Imagination durchzuspielen und einer Lösung näherzuführen.

Disziplinen wie die Biologie, die Soziologie oder zu Teilen auch die Psychologie folgen einem Wissenschaftsbegriff nach dem Muster der Naturwissenschaften und suchen nach Erklärungen. Im Dialog mit diesen Disziplinen sucht auch die vorliegende Studie nach Erklärungen für ihren literaturwissenschaftlichen Befund, dass sich die gewaltige Fülle von Narrationen quer durch die Zeiten und Kulturen zu einer sehr allgemeinen Ordnung von fünf ‚Strömen‘ fügt. Jeder dieser Ströme wirkt als ein Ensemble narrativer Gesetzmäßigkeiten auf jene Geschichten ein, die in seinem Bannkreis erzählt werden. Diese Gesetzmäßigkeiten beschreibt der zweite Teil der Studie. Aus dem Dialog der Disziplinen heraus werden dann jeweils Hypothesen entwickelt, wie diese Gesetzmäßigkeiten aus den organismischen, sozialen und psychischen Bedingungen des Menschen zu begründen sind. Mit Blick auf die Bedeutung der einzelnen, konkreten Narration leistet das nur einen Beitrag zur Klärung der konstitutiven Bedingungen, die in diese Narration eingehen. Die Bedeutung der je konkreten Narration geht über diese ihre Bedingungen hinaus. Sie liegt wesentlich in dem, was sie, als ein eigener Entwurf, aus diesen ihren Bedingungen „macht“. Diese Bedeutung zu erhellen, wäre Sache der hermeneutischen Interpretation.¹³ Dazu wird diese Studie kaum Gelegenheit bieten, denn ihr Gegenstand sind sehr grundsätzliche anthropologische Voraussetzungen des Erzählens. Während der letzten Jahrzehnte hat sich die Literaturwissenschaft über sozialgeschichtliche, mentalitätsgeschichtliche, diskursanalytische, medienhistorische und kulturhistorische Perspektivierungen weithin auf große Formationen konzentriert, welche die literarischen Handlungen beeinflussen, wenn nicht gar determinieren. Weder die Bedeutung noch der Ertrag dieser Perspektiven soll hier in Zweifel gezogen werden. Aber das Individuum begegnete darin allenfalls als Belegexemplar. Vielleicht

13 Vgl. dazu Ricoeur Überlegungen zu Konflikt und Komplementarität zwischen kritisch-reduzierender und progressiv-synthetischer Interpretation: Ricoeur 1974, bes. S. 162–216.

kann der anthropologische Ansatz daneben wieder einige Aufmerksamkeit für den Menschen wecken:¹⁴ für dieses Wesen, das auf so merkwürdige, so bedenkenswerte Weise besessen und beglückt ist von Erzählungen.

14 Darin gehe ich einig mit der ‚Historischen Anthropologie‘ (s. Habermas 1993, S. 497), die allerdings für Universalien weniger Interesse aufbringt.

A. UNIVERSALIEN DES ERZÄHLENS

I. Erzählen

1. Universalien

Was sind Universalien?

Es gibt Merkmale oder Phänomene, „die der ganzen Menschheit gemein sind.“ Sie begegnen quer durch alle kulturellen und historischen Formen menschlicher Verhältnisse. In jeder bekannten Gesellschaft finden wir zum Beispiel Verwandtschaft, Familie, Heirat und Inzestvermeidung.¹ Aufgrund ihrer Allgegenwart heißen solche Charakteristika „Universalien“. Allgegenwart bedeutet freilich nicht, dass diese Universalien sich ausnahmslos in jedem Einzelfall finden lassen müssen. Zwar besitzt jede Gesellschaft institutionelle Formen der Heirat, aber daraus folgt nicht, dass ausnahmslos jeder Mensch auch verheiratet wäre. Es gibt sogar Lebensstufen, in denen Menschen nie verheiratet sind.² Ebenso tabuisiert jede Gesellschaft den Inzest;³ selbst in den wenigen Ausnahmekulturen, die inzestuöse Beziehungen etabliert haben, behalten diese den Charakter des Ungewöhnlichen, Außerordentlichen.⁴ Das Tabu wird jedoch immer wieder einmal von einzelnen Individuen durchbrochen, auch wenn einiges dafür spricht, dass diese Vorfälle seltener sind, als es den öffentlichen Anschein hat: Die Presse, die aufs Skandalöse unweigerlich ihre vehementeste Aufmerksamkeit richtet, lässt als häufig erscheinen, was sich in Wirklichkeit über Populationen von zig Millionen Menschen verteilt. Menschliches Handeln verarbeitet eine komplexe Fülle von Einflussfaktoren. Bei einer sehr großen Anzahl von Fällen ist daher selbst dann mit einem gewissen Maß an Abweichungen zu rechnen, wenn die untersuchten Regeln

1 Antweiler 2007, S. 33. Grundlegend für eine Forschung, welche die Universalien in der Vielfalt ihrer Phänomene wie ihrer Ursachen wahrnimmt: D.E. Brown 1991; Moghaddam 1998; Hejl (Hg.) 2000; Thomas (Hg.) 2003, Antweiler 2007 und Trommsdorff & Kornadt (Hg.) 2007; zu spezifisch literarischen Universalien s. den Überblick bei Hogan 2003, S. 17–44.

2 In jenen wenigen Ausnahmen, in denen aus besonderen, in der Regel dynastischen Gründen doch bereits Kinder verheiratet werden, können diese wesentliche Bestandteile der ehelichen Gemeinschaft doch noch lange nicht vollziehen.

3 S. Bischof 1991.

4 Bischof 1991, S. 28–35.

ihren Einfluss mit starkem Nachdruck geltend machen. Die individuelle Handlung behält Freiheitsgrade der Unvorhersehbarkeit.

Der Grad der Bestimmtheit, mit der Universalien sich zur Geltung bringen, kann im übrigen sehr verschieden sein. Universalien stehen nicht im Gegensatz zu kultureller Vielfalt. Sie werden erkannt, indem der Vergleich über ausgedehnte Felder kultureller Vielfalt Übereinstimmungen ausfindig macht. Universalien beugen die Beliebigkeit der Variation:⁵ Bestimmte Möglichkeiten individuellen Handelns und kultureller Normierung fallen dem Menschen offensichtlich leichter – also begegnen sie häufig. Andere fallen schwer: Inzest ist selten. Manches scheint sogar unmöglich: Es können sich offenbar keine Gesellschaften längerfristig behaupten, ohne Verwandtschaftsstrukturen und Familienformen zu etablieren. Aber diese Universalien existieren doch immer und nur in Variation: Die Kategorien, nach denen Menschen ihre Verwandtschaftsverhältnisse einrichten, sind überschaubar, aber es gibt doch eine ganze Reihe verschiedener Möglichkeiten und nicht selten erscheinen die Zuordnungen als recht unkompliziert.⁶ Die Konstellationen, in denen sich unter verschiedenen Bedingungen ‚Familie‘ realisiert, sind so zahlreich wie unterschiedlich.⁷

Welche Ursachen können Universalien hervorbringen? Als erstes denkt man hier wohl an Vorgaben, die im Genpool der Menschen definiert werden. Tatsächlich spielen genetische Dispositionen zweifellos eine wichtige Rolle. Aber universal verbreitete Phänomene können auch aus anderen Gründen entstehen. Der einfachste Fall ist eine erfolgreiche Erfindung. Eine so vorteilhafte Errungenschaft wie das Feuermachen dürfte sich sehr schnell durch Nachahmung ausgebreitet haben. Reicht eine solche Erfindung in jene Zeiten zurück, in denen die Menschen noch einen zusammenhängenden geographischen Raum bewohnten, mag sie tatsächlich alle menschlichen Gruppen erreicht haben; bei den späteren Wanderungen wurde sie dann mitgeführt.⁸ Andere elementare Fähigkeiten wurden wahrscheinlich an verschiedenen Orten unabhängig und neu

5 Bischof 1991, S. 561–566; Hostenstein 1998, S. 245.

6 S. z.B. Oppitz 1993, Kap. III.

7 Man studiere nur als einen sehr materialreichen Ausschnitt aus dem globalen Gesamtbild die Übersicht über die Geschichte der europäischen Familie: Burguière u.a. (Hg.) 1997.

8 Freilich können sogar elementar nützliche Errungenschaften unter extremen Umständen auch wieder verloren gehen. Als 1642 zum ersten Mal Europäer die Insel Tasmanien betraten, verfügte die dortige Bevölkerung weder über das Feuer noch kannte sie das Nähen oder den Fischfang. Und doch bezeugen archäologische Funde, dass Nähen wie Fischen um 1500 v.Chr. auf Tasmanien geläufige Kulturtechniken gewesen waren (Diamond 2000, S. 385f.). In Afrika gingen bestimmte Techniken der Werkzeugherstellung und auch Fähigkeiten zum symbolischen Ausdruck, die vor 70.000 Jahren entwickelt worden waren, danach anscheinend wieder für mehrere Jahrzehntausende verloren (Jacobs & Roberts 2009).

entwickelt – so etwa die Erfindung von Steinwerkzeugen oder die Domestikation von Pflanzen und Tieren.⁹ Auch hier führt der gewaltige Gewinn zu einer raschen Verbreitung und nachhaltigen Stabilisierung.

Bestimmte kognitive Universalien entstehen aus dem Zusammenspiel zwischen den eigenen Körperbewegungen und der physischen Umgebung, das unmittelbar nach der Geburt einsetzt. Viele Elemente dieser Interaktion stimmen in allen Kulturen überein, da sie sich schlicht aus den physischen Voraussetzungen des menschlichen Körpers und seiner kindlichen Entwicklung ergeben. So entwickeln sich zum Beispiel *image schemata*: abstrahierte bildhafte Muster, die der Erfahrung von Raum, Bewegung und Zeit eine elementare Strukturierung verschaffen.¹⁰ Andere kognitive Techniken, wie etwa die Grundrechenarten, ergeben sich aus der Natur der Dinge, sobald die mentale Kapazität solche Operationen nur zulässt: zwei mal zwei macht in allen Gesellschaften vier. Allgemein lassen sich in der Entwicklung der kognitiven Fähigkeiten der Kinder Entwicklungsstufen beobachten, die transkulturell ungefähr im selben Alter auftreten.¹¹ Ob die Universalität dieses Entwicklungsverlaufs genetisch „programmiert“ ist¹² oder ob sie aus der Verarbeitung von typischen Erfahrungen und Interaktionen allmählich herauswächst,¹³ ist in der Forschung noch umstritten. Es muss sich dabei freilich nicht unbedingt um einander ausschließende, es könnte sich mit einiger Wahrscheinlichkeit um einander ergänzende Alternativen handeln.¹⁴

Eine eingeschränkte Universalität besitzen Verhaltens- oder Institutionsmuster, die nicht in allen Gesellschaften, aber doch in allen Gesellschaften einer bestimmten Komplexität unabhängig voneinander auftauchen. So haben staatliche Organisationen einer bestimmten Komplexitätsstufe immer wieder analoge Wirtschafts- und Herrschaftsformen entwickelt.¹⁵ Diese Korrelationen entstehen wohl, weil sie innerhalb der Konkurrenz und der Kooperation von Individuen wie von Gruppen einen

9 Steinwerkzeuge: s. Schrenk 2010, S. 72. Domestikation: s. Holenstein 2004, S. 68; und Diamond 2000, S. 91–228.

10 Zu den *image schemata* s. unten S. 74–76.

11 Maßstäbe setzte hier das Stufenkonzept von Piaget (s. Steiner (Hg.) 1984, S. 87–171). Zu diesem Konzept gibt es auch interkulturelle Vergleichsstudien (s. die Diskussion bei Dasen 1977 und Helfrich 2003, S. 256–259). Zu transkulturellen Studien zur Ausbildung einer *theory of mind* s. Sodian & Thoermer 2006, S. 537 u. 542f. – Wenn dagegen kulturspezifische Detailabweichungen – z.B. zwischen den Kindern von Jäger- und denen von Ackerbaukulturen in der Beherrschung räumlicher Denkprozesse – als Argumente gegen die Universalität des Stufenmodells gewertet werden (so Ohler & Nieding 1997, S. 28f.), spricht daraus ein grundsätzliches Missverständnis des Universalienkonzepts.

12 S. unten S. 252f.

13 Tomasello 2002, bes. 203–213.

14 S. etwa Schore 2005, S. 36–39, und Fonagy 2005, S. 141–155.

15 S. Breuer 1990 u. 1998.

solch spürbaren Vorteil verschaffen, dass sie sich aus der Logik des sozialen Zusammenlebens gewissermaßen „von selbst“ ergeben.¹⁶ Auch bestimmte Vorstellungen, wie etwa die vom ‚geheiligten Königtum‘, „finden sich in übereinstimmenden Grundzügen bei vielen Völkern; sie scheinen symptomatisch zu sein für das jeweils erreichte Kulturniveau, mit dessen Entwicklung sie sich verändern.“¹⁷

Und dann gibt es noch Dispositionen, die tatsächlich phylogenetisch, also im Laufe der stammesgeschichtlichen Evolution erworben worden sind und mit Hilfe der Gene gesteuert werden.

Genetisch gesteuerte Dispositionen

Die Gesamtheit der Gene eines Organismus bildet seinen ‚Genotyp‘. Dieser ist in jeder einzelnen Zelle vollständig enthalten. In ihm liegen die Informationen, mit deren Hilfe während der Ontogenese, also der Entwicklung des konkreten Individuums aus dem Keim, ein ausgereifter Organismus aufgebaut wird. Diesen in sich funktionsfähigen und an die Umwelt seiner Vorfahren angepassten Organismus nennt man ‚Phänotyp‘. Gene sind imstande, sich selbst zu kopieren. Dabei können Mutationen auftreten, die in der Folge dann weiterkopiert werden – jedenfalls wenn ihr Wirken die Entwicklung und die Fortpflanzungsfähigkeit des Phänotyps nicht beeinträchtigt.

Versteht man das Gen in diesem Sinne als einen Erbfaktor, so hat sich dieses Konzept *cum grano salis* bewährt. Über die Wirkungen zahlloser Gene und Genkombinationen liegen heute Kenntnisse vor und die Forschung macht weiter rapide Fortschritte. Dass einzelne Wissenschaftler die Presse immer wieder mit fragwürdigen Nachrichten über die Entdeckung „des“ Gens für Alzheimer, Schizophrenie oder Homosexualität füttern, schadet dem öffentlichen Renommee der Genetik, ändert aber nichts an der Zuverlässigkeit der seriösen Forschungen.

Versteht man das Gen dagegen molekulargenetisch als einen präzise zu lokalisierenden Ort auf der DNA-Sequenz, so haben die Entdeckungen der letzten Jahre das Konzept in Frage gestellt.¹⁸ Zum einen scheinen sich die einzelnen Informationselemente eines Gens oft auf eine höchst rätselhafte Weise über die DNA-Stränge zu verteilen. Zum anderen hängt es nicht selten vom jeweiligen Ablesevorgang ab, welche Elemente zu einem Gen zusammengefasst werden. Das hat zweierlei Folgen: Das einzelne

16 S. Holenstein 2004, S. 76; Antweiler 2007, S. 223 u. 280.

17 Bloch 1998, S. 89.

18 S. Beurton 2005, S. 198–204, und Müller-Wille & Rheinberger 2009, S. 84–86, 106f., 109 u. 111–115.

Gen wirkt auf mehrere, oft auf viele phänotypische Eigenschaften. Und eine einzelne Eigenschaft steht in der Regel unter dem Einfluss mehrerer oder vieler Gene. Insofern sich das Konzept von ererbten genetischen Einflüssen auf die Entwicklung des Organismus bewährt hat, könnten wir diese molekularbiologischen Probleme auf sich beruhen lassen. Insofern die neuen Einsichten die Wirkungsweise der Gene aber als einen komplexen, rückkopplungsreichen Prozess verstehen lassen, in dem selbst Bedingungen der Umwelt zur Geltung kommen, empfiehlt es sich doch, einen Blick auf diese Neuigkeiten zu werfen.

Man unterscheidet heute zwischen Strukturgenen und Regulatorgenen.¹⁹ Die Strukturgene veranlassen unmittelbar die Produktion je bestimmter Proteine – woraus sich aufs Ganze gesehen dann der Aufbau des Organismus ergibt. Nur eine Minderheit von Strukturgenen ist ständig aktiv. Diese Gene sorgen für den materiellen Aufbau und die Energieversorgung ihrer Zellen. Die meisten Strukturgene wechseln dagegen ständig zwischen aktiven und weniger aktiven Zuständen. Gesteuert wird das durch Regulatorgene. Diese stehen ihrerseits unter dem Einfluss von sogenannten Transkriptionsfaktoren. Das sind Stoffe, die in der Zelle produziert oder aus der Nahrung oder sonstwie aus der Umwelt aufgenommen werden. Eine wichtige Rolle spielen auch Botenstoffe, deren Ausschüttung von der Bewertung der je aktuellen Situation durch Großhirn und limbisches System abhängt.²⁰ Grob gesagt bewirken die Strukturgene also, dass die ererbten Anpassungen für die Entwicklung und das Verhalten des Phänotyps genützt werden. Die Regulatorgene stimmen dieses Wirken der Strukturgene mit enormer Feinheit auf die aktuellen Anforderungen der Umwelt ab – und hier wiederum vor allem der sozialen, zwischenmenschlichen Umwelt. Man nimmt heute an, dass die entscheidenden genetischen Unterschiede zwischen dem Menschen und dem Schimpanse nicht in den Strukturgenen begründet sind, sondern in der Regulation der Genexpression,²¹ also auf dem Weg von der DNA zu den Proteinen. Insbesondere hat anscheinend die „Genexpression im Gehirn in der menschlichen Entwicklungslinie seit der Trennung von Mensch und Schimpanse eine deutliche Veränderung erfahren“.²² So wird das Gen immer weniger in seiner Vereinzelung untersucht, sondern als Teil von Gen-Clustern und von rückkopplungsreichen Prozessen. Das Genom erscheint heute als eine „modulare, dynamische und [im Erbgang] robuste

19 S. Müller-Wille & Rheinberger 2009, S. 82.

20 S. Brown 2007, S. 289–312, 342–354, 383–407 u. 457–496; gute allgemeinverständliche Darstellung in Bauer 2009, Kap. 17. Zur Wirkungsweise der Regulatorgene während der ontogenetischen Entwicklung s. Carroll 2008, S. 113–132.

21 Carroll 2008, S. 255–267.

22 Brown 2007, S. 641.

Entität“, die sich in beständiger Wechselwirkung mit der Zelle und dem Organismus befindet.²³ Mit dieser nachdrücklichen systemischen Einbindung des Genoms lässt sich das soziobiologische, einer breiten Öffentlichkeit vor allem durch Richard Dawkins energisch vorgetragene Konzept, wonach das einzelne Gen die „Grundeinheit“ der Evolution bildet, für die alles andere – von der Zelle bis zum Individuum – nur als „Überlebensmaschine“ dient,²⁴ kaum mehr vereinbaren.²⁵ Schon die Suche nach einer letzten „Grundeinheit“ entspringt letztlich einem nicht-systemischen Denken. Neuere Ansätze der evolutionären Entwicklungsbiologie²⁶ fassen den Organismus als ein Mehr-Ebenen-System auf, in dem Gene, Gen-Regulation, die Selbstorganisation von Zellen und Geweben sowie die Wechselwirkungen mit der Umwelt in einem komplexen Wechselspiel stehen. Aus dem Wechselspiel dieser Ebenen bildet sich der individuelle Phänotyp heraus, der bei vielen Arten eine erstaunliche Plastizität beweist. An jeder dieser Ebenen setzt die Evolution an.²⁷

Kein Individuum gleicht exakt irgendeinem anderen Individuum derselben Art. Dadurch verfügt jede Population über eine gewaltige Variabilität. Auf der Ebene des Genotyps stammen diese Variationen vor allem aus zufälligen Mutationen sowie, bei geschlechtlicher Fortpflanzung, aus der Rekombination der elterlichen Gene.²⁸ Auf der Ebene des Phänotyps tritt hierzu die ständige Interaktion mit der individuellen Umwelt. Viele

23 Müller-Wille & Rheinberger 2009, S. 116.

24 Dawkins 1994, erstpubliziert 1976, und seither in zahlreichen Publikationen und Interviews. „Grundeinheit“ und „Überlebensmaschine“: Dawkins 1994, S. 70 u. 51.

25 S. Müller-Wille & Rheinberger 2009, S. 106 u. 117.

26 Evolutionary Developmental Biology = „Evo-Devo“: s. zu diesem neuen, eine Fülle biologischer Disziplinen integrierenden Rahmenkonzept die Beiträge von Manfred Laubichler und Gerd B. Müller in Laubichler & Maienschein (Hg.) 2007 und Carroll 2008.

27 Es könnte sich in der künftigen Diskussion als eine theoretisch brisante Frage herausstellen, inwieweit auch die Ebene der sozialen Gruppe einen effektiven Angriffspunkt für die Evolution darstellt. Für Insektenkolonien haben Bert Hölldobler und Edward O. Wilson das nachgewiesen (s. Wilson & Wilson 2007 und Hölldobler in Hölldobler & Wilson 2010, S. 28–57; dort in Anm. 25 auch weitere Literatur zur Multilevel-Selektion). Allerdings sind die Angehörigen einer solchen Kolonie miteinander verwandt, es greift also das Kriterium der Verwandtenselektion (kin selection): Altruistisches Verhalten nützt der Verbreitung der eigenen Gene, wenn die Nutznießer dieses Verhaltens über einen ausreichend großen Anteil identischer Gene verfügen. Grundsätzlich sind jedoch auch Situationen denkbar, in denen „die Fitness eines Individuums ganz entscheidend vom Abschneiden seiner Gruppe in der Zwischengruppenkonkurrenz abhängt, während demgegenüber Konkurrenz innerhalb einer Gruppe nur wenig zu Fitnessunterschieden beiträgt“ (Voland 2009, S. 8). Ob der Evolutionsdruck, der derart auf der Ebene der Gruppe ansetzt, für die Berechnungen der ‚Gesamtfitness‘ wirklich so marginal ist, wie Voland das, im Einklang mit dem mainstream der Soziobiologie, unterstellt, wird die Zukunft zeigen.

28 Zu weiteren evolutionshistorisch wichtigen Mechanismen, die hier übergangen werden müssen, s. Brown 2007, S. 621–639.

Entwicklungsprozesse erfolgen epigenetisch:²⁹ Ob genetische Vorgaben in der konkreten Entwicklung verwirklicht werden, hängt davon ab, welche Anregungen das Individuum in der Interaktion mit seiner Umwelt erfährt – und welche wichtigen Anregungen aus dieser Umwelt ausbleiben. Diese epigenetischen Elemente spielen beim Menschen eine besonders mächtige Rolle: Seine unvergleichliche Lernfähigkeit und die einzigartig lange hinausgeschobenen „Reife“ zum Erwachsenen befähigen ihn, neben den phylogenetischen Erfahrungen, die in seinen Genen niedergelegt sind, auch die kulturellen Erfahrungen der Gruppen, denen er angehört – Familie, Freunde, Schulklasse, Gemeinde etc. –, in seine Entwicklung einzuspeisen. Jedes erwachsene Individuum ist das Ergebnis einer einzigartigen Lebensgeschichte. Selbst eineiige Zwillinge, die mit einem identischen Genotyp in derselben Familie aufwachsen, kommen angesichts der gewaltigen Komplexität der Wirklichkeit zu verschiedenen Lebensgeschichten und werden so zu zwar vielfach ähnlichen, aber doch zweifelsfrei nicht identischen Personen. In neuerer Zeit hat vor allem die Neurobiologie vorgeführt, in welchem Ausmaß der Aufbau jedes einzelnen Gehirns individuellen Bahnen folgt: So „besitzt das Gehirn jedes Menschen eine einzigartige Architektur.“³⁰

Vererbt werden können nur die Änderungen des Genotyps. Seit Darwin wird der Wert solcher Änderungen an der Reproduktion gemessen: Änderungen breiten sich aus, wenn die betroffenen Organismen mehr Nachkommen hervorbringen; sie sterben aus, wenn sie die Fortpflanzung reduzieren. Solche selektiven „Bewertungen“ sind allerdings nie absolut. Selektion hängt immer von einer konkreten Umwelt ab. Was an einer Meeresküste förderlich sein kann, mag inmitten des Urwalds nutzlos oder gar hinderlich sein. Was das Mitglied einer Jäger- und Sammlerkultur in Gefahr bringt, mag innerhalb einer Industriekultur Vorteile bescheren. Früher sah man den einzelnen Organismus in einseitiger Abhängigkeit von der Umwelt. Erschloss sich ein Organismus dank einer Mutation eine neue ökologische „Nische“, so legte schon das Wort nahe, sich darunter so etwas wie eine feste Wohnhöhle vorzustellen, die entdeckt und bezogen wird. Im Sprachgebrauch heutiger Ökologen beschreibt eine Nische dagegen die Gesamtheit der Bedürfnisse eines Organismus an Umwelt und Ressourcen.³¹ Eine Innovation auf Seiten des Organismus erschafft auch eine neue ökologische Nische. Die Wirklichkeit der modernen Ökologie ist dynamisch.

29 Tomasello 2002; zur aktuellen Diskussionslage der Genetik s. Beurton 2005.

30 S. Edelman 1993 (an ein breiteres Publikum gerichtete Zusammenfassung in Edelman 1995, S. 44–56 u. 122–161); Damasio 1995, S. 155–161. – Zitat: Kandel 2006, S. 240.

31 S. Begon, Harper & Townsend 1998, S. 54–56.

Zu den genetisch bedingten Eigenheiten zählen bei Tieren nicht nur körperliche Merkmale, sondern auch Verhaltensprogramme sowie Dispositionen, auf bestimmte Situationen mit bestimmten Motivationen zu reagieren. Dazu hat die Ethologie, die biologische Verhaltensforschung, eine Fülle von Befunden vorgelegt. Ethologie, Soziobiologie, Psychobiologie und Evolutionäre Psychologie sind sich einig in der Überzeugung, dass der Mensch immer noch Tier genug ist, um in seinen Motivationen und in manchen Verhaltensabläufen unter dem Einfluss genetisch gespeicherter Programme zu stehen. In den Geistes- und Kulturwissenschaften wird diese Annahme heute noch vielfach bekämpft: Die Entwicklung der Kultur habe dem Menschen eine Flexibilität des Verhaltens ermöglicht, die ihn gegenüber den Antrieben seines biologischen Erbes mehr oder weniger freistelle.³² Ein so krasser Entwicklungsbruch zwischen Tier und Mensch erscheint evolutionsgeschichtlich kaum vorstellbar. Er unterstellt im übrigen eine strikte Trennbarkeit von „Körper“ und „Geist“ – eine Annahme, die den modernen Kulturwissenschaften sonst sehr fern liegt.

Umgekehrt wird freilich auch die Eigenlogik von Kultur und Gesellschaft auf Seiten der Soziobiologie und der Evolutionären Psychologie häufig unterschätzt. In seinem soziobiologischen Hauptwerk eröffnet E.O. Wilson 1975 das Schlusskapitel mit der triumphalen Prophezeiung, die Geistes- und Sozialwissenschaften würden über kurz oder lang zu Teilgebieten der Biologie einschrumpfen, Geschichte und Literatur nur mehr als Forschungsprotokolle der Ethologie dienen und Soziologie nebst Anthropologie sich in die Soziobiologie einer bestimmten Spezies von Primaten verwandeln.³³ Dieses Versprechen konnte Wilson bis heute nicht einlösen und die Soziobiologie wird das auch in Zukunft nicht erreichen. Sicher wird der Mensch rechtens als eine Spezies der Primaten klassifiziert. Sicher können die Biologen überzeugend belegen, dass das biologische Erbe des Menschen durch die Entstehung der Kultur nicht einfach auf Anatomie und Physiologie beschränkt wurde. Aber mit der menschlichen Kultur sind zu den bestehenden zwei neue ‚Organisationsebenen‘ hinzugetreten: die menschliche Psyche und die menschliche Gesellschaft. Zwar kann auf diesen Ebenen nichts geschehen, was der biologischen Beschaffenheit des Menschen widerspricht, – so wie die biologisch beschreibbaren Gesetzmäßigkeiten nichts bewirken können, was den phy-

32 Ein prominentes Beispiel bietet Habermas 1973.

33 Wilson 2000, S. 547; vgl. ebd. Sp. 4b. Denselben Anspruch erhebt gegenwärtig David M. Buss für die Evolutionäre Psychologie (2004, S. 521–530): Kulturelle Vielfalt entspringe aus der geographischen Unterschiedlichkeit der physischen Bedingungen, auf die die evolutionsbedingten Mechanismen treffen; in dem Maße, in dem die Evolutionäre Psychologie diese Zusammenhänge aufkläre, würden sich die Disziplinen, die sich traditionell mit dem Menschen beschäftigen, in sie hinein auflösen.

sikalischen und chemischen Voraussetzungen der Lebewesen widerspricht. Aber die spezifischen Gesetzmäßigkeiten der Gesellschaft lassen sich aus den Gesetzen der Biologie ebensowenig ableiten, wie die Entdeckungen der neodarwinistischen Synthese aus denen der Chemie.³⁴ Anders gesagt: Es wird kaum eine menschliche Aktivität geben, die völlig unabhängig von jenen Vorgaben erfolgt, welche die Biologen erforschen – also sollten die Sozial- und Kulturwissenschaftler auf die Biologen hören. Aber es gibt auch kaum eine menschliche Aktivität, die alleine mit den Mitteln der Biologie angemessen zu erklären wäre – also sollten die Evolutionspsychologen sich für Forschungen der Sozial- und Kulturwissenschaftler öffnen.

Gerhard Vowinckel hat die drei Organisationsebenen, die für die Untersuchung menschlichen Verhaltens einschlägig sind, sehr klar auseinandergelagt:³⁵

1. Das Verhalten von Menschen erwächst aus vorprogrammierten Verhaltensneigungen und Lernbereitschaften, die ihre Evolution dem Fortpflanzungserfolg ihrer Vorfahren verdanken.
2. In einem epigenetischen Prozess entfalten sich Fühlen, Denken und Verhalten der Menschen nach kulturellen Denk- und Fühlprogrammen in gesellschaftliche Strukturen hinein. Diese appellieren an vorprogrammierte Verhaltens- und Lernbereitschaften – das ist die Bedingung ihres Fortbestehens. Sie steuern jedoch die Individuen weder im Sinne des „Egoismus“ der Gene, noch auch nur im Sinne des individuellen Egoismus.
3. Die Kulturformen menschlichen Zusammenlebens stellen eine eigene Gegenstands- und Betrachtungsebene dar. Auf dieser Ebene werden Menschen durch ihre eigenen genetisch vorprogrammierten und kulturell geformten Egoismen angetrieben, und nicht durch diejenigen ihrer Gene. Im Zusammenleben mit anderen Menschen stellen sie ihr Verhalten auf gesellschaftliche Zwänge ein, die sich in einer Umwelt widerstreitender individueller Egoismen dadurch erhalten können, dass sie nicht Einzelinteressen, sondern, zumindest tendenziell, deren Gleichgewicht ausdrücken.

Innerhalb der soziobiologischen Kategorien lässt sich diese Trennung von Organisationsebenen an die Unterscheidung zwischen ultimativer Funktion und proximativer Motivation anschließen. Die proximale Analyse untersucht die Ebene der individuellen Motivation. Betätigt sich jemand sexuell, so befriedigt er oder sie damit in der Regel ein Bedürfnis nach sexueller Lust. Dies ist als Motiv meist auch bewusst oder jedenfalls ohne Schwierigkeiten bewusst zu machen. Über die physischen Aspekte des Vorgangs wissen wir inzwischen einiges – über beteiligte Hormone, Gehirnregionen

34 In besonneneren Stunden ist das dem großen Wissenschaftler Edward O. Wilson auch sehr wohl bewusst: s. Wilson 1998, S. 76, 91–97 u. 114–117, und Wilson 2001, S. 240.

35 Vowinckel 2005, S. 39. Ein ähnliches Drei-Ebenen-Modell schlägt Peter Meyer vor (in Thornhill u.a. 1997, S. 245–250).

etc.; davon braucht der Handelnde aber nichts zu wissen, um seiner Beschäftigung erfolgreich nachzugehen. Auch diese physischen Aspekte der Motivation gehören noch zur Ebene der proximativen Analyse. Die ultimative Analyse fragt dagegen, welcher Nutzen dazu geführt hat, dass dieses Verhalten sich im Laufe der Evolutionsgeschichte durchgesetzt hat, dass es „selektiert worden ist“. Sex hilft offensichtlich zur Vervielfältigung der eigenen Gene in Nachkommen. Außerdem dient er dazu, für die Nachkommen die eigenen Gene mit denen des Partners zu vermischen. So werden die Variationen der einzelnen Gene ständig neu kombiniert. Eine höhere Variabilität wiederum erhöht die Chance, bei Veränderungen der Umwelt geeignete Anpassungen zu finden oder sich sogar bislang unzugängliche Umwelten zu erschließen. Dies sind, vermutlich,³⁶ ultimative Funktionen des sexuellen Verhaltens bei all jenen Lebewesen, die sich sexuell fortpflanzen, und also auch beim Menschen.

Die ultimative Analyse bewegt sich auf jener ersten der drei Organisationsebenen, für welche die Evolutionsbiologie zuständig ist. Die proximative Analyse richtet sich auf die zweite dieser Ebenen, mit der sich die Psychologie beschäftigt, auch wenn ersichtlich organische und soziale Einflüsse in diese Ebene hineinwirken. Die Sexualität ist ein so virulentes Phänomen, dass sie in sämtlichen bekannten Gesellschaften kulturell reguliert wird: durch direkte Ge- und Verbote, durch Geschlechter-Stereotypen, durch informelle Konventionen und anderes mehr. Die Analyse dieser dritten, gesellschaftlichen Ebene ist Sache der Sozial- und Kulturwissenschaften. Alle drei Ebenen stehen miteinander in Wechselwirkung. So konzipiert Karl Eibl die Kultur als „Zwischenwelt“, welche „die Vielfalt und Wandelbarkeit menschlicher Umwelten und das vergleichsweise starre evolvierte Nervensystem aufeinander abstimmt“.³⁷ Aber auch das Individuum ist ein „Zwischenwesen“, das ständig zu moderieren hat zwischen den Ansprüchen seiner phylogenetisch erworbenen Dispositionen und seiner aktuellen, kulturell geprägten Umwelt; in diesem Sinne hat Freud das Ich als einen „getreuen Diener“ bezeichnet, der gleichzeitig den Ansprüchen des Es und denen von Über-Ich und Außenwelt gerecht zu werden versucht.³⁸ Wie der obige Kurzexkurs in die Genetik deutlich machen sollte, entzieht sich nicht einmal die erste, organische Ebene dem Einfluss der individuellen und der soziokulturellen Faktoren. Diese dreifa-

36 Tatsächlich gestaltet es sich als sehr schwierig, über eine detaillierte Modellierung der beteiligten Faktoren die Vorteile herauszufinden, die zur Entstehung der sexuellen Fortpflanzung geführt haben (s. Bischof-Köhler 2006, S. 108f.). Von einem Konsens ist die Forschung hier noch weit entfernt (s. etwa den Überblick bei Ridley 1993).

37 Eibl 2009, S. 10 u.pass.

38 Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932): Freud 1969: I 514f.

che Interdependenz der Organisationsebenen macht das Wirkungsgeflecht sehr komplex.

Die Interdependenz darf freilich nicht dazu verführen, die kategoriale Unterscheidung der drei Ebenen aufzuweichen. Im Verhältnis zwischen ultimater und proximater Ebene sind hier vor allem zwei Unterscheidungen festzuhalten. Zum ersten berechnen Soziobiologen und Populationsgenetiker heutzutage mit statistischen und spieltheoretischen Verfahren, welche genetisch determinierten Verhaltensweisen sich in der Konkurrenz zu anderen Strategien durchsetzen oder auch in Kombination mit anderen Strategien stabil halten können. Solch abstrakt berechnete ultimative Vorteile können in der Wirklichkeit aber nur dann zur Geltung kommen, wenn sie sich in proximate Motivationen übersetzen lassen. So mag sich Inzest ultimat als nachteilig erweisen. Auf der Ebene des individuellen Verhaltens lässt sich aber kaum ein Detektor vorstellen, der einem Individuum die nahe Verwandtschaft mit einem Anderen zuverlässig signalisiert. Für die Inzestvermeidung tritt daher an die Stelle eines Verwandtschafts-Detektors ein Vertrautheits-Detektor: Ob ein begegnender Artgenosse von Kindheit an vertraut ist, lässt sich unschwer feststellen. In der Praxis sind die allermeisten nahen Verwandten derart vertraut. Eine proximate Aversion gegen sexuelle Verbindungen mit Individuen, die einem von Kindheit an vertraut sind, funktioniert damit zuverlässig genug, um die ultimat negativen Folgen des Inzests auf seltene Ausnahmefälle zu beschränken. Dass ein Mann mit seiner Schwester schläft, von der er im Baby-Alter getrennt worden ist, lässt sich auf diesem Wege natürlich ebenso wenig verhindern, wie dass eine individuelle psychische Störung die Inzest-Aversion lahmlegt oder gar in Attraktion umformt. Aber beides ist selten und also populationsgenetisch unerheblich.³⁹

Zum anderen dürfen Motivation und Funktion nicht vermischt werden. Die Soziobiologie kann gut plausibel machen, warum sich sogenannte „altruistische“ Motivationen evolutionsgeschichtlich durchgesetzt haben. Soweit eine „selbstlose“ Hilfe nahen Verwandten zugute kommt, profitiert auch die Vermehrung des eigenen Genoms davon, da nahe Verwandte große Teile des Genoms gemeinsam haben. Soweit solche Hilfe Individuen zukommt, die nicht oder nur entfernt verwandt sind, wird sie doch mit der Erwartung analoger Hilfsbereitschaft für den Fall verknüpft sein, in dem der Helfende selbst einmal Hilfe gebrauchen kann. Auch dies trägt also zu jener „Gesamtfitness“ des Individuums bei, die zur erfolgreichen Vermehrung des Genoms notwendig ist. Diese Verhältnisse lassen sich statistisch und spieltheoretisch gut modellieren. Diese Modelle wiederum erklären ultimat, warum im Fortgang der Selektion altruistische

39 S. Bischof 1991, S. 191–193, und 2008, S. 274f. u. 535–537.

Motivationen sich erhalten konnten. Aber diese ultimate Funktion ist auf der proximatn Ebene der Motivation nicht repräsentiert. Die altruistischen Motivationen selbst sind eben altruistisch. Innerhalb der proximatn Motivation ist die ultimate Funktion weder bewusst noch unbewusst, weder mental noch biochemisch in irgendeiner Weise präsent. Es ist nicht so, dass ein Mensch seinem Kind „in Wahrheit“ deswegen hülfe, weil er damit zu Überleben und Vermehrung seines Genoms beiträgt. Er hilft ihm ausschließlich und nur deswegen, weil er seinem Kind mit elterlicher Liebe zugetan ist. Die ultimate Funktion erklärt naturhistorisch, wie es dazu kommen konnte, dass die proximate Motivation für Altruismus überlebt hat. Sie gibt *nicht* den kausalen Grund dafür an, warum Menschen altruistisch handeln. Die verkaufsfördernde Rhetorik einiger Soziobiologen – auch selbstloses Verhalten sei „in Wirklichkeit“ selbstsüchtig⁴⁰ – führt hier immer wieder zu Kurzschlüssen mit einem zynischen Menschenbild, wie es philosophisch von manchen französischen Moralisten, von Nietzsches *Menschliches*, *Allzumenschliches* oder auch aus den Feuilletons der Gegenwart vertraut ist. Das evolutionsbiologische Theorem aber wird durch solche Kurzschlüsse verzerrt, seine öffentliche Wahrnehmung in eine irrige Richtung gedrängt.⁴¹

Die Trennung der Organisationsebenen eröffnet Freiräume. Proximate Wunscherfüllung und ultimate Funktion können aus der Sicht des Individuums recht unterschiedlich bewertet werden. Seit Menschengedenken hat man versucht, durch die verschiedensten Verhütungsmethoden proximat sexuelle Lust zu gewinnen, ohne sich die ultimaten dafür vorgesehenen Fortpflanzungsfolgen einzuhandeln. Seit der Erfindung der Anti-Baby-Pille gelingt das so erfolgreich, dass in vielen Regionen die Geburtenziffern nachhaltig absinken. Der Fetischist überträgt die erotische Attraktion von erogenen Körperzonen auf Strumpfbänder, Stiefel, Hand-

40 Als Meister im irreführenden Sprachgebrauch erweist sich auch hier wieder Richard Dawkins (1994, S. 28): „Häufig stellt sich bei genauerem Hinsehen heraus, dass scheinbar selbstlose Handlungen in Wirklichkeit versteckt selbstsüchtig sind.“ Wenn er dabei beteuert, dass er nur am „am objektiven Verhalten“ interessiert sei, „nicht an Intentionen“: „Ich diskutiere nicht darüber, ob Leute, die sich selbstlos verhalten, dies ‚in Wirklichkeit‘ aus insgeheim oder unbewusst selbstsüchtigen Motiven tun. Vielleicht ist es so, vielleicht auch nicht, und vielleicht werden wir diese Frage niemals entscheiden können.“ – dann fegt er mit einer Handbewegung nicht nur den ganzen Bereich der Motivationen als empirisch undurchsichtig und wissenschaftlich unerheblich vom Tisch, sondern er verwirft de facto auch die für die Soziobiologie zentrale Unterscheidung zwischen ultimater und proximatn Ebene. Gleichzeitig operiert er auf der ultimaten Ebene mit Begriffen, die der proximatn Ebene angehören („selbstsüchtig“, „selbstlos“) – ein Fehler, der in der Soziobiologie allerdings weit verbreitet ist und trotz der schönsten Definitionen in der Praxis für ständige methodische Kurzschlüsse sorgt.

41 Analoge methodische Kurzschlüsse lagern sich in der Geschichte des Darwinismus bis heute an die Formel vom „Kampf ums Dasein“ an: s. unten S. 244–254.

schuhe oder andere Requisiten – die proximate Motivation kommt auf ihre Kosten, ultimat bleibt das Verhalten unergiebig. Wenn wir Freud glauben wollen, können sexuelle Antriebe derart „sublimiert“ werden, dass sie intellektuelle Arbeit, kreative Tätigkeiten, vielleicht sogar jede kulturbildende Aktivität beflügeln.⁴² Ohnehin kommt die sexuelle Motivation beim Menschen kaum je ganz rein zum Tragen. Sie geht verschiedene Mischungen mit individueller Anziehung und mehr oder weniger ausgeprägter Bindungsbereitschaft ein.⁴³ Sie untersteht kulturellen Schemata von Sexualität und Liebe. Und sie ist jeweils Teil der intersubjektiven Geschichte zweier Menschen. Kurz: Angesichts der verschiedenen Ansprüche, die von den drei Organisationsebenen aus an das sexuelle Verhalten gerichtet werden, sind all die Varianten möglich, die der proximate Motivation durch Transformation oder Verknüpfung abgewonnen werden können. Soweit sich daraus evolutionäre Folgen ergeben, greifen sie möglicherweise schneller in der historischen als in der Evolutionsgeschichte: Sie beeinflussen das Schicksal von Kulturen, nicht das der Menschheit.

Die Sexualität dient hier nur als Beispiel, um das Verhältnis der Organisationsebenen zu beleuchten. Die Selbstständigkeit, welche die proximate Ebene des individuellen Verhaltens gegenüber der ultimat Ebene gewinnen kann, darf nicht unterschätzt werden – das Streben nach sexueller Lust kann viele Wege nehmen, die von deren ultimat Funktion abgekoppelt sind. Aber diese Selbstständigkeit bleibt doch eine relative – es wäre sachwidrig, auf der individuellen oder der sozialen Ebene die biologische Basis der Sexualität schlicht zu ignorieren. Interdependenz und Selbstständigkeit der Organisationsebenen dürfen nicht gegeneinander ausgespielt, sondern müssen gleichermaßen anerkannt und berücksichtigt werden.

Die Frage nach narrativen Universalien

Dass bestimmte Motive, Handlungsgerüste und Genres quer durch die Narrationen der verschiedensten Kulturen und Zeiten begeben, hat man schon früh bemerkt. Bereits in der Antike und in jener altorientalischen Welt, in die unsere schriftlichen Zeugnisse gerade noch zurückreichen, entdeckten aufmerksame Beobachter in den Mythen der verschiedenen Religionen erstaunliche Analogien.⁴⁴ Wie waren diese Übereinstimmungen

42 Freud 1969: IX 18–20 u. 23–27.

43 S. unten S. 261–264.

44 Überblicke zur Geschichte der Mythendeutung: Burkert 1979b; Schlesier 1994; Kornemann 1998, S. 79–255; Graf 2004. Zu den Kulturkontakten und der wechselseitigen

zu erklären? Die Stoiker sahen in den Mythen personifizierte Naturmächte. Den Schrecken eines plötzlichen Blitzes habe ein ängstlich durch die Dunkelheit stolpernder Frühmensch sich als Begegnung mit einem Blitzgott begreiflich und verdaulich gemacht. Und auch die Bauern, hilflos abhängig von der Macht des Wetters, mochten sich wohler fühlen, wenn sie sich Sonne, Regen, Sturm und Frost als Götter deuteten: Deren Handeln konnte man als Gnade, Zorn oder Strafe verstehen; deren Gunst konnte man per Gebet und Opfer zu beeinflussen suchen. Kognitionspsychologisch formuliert: Kausalitäten werden narrativ vor allem über Personifikation dargestellt, als die Auswirkungen von Motiven und Absichten. Aischylos identifizierte Apollon mit der Sonne⁴⁵ und noch im 19. Jahrhundert führte Max Müller, ein Pionier der vergleichenden Religionswissenschaft, sämtliche Mythen auf die menschliche Urerfahrung von Auf- und Untergang der Sonne zurück, die man als eine tägliche Folge von Ersterben und Neugeburt aufgefasst habe. Damit verwandt sind die „aitiologischen“ Erklärungen:⁴⁶ Mythen und Sagen seien ad hoc-Erfindungen zur kausalen Erklärung undurchschaubarer Naturphänomene. Wer noch über keine leistungsfähige Physik verfügt, vermutet hinter dem Blitz eben einen blitzenden Gott; und das Kind, das nicht aufhört, sich über einen seltsam geformten Felsen zu wundern, wird von seiner Großmutter mit der Geschichte über einen versteinerten Riesen ruhiggestellt. Der Siegeszug der Naturwissenschaft hat diese Art der Erklärung seit dem 18. Jahrhundert wieder zu Ehren gebracht.

Antike Dignität besitzt auch die „euhemeristische“ Erklärung: Die Götterkulte seien aus der verehrenden Überhöhung menschlicher Herrscher entsprungen. Auf gleiche Weise legten sich die gebildeten Chinesen der Zhou- und der Han-Zeit, also im ersten Jahrtausend vor Christus, die Entstehung der mythischen Geschichten zurecht.⁴⁷ Der Historismus des 19. Jahrhunderts und Heinrich Schliemanns sensationelle Ausgrabungserfolge gaben seit 1870 der Neigung, Mythen und Sagen grundsätzlich auf historische Figuren und Ereignisse zurückzuführen, neue Nahrung. – Vor allem die französischen Aufklärer begeisterten sich für die ebenfalls antike Behauptung, die Mythen seien als Lug und Trug von Priestern erfunden, um das dumme Volk zu beherrschen und auszubeuten. Als man dann am Vorabend der Romantik begann, die schöpferische Erfindung als des Menschen stärkste Kraft zu feiern, schlug die Verachtung in Verehrung um: Giambattista Vico, Karl Philipp Moritz und Johann Gottfried Herder

Kenntnis der narrativen Überlieferungen in den Kulturen des Alten Orient s. Schmid 2008, S. 52f.

45 Aischylos: Frg. 83 (ed. Mette).

46 Zur Begriffsgeschichte s. Cancik-Lindemeier 1988.

47 S. Schmidt-Glintzer 1999, S. 76 u. 80.

bewunderten in den Mythen frühe poetische Erfindungen. An den Produkten solcher Schöpferkraft wollte Ludwig Feuerbach dann vor allem den illusionären Charakter wahrnehmen: Die Menschen projizierten ihre vergrößerten Selbstbilder, ihre Hoffnungen und ihre Ängste als Götter an den Himmel. Diese Projektionsthese lebte in psychologischen und psychoanalytischen Mythendeutungen fort. Karl Marx wendete sie mit seinem berühmten Wort von der Religion als dem „Opium des Volkes“ gesellschaftskritisch: Nun war es die Not, die in den Gepeinigten Götterträume zeugte. Als Eskapismus-Vorwurf ist diese These ein treuer Begleiter gesellschaftskritischer Wirkungsforschung geblieben.

Sieht man hinter den Göttern und Heroen Naturmächte, erklären sich die interkulturellen Ähnlichkeiten von selbst: In ihren Grundzügen ist die Natur nun einmal überall dieselbe. Allerdings muss die Herleitung konkreter Geschichten dabei manchmal recht verschlungene und willkürliche Wege nehmen.⁴⁸ Noch schwieriger wird es, wenn man die Ursprünge in historischen Personen oder in freien Erfindungen sucht, seien letztere nun böswillige Lügen oder erhabene Dichtungen. Warum sollten dabei immer wieder ähnliche Geschichten entstehen? Hier wussten die Romantiker Creuzer und Görres Rat. Sie sahen in den Mythen Verschlüsselungen uralter Weisheit und führten alle Mythen auf einen einzigen, frühen Ursprung in Indien zurück, von wo aus sie in der Folge dann durch vielfältige Wanderungsbewegungen verbreitet und vielleicht auch verändert wurden. Diese Idee beflügelte bald auch die Märchenforschung.

Die Mythenforschung hatte die Märchen nicht sonderlich ernst genommen; man hielt sie für niedere Schwundstufen der „hohen“ Mythen oder bloßen Unterhaltungsstoff. Mit der Personifikation von Naturmächten konnte man allenfalls bei vereinzelt Märchenfiguren operieren, mit euhemeristischen oder aitiologischen Erklärungen war erst recht wenig anzufangen. Andererseits wanderten seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zahlreiche Jünger der Brüder Grimm sammelnd zunächst durch Europa und bald durch die ganze Welt. Die finnische Schule der Folklore-Forschung gab dem Sammeleifer im frühen 20. Jahrhundert dann einen neuen Impuls.⁴⁹ Das Material, das so zusammenkam, ist gewaltig, und die interkulturellen Analogien lassen sich darin nicht übersehen. Antti Aarne und Stith Thompson suchten es nach Erzähltypen zu katalogisieren.⁵⁰ Weitere Typenregister, meist kulturell oder regional eingegrenzt, folgten.⁵¹ Die „monogenetische“ Theorie erklärte die Übereinstimmungen, wie Creuzer und Görres, aus einem gemeinsamen Ursprung aller Märchen,

48 S. etwa das Beispiel bei Kornemann 1998, S. 186f.

49 S. Honko 1985; Lüthi 2004, S. 70–77.

50 Aarne & Thompson 1961 und Thompson 1955.

51 S. Lüthi 2004, S. 20–22.

den Theodor Benfey ebenfalls in Indien, Hugo Winckler und Alfred Jeremias dagegen in Babylon und ein Rudolf Falb sogar in Peru ansetzten. Der Widerspruch ließ nicht lange auf sich warten: Eine „polygenetische“ Schule bezweifelte teils, dass es solch weitreichende frühe Wanderungen gegeben habe, teils, dass über die extremen Wechsel der Zeiten und Räume ausgerechnet etwas so Fragiles wie einzelne Geschichten stabil bleiben sollte. Ähnliche Geschichten seien vielmehr unter den verschiedensten Bedingungen unabhängig voneinander neu entsprungen.

Über die Mobilität der frühen Menschen hat uns die Forschung inzwischen eines besseren belehrt; in rascher Folge entdeckt man Spuren von staunenswert vielen und weit ausgreifenden frühgeschichtlichen Wanderungsbewegungen. Dabei haben sich materielle Spuren sicher nur von einem Teil dieser frühen Wanderungen, Reisen und Handelsverhältnisse erhalten, und wiederum nur einen Teil dieser Spuren werden nachgeborene Wissenschaftler je aufstöbern. Die verschiedenen Menschengruppen, neugierig und umtriebig von je, dazu oft genug von der Not gepresst, haben wohl häufiger und weitläufiger miteinander zu tun gehabt, als frühere Historiker und Anthropologen sich das träumen ließen.⁵² Die Welt ist schon sehr lange ein Netz von Wegen und Routen. Andererseits bedeutet noch nicht jeder Kontakt auch Austausch, und nicht jeder Austausch von Waren auch schon den Austausch von Geschichten; zum Erzählen braucht es ein viel komplexeres Sprachverständnis als zum Feilschen. Freilich darf man wiederum nicht unterschätzen, dass das Erlernen fremder Sprachen außerhalb etablierter Schriftkulturen ganz andere Wege geht, als wir das gewohnt sind. Eine aus den alltäglichen Bedürfnissen aufwachsende sprachliche Verständigung – grammatisch gebrechlich, aber unterstützt durch vielfältige außersprachliche Mittel – erfüllt ihre Zwecke offensichtlich hervorragend, ungeachtet ihr „unordentlicher“ Wildwuchs viele Schullehrer entsetzen dürfte.⁵³ Sprachgrenzen konnten Lieder aufhalten, die auf Rhythmus und Klang und vielleicht sogar auf Reime angewiesen waren, aber „Geschichten reisten mit leichterem Gepäck.“⁵⁴

Die Annahme, dass mündlich tradierte Geschichten über lange Zeit einen stabilen Kern bewahren können, war nicht nur den Brüdern Grimm teuer,⁵⁵ sondern hat über viele Jahrzehnte hinweg der Folkloreforschung als selbstverständliche Grundlage gedient. Sie wurde erst in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts in Zweifel gezogen;⁵⁶ dann aber gewann eine

52 S. Holenstein 2004, S. 46, 52.

53 Illich 1979.

54 Burke 1985, S. 66.

55 Grimm 1984: I 19–21, und 1981, S. XI.

56 Gebündelt in Bausinger & Brückner 1969.

radikale, „konstruktivistische“ Skepsis rasch an Einfluss.⁵⁷ Die Frage nach den Gründen für die unbestreitbaren Ähnlichkeiten stellt sich damit freilich mit umso größerer Schärfe. Aber selbst wenn man gegenüber solch radikaler Skepsis skeptisch bleibt,⁵⁸ impliziert die monogenetische Erklärung durch Wanderungen aus einem einzigen prähistorischen Ursprungsgebiet ein eigenes Problem. Wenn einzelne Geschichten wirklich über Generationen weitergetragen, bei riesigen Wanderungen mitgeführt und vielfach auch über Kulturgrenzen hinweg übersetzt worden sind, dann kommt man an dem Staunen nicht vorbei, dass bei all diesen Wechseln von Zeit und Raum und Kultur immer wieder dieselben Geschichten das Interesse der Zuhörer gefunden haben sollen. In mündlichen Erzählkulturen überlebt ja nur, was das Publikum akzeptiert. Die monogenetische muss also ebenso wie die polygenetische Theorie „Punkte des Interesses“ voraussetzen, in denen die Menschen verschiedenster Zeiten und Kulturen übereinstimmen.

Eine Erklärung dafür bieten psychologische und insbesondere psychoanalytische Mythen- und Märchendeutungen. Vielleicht auch deshalb haben sie im 20. Jahrhundert eine solche Anziehungskraft entfaltet. Sie erklären die narrativen Übereinstimmungen auf dem Grunde der kulturellen Vielfalt aus Bedürfnissen, die allen Menschen mehr oder weniger gemeinsam sind. Indem freilich die mächtigste dieser Schulen, die freudianische, die Wurzeln sämtlicher Geschichten ins Verdrängte führt, droht sie derselben Gefahr zu erliegen wie die älteren Mythendeutungen: dem systematisch so verführerischen Anspruch, die gewaltige Vielfalt der Phänomene aus einem einzigen Punkt hervorbringen zu können. Die älteren Theorien haben ja durchaus überzeugende Belege für ihre Erklärungen vorzeigen können. Viele Mythologien weisen einem bestimmten Gott die Macht über die Blitze zu und bemühen sich um eine narrative Formulierung der alltäglichen Sonnenwanderung über den Himmel. Dass Mythen und Sagen sich an historische Personen und Ereignisse ansetzen können, das wurde, vom Gilgamesch-Epos bis zu den Alexander-Romanen, oft genug demonstriert. Auf die Erfindungskraft von Priestern stößt der Historiker bei so mancher Reliquienauffindung oder Wallfahrtsstiftung, zu

57 Z.B. Vansina 1965, 1985²; Fehling 1972 und 1977; Moser 1976 u. 1979. Schon Albert Wesselski (1931) hatte die Annahme einer eigenständigen oralen Kontinuität neben oder „unterhalb“ der Schriftliteratur in Zweifel gezogen und sicher zu Recht darauf hingewiesen, dass zumindest in Europa seit dem Spätmittelalter von einer fruchtbaren Wechselwirkung zwischen mündlicher und schriftlicher Erzähltradition auszugehen ist.

58 Obwohl es naturgemäß außerordentlich schwierig ist, für die Kontinuität eigenständiger oraler Traditionen materiale Zeugnisse zu finden, gibt es solche Beispiele; s. z.B. Kurt Ranke in Bausinger & Brückner 1969, bes. S. 106–110, und Behringer 1994, S. 37 u. 147. Bei „heiligen“ oder sonstwie hoch gewerteten Texten versuchte man in oralen Kulturen durch verschiedene Verfahren, die Kontinuität des Tradierten zu sichern: s. unten S. 96f.

der noch andere Quellen erhalten sind als die offizielle Legende. Dass auch schon vor der Erfindung der Schrift große poetische Begabungen an der Gestaltung und Tradierung der verschiedensten Geschichten beteiligt waren, lässt sich vernünftigerweise kaum bezweifeln. Und schließlich kann die indische Ursprungsthese mehrere Grimmsche Märchen im zu Anfang erwähnten *Kathāsarisāgarā* vorweisen.⁵⁹ – Fragwürdig werden all diese Theorien erst, wenn sie *sämtliche* Geschichten aus *demselben* Ursprungs-Mechanismus ableiten wollen. Dann kommt es zu gezwungenen Ableitungen von umwegiger Kompliziertheit, und winzige Details oder kühne Vermutungen müssen gewaltige Beweislasten tragen.⁶⁰

Sicher, in der Wissenschaft herrscht Occams Rasiermesser: Man sucht in der verwirrenden Fülle der Phänomene jeweils nach der einfachsten Erklärung, die sich nur finden lässt. Aber die Versuche, die Vielfalt des Narrativen mit dem Hauptschlüssel einer einzigen Herleitung zu entziffern, darf man mit Blick auf die Ergebnisse aus mehreren Jahrhunderten als gescheitert betrachten. Mittlerweile regt sich unter Wissenschaftstheoretikern auch grundsätzlicher Zweifel, ob Occams Rasiermesser in Phänomenbereichen von hoher Komplexität das angemessene methodische Instrument ist.⁶¹ Es empfiehlt sich also, für die Erklärung universaler Elemente der Narration nicht gleich bei einer bestimmten Deutungsperspektive anzusetzen, sondern zunächst den Prozess näher ins Auge zu fassen, der über den Erfolg von Erzählungen und damit auch von Motiven, Handlungssequenzen und Genres, bestimmt.

Im Rahmen der vorliegenden Studie muss für die Geschichte der Erforschung narrativer Universalien diese groblineige Skizze genügen.⁶² Etwas ausführlicher möchte ich nur C.G. Jungs Lehre von den Archetypen beleuchten, denn sie ist das wohl umfangreichste und sicher transdisziplinär einflussreichste Unternehmen zur Deutung narrativer Universalien. Ihre Wirkungen reichen bis in die unmittelbare Gegenwart und bis in die Populärkultur hinein.

59 S. Scherf 2007, S. 197, 515, 1223 u. 1275; die Nr. 247 der Deutschen Sagen (Grimm 1956, S. 252) lässt sich in die Rahmenerzählung des Māhābhārata zurückverfolgen (Röhrich 1974, S. 635).

60 Man sehe zum Beispiel, was alles Handlungsmotiven und -sequenzen Leo Frobenius (1904) aus dem Aufgang und Untergang der Sonne ableitet. Allgemein vgl. Kirks (1987, S. 11–88) ernüchternden Rückblick auf die fatale Neigung der Mythenforschung zu „monolithischen“ Theorien und sein nachdrückliches Plädoyer, bei der Deutung traditionaler Erzählungen eine Vielfalt möglicher Funktionen in Rechnung zu stellen.

61 Mitchell 2008.

62 Für ausführlichere Darstellungen s. die in Anm. 44 genannten Arbeiten.

C.G. Jungs Archetypen

Was sind Archetypen? Jung bezeichnet sie als angeborene geistige Formen.⁶³ Der Beobachtung sind sie nicht direkt zugänglich. Aber sie besitzen den Impuls, die Fantasie zu Bildern anzuregen. Solche Bilder tauchen auf in Träumen, Fantasien, Visionen, Mythen, Märchen und der Kunst. Ein derartiges Bild stellt einen Archetyp dar. Indem es sich im Bereich des Bewusstseins bewegt, wird es allerdings unwillkürlich bearbeitet.⁶⁴ Im Detail weichen solche Bilder daher vielfältig voneinander ab. Sie besitzen aber eine feste Grundstruktur, z.B. das abstrakte Muster „feindliche Brüder“.⁶⁵

Jung unterscheidet verschiedene Schichten des Unbewussten. Eine obere Schicht bildet das persönliche Unbewusste: Hier findet sich, was aus dem Bewusstsein aus kulturellen oder individuellen Gründen verdrängt wird⁶⁶ – also das, was auch Freud als unbewusst bezeichnet. Darunter liegt der Bereich des kollektiven Unbewussten, der angeborenerweise allen Menschen gemeinsam ist. Die Bilder, die aus dem kollektiven Unbewussten ins Bewusstsein aufsteigen, üben auf die Menschen eine besondere Faszination aus. Sie sollen die Menschen anziehen und überwältigen.⁶⁷ Jung erklärt diese emotionale Kraft in unterschiedlichem Vokabular. Im 1911/12 entstandenen *Symbole der Wandlung* werden die archetypischen Bilder als Darstellungen der Libido bezeichnet; als solche strahlen sie eine enorme Energie aus.⁶⁸ Laut einem Aufsatz von 1935 sind sie „aus dem Urstoff der Offenbarung geschaffen und bilden die jeweils erstmalige Erfahrung der Gottheit ab.“⁶⁹ In diesem Sinne wird ihre faszinierende, emotionalisierende Wirkung auch immer wieder als „numinos“ bezeichnet.⁷⁰ Diese „ursprüngliche Numinosität“ strahlen die archetypischen Bilder selbst dann noch aus, wenn sie in ihrem jeweiligen kulturellen und individuellen Kontext eingreifenden Bearbeitungen unterworfen worden sind.⁷¹

Der naturwissenschaftlichen Redeweise entspricht es, wenn Jung die Archetypen mit Instinkten in Beziehung setzt. Einmal bezeichnet er sie als

63 Jung u.a. 1979, S. 67.

64 Jung 1967: IX.1, S. 15.

65 Jung u.a. 1979, S. 67.

66 Jung 1967: IX.1, S. 13 u. 169.

67 Jung 1967: IX.1, S. 18.

68 Jung 1967: V, S. 81f. Zur „Energie“ der archetyp. Bilder auch Jung u.a. 1979, S. 79.

69 Jung 1967: IX.1, S. 18.

70 Jung 1967: V, S. 199 u. 295; Jung 1967: IX.1, S. 37.

71 Jung u.a. 1979, S. 93.

unbewusste Abbilder der Instinkte.⁷² Der Archetyp „repräsentiert oder personifiziert gewisse instinktive Gegebenheiten der primitiven, dunklen Psyche, der eigentlichen, aber unsichtbaren Wurzeln des Bewusstseins.“⁷³ Das Unbewusste werde von instinktiven Neigungen geleitet, die durch entsprechende Gedankenformen, eben die Archetypen, dargestellt werden.⁷⁴ An anderen Stellen bezeichnet er die Archetypen selbst als Instinkte⁷⁵ oder als instinktive Impulse, vergleichbar dem Impuls zum Nestbau bei Vögeln.⁷⁶ Dabei werden die Begriffe ‚Instinkt‘ und ‚Trieb‘ in der Regel synonym verwendet.⁷⁷ Vielleicht kommt man dem Konzept am nächsten, wenn man sich die Archetypen als jene Schnittstellen vorstellt, an denen bestimmte Instinkte – die als Instinkte der Introspektion ja nicht unmittelbar zugänglich sind – an den Bereich des Bewusstseins grenzen und sich dort über Bilder vernehmbar machen. Allerdings gilt das nicht für alle Instinkte. Jene Antriebe, die wir üblicherweise mit dem Begriff verknüpfen: die Sexualität zum Beispiel – einer „der stärksten Triebe“⁷⁸ – oder der Hunger, besitzen *keine* Repräsentation unter den Archetypen. Die Archetypen bilden ein eigenes Repertoire an Instinkten, das der üblichen Biologie oder Psychologie der Instinkte verborgen geblieben ist.

In *Symbole der Wandlung* bilden die instinkthaften Archetypen eine dem Menschen vorbehaltene Ausstattung der Natur, die den „animalischen“ Instinkten geradezu entgegengesetzt wird. Die Triebe, so heißt es,⁷⁹ „operieren am ungestörtesten, wenn kein Bewusstsein vorhanden ist“ oder wenn ein vorhandenes Bewusstsein sich ihnen völlig unterordnet. Ein solcher Zustand sei aber bereits „beim primitiven Menschen“ nicht mehr gegeben. Sobald die Menschen Kultur entwickeln, entstehen „psychische Systeme“, die sich der reinen Triebhaftigkeit entgegensetzen: Die schöpferische Fantasie erzeugt Analoga der Triebvorgänge, welche Libido anlocken. So wird Libido auf diese analogen Vorstellungen umgeleitet und dadurch aus bloßer Triebhaftigkeit befreit.⁸⁰ Das Symbol empfängt von den Trieben seine Energie und verleiht ihnen im Gegenzug Form. Die Welt der Triebe wird – wohl nach Maßgabe der spezifisch menschlichen Bedürfnisse – in eine Ordnung gebracht. Energie und Form bleiben jedoch Gegensätze. Die Libido fügt sich nur höchst widerwillig in die For-

72 Jung 1967: IX.1, S. 56 (1936).

73 Jung 1967: IX.1, S. 174.

74 Jung u.a. 1979, S. 78.

75 Jung 1967: IX.1, S. 78 (ebenfalls 1936)

76 Jung u.a. 1979, S. 69.

77 Zu Trieb und Symbol/archetypisches Bild s. Jung 1967: V, S. 291f.

78 Jung 1967: V, S. 291.

79 Jung 1967: V, S. 290f.

80 Jung 1967: V, S. 288, 291 u. 295.

men der Kultur und sehnt sich stets zurück „nach dem ursprünglichen, unbewussten Zustande der ungezähmten Wildheit.“⁸¹ Ungeordnete Triebe aber bedrohen die Menschen.⁸² C.G. Jung skizziert die Geschichte dieser fortschreitenden Ordnung, Befreiung und Bewusstwerdung als Religionsgeschichte von der primitiven Religion über das Christentum bis zur postreligiösen Moderne.⁸³

Es bleibt ein seltsamer Widerspruch. An manchen Stellen erweckt Jung den Eindruck, dass die religionsgeschichtliche Entwicklung sich aus der Rückwirkung kultureller Formen auf die Psyche und aus der Rückwirkung fantasiegeschaffener – also bewusster – Analogievorstellungen auf das Reich der Archetypen speist. Anderwärts werden die Archetypen als strikt autonom vorgestellt: Der Archetyp setzt sich durch – mit, gegen oder ohne die Persönlichkeit. Kraft seiner Archetypen formt das Unbewusste das Schicksal der Personen. Im Zusammenspiel der Archetypen liegt eine eigene, ja vielleicht sogar die einzige, „Sinnhaftigkeit“.⁸⁴ Deswegen kann Jung den Bereich der Archetypen auch als „Geist“ sowohl von den bloß animalischen Trieben als auch vom Bewusstsein abheben.⁸⁵ Die Befreiung aus der blinden Gebundenheit an die animalischen Triebe entspringt letztlich nicht dem Wirken der Kultur oder auch nur einer bewusstseinsfähigen Fantasie, sondern einem „dem Menschen eigentümlichen Entwicklungstrieb“.⁸⁶ Dessen Wirkung findet Darstellung in verschiedenen archetypischen Bildern, wie etwa im Tieropfer oder im Schatz, nach dem der Held auf seinen Abenteuerfahrten sucht. Das Tieropfer bedeutet die Opferung der Tiernatur, also der triebmäßigen Libido.⁸⁷ Der Schatz, die „schwer erreichbare Kostbarkeit“, bedeutet die Möglichkeiten eines „geistigen“ Lebens und Fortschreitens,⁸⁸ das Jung auch als „Individuation“ bezeichnet.⁸⁹ Der Mensch unterscheidet sich durch sein Bewusstsein von den Tieren. Dieses Bewusstsein ist die Basis seiner fortschreitenden Entwicklung. Diese Entwicklung aber droht ihn vom Wurzelgrund seines Unbewussten mit seinen orientierenden und helfenden

81 Jung 1967: V, S. 420.

82 Jung 1967: V, S. 291.

83 Jung 1967: V, S. 288–296 u. 542–550.

84 Jung 1967: V, S. 396 u. 544

85 Jung 1967: V, S. 50 u. 548; vgl. Jung 1967: 9.1, S. 224–230, Jung u.a. 1979, S. 67, 79 u. 94.

86 Jung 1967: V, S. 536.

87 Jung 1967: V, S. 535f.

88 Jung 1967: V, S. 422f.

89 Jung 1967: V, S. 387.

Archetypen abzuschneiden.⁹⁰ Individuation versteht Jung daher als die gelingende Integration von Unbewusstem und Bewusstsein.⁹¹

Auf vormodernen Kulturstufen war es vor allem Sache der Religion, die Archetypen dem menschlichen Bewusstsein zu integrieren, sei es über die Mythen und Riten „primitiver“ Kulturen, sei es über die Dogmen und die Liturgie der katholischen Kirche. Mit dem Verblässen der religiösen Tradition, das Jung in seiner Gegenwart konstatiert, wird es zur Aufgabe der Tiefenpsychologie, den Menschen bei dieser Integration zu helfen. Dem entspricht, dass in Jungs Schriften die naturwissenschaftliche Terminologie beständig durch eine theologisierende Sprechweise durchflochten wird. Von christlicher Seite hat man Jung die Reduktion der Religion ins bloß Psychische vorgeworfen. Höchst auffallend ist umgekehrt aber auch Jungs Neigung, die Archetypen, deren Gesamtheit er zuweilen auch als „archetypischen Geist“ bezeichnet,⁹² ins Göttliche zu erhöhen.⁹³ „Für die psychologische Erfahrung sind es die archetypischen Inhalte des (kollektiven) Unbewussten, jene in allen Menschen gleichen Reste uralten Menschentums, jenes von aller Differenzierung und Fortentwicklung zurückgelassene Gemeingut, das allen Menschen geschenkt ist wie das Sonnenlicht und die Luft. Indem sie aber dieses Erbgut lieben, lieben sie das, was allen gemeinsam ist; sie kehren so zur Mutter der Menschen, nämlich zur Psyche, die war, bevor es ein Bewusstsein gab, zurück, und gewinnen auf diese Weise wieder etwas von jenem Zusammenhang und von jener geheimen und unwiderstehlichen Kraft, die das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen zu verleihen pflegt.“ In der Begegnung mit den kollektiven Archetypen stößt der Mensch in sich selbst auf etwas, das über seine Individualität hinausreicht, das in gewissem Sinne sogar der Sterblichkeit enthoben ist.⁹⁴ Die Energie der Archetypen „ist unser Unsterbliches, indem sie jenes Band darstellt, durch welches sich der Mensch als nie erlöschend in der Kontinuität des Lebens fühlt. Es ist Leben vom Leben der Menschheit. Seine aus den Tiefen des Unbewussten emporströmenden Quellen kommen aus dem Stamme der ganzen Menschheit, indem der Einzelne, biologisch wenigstens, nur ein von der Mutter abgebrochener und verpflanzter Zweig ist.“

In solchem Pathos wird wohl etwas von der Energie und der Sehnsucht spürbar, die C.G. Jung auf seiner eigenen Abenteuerfahrt durch die Bilder der Kulturen der Welt vorangetrieben hat. Es ist die Sehnsucht, nicht nur die Genese des Religiösen zu rekonstruieren, sondern mit den

90 Jung u.a. 1979, S. 94.

91 Jung 1967: IX.1, S. 49 u. 178.

92 Jung u.a. 1979, S. 79.

93 Jung 1967: V, S. 224f.

94 Jung 1967: V, S. 254.

Mitteln der Psychologie auch dessen Wirkungskraft zurückzugewinnen. Und also wird dem kollektiven Unbewussten Erstaunliches zugesprochen. Es ist „offensichtlich in der Lage, genau wie das Bewusstsein, Tatsachen zu untersuchen und Schlüsse daraus zu ziehen.“⁹⁵ Aufgrund der in den Archetypen gespeicherten Weisheit über die Struktur der Psyche⁹⁶ vermag das kollektive Unbewusste sogar besser als das Bewusstsein die Situation der individuellen Psyche zu diagnostizieren. Und mehr noch: Die Archetypen sind imstande, „sowohl eine sinnvolle Interpretation [...] zu geben als auch mit ihren eigenen Impulsen sich in eine gegebene Situation einzuschalten.“ So kompensieren sie „einseitige oder falsche Bewusstseinstellungen“ und wirken „als eine Art geistiger Therapie für die Leiden und Ängste der Menschheit – Hunger, Krieg, Krankheit, Alter, Tod“⁹⁷ – wenn die Menschen nicht die Fähigkeit verlieren, auf diese archetypischen Interventionen zu hören und die archetypischen Bilder zu verstehen. Die Archetypen in ihrer Gesamtheit werden hier geradezu personifiziert. Das kollektive Unbewusste wird zum „Subjekt“, das sich zum bewussten Ich als seinem „Objekt“ verhält.⁹⁸ Was bei solcher Personifikation herauskommt, ist nicht mehr weit entfernt von einem göttlichen Wesen, dessen höherer Einsicht sich die Menschen mit ihrem fehlbaren Bewusstsein am besten anvertrauen sollten. Es ist nicht recht einzusehen, wie solche Verheißungen mit der naturwissenschaftlichen Rede von den Archetypen als angeborenen Instinkten zu vereinbaren sein könnten.

Zu diesem religiösen Untergrund der Jung'schen Psychologie stimmt, dass die verschiedenen Archetypen letztlich durchwegs auf ein zentrales Ziel bezogen werden: auf die sinnhafte Deutung und Gestaltung des menschlichen Lebens durch die Integration der elementaren psychischen Gegensätze, vor allem der Gegensätze von bewusst und unbewusst, von männlich und weiblich sowie von Ideal und Schatten. Als Beispiele seien nur einige der wichtigsten Archetypen genannt.

Der Archetyp des SCHATTENS versammelt all jenes eigene Negative, das wir auf unsere Umgebung projizieren, um es nicht als Teil unserer selbst anerkennen zu müssen; aber er ist ein lebendiger Teil unserer Persönlichkeit und will integriert werden.⁹⁹ – Der Archetyp der ANIMA erfasst die weiblichen Anteile in der männlichen Persönlichkeit.¹⁰⁰ Dieser

95 Jung u.a. 1979, S. 78.

96 Vor allem im Wirken des Archetyps der ‚Anima‘ erkennt Jung etwas „wie geheime Absicht, die einer überlegenen Kenntnis der Lebensgesetze zu entsprechen scheint“, einen verborgenen „tiefen Sinn“. (Jung 1967: IX.1, S. 40).

97 Jung u.a. 1979, S. 79.

98 Jung 1967: IX.1, S. 16f. u. 31.

99 Jung 1967: IX.1, S. 30.

100 Jung 1967: IX.1, S. 37.

Archetyp ist – wie tendenziell alle Archetypen – ambivalent: Er symbolisiert einerseits „das chaotische Leben des Unbewussten in allen seinen Aspekten“,¹⁰¹ andererseits eine tiefe Weisheit.¹⁰² Bildhaft dargestellt wird dieser Archetyp durch Nixen, Sirenen, Melusinen, Waldfrauen, Erbkönigstöchter, Lamien, Sukkuben, die früher in die Natur projiziert wurden, heute nur mehr in Träumen und in der Kunst überleben.¹⁰³ Die Ambivalenz dieses Archetyps wird entweder durch Doppelfiguren dargestellt, wie Demeter und Persephone (Mutter und Mädchen), oder durch bipolare Figuren wie die trojanische Helena oder Rider Haggards „She“ (gütige Fee und Hexe, Heilige und Hure).¹⁰⁴ Was in der männlichen Psyche die ANIMA, das ist in der weiblichen Psyche der ANIMUS: er versammelt die männlichen Persönlichkeitsaspekte.¹⁰⁵ Den Anteil erotischer Fantasien an den Figurationen dieser Archetypen hält Jung für nur oberflächlich. Umgekehrt neigen Menschen, zumindest auf unreifem Entwicklungsniveau, dazu, die betreffenden Archetypen auf konkrete Personen des Gegengeschlechts zu projizieren, was den tatsächlichen Beziehungen zu diesen Personen meist nicht sonderlich gut bekommt. – Wie der verborgene Sinn aus dem chaotischen Leben, so löst sich aus dem ambivalenten Archetyp der ANIMA der Archetyp des GEISTES, dargestellt meist als ein alter, weiser Mann: Hermes Trismegistos, Thoth, Orpheus, Nietzsches Zarathustra.¹⁰⁶ Er verfügt über den „großen Plan, nach dem das unbewusste Leben unserer Seele konstruiert ist“; aus solchem Wissen kann er mit seinem Rat beistehen, wenn der Held in eine aussichtslose Lage geraten ist.¹⁰⁷ Auch dieser Archetyp hat übrigens seine dunkle, chthonische oder boshafte, Seite.¹⁰⁸ – Der Archetyp der doppelten Mutter oder DOPPELTEN GEBURT verweist ganz direkt auf den Prozess der Individuation.¹⁰⁹ Der Held wird als Mensch von der ersten Mutter, als Heros von einer zweiten, ungewöhnlichen, unter Umständen göttlichen Mutter geboren. Zugrundeliegt eine Passage durchs kollektive Unbewusste. Der Held regrediert zur infantilen Verschmelzung mit dem Unbewussten – Jonas wird vom Walfisch verschlungen, Faust geht zu den „Müttern“ –, widersteht dort aber der Versuchung, sich fixieren zu lassen, sondern begegnet

101 Jung 1967: V, S. 397. Jung nennt die Anima auch den Archetyp des Lebens (Jung 1967: V, S. 552; Jung 1967: IX.1, S. 42).

102 Jung 1967: IX.1, S. 40.

103 Jung 1967: IX.1, S. 34.

104 Jung 1967: IX.1, S. 216.

105 Jung 1967: IX.1, S. 40 u. 191.

106 Jung 1967: IX.1, S. 42–47 u. 230–246.

107 Jung 1967: IX.1, S. 231f.

108 Jung 1967: IX.1, S. 242f.

109 Jung 1967: V, S. 393–500.

der Welt der archetypischen Urbilder, gewinnt den „Schatz“ und taucht neugeboren wieder auf. Der Durchgang durch den Tod erfüllt die menschliche Sehnsucht nach Unsterblichkeit.¹¹⁰ Der Gewinn des Schatzes symbolisiert den Gewinn der psychischen Ganzheit.¹¹¹ Es gibt noch eine nicht genau abgrenzbare Vielfalt weiterer Archetypen, doch stehen sie offensichtlich alle direkt oder indirekt im Dienste jenes großen Prozesses der Individuation. Man darf fragen, ob diese Thematik – bei all ihrer unbestrittenen Bedeutung – nicht allzu begrenzt ist, um den Kreis der universal verbreiteten narrativen Elemente auszuschöpfen.

Dass Jung bei der Frage nach Universalien auf der Ebene der Bilder ansetzt, liegt zunächst nahe: Auf dieser Ebene fällt die transkulturelle Verbreitung besonders deutlich ins Auge. Wenn man die aus europäischen Märchen vertraute¹¹² magische Flucht in einem indianischen Märchen wiederfindet oder die aus der mittelalterlichen Melusine-Geschichte bekannte Mahrtenehe in einer indischen Erzählung, dann überrascht das und fordert eine Erklärung. Der Ansatz führt jedoch rasch zu einem fast unlösbaren Problem. Die Bedeutung eines Motivs hängt in hohem Maße vom Kontext ab. Selbst bei dem Motiv der Schlange – das insofern einen Sonderfall darstellt, als eine unwillkürliche Ausweichreaktion auf Schlangen mittlerweile tatsächlich als genetisch codiert gilt,¹¹³ – kann man eine so unübersehbare wie widersprüchliche Vielfalt der narrativen Realisierungen feststellen. Es gibt gefährliche und böse Schlangen: In der sumerischen Mythologie sucht die Große Schlange beständig, den Kosmos wieder ins Chaos zu stürzen;¹¹⁴ in *Genesis* tritt der Versucher in Gestalt einer Schlange an das erste Menschenpaar heran;¹¹⁵ auf der indonesischen Insel Simalur erzählt man sich von einer Pythonschlange, die so giftig war, dass starb, wem sie nur in die Fußspuren biss.¹¹⁶ Es gibt Schlangen, die kraft ihrer Fähigkeit sich zu häuten, die Unsterblichkeit symbolisieren: so Ahi und die Adityas im *Rig-Veda*.¹¹⁷ Manche Mythen rücken eine Schlange an den Anfang der Kosmogonie: Quer durch die verschiedenen Traditionen der australischen Aborigines zieht sich die Vorstellung von der Regenbogenschlange, die der Oberfläche des Landes ihre Form gegeben und alle Arten des Lebens ans Licht gerufen hat.¹¹⁸ Es gibt heilbringende Schlan-

110 Jung 1967: V, S. 424, 430.

111 Jung 1967: V, S. 464

112 S. unten S. 250f..

113 Wilson 1998, S. 107–110.

114 S. Eliade 1978, I 66.

115 Genesis 3, 1–15.

116 Kähler (Hg.) 1952, S. 177.

117 S. Eliade 1978, I 191.

118 Voigt & Drury 1998, S. 35–43.

gen: In den äquatorialen Wäldern Westafrikas werden Darstellungen von *mami wata*, der Göttin des Wassers, die Gesundheit, Fruchtbarkeit und Wohlstand schenkt, von einer Schlange umschlungen.¹¹⁹ Wie aber soll man dann ohne Willkür zu jener Kontinuität oder Vergleichbarkeit vordringen, die den Begriff der Universalität überhaupt nur anwendbar macht?

Jungs Arbeiten faszinieren durch die Fülle des Materials wie die Anregungskraft vieler Vergleiche und Thesen. Aber sie lassen sich kaum an wissenschaftliche Theorien anschließen: Erstens schwankt Jung in seiner Umschreibung des kollektiven Unbewussten zwischen naturwissenschaftlichen und religiösen Sprechweisen. Zweitens zeichnen sich die Definitionen seines Begriffsarsenals durch eine geradezu systematische Vermeidung von Präzision aus. Drittens haben die Analogiebildungen, über welche er quer durch die religiösen, poetischen und pathologischen Zeugnisse der Menschheit zahllose „Darstellungen“ eines bestimmten Archetyps aufspürt,¹²⁰ etwas geradezu beängstigend Abundantes. Nun ließe sich dieses Verfahren noch damit rechtfertigen, dass es tatsächlich ein basales Verfahren der menschlichen Imagination nachvollzieht. Nicht überzeugen kann jedoch, dass Jung noch von dem entferntesten, über ganze Ketten von Analogien aufgesuchten „Bild“ sofort wieder einen direkten „Darstellungs“-Bezug zu dem universalen Archetyp herstellt, ohne dabei die Einwirkungen der kulturellen und individuellen Kontexte genauer zu berücksichtigen.¹²¹ Als ein vierter Punkt wäre zu nennen, dass Jung sämtliche Mythen, Märchen und Träume ausnahmslos auf den Reifungsweg des Individuums bezieht; freilich tun das die meisten Psychologen und Psychoanalytiker, die sich mit narrativen Universalien beschäftigen. Ich werde zu zeigen versuchen, dass es stattdessen fünf verschiedene Konfliktfelder gibt, auf die hin die Fülle menschlichen Erzählens gravitiert.

Gleichwohl entfaltet C.G. Jungs Theorie, nicht zuletzt am Rande und außerhalb der wissenschaftlichen Disziplinen, eine beträchtliche Wirkung. Joseph Campbell hat die wichtigsten Archetypen in eine Sequenz gebracht – den *monomyth* von der „Abenteuerfahrt des Helden“¹²² –, in deren psychologischer Deutung sich die Dramatisierung ontogenetischer Reifungs-

119 S. Beckwith & Fisher 2000, II 155f. Ikonographisch sind die Statuen der Götter aufschlussreich für den Einfluss des Kontexts: Die Darstellung geht nachweislich auf einen Druck aus dem 19. Jahrhundert zurück, der eine deutsche Schlangenbeschwörerin zeigt. In Westafrika, wo dieser Druck weitverbreitet war, erkannte man darin die altvertraute *mami-wata* wieder.

120 Er nennt das „Amplifikation“: Jung 1967, XII 333f.

121 Dass er theoretisch eine solche Berücksichtigung fordert (z.B. Jung 1979, S. 66, 91f. u. 98), ändert nichts daran, dass er selbst dieser Forderung in seinen Publikationen nur in den seltensten Fällen nachkommt.

122 Campbell 1978, bes. S. 53–244.

stufen mit dem Versprechen einer Einweihung in höhere Weisheit durchmischen. Erich Neumann liest an den Mythologien der Welt die menschheitsgeschichtliche Bewusstseinsentwicklung ab; unerfindlich bleibt dabei, über welchen Mechanismus eine derartige Abbildung der Menschheitsgeschichte zu denken wäre. Auch er gewinnt aus dieser Rekonstruktion Material für das Verständnis der ontogenetischen Entwicklung.¹²³ Christopher Booker unterscheidet in seiner monumentalen Studie zwar sieben basale Handlungssequenzen allen Erzählens,¹²⁴ ordnet diese dann aber ebenfalls einer „Basisstruktur“ der ontogenetischen Entwicklung zu.¹²⁵ Campbell wie Neumann tragen Jungs religiöse Ehrfurcht vor den Archetypen weiter. Pragmatischer verfährt Christopher Vogler, wenn er Campbells Weg des Helden zur Anleitung für erfolgreiches Drehbuchschreiben umarbeitet.¹²⁶ Hollywood hat sich dem Vernehmen nach bereitwillig bedient. – Die Studien von C.G. Jung und seinen Nachfolgern bieten reiches Material, überraschende Verknüpfungen und manche bedenkenswerten Thesen. Nach wissenschaftlichen Spielregeln lässt sich daraus jedoch nur mit größter Vorsicht Nutzen ziehen.

Ziele der Untersuchung

Nach zwei Jahrhunderten intensiven Sammelns und vergleichender Forschung von Folkloristen, Ethnologen und Literaturwissenschaftlern darf man narrative Universalien als empirische Tatsachen betrachten: Zahlreiche Motive, Handlungssequenzen und Genres begegnen quer durch die verschiedensten Kulturen und Zeiten. Dass sich in der unerhörten Vielfalt der menschlichen Verhältnisse solche Konstanten überhaupt durchhalten, ist zunächst einmal erstaunlich. Wie kann es dazu kommen? Erfolgreiche Narrationen entstehen grundsätzlich aus der Rückkoppelung an ihr Publikum: Erfolgreich ist, was sehr vielen gefällt. Darauf wird noch näher einzugehen sein. Die erfolgreichsten Elemente von Narrationen sind *per definitionem* jene, die universal begegnen. Sie erregen die Faszination¹²⁷ von

123 Neumann 1974.

124 Booker 2004.

125 Booker 2004, S. 227. Teile von Bookers Studie, wie vor allem das 18. Kapitel, sind C.G. Jung übrigens mehr verpflichtet, als die Darstellung das offenlegt.

126 Vogler 1998.

127 Anregende Überlegungen zu einem literaturwissenschaftlichen „Faszinations“-Begriff finden sich bei Kuhn (1980, S. 88–96) und Gumbrecht (1979). Kuhn untergliedert die so schwer zu ordnende Literatur des Spätmittelalters in vier „Faszinationsbereiche“: (1) nach einer „religiösen Faszination“, (2) nach einer Faszination durch die „direktesten Lebensbedürfnisse, ja Lebenszwänge“, (3) nach einer Faszination durch die „Öffentlichkeit als Ordnungs- und Wert-Instanz“ sowie als Entscheidungsraum irdischen und ewigen Heils und

Zuhörern, Zuschauern oder Lesern unter den entferntesten kulturellen und historischen Voraussetzungen. Möglich ist das nur, wenn all diese Zuhörer, Zuschauer und Leser inmitten ihrer soziokulturellen Differenzen zu bestimmten Faszinationen gleichermaßen disponiert sind. Mit dieser These entsteht aus der narratologischen Frage eine anthropologische Unternehmung: Auf welche anthropologischen Konstanten lassen sich die vorfindbaren narrativen Universalien zurückführen?

Das Ziel – und das Problem – der philosophischen Anthropologie war es immer, einen kulturen- und geschichtsübergreifenden Begriff vom Menschen zu gewinnen. Demgegenüber sieht die ‚Historische Anthropologie‘ unter dem Signum des ‚Historischen‘ von jeglichen konstanten ‚Wesens‘-Zuschreibungen ab;¹²⁸ sie stellt sich aber ohnehin eher auf die Seite der empirischen Wissenschaften als auf die der Philosophie. Die vorliegende Studie ist keine philosophische, sondern eine im Kern literaturwissenschaftliche. Anthropologisch wird sie durch den Diskussionszusammenhang, in den ihre Fragerichtung sie bringt. ‚Anthropologie‘ sei hier begriffen als jener Ort, an dem sich die Einzelwissenschaften und die Philosophie über die Frage austauschen oder auch streiten, was den Menschen ausmacht: den Menschen im Unterschied zu allen anderen Lebewesen wie den Menschen im Übergreifen über alle kulturellen und historischen Unterschiede. Dass ich am Menschen auch transhistorische und transkulturelle Momente finde, trennt meine Perspektive von der der Historischen Anthropologie und öffnet sie für biologische Ansätze.

schließlich (4) nach einer Faszination für den Diskussionsraum zwischen gesellschaftlichen Normen und innerweltlicher Geschlechtsliebe. Das lässt – deutlicher als ein älterer Versuch (Kuhn 1969, S. 13–19), die mündliche Literatur aus Gebrauchszusammenhängen heraus zu ordnen – menschliche Grundbedürfnisse schon ahnen, wir aber doch den Beigeschmack einer letztlich bibliothekarischen Aufteilung der Literatur in großflächige Sachgebiete noch nicht ganz los. Während Kuhn seine Faszinationsbereiche streng auf den historischen Rahmen des späten Mittelalters eingeschränkt halten will, erweitert Gumbrechts Konzept des ‚Faszinationstyps‘ den Geltungsanspruch: Faszinationstypen sollen diachronisch begegnen, ja könnten, bei Öffnung der Literaturwissenschaft für Psychologie und Anthropologie (S. 45), vielleicht sogar sehr allgemeine Aussagen ermöglichen. Unter einem ‚Faszinationstyp‘ versteht Gumbrecht „das Verhältnis zwischen einem reflexiv nicht erfassten Gerichtetsein auf je bestimmte Probleme und Phänomene und der Gesamtheit der struktural verschiedenen Präsentationsformen ebendieser Probleme und Formen“ (S. 45). So werde etwa der Faszinationstyp ‚Hagiographie‘ – in der Terminologie der vorliegenden Studie wäre in etwa vom Prototyp ‚Legende‘ zu sprechen – konstituiert „durch das beständige Gerichtetsein des Menschen auf das Problem Erlangung und Erhaltung individuellen Glücks und das auf dieses Gerichtetsein zugeordnete Thema des ‚gelungenen oder gescheiterten Lebens anderer Menschen““ (S. 48).

128 S. etwa Nipperdey 1967, S. 350f. u. 363–367; Habermas 1993, S. 496f.; Kiening 1996, S. 18f. u. 92. Ähnlich neue Ansätze zu einer ‚Medienanthropologie‘: Roloff 2008, S. 16–19 u. 28.

Geht es also doch um das „Wesen des Menschen“? Betrachtet man den Menschen aus der Perspektive der Evolutionsbiologie, wird man das Wort ‚Wesen‘ lieber vermeiden. Die Vorstellung, dass jede Art ein unveränderliches Wesen besäße, dessen Variationen nur als Abweichungen oder gar als Defizite gerechnet werden dürften, hat das biologische Denken bis ins 19. Jahrhundert hinein dominiert,¹²⁹ ist aber mit dem darwinistischen Konzept der Evolution nicht mehr zu vereinbaren: Alle Arten sind Teil einer bereits Milliarden Jahre andauernden Geschichte, in der Arten unter dem selektiven Druck sich wandelnder Umwelten entstehen, sich verändern, aufspalten oder untergehen. In solch unaufhaltsamem Wandel findet ein überzeitliches oder ideales Wesen keinen Platz. Seine ideale Konstanz könnte im übrigen nur in Gott, im Sein oder in sonst einem metaphysischen Absoluten ihren Grund haben. Metaphysik aber liegt grundsätzlich außerhalb des Horizonts einer empirischen Wissenschaft. Für die Biologie ist der *homo sapiens* eine veränderliche und vergängliche Art im mächtigen Fluss der Evolution.

Insofern freilich die Geschichte des Menschen nach evolutionsgeschichtlichen Maßstäben eine sehr kurze Episode ausmacht, liegt es anthropologisch nahe, die Beschaffenheit des Menschen als Ergebnis einer sehr langen, vorausgegangenen Evolution *cum grano salis* als relativ konstant zu betrachten. Die Rassen, denen eine ältere Biologie große differenzierende Kraft zugeschrieben hat, sind nach Auskunft der modernen Genetik für die Betrachtung unerheblich: Die genetischen Unterschiede zwischen verschiedenen Rassen sind deutlich geringer als die genetischen Unterschiede zwischen den Individuen derselben Rasse; das Konzept erscheint aus Sicht der Genetik heute verzichtbar.¹³⁰ Dass das menschliche Motivations- und Verhaltenssystem eine ungeheure und vielleicht vergleichslose Flexibilität gewonnen hat, steht außer Zweifel, ändert aber ebenfalls nichts an der elementaren Einheit des Menschengeschlechts. So „ist regelmäßig zu beobachten, dass Angehörige von Völkern, die bis vor kurzem auf technisch primitiver Stufe standen, die Technik des Industriezeitalters bestens meistern, wenn sie nur die Chance erhalten.“¹³¹ Menschliche Flexibilität bewährt sich nicht nur im primären Hineinwachsen in eine Kultur, sondern auch im späteren Wechsel der Kultur. Dass ein solcher Wechsel Probleme und schwere Belastungen mit sich bringen, ja im schlimmsten Fall sogar scheitern kann, wird damit nicht bestritten. Flexibilität befähigt aber zunächst einmal dazu, derartige Probleme mit guter

129 Mayr 1984, S. 206–213.

130 S. Cavalli-Sforza 1999.

131 Diamond 2000, S. 23.

Aussicht auf Erfolg anzugehen. Auch das ist ein Thema zahlloser Narrationen.

Es spricht einiges dafür, dass uns allen ein naiver Ethnozentrismus in die Wiege gelegt ist.¹³² Aus dem Konzept von der Einheit des Menschengeschlechts folgt die normative Forderung, diesen Ethnozentrismus zu korrigieren: Im Rahmen dieses Konzepts beansprucht jeder Mensch gleichermaßen Respekt und Menschenwürde. Dass Individualität und Sozialität des einzelnen Menschen in den verschiedenen Kulturen zu unterschiedlichen normativen Konstellationen arrangiert werden, widerlegt diese Grundannahme nicht. Universale Konzepte vom Menschen sind übrigens nicht nur in Europa entstanden.¹³³ Die Achtung vor fremden Kulturen könnte durch ein Konzept von der Einheit des Menschengeschlechtes nur dann beschädigt werden, wenn darin explizit oder implizit die allgemeine Vorstellung vom ‚Menschen‘ mit den spezifischen Vorstellungen der eigenen, spezifischen Kultur ausgefüllt würde. Nun neigen wir alle tatsächlich genau dazu – welche anderen Vorstellungen sollten wir zunächst denn auch nehmen? Aber wir sind in diesem Verhalten nicht gefangen. Der „naturwüchsige“ Ethnozentrismus lässt sich durch Neugier und Offenheit, durch Wissen vom Fremden und vor allem den praktischen Umgang mit Fremden zurückdrängen – das zeigt die alltägliche Praxis auf der ganzen Welt. Natürlich ist der friedliche Umgang miteinander nicht zwingend. Ethnische Konflikte und bedrängte Minderheiten bilden ebenfalls eine Konstante der menschlichen Geschichte. Aber da er vielerorts wirklich ist, ist er offenkundig möglich.

Biologen und Paläoanthropologen beschreiben artspezifische Merkmale des Menschen: den aufrechten Gang, die freie Hand, das vergrößerte Gehirn, die Sprache, das soziale Leben in tradierten Kulturen und manches mehr.¹³⁴ Innerhalb der uns überblickbaren, evolutionsbiologisch recht kurzen Geschichte des Menschen kann man diese Merkmale als konstant betrachten. Für einen philosophischen Begriff vom ‚Wesen des Menschen‘ können solche Merkmale freilich nicht als Bestimmung, sondern nur als unhintergehbare Voraussetzungen gelten. Philosophen begründen die Singularität des Menschen über Reflexionsbegriffe. Nach Platon ist der Mensch das Lebewesen, das Vernunft hat,¹³⁵ und diese Bestimmung wurde in der Tradition bis heute weitergetragen. Plessner spricht von einer ‚ekzentrischen‘ Position:¹³⁶ Der Mensch ist nicht nur, sondern er distanziert sich auch von sich und macht sich selbst zum Ge-

132 S. unten S. 308 u. 311.

133 S. Holenstein 2004.

134 Eine längere Liste bietet Tooby 1987, S. 207–209.

135 Platon: Protagoras, 321 c.

136 Plessner 1975, 7. Kap.

genstand seiner Reflexion. Er lebt nicht nur, sondern er muss sein Leben selbst führen, muss sich zu dem erst *machen*, was er *ist*. Dass im Griechischen *logos* sowohl ‚Vernunft‘ wie auch ‚Wort‘ bedeutet, hat in der europäischen Tradition die Bestimmung des Menschen sehr eng an die Sprache gebunden.¹³⁷ Die kraft der Sprache zugängliche Vernunft wurde dabei weniger als eine natürliche Eigenschaft des Menschen aufgefasst denn als eine Aufgabe: Vernunft ist das Geschenk einer Möglichkeit, deren Verwirklichung dem Menschen aufgetragen ist. In der Moderne konkurriert die Philosophie zunehmend erbittert mit der Naturwissenschaft um die Bestimmung des Menschen. In dieser Konkurrenz verschärft die philosophische Anthropologie das Argument der Reflexivität: Die vernünftige Ekzentrität des Menschen ist die Voraussetzung dafür, dass es so etwas wie Forschung und Wissenschaft überhaupt geben kann. Die Selbstbestimmung des Menschen ist keine natürliche Eigenschaft, sondern etwas, das nur im Vollzug der Selbsterkenntnis geschieht. Solche Selbsterkenntnis aber kann sich weder im Einzelnen ganz für sich, noch bloß allgemein – als die Einsicht in ein allgemeines Wesen des Menschen – vollziehen. Sie verwirklicht sich in der konkreten Vielfalt dialogischer Handlungs- und Redezusammenhänge.¹³⁸ Das Bedingungsverhältnis lässt sich aus naturhistorischer Perspektive freilich auch umgekehrt lesen: Die Reflexivität ist dem Menschen nur zugänglich, weil sich phylogenetisch Gehirnvolumen, soziale Kompetenz und Kommunikationsfähigkeit in wechselseitiger Verstärkung derart außergewöhnlich zum *homo sapiens* entwickelt haben. So bleiben philosophische Anthropologie und empirische Einzelwissenschaften, wiewohl ihre Argumentationen auf verschiedenen Ebenen ablaufen, im Begreifen des Menschen wechselseitig aufeinander angewiesen. Es geht nicht darum, diesen Zirkel aufzubrechen – so sehr beide Seiten das beständig versuchen –, sondern ihn produktiv zu machen.

Eine philosophische Anthropologie sollte aus der Mehrdimensionalität des Begriffs vom Wesen des Menschen also Nutzen ziehen. Viele Philosophen haben sich denn auch, von Plessner bis Blumenberg, auf die Details empirischer Forschungsergebnisse immer wieder mit Sorgfalt eingelassen. Die im Kern literaturwissenschaftliche Studie, die ich hier vorlege, wird dagegen den Begriff des ‚Wesens‘ angesichts seiner Vieldeutigkeit nicht verwenden. In ihrem Mittelpunkt stehen zweierlei Universalien: Zum ersten narrative Universalien, die sich aus der vergleichenden Arbeit einer breiten, nun schon über bald zwei Jahrhunderte anwachsenden transkulturellen empirischen Forschung herausgeschält haben. Diese lassen sich mit den Mitteln einer hermeneutisch orientierten Literaturwissen-

137 S. Friedrich 1972.

138 Lorenz 1992, S. 81 u. pass.

schaft näher bestimmen. Nun kommen narrative Universalien wie gesagt dadurch zustande, dass sie bei Zuhörern, Zuschauern und Lesern der verschiedensten Kulturen ihre Attraktionskraft entfalten. Dieser Sachverhalt führt zum zweiten auf die Annahme anthropologischer Universalien, die im kognitiven und praktischen Verhalten des Einzelnen als motivationale Dispositionen ihre Wirkung tun. Diese lassen sich vor allem mit den Mitteln von Biologie, Psychologie und Kognitionswissenschaften untersuchen. Auf den Dialog mit diesen Disziplinen ist die Literaturwissenschaft angewiesen, sobald sie nach der Erklärbarkeit narrativer Universalien fragt.

Vorweg kann man zwei sehr allgemeine Funktionsweisen von Narration unterscheiden: Unterhaltung und die spezifisch narrative Verarbeitung all dessen, was im menschlichen Leben irgend als wichtig erscheint. Im Prinzip sind diese voneinander unabhängig. Die überwältigende Mehrzahl der Narrationen erfüllt aber, in unterschiedlichen Mischungen, beide Funktionen. Die Funktion der Unterhaltung teilt die Narration mit all jenen menschlichen Tätigkeiten, die Johan Huizinga unter dem Begriff des ‚Spiels‘ zusammengefasst hat.¹³⁹ Tätigkeiten, die aus sich heraus Lust bereiten, obgleich oder weil sie vom „Ernst des Lebens“ freigesetzt sind. Mit Karl Eibl lässt sich dieses eigentümliche Verhalten funktional an den Stress binden.¹⁴⁰ Wenn Individuen in die Grenzbereiche des Überlebens gelangen, entsteht ein Dauerstress, der Überleben und Fortpflanzen bedroht. Die Glückserfahrungen harmonischen Zusammenlebens, die orientierende Einbettung, welche die Religion gewährleistet, und die ästhetische Lust, die aus Kunst und Literatur heraus wirkt, vermögen diesen Dauerstress durch Entspannung aufzubrechen. Die ultimate Funktion der Unterhaltung ist demnach der Abbau des sich immer wieder aufbauenden Stress-Niveaus.

Diese lösende Kraft von Narration und unterhaltender Kunst ist von altersher bekannt. Laut Platon haben die Götter „aus Mitleid mit dem seiner Natur nach drangsalsvollen Geschlechte der Menschen“ die Musen geschickt: „als Rast von diesen Drangsalen“.¹⁴¹ Besonders dramatisch bewährt sie Boccaccio, indem er in seinem *Decamerone* die zehn jungen Erzähler vor den Hintergrund der Pest rückt, die in Florenz alle soziale Ordnung und fast allen individuellen Anstand zerstört. Wenn die Zehn sich von dem Entsetzen dieses Anblicks durch die „Erheiterung“ ent-

139 Huizinga 1972.

140 Eibl 2004, S. 13 u. 310–319. Zur Biochemie des Stress s. Markowitsch 2009, S. 144–147.

141 Platon: *Nomoi* 653 d; dt.v. Hieronymus Müller. Zum griechisch-antiken Kontext s. Henrichs 1998, S. 50–57.

spannen wollen, die ihnen das Erzählen schenkt,¹⁴² dann retten sie dadurch auch ihre Seele vor einem Grauen, das kein Mensch auf Dauer erträgt. „Denn wenn wir zu allen Stunden etwas Grausiges geschehen sehen oder hören,“ schrieb Cicero in seiner ersten Rede,¹⁴³ „so müssen wir, auch solche, die von Haus aus ganz sanftmütig sind, durch die unablässige Folge des Bedrückenden alles menschliche Gefühl aus unserem Innern verlieren.“ Sechshundert Jahre nach Boccaccio und zweitausend Jahre nach Cicero hofft der ins Exil getriebene Thomas Mann angesichts der finsternen Geschehnisse in Europa, dass der Josephs-Roman, an dem er arbeitet, vielleicht „ein wenig höhere Heiterkeit in all die Düsternis trägt.“¹⁴⁴ Und nur wenige Jahre später wird, auf der anderen Seite der moralischen Grenze, Propagandaminister Goebbels Sorge tragen, dass den Deutschen unter dem wachsenden Druck des Krieges möglichst viele Unterhaltungsfilme „Entspannung“ ermöglichen.¹⁴⁵ Sicher kann man mit einigem Recht darauf bestehen, dass Thomas Mann unter „Heiterkeit“ nicht ganz dasselbe versteht wie Joseph Goebbels unter „Entspannung“. Aber es gibt doch einen gemeinsamen Kern: die Fähigkeit solch unterhaltender Narrationen, psychischen Druck zu lösen. Unter Umständen kann das die Rettung vor Zusammenbruch oder Erkrankung bedeuten. Im übrigen reagierte Goebbels mit seiner Order möglicherweise erst darauf, dass die Menschen im Krieg mit nie gekannter Dringlichkeit in die Kinos strömten.¹⁴⁶ Die moderne Medizin hat gelernt, dass nicht nur Pest und Krieg solcher Entspannung bedürftig machen können, sondern auch die Anspannungen des alltäglichen Lebens.¹⁴⁷ „Stress“ kommt aus einem sehr breiten Einzugsgebiet.

Die Biologie also misst der Unterhaltung eine geradezu lebenserhaltende Funktion zu. Tatsächlich tritt ja das menschliche Bedürfnis nach Unterhaltung allgegenwärtig hervor. Aus evolutionsbiologischer Perspektive kann nichts, worauf so viel Zeit und Energie verwendet wird, ultimat nutzlos sein – es hätte angesichts begrenzter Ressourcen ja sonst schon längst selektiv beseitigt werden müssen. Dem biologisch ungeschulten Blick erscheint Unterhaltung im Vergleich zum Ernst des Lebens freilich

142 Boccaccio 1952, S. 13–28 u. 843; zur Tradition solcher ‚Erheiterung‘ vor dem Schrecklichen s. Neumann 1991, S. 335–348.

143 Cicero: Pro Sexto Roscio Amerino 154; zit. nach Klingner 1979, S. 735.

144 Mann 1979, S. 422 (4.8.1936); zu Thomas Manns Rehabilitation der „Unterhaltung“ in diesem Roman s. Neumann 2001, S. 126–129.

145 Kreimeier 2002, S. 364 (1942).

146 1940 konnten selbst Razzien von Polizei und Hitlerjugend zahllose Jugendliche nicht von Unterhaltungsfilmen wie Weltrekord im Seitensprung fernhalten, die das Regime aus Anstandsgründen als ‚nicht jugendfrei‘ klassifiziert hatte (Kreimeier 2002, S. 362f.).

147 S. Bauer 2009.

leicht als „überflüssig“.¹⁴⁸ Pastoren und Pädagogen blicken scheinbar auf Romanlektüre und Fernsehkonsum, Computer- und Internetspiele. Sie argwöhnen darin Eskapismus: das Ausweichen vor den Herausforderungen des Lebens. Das hat einen wahren Kern, denn das Verlassen der stresshaltigen Luft des Alltags gehört ja tatsächlich zum Wesen der Unterhaltung. Bedenklich ist das aber nur, wenn aus dem zeitweiligen Besuch eine dauerhafte Flucht wird.

Neben die Entspannung vom Stress, die die Narration mit allen Formen von Spiel teilt, tritt eine zweite Grundfunktion, die nur ihr eigen ist: Die Narration bietet ein eigenes Format für die mentale Verarbeitung all dessen, was in Welt und Ich wichtig erscheint. Dieses Format wird im nächsten Kapitel genauer vorgestellt. Es lässt sich von zwei Seiten betrachten. Individuell bietet es die Möglichkeit zu imaginativem Probehandeln: So kann der einzelne Mensch die verfügbaren Verhaltensweisen sich aneignen, ausprobieren, verändern und erweitern. Sozial bietet es die Möglichkeit, solche Erprobungen mit anderen zu teilen und auszuhandeln. Soziokulturell bietet es die Möglichkeit, die Erfahrungen der Vergangenheit als Tradition weiterzureichen und an die Erfordernisse der Gegenwart anzupassen. Die Themen solchen Erzählens erscheinen unabsehbar, aber empirisch ordnen sie sich überraschenderweise zu einigen überschaubaren Themenkomplexen: den ‚Strömen des Erzählens‘.

Unter den narrativen Universalien fallen die Motive am schnellsten ins Auge: die Mahrtenehe, das Monstrum und die Schöne, der jugendliche Tod des Helden, die Entführung einer Königin als Ursprung eines weltumfassenden Krieges, die Wiedererweckung eines Toten aus seinen Knochen, und anderes mehr. Wenn solch markante Handlungselemente wiederholt in weit voneinander entfernten Kulturen begegnen, gibt das zu denken. Entsprechend setzten sehr umfangreiche Untersuchungen – von Adolf Bastian über die finnische Schule bis zu C.G. Jung¹⁴⁹ – zunächst auf der Ebene der Motive an. Innerhalb der konkreten Narrationen hängt die Bedeutung eines Motivs jedoch, wie oben am Beispiel der Schlange schon skizziert wurde, weitgehend vom Kontext ab. Damit findet sich auch die Erforschung narrativer Universalien auf größere Zusammenhänge verwiesen. Den primären Kontext der Motive bilden die Handlungssequenzen. Leidlich feste Handlungssequenzen, die in Erzählungen ganz unterschiedlicher Kulturen begegnen, hat man schon im 19. Jahrhundert

148 Huizinga 1972, S. 11.

149 Zu Bastian s. Kornemann 1998, S. 221–243; zur finnischen Schule s. die Kataloge Aarne & Thompson 1961 u. Thompson 1955 sowie die Publikationsreihe ‚Folklore Fellows Communications‘ (Helsinki 1910ff.); zu C.G. Jung s. oben S. 29–37.

zu identifizieren versucht.¹⁵⁰ Theoretisch einflussreich und praktisch erfolgreich wurde hier vor allem Vladimir Propps Sequenz des Zaubermärchens.¹⁵¹ Der Versuch, in der Folge eine allgemeingültige generative Erzählgrammatik freizulegen, gilt als gescheitert,¹⁵² aber Propps Strategie, bestimmte Genres zu sequenzieren, erscheint weiterhin als aussichtsreich,¹⁵³ auch wenn derartige Sequenzen bei weitem nicht für *alle* Genres oder Hyper-Genres zu erwarten stehen.¹⁵⁴ Psychoanalytische Interpretationen haben Handlungssequenzen vor allem des Märchens als Dramatisierung ontogenetischer Reifungskrisen gedeutet.¹⁵⁵ Die vorliegende Studie schließt hier an das transdisziplinär hochintegrierte Konzept von Norbert Bischof an,¹⁵⁶ begrenzt dessen Geltung aber auf die Handlungssequenz des Märchen-Stroms.

Aber auch Handlungssequenzen sind in narrative Kontexte eingebettet.¹⁵⁷ Dieselbe Sequenz nimmt in verschiedenen Genres unterschiedliche Wertigkeiten an. So dient der Abenteuerweg des Helden im Märchen der Unterhaltung, im Mythos kommt ihm sakrale Realität zu – und doch kann dieser Weg in beiden Fällen über mehr oder weniger dieselben Stationen führen. Die Folklore-Forschung hat die unüberblickbare Vielfalt¹⁵⁸ der narrativen Genres verschiedener Kulturen recht erfolgreich zu einem überschaubaren Set von Hyper-Genres zusammengefasst. Ein entscheidender Schritt gelang hier André Jolles mit seiner Unterscheidung von neun ‚Einfachen Formen‘ als der allgemeinsten Ordnung des Narrati-

150 Hahn [1864] 1918, 1.T., S. VIII–C; Raglan 1949, S. 177–209. – Die noch sehr schlichten naturallegorischen Sequenzierungen à la Max Müller, Leo Frobenius, Wilhelm Mannhardt oder J.G. Frazer können hier beiseitebleiben.

151 Morphologie des Märchens, (Leningrad 1928, Moskva 1969) Frankfurt am Main 1975.

152 S. unten S. 149 .

153 Als interessante Versuche in dieser Richtung seien genannt: Colby 1973 zu den traditionellen Erzählungen der Eskimo, Mary Schenck 1976 zum frühneuzeitlichen Fabliau, Marie-Claude Groshens 1983 zur Legende um Kaiser Heinrich II., Walter Burkert zur ‚Mädchentragödie‘ (1979, S. 7, u. 1998, S. 91–92; vgl. dazu unten S. 187–197), Nolting-Hauff 1974 und Simon 1990 zum Artusroman sowie Norbert Bischof 1996 zum kosmogonischen Mythos (s.u. Anm. 9). Weitere Hinweise bei Heda Jason (1969, Sp. 416a).

154 So schon Propp 1971, S. 215.

155 Z.B. Jöckel 1948, Fromm 1951, Laiblin 1961, Wittgenstein 1965, Bettelheim 1976; Drexlermann 1977 u. 1992, sowie der Sammelband Laiblin 19752. Zur C.G. Jung-Schule s. vor allem von Beit 1952.

156 Bischof 1996. Bischof integriert Theorien und Modelle aus Biologie, Psychologie, Psychoanalyse und Systemtheorie.

157 Vgl. die Diskussion zwischen Claude Lévi-Strauss und Vladimir Propp über die Unterscheidung von Märchen und Mythen in: Propp 1975, S. 181–213, bes. 197f. (Lévi-Strauss) und S. 215–239, bes. 236 (Propp); ferner Propp, ebd., S. 90 u. 99. Ferner Martin 1986, S. 102f.

158 Fritz Nies zählt alleine für die französische Literatur ca. 3000 – allerdings nicht nur narrative – Gattungen (1989, S. 328).

ven.¹⁵⁹ Dieses Konzept ist dann mit guten Gründen weiter vereinfacht worden.¹⁶⁰ Ich schlage vor, fünf solche Hyper-Genres zu unterscheiden: fünf ‚Ströme des Erzählens‘.

Damit ist die Ebene der größtmöglichen Allgemeinheit erreicht. Von diesen ‚Strömen‘ her gewinnen transkulturell verbreitete Handlungssequenzen und Motive ihre jeweilige Bedeutung. An diesen Strömen setze ich daher an. Ihre Universalität soll anthropologisch geklärt werden. Nun sind die fünf ‚Ströme‘ sicher nicht als solche im Genpool verankert.¹⁶¹ Stattdessen suche ich für ihre je typischen narrativen Elemente nach Schnittstellen zu Erkenntnissen aus Ethologie, Soziobiologie, Evolutionspsychologie, Entwicklungspsychologie, Sozialpsychologie, Neurobiologie und Kognitionswissenschaften. Tatsächlich findet sich hier eine Vielzahl von Anschlussmöglichkeiten. Daher lässt sich vermuten, dass das Profil der ‚Ströme‘ durch das Zusammenspiel bestimmter angeborener Dispositionen der Wahrnehmung, Bewertung und Handlung hervorgebracht wird. Dank solcher Dispositionen entfalten spezifische Elemente der ‚Ströme‘ je eigene Attraktivität – unabhängig vom Bewusstsein der an der Narration Beteiligten und quer durch alle kulturellen und historischen Räume.

Jeder Erzählstrom bildet eine spezifische Konstellation solch attrahierender Elemente. Diese Konstellation antwortet auf ein elementares menschliches Bedürfnis. Dieses Grundbedürfnis ist nicht unbedingt als solches angeboren. Es erwächst eher aus grundsätzlichen Konflikten, die sich aus angeborenen Dispositionen und typischen Erfordernissen der Umwelt immer und überall ergeben – das klingt sehr abstrakt, wird im Folgenden aber mit reichlich konkretem Inhalt gefüllt werden. Die konkreten Erzählungen eines bestimmten ‚Stromes‘ bearbeiten das für diesen ‚Strom‘ charakteristische Konfliktfeld samt der ihm zugehörigen Wünsche und Ängste. Dadurch faszinieren sie ihr Publikum und ziehen es an. Konkrete Narrationen ereignen sich immer nur unter kulturell, historisch, sozial, medial und individuell besonderen Bedingungen. Deswegen entfaltet sich unter der Attraktionskraft einer solchen Konstellation eine heterogene Fülle unterschiedlichster Gattungen, Formen und Einzelnarrationen: ein ‚Strom des Erzählens‘.

Dieses Buch ist aus der Lust an dem ungeheuren Reichtum der Narrationen entstanden, der uns aus den verschiedenen Kulturen entgegenströmt. Nichts liegt ihm ferner, als deren hochdifferenzierte Vielfalt auf eine Handvoll einfacher Regeln zu „reduzieren“. Man stellt ja auch den

159 Jolles (1930) 1982. Der Erfolg von Jolles' Ansatz erscheint umso bemerkenswerter, als seine genetische Begründung aus der Sprache heraus nie recht eingeleuchtet hat.

160 Ranke 1961 u. 1965 und Bausinger 1980, S. 150–210.

161 Vgl. Burkert 1998, S. 37, und Eibl 2003, S. 577–583.

ungeheuren kreativen Reichtum architektonischer Formen und individueller Bauten nicht dadurch in Frage, dass man sich mit den statischen Bedingungen beschäftigt, die ihnen allen zugrundeliegen. Der moderne Architekt freilich braucht den Bauingenieur, damit seine Gebäude nicht zusammenfallen. Der moderne Erzähler wird auch heute noch vor allem intuitiv versuchen, seine literarischen Erfahrungen und seine kreativen Impulse mit den Erwartungen seines Publikums auszubalancieren. Dazu verfügt er in aller Regel über ein sich ständig verbreiterndes Fundament eigener Lektüreerfahrung. Und er kann sich auf jene elementare Kompetenz fürs Narrative und jene unausweichliche Faszination durchs Narrative verlassen, die er mit seinen Zuhörern, Zuschauern oder Lesern gemein hat.

Im Spiel zwischen Universalität und Variation muss ich mich hier im großen und ganzen auf die Seite der Universalität beschränken. Kein Einzelner ist imstande, verschiedene Variationen desselben Musters in der ganzen Breite ihrer kulturellen und historischen Differenzen *en détail* zu interpretieren. Das wäre nur im Zusammenspiel zahlreicher Spezialisten möglich. Diese aber brauchen zunächst wenigstens einen ersten Entwurf, der die betroffenen Universalien zu konzipieren versucht. Wenn es mir gelingt, ein wenig von den Gesetzmäßigkeiten freizulegen, welche die universalen Erfahrungen und Erwartungen gegenüber Narrationen orientieren, wäre schon einiges gewonnen. Indem wir dabei etwas über den Menschen erführen, der das Erzählen mit solch artspezifischer Hartnäckigkeit betreibt, könnte der interdisziplinäre Brückenschlag am Ende nicht nur für die literaturwissenschaftliche Narratologie, sondern auch für andere Wissenschaften vom Menschen von Interesse sein.

Im nächsten Kapitel stelle ich das kognitive Format der Narration vor. Die Darstellung folgt zunächst grundlegenden Überlegungen aus Philosophie und Literaturtheorie. In einem zweiten Zugriff werden dann auch Einsichten der modernen Kognitionswissenschaften herangezogen.

2. Narration

Der Begriff des Erzählens wird hier sehr weit gefasst. Mythen zum Beispiel werden nicht nur „erzählt“ im buchstäblichen Sinne. Sie treten von alters her auch in enger Verbindung mit Riten auf. Über die Priorität hat die Forschung lange gestritten:¹⁶² stehen am Anfang die Riten, zu denen

¹⁶² Die Priorität der Riten verfochten um 1900 vor allem W.R. Smith, James Frazer und Jane E. Harrison (s. Burkert 1979, S. 35f.). Empirisch begegnen Mythen ohne Riten jedoch ebenso oft wie Riten ohne Mythen (Graf 2004, S. 45); die strikte Verknüpfung ließ sich nicht durchhalten.

die Mythen nachträglich narrative Deutungen entwickeln? oder sind die Mythen primär, die in den Riten nur performativ dargestellt werden? Im antiken Griechenland jedenfalls wuchsen aus den Riten der dionysischen Kulte die Tragödien heraus, welche mythische Geschichten theatralisch-dramatisch vergegenwärtigten. Im alten Ägypten vermitteln uns einige Bilderzyklen die ältesten Nachrichten von einzelnen Mythen, und man hat neuerdings vermutet, dass diese Bilder lange ohne erklärende Geschichten blieben.¹⁶³ In der Neuzeit hat sich die Oper, in den letzten hundert Jahren der Film mythischer Stoffe bemächtigt, und die Reihe ließe sich noch länger fortsetzen. Ähnliches gilt für Märchen, Sagen, Legenden und Schwänke. Eines aber haben all diese Gattungen und Formen gemeinsam: eine „Fabel“ im Sinne der aristotelischen Poetik. Aristoteles beschäftigt sich in jenem Teil der Schrift, der auf uns gekommen ist, vor allem mit der Tragödie. Aber er zieht auch Vergleiche zum Epos, und obwohl er dabei vor allem die Unterschiede her austreibt, bleibt für Tragödie und Epos als Gemeinsamkeit doch die „Fabel“ übrig. Dieses Verständnis der Fabel als Basis für einen sehr weiten Begriff des Narrativen hat dann Paul Ricoeur¹⁶⁴ weiter ausgearbeitet. Im Anschluss an ihn subsumiere ich unter dem Narrativen alle Hervorbringungen, deren Kern eine Fabel ausmacht.¹⁶⁵ Sie alle zusammen bilden den „Ozean des Erzählens“.

Was macht eine Erzählung aus?

Was ist eine Fabel? Aristoteles benutzt das Wort *mythos*, das in den neueren Sprachen jedoch eine andere Bedeutung angenommen hat. Die lateinische Übersetzung lautet *fabula*; daraus wurde die deutsche *Fabel* abgeleitet. Die Anglisten sprechen meist von *plot*.¹⁶⁶ Die russischen Formalisten unterscheiden zwischen *fabula* und *sjet*: *fabula* bezeichnet die chronologisch und kausal folgerichtige Verknüpfung der Ereignisse einer Geschichte, *sjet* die konkrete poetische Anordnung der Ereignisse in einem bestimmten Werk. Eine ähnliche Unterscheidung treffen die strukturalistischen Begriffe *histoire* und *discours*. In den letzten Jahrzehnten sind die verschiedenen Ebenen des Erzählens mit großer Subtilität und terminologischer

163 Assmann 1976, 1977, 1982.

164 Ricoeur 1988.

165 Das Folgende führt ältere Überlegungen (Neumann 2000, S. 291–294) weiter. Für einen weiten, medienübergreifenden Begriff der Narration plädiert mit der strukturalen Erzähltheorie etwa auch Barthes (1988, S. 102), daneben Nünning & Nünning (Hg.) 2002, Ryan 2004 und Herman 2009.

166 In der erzähltheoretischen Diskussion werden ‚Fabel‘ und ‚plot‘ z.T. unterschieden, doch können wir das hier beiseite lassen.

Kreativität diskutiert worden. Die Details dieser Debatten können hier beiseite bleiben. Wenn ich im Folgenden den Terminus *Fabel* verwende, knüpfe ich damit an den aristotelischen *mythos* an, dem die formalistische *fabula* und Genettes *histoire* nahestehen.

Aufschlussreich für das rechte Verständnis der Fabel ist ein Blick auf die mündliche Literatur. Ob der Mensch vor 250 000 oder erst vor 20 000 Jahren zur Sprache gekommen und damit eigentlich Mensch geworden ist, darüber streiten die Paläoanthropologen.¹⁶⁷ Wie immer sich das verhält, die Zeit, in welcher er sprechen konnte, ohne doch Spuren des Gesprochenen zu hinterlassen, beträgt ein Vielfaches der Zeit, aus der wir schriftliche Zeugnisse besitzen. Und da der Mensch wohl zu erzählen begonnen hat, sobald er nur über Sprache verfügte,¹⁶⁸ hatte er sich bereits entsprechend lange im Ozean der Erzählungen umgetan, bevor die erste Erzählung aufgezeichnet wurde.

In der Welt des mündlichen Erzählens jedoch existieren die Erzählungen nicht als Texte, wie wir Kinder einer jahrhundertealten Schriftliteratur das gewohnt sind. Mündlich wird eine Geschichte fast nie in wörtlicher Identität wiederholt. Der Erzähler – sei er nun ein Rhapsode, der zum hohen Fest ein Epos vorträgt, oder eine Amme, die des Abends die Kinder zur Ruhe bringt, – stellt sich auf sein je besonderes Publikum ein.¹⁶⁹ Er berücksichtigt die Zeit, die ihm zur Verfügung steht, dazu die Bedingungen von Ort und Gelegenheit. Und er folgt seiner eigenen aktuellen Stimmung. So erzählt er bald kürzer, bald länger, bald leidenschaftlich, bald nüchtern, bald kunstbewusst, bald schlicht oder derb. Er hebt das eine Mal diese, das andre Mal jene Züge des Geschehens hervor. Er schmückt aus, fügt Erweiterungen ein oder nimmt Abkürzungen. Stabilität und Identität einer mündlich tradierten Geschichte gründen also nicht in ihrer wörtlichen Formulierung, wie bei den Werken der schriftlichen Kunstliteratur, sondern in der konsequenten Abfolge ihrer charakteristischen Handlungselemente: in ihrer je eigenen, individuellen „Fabel“.

Walter Burkert nennt solch individuelle Fabeln „Sinnstrukturen“.¹⁷⁰ Uvo Hölscher spricht von „Einfachen Geschichten“. Die Begriffe sollen gegen die uns gewohnten Texte der Schriftliteratur das Substrathafte, das Vor-Textuelle der Fabeln hervorheben: „das Erzählbare, die einfache Sequenz eines erzählerischen Geschehens, oder das pragmatische Gerüst einer Handlung, die Fabula: eigentlich das, was Aristoteles den *mythos*,

167 S. Crystal 1993, S. 291; Tomasello 2002, S. 11–13. Und der Paläoanthropologe Friedemann Schenk (2010, S. 72) sieht bereits „vor zwei Millionen Jahren Anzeichen für Sprachzentren im Gehirn.“

168 Dunbar 1996; Neumann 2000, S. 280–294.

169 S. z.B. Rooth 1976, S. 59, und Gáal 1970, S. 5.

170 Burkert 1979, S. 5 („structure of sense“), 1979a, S. 21, und 1998, S. 75f.

gelegentlich auch den *logos* einer Dichtung nennt. Diese Einfache Geschichte ist daran erkennbar, dass sie ihre eigene erzählerische Logik hat, Motive mit bestimmten erzählerischen Konsequenzen. Sie hat, wie schon Aristoteles bemerkte, Anfang, Mitte und Ende und bildet so ein erzählerisches Ganzes.“ Die Einfache Geschichte ist keine „literarische Vorstufe“, sondern ein „subliterarisches“ Abstraktum, das der mündlichen oder schriftlichen Realisierung in Aufführung oder Werk voraus- und zugrundeliegt und für uns nur indirekt, über den Vergleich derartiger Realisierungen, zu fassen ist.¹⁷¹ Sinnstrukturen oder Einfache Geschichten bezeichnen die Verhältnisse in der mündlich tradierten Literatur. Ich verwende im Folgenden den aristotelischen Terminus der ‚Fabel‘ als Oberbegriff für narrative Substrate: für ‚Sinnstrukturen‘ in mündlicher Literatur sowie für *sujet* bzw. *histoire* in schriftlicher Literatur und in anderen medialen Realisierungen. Blickt man auf das, was aus einer Narration im Gedächtnis bleibt, so muss man die Fabel wohl noch ergänzen durch einige markante Hauptfiguren sowie durch eine Reihe szenischer Bilder.¹⁷² Eine derart erweiterte Fabel nenne ich ‚Einfache Geschichte‘.

Auf den ersten Blick zeigen die Begriffe der Fabel und der Einfachen Geschichte Ähnlichkeit mit dem, was die Philologen „Stoff“ nennen; das meint aber doch etwas anderes. Der Begriff des Stoffes gehört in eine Wissenschaft, die ihre Begriffe an schriftlicher Literatur gewonnen hat. Daher hängt ihm die Assoziation des Amorphen und Materialhaften an. Man spricht vom „bloß“ Stofflichen im Gegensatz zur „Gestalt“ des ausgearbeiteten Kunstwerks, und Schiller fordert in seiner klassischen Ästhetik, dass die Form den Stoff restlos „vertilgen“ müsse.¹⁷³ Entsprechend kann ein Stoff auch sehr ausgebreitet sein und diffuse Ränder besitzen. Es hat Schiller nicht wenig Mühe bereitet, aus dem Stoff des Dreißigjährigen Krieges die Fabel seiner Wallenstein-Trilogie zu gewinnen. Diese Fabel besitzt Anfang, Mitte und Ende; beim Stoff ist das nicht so sicher. Die tradierte Fabel hat also selbst durchaus bereits „Gestalt“-Charakter. Sie und ihre Verwirklichung im konkreten Erzählvorgang verhalten sich zueinander nicht wie „Stoff“ und „Form“, sondern eher wie Partitur und Konzert oder wie Damentext und Inszenierung. Der moderne Zuhörer findet Analogien am ehesten in der Aufführungspraxis des Jazz. Auch in der „klassischen“ europäischen Musik war die Improvisation über Jahrhunderte selbstverständlicher Usus;¹⁷⁴ mittlerweile ist sie aber so gut wie ausgestorben. – Das alles sind freilich nur ungefähre Analogien.

171 Hölscher 1988, 26f.

172 S. Neumann 1997b, S. 169–193, und 2004.

173 Schiller 1980: V 639.

174 S. Lug 1993, S. 253f.

Aristoteles erläutert die Fabel als „die Zusammensetzung der Geschehnisse“.¹⁷⁵ Sie bewirkt, dass ein Werk „ein Ganzes“ bildet. Ein Ganzes aber definiert er lakonisch als etwas, das „Anfang, Mitte und Ende hat.“ Ein Anfang darf nicht mit Notwendigkeit aus einem Früheren folgen, entlässt selbst aber natürlicherweise eine Folge aus sich. Ein Ende entspringt natürlicherweise aus einem Früheren, doch darf aus ihm selbst nichts mehr mit Notwendigkeit folgen. Die Mitte schließlich folgt auf etwas und zieht selbst noch etwas nach sich.¹⁷⁶ Auf den ersten Blick wirken diese Bestimmungen trivial. Das sind sie aber durchaus nicht. Im Gegenteil: Sie zeigen, dass sich alles Narrative auf grundsätzliche Weise von der Wirklichkeit abhebt. In unserer Lebenswirklichkeit wie in aller irdischen Realität gibt es kaum einen definitiven Anfang oder ein folgenloses Ende. Alles Einzelne, bis hin zu Geburt und Tod, ist eingeflochten in ein unübersehbares Netz von Ursachen, Wechselwirkungen und Folgen. Dieser bedrängenden Endlosigkeit setzt das Narrative etwas Endliches entgegen: Etwas, das Anfang und Ende hat, tritt anschaulich vor die Augen; es kann überschaut und verstanden werden. Welch eine Erleichterung, ja Erlösung für den Menschen, der durch seinen kognitiven Apparat auf das ständige Begreifen seiner Umwelt angewiesen ist!

Im Inneren eines narrativen Gebildes folgen die Geschehnisse „natürlicherweise“ oder „mit Notwendigkeit“ auseinander. So entsteht ein sinnvoller Zusammenhang des Ganzen.¹⁷⁷ Jedes Element steht an seinem richtigen Platz. Freilich werden an solche formale Stringenz in den verschiedenen Gattungen unterschiedliche Ansprüche gestellt. In einer Tragödie der französischen Klassik muss das einzelne Geschehnis mit ungleich größerer Strenge ins Ganze eingepasst sein als in einem barocken *Picaro-Roman*. Völlig aufgegeben wird die klare Begrenzung durch Anfang und Ende aber kaum jemals. Wohl gibt es im Zeichen der Avantgarde Versuche, jeden „Sinn“-haften Zusammenhang und jeden „Werk“-Charakter planvoll zu zersetzen. Doch hier besteht die *raison d'être* eben im gezielten Kampf gegen jenes Zusammenstimmen, das sich dem Autor wie

175 Poetik 1450a 5.

176 Poetik 1450b 26–31.

177 Eine eigentümliche Bestätigung erfährt diese These durch die neurobiologische Pathologie der unbounded narration (Young & Saver 2001, S. 76f). Voraussetzung ist eine doppelte Schädigung. Wenn das limbische System mit Hippocampus und Amygdala verletzt ist, können keine neuen Informationen mehr verarbeitet werden. Eine bestimmte Schädigung im Stirnlappen führt zudem dazu, dass die Angemessenheit von Antworten und Reaktionen nicht mehr überwacht wird. Bei solchen Patienten kann es dazu kommen, dass sie auf Fragen von Anderen mit einer rastlosen Produktion von Geschichten reagieren, die das Gefragte zu erklären suchen. Sie bemerken dabei nicht, dass ihre Geschichten mit den aktuellen Tatbeständen oder Befindlichkeiten nur wenig zu tun haben und sich auch untereinander vielfach widersprechen – Erklärungsbedürftiges wird automatisch durch Geschichten erklärt, auch wenn deren Erklärungskraft leerläuft.

dem Betrachter ständig aufdrängt und so noch *ex negativo* seine universale Präsenz erweist. Dass solche Versuche, die bewusst die Konsistenz verweigern, nie ein breiteres Publikum erreicht haben, sagt nichts aus über ihre ästhetische Qualität, wohl aber über die anthropologischen Voraussetzungen des Narrativen.

Auch die sinnvolle Verknüpfung hebt die Erzählung von der Wirklichkeit ab. Das zeigt die aristotelische Abgrenzung der Geschichtsschreibung von der Dichtung.¹⁷⁸ Der Historiker stellt dar, was wirklich geschehen ist: das Besondere, das bloß Zufällige. Der Dichter erzählt, was nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit und der Notwendigkeit plausibel ist. Allerdings bedienen sich ja auch die Geschichtsschreiber weithin narrativer Formen. Neuere Methodenreflexion hat aufgedeckt, dass sie damit *nolens volens* ihr Material einer narrativen Ordnung unterwerfen. Radikale Kritiker greifen das „als Sinnggebung des Sinnlosen“¹⁷⁹ an und fordern wissenschaftlichere Formen der Darstellung. Das provoziert im Gegenzug die Überlegung, ob das Erzählen nicht geradezu die spezifische und unhintergehbare Form bilde, mit der die Geschichtswissenschaft ihren Gegenstand aneignet.¹⁸⁰ Zumindest für die Vermittlung historischer Forschungen über den allereinsten Fachkreis hinaus bleibt die Erzählung jedenfalls unverzichtbar. Auch das belegt ihre zentrale Bedeutung für das menschliche Begreifen von Wirklichkeit. Die grundlegenden Eigenheiten der Narration hängen allerdings nicht davon ab, ob das, was da erzählt wird, als fiktiv oder als tatsächlich betrachtet wird. Die entsprechende Einschätzung etwa einer Sage kann hier im Lauf der Zeit beträchtliche Wandlungen durchmachen. Ihr narrativer Charakter jedoch wird davon nicht berührt. Die Frage nach der Fiktionalität bleibt für diese Untersuchung peripher.

Der narrative Zusammenhang ist wesentlich linear. Ein Tafelbild oder auch eine Konstruktionszeichnung stellen die Bezüge zwischen den Elementen ihres Gegenstandes nebeneinander. Narrative Gebilde bleiben auf das Nacheinander angewiesen. Das ist selbstverständlich bei allen sprachlichen Erzählungen, die aus der zeitlichen Abfolge der Sätze erwachsen. Aber auch gegenüber einem Tafel- oder Wandbild, das mehrere Stationen eines narrativen Ablaufs in einer Darstellung integriert, verliert der Betrachter die Freiheit seines Schweifens im Nebeneinander. Will er den narrativen Gang des Geschehens erfassen, muss er sich der „richtigen“, der linearen Folge der Bildelemente unterordnen. Insofern ist die Lineari-

178 Poetik, Kap. 9.

179 Lessing 1916.

180 Danto 1974 und Ricoeur 1988. Zur Diskussion s. Koselleck & Stempel (Hg.) 1973, Kocka & Nipperdey (Hg.) 1979, Lutz & Rösen (Hg.) 1982, Ricoeur 1988 u. 2004, bes. S. 361–437, und White 1991, Straub (Hg.) 1998.

tät der narrativen Ordnung also nicht sekundär, nicht von der Linearität der Sprache abgeleitet,¹⁸¹ sondern gehört zum eigenständigen Charakter des Narrativen.¹⁸² Sie gründet in der linearen, gerichteten Zeit als dem Lebenselement der Narration.

Die lineare Zeitlichkeit bringt das Narrative in enge Verwandtschaft zur linearen Kausalität.¹⁸³ Zwar muss nicht jede Geschehensfolge im narrativen Ablauf so strikt kausal verknüpft sein wie der Stoß gegen eine Vase mit deren Sturz vom Tisch. Natürlich kennt das Erzählen ein vielfältiges, über die physikalische Mechanik weit hinausreichendes Spektrum von Kausalitäten. In dessen Zentrum steht die menschliche Motivation: das Spiel der Triebe, Wünsche, Absichten und Ziele. Aber die Vorstellung einer „natürlichen“ und „notwendigen“ Abfolge der Geschehnisse unterstellt doch einen kausalen Zusammenhang des ganzen Ablaufs. Umgekehrt lässt sich ein mechanisch-kausaler Vorfall wie das Vom-Tisch-Stoßen der Vase als Grenzfall einer Mikro-Erzählung auffassen.¹⁸⁴ Narrative Logik und lineare Kausalität sind also eng verbunden. Die Koppelung zwischen dem Narrativen und dem Kausalen erfolgt allerdings über eine große Bandbreite von Möglichkeiten. In manchen Kulturen ist das Bedürfnis, narrative Handlungsfolgen konsequent kausal zu verknüpfen, relativ schwach ausgeprägt.¹⁸⁵ Aber auch in den westlichen Kulturen verzichtet die Unterhaltungsliteratur oft auf die individuelle Motivierung wichtiger Handlungen – es genügt, dass diese Handlungen einem vom Genre her vertrauten Schema folgen.¹⁸⁶ So werden im Melodram die ansonsten verständnis- und liebevollsten Menschen im Augenblick der Krise den Partner nicht fragen, warum er das Unbegreifliche denn getan habe, sondern sich gekränkt und enttäuscht in sich selbst zurück ziehen. Das einfache Wort, das das Missverständnis aufklären könnte, wird nicht ge-

181 Auf der Sprache als der formgebenden Basis der Erzählung besteht dagegen Walter Burkert (1979, S. 2f.); von ihr beziehe die Erzählung ihre lineare Folgerichtigkeit. Das führt ihn allerdings zu der paradoxen Formulierung, dass eine traditionelle Erzählung „zwar in der Sprache, aber nicht im Text gegeben ist“ (1979a, S. 18).

182 Vgl. Langer 1984, bes. Kap. 6.

183 Vgl. Danto 1974, S. 376.

184 Deutlich wird das z.B., wenn Lakoff die prototypische Repräsentation von Kausalität in natürlichen Sprachen analysiert – auch wenn er selbst die Verbindung zum Narrativen nicht herstellt (Lakoff 1987, S. 54f.).

185 Ong 1987, S. 140–146; Kintsch & Greene 1978; Brumble 1988, bes. S. 112–117, 166f. u. 182; vgl. auch die geringeren Konsistenz-Ansprüche in der Literatur des europäischen Mittelalters: Kiening 2003, S. 131–134; Müller 2007, S. 39 u. 460f.

186 Martínez 1996, S. 11–22, und Martínez & Scheffel 2007, S. 118f.; ferner Scherf 1978, S. 26, zur Kinderliteratur. Aber auch in der oral tradierten Heldenepik werden die Handlungen nicht aus der Psychologie der Figuren, sondern aus dem Schematismus des Strukturmusters entwickelt (s. Haug 1995, S. 9f.); erst in der Schriftliteratur, so Haug, verlieren solche Strukturmuster ihre Selbstverständlichkeit.

sprochen und die Geschehnisse nehmen eben jenen Lauf, den innerhalb dieser Gattung ohnehin jeder erwartet hat. Das Kohärenz-Bedürfnis des Lesers scheint die Dominanz des Schemas über den individuellen Charakter bereitwillig zu akzeptieren. Dem entspricht Vladimir Propps Beobachtung, dass in traditionellen Erzählungen dieselben Handlungssequenzen oft durch ganz unterschiedliche Motivierungen verknüpft werden.¹⁸⁷

Am Ursprung des narrativen Aktes steht eine Beschränkung: die Ausgrenzung eines Endlichen aus der empirischen Endlosigkeit. Diese Beschränkung ist wesentlich für eine zentrale Leistung des Narrativen: für die Reduktion des andrängenden Komplexen zu überblickbarer Anschaulichkeit. Die Kehrseite dieser Leistung bildet freilich die Gefahr der übermäßigen Verkürzung. Die narrative Erfassung bleibt überall dort unbefriedigend, wo für die Beschreibung der Wirklichkeit komplexe System- und Netzwerk-Modelle nötig werden. Zu Recht warnen Systemtheoretiker vor der Gefahr unsachgemäßer Simplifizierung.¹⁸⁸ Da werden langfristige Strukturwandel und Wechselwirkungen hochkomplexer Systeme in der öffentlichen Wahrnehmung zu Krisen oder Katastrophen, also zu singularisierbaren „Ereignissen“¹⁸⁹ reduziert; entsprechend ruft man nach raschem, abschließbarem Handeln statt nach langfristigen, komplexen Strategien; und schon soll ein entschlossener Held einem finsternen „Feind“ entgegentreten, dem man die Krise als Verursacher zurechnen kann. Unter den Bedingungen der Gegenwart ist politische Einsicht durch derlei Narrativierung kaum zu gewinnen. Das weiß wohl auch die Mehrheit der Politiker, der Journalisten, der Wissenschaftler. Aber kaum dringt Krisenhaftes in die öffentliche Wahrnehmung, schon leugnet man aus dem Gefühl der Bedrohung und in der Eile des Augenblicks die schwer überschaubare Komplexität und wir finden uns in einer „Geschichte“ wieder. Politisch ist das gefährlich, narratologisch jedoch aufschlussreich: Es belegt die elementare Macht der narrativen Konzeptualisierung. Sogar wider besseres Wissen ist unser Bedürfnis nach Orientierung nach wie vor darauf angewiesen, sich die Welt in großen und kleinen Geschichten vorzustellen. Die narrativ mögliche Bewältigung von Komplexität hat über so lange Zeit ausgereicht, dass jetzt gegen diese phylogenetische Erfahrung kaum anzukommen ist.

Wo alle Geschehnisse mehr oder weniger auseinander folgen, ist das Ende einer Geschichte nicht bloß ein zufällig begrenzender Schluss, son-

187 Propp 1975, S. 75–78.

188 Vgl. etwa, in verschiedenen Kontexten, Bischof 1991, S. 538f., Dörner 1992, S. 54–57 („isolierendes Ursache-Wirkungdenken“ statt „nichtlinearem Denken in Kausalnetzen“), und Pöppel 1995, S. 223 (vereinfachende „Monokausal-Taxophilie“).

189 Vgl. Bühl 1988, bes. Kap. I.1, der allerdings die narrative Logik dieses Vorgangs nicht berücksichtigt.

dern das letztendliche Ergebnis. Von ihm her gewinnt jedes Element des Ganzen seinen Sinn und seinen Wert.¹⁹⁰ Lange Zeit hat einfach der „heitere“ oder „furchtbare“ Ausgang darüber entschieden, ob etwas Komödie oder Tragödie hieß.¹⁹¹ Aristoteles erläutert die Fabel, wie oben zitiert, als die „Zusammensetzung der Geschehnisse“. Wie sich bald zeigen wird, spricht einiges dafür, diese Formulierung zu erweitern zur „Zusammensetzung der Handlungen und Geschehnisse“. Handlungen aber führen schon in ihrem Begriff die Vorstellung eines Zieles mit sich. Damit kommt ein teleologischer Zug in jede Erzählung, der das entscheidende Gewicht des Schlusses bestätigt: Der Ablauf einer zielgerichteten Handlung oder Handlungskette erreicht im Ziel seine „Bestimmung“, ob der Protagonist nun siegt oder scheitert.

Ich habe oben betont, dass die Endlichkeit einer Geschichte sich kontrafaktisch gegen die Wirklichkeit stellt: als Reduktion der empirisch-endlosen Komplexität. In dem herausragenden Wert des Schlusses hat man aber auch ein mimetisches Moment der Fabel entdeckt, die Nachbildung einer menschlichen Grunderfahrung. „Such are the changes which a few years bring about, and so do things pass away, like a tale that is told!“ Mit diesem Satz beendet Charles Dickens seinen Roman *The Old Curiosity Shop* und zitiert dabei eine alte englische Übersetzung von Psalm 90, 9: „we bring our years to an end, as it were a tale that is told.“¹⁹² Das Ende der Fabel tritt neben das Ende des Lebens. Gemeinsam ist beiden die Endgültigkeit: Die Fabel wird deswegen „so streng in die Grenzen von Raum und Zeit eingewiesen [...], weil hinter der Endlichkeit der Handlungen die Endlichkeit des Lebens und der darin fallenden Entscheidungen liegt: der Tod.“ Am augenfälligsten wird diese Parallele, wenn auch die Geschichte mit dem Tod endet, wie in vielen Tragödien: „Mit diesem erlittenen oder selbstgesuchten Schlussakt kann [der Protagonist] seiner ganzen Existenz rückwirkend ihren Sinn aufprägen, wie denn im Drama zumeist erst der letzte Akt den vorausgehenden ihren schwebenden und

190 Brooks 1984, S. 22f., und Matt 1989, S. 25f. Ähnlich gründet Lugowski (1994) sein Konzept des Kunstganzen als ‚mythischen Analogons‘ in der ‚Motivation von hinten‘. Als Konsens der verschiedenen Forschungsrichtungen, die sich im 20. Jahrhundert mit dem Plot beschäftigt haben, formuliert Brian Richardson (2005, S. 167): ‚plot is a teleological sequence of events [...] that is, the events are bound together in a trajectory that typically leads to some form of resolution or convergence.‘

191 Voßler 1925, S. 652.

192 Dickens 1985, S. 672; die Psalm-Übersetzung wird zit. ebd. S. 719. Im hebräischen Original findet sich diese Analogie von Leben und Erzählung noch nicht (für diese Auskunft danke ich Burkard M. Zapff). – Auch Peter Brooks (1984, S. XI, 22) begründet, mit Verweis auf Walter Benjamin (1980, S. 449f.), die Endlichkeit der Erzählung aus der Sterblichkeit des Menschen heraus.

vorläufigen Charakter nimmt und das ganze Geschehen festlegt.¹⁹³ So gesehen gibt jede Fabel nach ihrer Grundstruktur ein Bild des menschlichen Lebens.

Das Ende also legt den Wert jedes Vorangegangenen fest. Vom Ende her gewinnt die ganze Erzählung ihren „Sinn“. Damit ist auch vom Ende her erst richtig zu erkennen, wie die einzelnen Elemente der Erzählung zusammenstimmen. Ricoeur nennt das die „Konsonanz“ der Erzählung. Unabhängig davon, ob das Ende „heiter“ oder „furchtbar“ ist, bringt es doch die „Lösung“ für all die Konflikte, die vorausgegangen sind. Ein Konflikt oder ein Problem ist für das Erzählen unabdingbar. Andernfalls gäbe es gar nichts, was des Erzählens lohnte, nichts, was die Aufmerksamkeit der Zuhörer oder Zuschauer fesseln könnte. Offenbar entspringt bereits die Ausarbeitung der narrativen Fähigkeiten in jedem Menschen aus der Erfahrung von Konflikten. Als Entwicklungspsychologen die Monologe von Kleinkindern beobachteten, entdeckten sie, dass aktuelle, bedrängende Schwierigkeiten die Kinder dazu bringen, in ihrem Sprechen erstmals Handlungsfolgen aufzubauen.¹⁹⁴ Dieser Ursprung kehrt in jeder narrativen Fabel wieder. Die Dissonanz erzeugt den Anfang der Erzählung, das Ende bringt sie zur Konsonanz. Vor diesem Hintergrund lässt sich die aristotelische Elementarstrukturierung „Anfang – Mitte – Schluss“ umformulieren in eine Mindestausstattung von Handlungselementen: Problem → Bewältigungsversuche¹⁹⁵ → Ende. Natürlich zielen die Bewältigungsversuche auf eine Lösung des Ausgangsproblems, doch können Erzählungen das Ende ebenso gut als Lösung wie als Scheitern gestalten. Entscheidend ist, dass die narrative Gestaltung einen sinnvollen Zusammenhang herstellt. Seltener ist in Narrationen dagegen ein offenes Ende; es scheint auf besondere soziokulturelle Bedingungen angewiesen zu sein.

Die Macht solcher narrativen Kohärenz-Bildung zeigt sich eindrucksvoll in der Trauma-Therapie.¹⁹⁶ Wenn es gelingt, die traumatische Erinnerung in eine kohärente Erzählung zu übersetzen, trägt das zur Heilung des Patienten bei. Die Unbegreiflichkeit des Entsetzlichen wird dadurch aufgeweicht. Die zerstörerische Unmittelbarkeit der immer wieder aus der Erinnerung hereinbrechenden Bilder und Emotionen wird durch den narrativen Zusammenhang aufgefangen und in ein dem Bewusstsein zu-

193 Balthasar 1973: I 345.

194 S. Nelson (Hg.) 1989, S. 16; Bruner & Lucariello 1989, S. 77; Bruner 1990, S. 71ff., u. 2002, S. 27–33.

195 In der Terminologie der Psychologen: „Coping“.

196 S. Klein 2003; zur Neurobiologie der narrativen Bearbeitung von Traumata und Bindungsdefiziten s. Buchheim u.a. 2006 und Buchheim u.a. 2008.

gänglicheres Format gebracht. Dies wirkt offensichtlich auf die Erinnerungen zurück und schwächt ihre traumatische Gewalt.

Paul Ricoeur hat auf eine bemerkenswerte Eigenheit der narrativen Konsonanz aufmerksam gemacht:¹⁹⁷ Sie bringt die Dissonanz nicht einfach zum Verschwinden. Auch wenn das Ende erzählt ist und die Lösung feststeht, bleibt die Dissonanz doch als Konflikt in der Mitte der Darstellung sichtbar. Beim instrumentellen, beim argumentativen oder beim mathematischen Problemlösen kommt es nur auf das Ergebnis an. Das Problem ist mit der Lösung erledigt. In der Erzählung gewinnt das Ende seinen Sinn nur vor dem Hintergrund des Ganzen. Wohl entscheidet das Ende über Sinn und Wert des Vorhergegangenen, aber es ist weniger das Ende, sondern das Ganze beziehungsweise eine Reihe von über das Ganze verstreuten Szenen und Bildern, woran wir im nachhinein zurückdenken und weswegen wir eine Geschichte lieben oder auch ablehnen. In diesem Ganzen jedoch bleibt auch der Konflikt aufbewahrt, mitsamt dem Widerstrebenden, dem Unterlegenen, dem nicht Aufgehobenen.

An einer anderen Stelle der *Poetik* erläutert Aristoteles die Fabel als „Nachahmung von Handlung“.¹⁹⁸ Fabeln bestehen aus dem, was Figuren tun und was ihnen widerfährt.¹⁹⁹ Die narrative Erfassung der Wirklichkeit neigt dazu, aus jeder Widerfahrnis eine Handlung persönlicher Urheber zu machen. Daraus zieht sie ihre Fähigkeit, menschliche Erfahrung verständlich zu machen, sie begreifend zu verarbeiten, manchmal freilich auch simplifizierend zu verzerren. Diese Übersetzung aller Wirklichkeit in die Folge und Verflechtung von Handlungen trägt wohl entscheidend bei zu der überragenden Überzeugungskraft, welche die narrative Präsentation von Erfahrung an den Tag legt. Sie nutzt und fördert dreierlei Grundoperationen des menschlichen Geistes.

Zum ersten ist hier noch einmal an die Affinität zwischen dem Narrativen und der linearen Kausalität zu erinnern. Die Menschen haben die Empfindung zu verstehen, wenn sie etwas auf seine Ursachen hin durchschauen können. Die Erzählung zeigt die Ursachen in Gestalt von Urhebern. Diese Gestalt der Kausalität meinen Menschen besonders gut zu verstehen, denn sie kennen sie ja aus eigenster, innerer Erfahrung.

Die narrative Kausal-Verknüpfung ist zum zweiten nicht nur die Bedingung für das Begreifen, sondern auch für das Entwerfen. Kraft der narrativen Kausalität kann der Mensch Handlungsabläufe auf der Bühne seiner Fantasie imaginär ausprobieren. Sigmund Freud und Konrad Lorenz sprechen von „mentalem Probehandeln“ in einem vorgestellten

197 Ricoeur 1988: 71–77, 115–117, 1989: 49–51, u.pass.

198 Poetik 1451a 31.

199 Zur narrativen Konstitution von Figuren s. Jannidis 2004.

Raum.²⁰⁰ Das erspart Kraft und Zeit.²⁰¹ Es erspart die Risiken, die mit realem Ausprobieren unter Umständen verbunden wären. Und es lassen sich so Situationen probeweise durchspielen, die in der Realität kein Ausprobieren erlauben, sondern nur als Ernstfall begegnen, vor allem jene kritischen Fälle, in denen – mit Karl Popper zu sprechen²⁰² – „unsere Hypothesen an unserer Stelle sterben“.

Mentales Probehandeln erschließt neue Dimensionen von gewaltiger Tragweite. Indem der Mensch begreift, dass er auch anders handeln könnte, als er es tut, und dass die Welt auch anders sein könnte, als sie ist, entdeckt er das Reich des Möglichen. Die aristotelische Scheidung von Dichtung und Geschichtsschreibung²⁰³ impliziert auch dies: Der Dichter stellt dar, was nach Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit „möglich“ sein könnte, der Historiker, was „wirklich geschehen ist“. Erzählen trainiert die Imaginationskraft. Die Moderne hat auf diese Bestimmung mehrfach zurückgegriffen. So baut etwa Robert Musil auf der Kategorie der Möglichkeit sein Roman-Experiment *Der Mann ohne Eigenschaften* auf.²⁰⁴ Indem er die Fabeln seines Ausprobierens immer länger und komplexer spinnt, beginnt der Mensch weit in die Zukunft auszugreifen und sich große Räume der Vergangenheit zu vergegenwärtigen: Er entdeckt die Zeit.²⁰⁵ Formen des mentalen Probehandelns lassen sich bereits bei Menschenaffen nachweisen, bei Schimpansen und Orang-Utans. Aber nur der Mensch ist „in der Lage, vergangene und zukünftige *Bedürfnislagen* so zu vergegenwärtigen, dass diese mit aktuellen Bedürfnissen in Wettstreit treten können.“²⁰⁶ Archäologische Funde, und hier vor allem Indizien für Bestattungsriten, lassen vermuten, dass diese Fähigkeit bereits bei der Peking

200 Freud (1969: I 524; dazu Lenk 1995, S. 209): „Das Denken ist ein probeweises Handeln mit kleinen Energiemengen, ähnlich wie die Verschiebungen kleiner Figuren auf der Landkarte, ehe der Feldherr seine Truppenmassen in Bewegung setzt.“ – Lorenz (1979, S. 166f.): Denken als ein „probeweises und nur im Gehirn sich abspielendes Handeln im vorgestellten Raum.“ – Norbert Bischof (1991, S. 525) spricht von „einer inneren ‚Probierbühne‘“, auf der Objekte „in einem Simulationsprogramm variiert werden können“; Daniel Stern (1998, S. 103) von einer „inneren Bühne“.

201 Vgl. Mach (1926, 187) über das „Gedankenexperiment“. Der Begriff begegnet bereits 1851 bei Oersted (zit. Daiber 2001, 21); dieser behält das Gedankenexperiment vor allem jenen Fällen vor, „wo das materielle Experimentieren nicht möglich ist“.

202 Zit. bei Dennett 1997, S. 522.

203 Poetik 1451a 36–b 11.

204 Ausdrücklich expliziert in dessen 4. Kapitel. An Musil anschließend sieht Karl Eibl (1995) in der Entdeckung der Möglichkeit die entscheidende anthropologische Leistung der Fantasie und der Poesie.

205 S. Bischof 1991, S. 540–560. Zu diesem längeren „Ausspinnen“ bedarf es nach Darwins Überzeugung der Sprache (1874, S. 96f.; neuere Literatur bei Dennett 1997, S. 528).

206 Bischof-Köhler 2000, S. 3. Zum mentalen Probehandeln bei Schimpansen s. Lethmate 1994, S. 28–30.

Variante des *homo erectus* ausgebildet war, also vor etwa einer Million Jahren.²⁰⁷ Hand in Hand mit der imaginären Erschließung des Möglichen dürfte die Entstehung der Fiktion gegangen sein: ein imaginäres Ausprobieren, das abgekoppelt ist von unmittelbar nützlichen Zwecken und seine Lust direkt aus der Navigation durchs Reich des Vorstellbaren zieht.²⁰⁸ – Welch selektiven Nutzen diese Entdeckungen brachten, zeigt die Erfolgsgeschichte einer Menschheit, die sich über diesen Planeten fast restlos ausgebreitet und dabei sowohl ihn als auch ihre eigenen Lebensformen aufs Unglaublichste verändert hat. Wir mögen heute mit guten Gründen skeptisch in die Zukunft blicken, aber *bis* heute *ist* es eine evolutionsbiologische Erfolgsgeschichte, und ihre stärksten Antriebskräfte bilden wohl die Fähigkeiten, das Bestehende gezielt zu verändern und das Zukünftige durch Planung zu beeinflussen.

Mentales Probehandeln kann selbst komplexe Interaktionen mit verschiedenen Akteuren und längeren Handlungsketten simulieren. Indem die Komplexität steigt, sinkt freilich die Wahrscheinlichkeit, mit der das imaginär Ausprobierte in der Wirklichkeit dann auch eintritt. Das ist die schmerzliche Erfahrung eines jeden, der seine Wunschträume oder auch nur einen komplizierteren Handlungsplan in der Realität nachspielt. Allerdings können die Erfahrungen solcher Realitätsprüfung dann wieder in die Rahmenbedingungen des mentalen Probehandeln eingespeist werden, um dessen Simulationen der Wirklichkeit weiter anzunähern. Welche Operationen sind zu so einem „realistischen“ Probehandeln erforderlich? Den Ausgangspunkt bildet ein bestimmtes Ziel,²⁰⁹ das nur gegen einen Widerstand erreicht werden kann. Dieser Widerstand kann, als Bedrohung oder Bedrängung, auch zuerst da sein; dann wird die Überwindung des Widerstandes selbst zum Ziel. Das Ziel wie der Widerstand sind in der Regel in ein unübersehbares Netz von Bedingungen und Zusammenhängen eingebettet. Die erste Aufgabe liegt daher in der „Einengung des Suchraums“:²¹⁰ Aus der Fülle der Wirklichkeit sind diejenigen Elemente aufzuspüren, mit deren Hilfe eine konsequente Verbindung von der Absicht zum Ziel hergestellt werden kann. Die Auswahl und die zielgerechte Anordnung dieser Elemente spielt für das mentale Probehandeln die Rolle, die beim Erzählen der Fabel zukommt. Das erfordert verschiedene Kompetenzen: vor allem Erfahrungen mit der physischen Beschaffenheit der

207 Bischof-Köhler 1985, S. 27–29.

208 Vgl. Cosmides & Tooby 2000, S. 110f., und Bruner 2002, S. 27–31.

209 Das ist freilich eine idealtypische Abstraktion; die Realität ist oft komplizierter: Es gibt klar umrissene und unscharfe Ziele, es gibt Zielantagonismen, Zielhierarchien und Zielbewertungen, die sich ändern, während an der Erreichung dieses Ziels gearbeitet wird (Dörner 1983).

210 Dörner & Kaminski 1988, S. 401.

Wirklichkeit, Kenntnisse über die soziale Welt und die Fähigkeit, die Perspektive anderer Menschen in die eigene Rechnung setzen zu können.

Damit partizipiert die Narration zum dritten an einer der wichtigsten Errungenschaften des Menschen. „Seit Adams und Hevas Tagen,“ so schreibt Thomas Mann in dem Roman *Joseph und seine Brüder*²¹¹ – der nicht nur eine Geschichte erzählt, sondern auch ungemein gründlich „untersucht“, was das Geschichtenerzählen für die Menschen bedeutet –, „hat niemand leben können, der sich nicht in seinen Nächsten versetzen wollte und seine wahre Lage erkunden, indem er sie auch mit fremden Augen zu sehen versuchte. Einbildungskraft und Kunst des Erratens in bezug auf das Gefühlsleben der anderen, Mitgefühl also, ist nicht nur löblich, sofern es die Schranken des Ich durchbricht, es ist auch ein unentbehrliches Mittel der Selbsterhaltung.“ Auf den Wert für die Selbsterhaltung blicken vor allem die Biologen. Ein Mensch, der sich in Andere „hineinzusetzen“ vermag, kann das Verhalten anderer Personen nicht nur in vielen Fällen verstehen, er kann solches Verhalten in gewissem Umfang sogar voraussehen und sich darauf einstellen. Auf diese Fähigkeit lässt sich die kognitiv noch anspruchsvollere Möglichkeit bauen, sich selbst mit den Augen der Anderen zu betrachten. Auch dies dient der Selbsterhaltung: Es verbessert die Wahrscheinlichkeit, mit der man das Verhalten Anderer zutreffend vorhersagen kann, und trägt überhaupt dazu bei, die eigene Position in der menschlichen Umwelt realistisch einzuschätzen.

Die Fähigkeit, die eigene Perspektive auf die Welt „auszuhängen“²¹² und probeweise in eine andere hineinzuschlüpfen, besitzt aber auch eine ethische Dimension. Der Mensch gewinnt die Chance, sich aus dem zwingenden Eindruck der eigenen Interessen und Vorurteile zu befreien und sich den Wünschen und Bedürfnissen Anderer zu öffnen – und das nicht bloß in Form einer abstrakten Forderung nach Gerechtigkeit, sondern als eine wenn fiktive, so doch sehr konkrete Erfahrung des eigenen Ausprobierens. Toni Morrison misst das Können von Erzählern nach der Fähigkeit, „sich etwas vorzustellen, was sich außerhalb ihres eigenen Ichs befindet, sich das Fremde vertraut zu machen und das Vertraute zum Rätsel.“²¹³ Dieses Können hilft dann auch dem Leser, Zuhörer oder Zuschauer, aus sich selbst herauszutreten. „Sie solle mehr lesen,“ so wird in Virginia Woolfs Roman *Night and Day* eine Figur aufgefordert –, „und so erkennen, dass es noch andere Perspektiven gibt, die ebenso Beachtung verdienen wie ihre eigene.“²¹⁴ Literarische Werke laden den Leser ein, die Erfahrungen anderer, sehr verschiedenartiger Leute zu machen. Ja, sie

211 Th. Mann 1974: IV 485.

212 Nietzsche 1980: II 20.

213 Morrison 1994, S. 37.

214 Woolf 1988, S. 118.

können ihn sogar dazu verführen, sich innerhalb desselben Werkes in verschiedene Figuren und gegensätzliche Positionen zu versetzen, so dass er deren je individuelle Plausibilität in ihrer Innenperspektive mitvollzieht.²¹⁵

Dazu aktivieren Erzählungen mit Macht die Emotionen des Lesers. Sie erschüttern und verstören. Der Leser teilt die Hoffnungen und Ängste der Figuren. Das unterscheidet sein mentales Probehandeln von jenem, das auch die Wissenschaftler bei ihren Problemlösungen verwenden. Die Emotionen der Zuhörer und Leser zeigen an, dass sie die Geschichte auf sich beziehen: „Im Gegensatz zu vielen anderen Wissensbeständen ist das Wissen über unsere eigene Person ‚heiß‘, das bedeutet: es berührt immer zugleich auch unsere Emotionen“.²¹⁶ Obwohl sie weder die Protagonisten persönlich kennen noch von den Konsequenzen der Handlung selbst betroffen werden, folgen die Leser der Geschichte in dem Gefühl, dass hier ihre eigene Sache verhandelt wird. Zweck der Mimesis, so Aristoteles, ist die Katharsis.²¹⁷ Analog zur Lösung des Handlungsknotens finden in ihr auch die Emotionen des Publikums ihre Lösung. Mit der Notwendigkeit der Verknüpfungen geht eine ökonomische Abfolge aus Spannung, Empathie, Freude, Mitleiden und Erschütterung einher. Neben und vor Erkenntnis wird hier Erfahrung gewonnen.

Ungeachtet dieser Anteilnahme und „Einführung“ steht der Leser aber doch auch außerhalb. Er weiß, dass er „in Wirklichkeit“ weder Antigone noch Kreon ist, weder Werther noch Albert; er vergleicht und beurteilt. Und er muss über die Bedingungen des Lebens der Figuren erst informiert werden. Das unterscheidet die narrativen Werke vom Spiel, dem Poesie, Literatur, Erzählung manchmal subsumiert werden:²¹⁸ Die Narration setzt Distanz voraus zwischen Produktion und Rezeption, zwischen Erzählen oder Schreiben und Zuhören oder Lesen. Das Spiel ist *agierendes* Probehandeln, Erzählen ist *mentales* Probehandeln. Die Distanz des Erzählens und die Perspektivenwechsel vermitteln Übersicht und Verständnis. Ein zweijähriger Junge lässt sich immer wieder Beatrix Potters *Geschichte von Peter Rabbit* vorlesen. Schließlich erzählt er sie selber nach, schiebt dabei aber zwei Episoden mit ein: eine, die er selbst mit seiner Großmutter erlebt hat, und eine, die er sich für den nächsten Besuch in deren Gar-

215 Th. Mann 1974: XII 223–230. Mark Münzel (1994) spielt vergleichbare Perspektivierungen an indianischen Mythen durch.

216 Filipp & Frey 1988, S. 417; vgl. Markowitsch u.a. 1997 und von philosophischer Seite Agnes Heller, die alle Arten von Emotionen als „Weisen des Involviertseins“ bestimmt (1981, bes. S. 19–33; ähnlich Hartmann 2009, S. 235–237). Entsprechend wird etwas erst dann erzählenswert und erzählbar, wenn unsere Emotionen es als bedeutsam auszeichnen (s. Oatley 2002, S. 39; Fludernik 2003, S. 245).

217 Poetik 1449 b 28; ferner Kap. 13. u. 14.

218 Huizinga 1972, S. 129f.; Gadamer 1975, 97–127; Lem 1983, bes. I 149–164.

ten ausmalt.²¹⁹ Ganz zweifellos kommt ihm da aus *Peter Rabbit* etwas entgegen, das ihn ganz persönlich angeht. Aber er entdeckt dabei auch eine Möglichkeit, das, was ihn selbst umtreibt, nach außen zu setzen und es so aus einer gewissen Distanz zu betrachten. Narrative Vorgänge zeichnen sich aus durch eine einzigartige Mischung von emotionaler Partizipation und kognitiver Distanz. Die Katharsis, so Paul Ricoeur,²²⁰ schließt Kognition, Imagination und Emotion zusammen.

Kraft dieses Zusammenschlusses führen narrative Werke auch die Wechselbeziehungen vor zwischen allgemeinen menschlichen Hoffnungen und konkreten, individuellen Bedingungen des sozialen Lebens. Dieses Spiel zwischen dem Allgemeinen und dem Konkreten, so Martha Nussbaum,²²¹ entwirft ein Modell ethischer Reflexion, das den je individuellen Kontext berücksichtigt, aber nicht relativistisch ist: gründet es doch in der Fähigkeit des Lesers, sich in andere Menschen hineinzusetzen, und damit letztlich in der konkreten Erfahrung einer allen Menschen gemeinsamen Menschlichkeit. Diese Reflexion setzt sich über das Lesen hinaus noch fort, wenn sich verschiedene Leser über denselben Text austauschen und auseinandersetzen. So befördert der empathische Mitvollzug von Erzählungen auf einzigartige Weise die konkrete Reflexionsbewegung zwischen dem allgemein Sozialen und dem individuell Besonderen sowie zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Er kultiviert damit die entscheidende Voraussetzung für ein menschengerechtes ethisches Urteilen. Die narrativen Formen,²²² so Nussbaum, bieten eine hohe Schule von Fähigkeiten, die in Politik und Justiz unverzichtbar sind, durch die heute in diesen Sphären üblichen Lebens- und Bildungsläufe aber kaum noch erworben werden.

Erzählen bezieht sich auf alle drei Zeitdimensionen der Wirklichkeit. Als Medium der Tradition stellt es den Lebenden die Erfahrungen früherer Generationen zur Verfügung. Als Instrument sozialer Koordination macht es dem Einzelnen das Wissen und Meinen anderer Gruppenmitglieder vom Allerneuesten der gegenwärtigen Wirklichkeit zugänglich. Als

219 Miller u.a. 1993, S. 96.

220 Ricoeur 1988: I 85.

221 Nussbaum 1995. Einen Forschungsüberblick zu derartigen Potentialen des Lesens geben Rupp, Heyer & Bonholt 2004, S. 108–110. – Claessens (1980, S. 22) sieht eine entscheidende Aufgabe der Sprache darin, die den Menschen durch die Organisation großer Gesellschaften zugemutete „Abstraktheit wieder aufzuheben, und das heißt auch immer, die mit ihr gemeinte und von ihr vertretene gesellschaftliche Realität emotional, und d.h. auch wieder motivationell, aufzuladen und an das Konkret-Sinnliche an- und zurückzubinden und damit für das Abstrakte, Distanzierte empfänglich zu machen.“ Ihre o.g. Kapazität für die Vermittlung zwischen dem Allgemeinen und Besonderen lässt vermuten, dass diese „Aufgabe“ vor allem auf dem Feld der Narration bearbeitet wird.

222 Nussbaum 1995, 4. Kap.

subjektives und intersubjektives Podium mentalen Probehandelns schafft es unvergleichliche Möglichkeiten für das Entwerfen zukünftiger Wirklichkeit.

Alles zusammengenommen, kann man das Erzählen als die zentrale Technik bezeichnen, mit der sich der Mensch seine Wirklichkeit aufbaut und strukturiert, gegenwärtig macht und aktualisiert. Das Erzählen kultiviert die Umwelt des *Homo sapiens sapiens* zur Welt des Menschen.

Verstehen als kognitiver Prozess

Dieses Bündel charakteristischer Qualitäten macht die Narration zu einem elementaren, eigenständigen Modus, um Informationen, Erfahrungen und Erwartungen zu verarbeiten. Es konnte daher nicht ausbleiben, dass sich auch die Kognitionswissenschaften, die in den letzten Jahrzehnten einen ungeheuren Aufschwung genommen haben, der Narration zuwandten. Die *Cognitive Sciences* organisieren sich um drei große Schwerpunkte, zwischen denen ein dichter Austausch stattfindet. Die Kognitionspsychologie arbeitet daran, die Prozesse der Wahrnehmung, des Verstehens, des Imaginierens und der Erinnerung experimentell aufzuklären. Forschungen zur ‚Künstlichen Intelligenz‘ entwickeln dank der rasanten Vergrößerung der Rechnerkapazitäten immer komplexere und effektivere Modelle der Informationsverarbeitung; dabei werden auch die mentalen Prozesse des Menschen möglichst realitätsnah simuliert. Die Neurobiologie untersucht die Abläufe im menschlichen Gehirn. Schon seit längerem studiert man, wie sich mentale Fähigkeiten verändern, wenn bestimmte Regionen des Gehirns durch Unfall oder Krankheit beschädigt werden. Seit etlichen Jahren kann man zudem dank bildgebender Verfahren beobachten, wie mentale Aktivitäten in den Regionen des Gehirns verschiedene Aktivierungsmuster erzeugen.

Jerome S. Bruner unterscheidet zwei kognitive Modi:²²³ Der argumentative Modus arbeitet mit allgemeinen Ursachen und deren Wirkungen; er stellt Hypothesen auf, die sich in Experimenten bewähren und widerspruchsfrei zusammenpassen müssen. Der narrative Modus arbeitet mit menschlichen Absichten, Handlungen und deren Folgen; er fügt diese zu überzeugenden Geschichten, in denen die Besonderheit der Erfahrung in

²²³ Bruner 1986, 2. Kap.; ähnlich Herman 2009, S. 1f. Mark Turner (1996, S. 4f.) betrachtet „narrative imagining“ sogar als das „fundamental instrument of thought“; ähnlich Hobbs 1990, Schank 1995 und Young & Saver 2001. Dem grundsätzlichen Anspruch dieses Narrations-Begriffs entspricht es, dass im letzten Halbjahrhundert ein ungemein breites Spektrum verschiedener Disziplinen die Narration als ein zentrales Thema entdeckt hat (s. Herman 2009, S. 23–25).

Zeit und Raum zur Sprache kommt. In einem weiteren Schritt verknüpft Bruner den narrativen Modus mit der *folk psychology*, also mit den vorwissenschaftlichen, mehr oder weniger unwillkürlichen Vorstellungen davon, wie menschliche Wesen „funktionieren“, wie unser eigener und anderer Leute Geist beschaffen ist, was man von bestimmten Handlungen und Situationen zu erwarten hat und dergleichen.²²⁴ Vorformen dieser Vorstellungen sind wohl angeboren.²²⁵ Sie werden dann in der vorsprachlichen Interaktion mit Erwachsenen ausgearbeitet.²²⁶ Vor allem durch die Sprache erfahren sie ihre gesellschaftliche Spezifikation.²²⁷ Um menschliche Absichten und Handlungen geht es auch im narrativen Modus; das macht ihn zum natürlichen Medium der *folk psychology*.²²⁸

Ich habe oben den Vorgang der Erzählung als einen Prozess dargestellt, in dem ein Erzähler unter dem Einfluss der Situation, und hier vor allem der Reaktionen seines Publikums, die Einfache Geschichte, die er in seinem Gedächtnis trägt, zu einer konkreten Narration verwirklicht. Bestandteile solcher Einfachen Geschichten beschäftigen auch verschiedene Kognitionswissenschaften. Diese fassen Verstehen als einen mehrdimensionalen Prozess auf.²²⁹ In dessen Zentrum steht die Aktivierung und Produktion von ‚Schemata‘ oder Mustern.²³⁰ Für solche Muster sind recht verschiedene Termini im Gebrauch, die zum Teil auch noch verschieden definiert werden: neben Schema etwa Script, Szenario, Frame, Plan, Struktur, Superstruktur und anderes mehr. Ich verwende ‚Schema‘ im folgenden in einem sehr allgemeinen Sinn für ein Muster, das ein bestimmtes Objekt, ein Ereignis, eine emotionale Qualität, eine Ereignissequenz oder eine soziale Situation durch Abstraktion als einen Zusammenhang wesentlicher Elemente erfasst. So ein Muster stellt eine allgemeine „Skelett“-Struktur zur Verfügung. Angesichts einer konkreten Wahrnehmung werden dort die spezifischen Elemente des besonderen Falles eingetragen („instantiiert“).²³¹ Nimmt ein Mensch etwas wahr – sei es nun ein eigenes

224 Bruner 1990, S. 35.

225 Bruner 1990, S. 70–73. Evolutionspsychologen setzen den Anteil der angeborenen Elemente dieser *folk psychology* noch deutlich höher an: s. Tooby & Cosmides 1995, bes. S. 90–93. Das bleibt umstritten.

226 Bruner 1990, 3. Kap.; vgl. dazu die Arbeiten von Katherine Nelson.

227 Bruner 1990, 1. Kap.

228 Bruner 1990, S. 52.

229 S. Christmann & Groeben 1999; Scherner 2000; Stockwell 2002; Christmann & Schreier 2003, S. 247–264; Christmann 2004; Jannidis 2004, S. 15–83; Evans & Green 2006.

230 S. Mandl u.a. 1980; Viehoff 1988; Lenk 1995, bes. S. 58–72, und 2001, bes. Kap. 2; Jahn 1999, S. 168–178; Stockwell 2002, S. 75–89; und Blume 2004, S. 48–58. Die Kognitive Grammatik erklärt generell das Verstehen und den Erwerb von Sprache aus solch gebrauchsgestütztem Schematismus: s. Evans & Green 2006, S. 114–146 (nach Ronald Langacker und Michael Tomasello); Ziem 2009.

231 Diese Beschreibung lehnt sich an die Definition von Perry W. Thorndyke an: 1984, S. 167.