Von der Unwahrscheinlichkeit der Lyrik und weshalb es sie trotzdem gibt

Teil I: Das Bezugsproblem und Religion als Standardlösung

Karl Eibl

Religion and lyric poetry are both responses to the same problem intrinsic to the human intellect. It is the problem of the unachievable cognitive imperative: »Be omniscient!«. This problem is rooted in our biological constitution as inhabitants of the »cognitive niche«. Ignorance of any important matter touches on our most efficient tool for survival and causes uncertainty and anxiety. Several means are used to alleviate this problem, such as providing a temporal context through the idea of progress. But the most frequent means used is religion. The purpose of religious rituals is not to communicate verifiable truth. Instead, their rhetorics employing »meaningless« repetition and circumstantiality appeal to evolutionary cognitive devices, especially the »induction instinct« and sensitivity to »handicap signals«, in order to assure us of the permanence of the world and of the relevance of the message. The second part of the paper (see next issue) deals with lyric poetry as a way of solving the same problem using similar means. Its tendency to ignore or to hide literal references and to show a playful surface with meaningless repetitions and »handicaps« parallels that of religion. Imprecision of reference and strict form allow it to treat matters which are highly relevant but of which we don't have sufficient knowledge (such as God, life, love . . .).

Lyrik, wie immer man sie definieren mag,[1] ist durch Unwahrscheinlichkeit gekennzeichnet. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass die betonten Endsilben

[1] Das Definieren von Begriffen, die lange im ungeregelten Gebrauch waren, führt immer dazu, dass man entweder zu eng oder zu weit definiert. Da ich nur die Unwahrscheinlichkeit lyrischer Texte erklären will, reicht mir zunächst Dieter Lampings frugale Bestimmung des lyrischen Gedichts als »Einzelrede in Versen« zur Umschreibung eines Feldes, in dem das Explanandum besonders prominent anzutreffen ist; Dieter Lamping, Das lyrische Gedicht. Definitionen zur Theorie und Geschichte einer Gattung. Göttingen 1989. Den Ansatz zu einer eigenen Definition werde ich am Anfang des 4. Abschnitts geben. Mit dem hier verwendeten Begriff der Unwahrscheinlichkeit sind natürlich einige andere Konzepte verwandt. Zu nennen wäre etwa der Verfremdungsbegriff der Russischen Formalisten und ihrer Nachfolger, speziell das ›Foregrounding‹. Jan Mukařovský hat die Selbstreferenz der poetischen Sprachverwendung betont, noch ehe sie diesen Namen bekam; z. B.: Die poetische Benennung und die ästhetische Funktion der Sprache. In: Ders., Kapitel aus der Poetik. Frankfurt/M. 1967, S. 44–54. Einschlägig ist die Lyrik-Bestimmung von Harald Fricke, der unter Lyrik alles versteht, was vom »umfassend verstandenen Bereich der Grammatik als Inbegriff der Normebenen von Phonetik, Phonemik, Graphemik, Morphologie und Syntax« abweicht; Harald Fricke, Norm und Abweichung. Eine Philosophie der Literatur. München 1981, S. 116. Man muss dann allerdings auch *zusätzlich* zu den normalsprachlichen Regeln hinzukommende Regeln (etwas unge-

KulturPoetik Bd. 13,1 (2013), S. 5–25, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

der Wörter jedes vierte Mal gleich klingen, dass betonte und unbetonte Silben einander regelmäßig folgen, und was dergleichen Schikanen noch mehr sind. Wer dieser Sprechweise ungewohnt ist, wird Leuten, die freiwillig solche Schwierigkeiten auf sich nehmen, mit einigem Misstrauen begegnen, vielleicht vermuten, dass sie eine geheime Botschaft verbreiten wollen. Denn der Inhalt solcher Rede ist eher undeutlich – und unpraktisch. Von manchen Lyrik-Freunden wird die Vieldeutigkeit (*vulgo* Ungenauigkeit) von Lyrik sogar als Qualitätsmerkmal gepriesen. Wenn wir die Funktion der Sprache aber in ihrer manifesten Informationsleistung sehen, ist Lyrik überflüssig, wenn nicht schädlich. Die Gebrauchsanweisung eines Küchengerätes im Stil von Hölderlins späten Hymnen würde an Körperverletzung grenzen.

Heinz Schlaffer hat das, was wir hier die Unwahrscheinlichkeit der Lyrik nennen, durch eine letztlich geschichtsphilosophische These zu erklären versucht. Für ihn ist Lyrik eine Art säkularisierter Schwundform vergangener religiöser Rede an Götter und Geister und folgte in dieser Funktion tatsächlich einer Mittel-Zweck-Rationalität. Kein Wunder, wenn sie, nach dem Verlust ihrer Adressaten, nicht recht verstanden wird![2] Doch Schlaffers bloße Defizit-Hypothese ist unbefriedigend. Weshalb blieb nach dem Verlust der Gebets- und Zauberfunktion überhaupt noch etwas übrig? Schlaffer geht nicht so weit, explizit zu sagen, dass Lyrik in der aufgeklärten Welt nur noch eine dumme Gewohnheit ist. Irgendwie scheint sich für ihn, auf etwas unklare Weise, nach dem Funktionsverlust doch noch etwas wie Vergnügen, Erbauung, Faszination, ein hedonistischer Restwert erhalten zu haben. Dem ist nachzugehen. Zu fragen ist überdies, ob dieser Restwert nicht auch den Kern der religiösen Zweckbindung ausmacht, sodass der Funktionsverlust womöglich nur ein Oberflächenphänomen ist. Kurz: Zu fragen ist nach einem gemeinsamen Bezugsproblem von Religion *und* Lyrik.

---

nau) als »Abweichung« zählen. Ähnlich spricht nun Volker Klotz von einem »Zwist grammatischer und ungrammatischer Regelungen«; Volker Klotz, Verskunst. Was ist, was kann ein lyrisches Gedicht? Bielefeld 2011, S. 231. Es kann sich um einen Zwist handeln, muss aber nicht. Ellen Dissanayake hat als generelle Funktion von Kunst das ›making special‹ hervorgehoben und damit die englischsprachige biologische Ästhetik entscheidend mitgeprägt; Ellen Dissanayake, Homo Aestheticus. Where Art Comes From and Why. Seattle, London 1995. Rüdiger Zymner betont den ›Eigen-Sinn‹ von Sprache; Rüdiger Zymner, Lyrik. Umriss und Begriff. Paderborn 2009. Lyrik zeichnet sich dann durch Zurschaustellung von Sprache als Medium von Sinnhaftigkeit aus. In die Nähe dieser nicht ganz einfachen Bestimmung werden die folgenden Überlegungen führen.

[2] Vgl. Heinz Schlaffer, Geistersprache. Zweck und Mittel der Lyrik. München 2012.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

1. Das Bezugsproblem: Der ›kognitive Imperativ‹

Ich folge einer Unterscheidung, die Eckart Voland getroffen hat, nämlich der Unterscheidung von Religiosität, Religion und Frömmigkeit.[3] Religiosität ist demnach die grundlegende, evolutionär entstandene Bereitschaft zum Glauben, Religion die kulturelle Füllung dieser Bereitschaft und Frömmigkeit die individuelle Haltung, die aus beiden entstehen kann. Entsprechend gibt es nur eine Religiosität, aber viele Religionen.

Naturalistische Religionserklärung und -kritik, d. h. Erklärungen der Religiosität aus nichtreligiösen Ursachen, gibt es seit den Vorsokratikern. Religionen sind danach Wunschgebilde, Produkte der Furcht, Projektionen menschlicher Eigenschaften ins Unbekannte, Werkzeuge der Manipulation, der Tröstung oder Verdummung, Regressionen in infantile Abhängigkeit und Sublimation von Triebenergie usw. Zwar gab es seit Darwin und Haeckel auch Biologen, die Religionskritik übten, aber diese Kritik beschränkte sich bis hin zu Richard Dawkins auf die Behauptung der Überflüssigkeit und damit, wegen der hohen ›Kosten‹, Schädlichkeit der Religion.[4] Erst mit dem Erstarken kognitions- und psychobiologischer Positionen seit den 1990er Jahren hat die Religionsanalyse auch ein spezifisch biologisches Instrumentarium erhalten.[5] Dabei stehen drei Fragen im Vordergrund: Erstens: Welche adaptiven Probleme werden durch Religion gelöst? Zweitens: Sind Religionen womöglich nur aus der Bahn geratene Nebenprodukte menschlicher adaptiver Werkzeuge? Drittens: Aus welchen kognitiven Dispositionen werden Religionen konstruiert?

Ellen Dissanayake hat in einem Überblick über einschlägige Bücher aus den Jahren 2008–2010 die folgenden sieben Lösungen adaptiver Probleme durch Religion zusammengefasst:[6] (a) Religionen (»religious behavior«) dienen der Speicherung und Bereithaltung wichtiger Informationen. (b) Religionen erstellen und festigen Regeln des Verhaltens. (c) Religionen koordinieren das Verhalten innerhalb sozialer Gruppen. (d) Religionen sehen ›hard-to-fake‹-Signale vor, mit denen man demonstrieren kann, dass man kein Trittbrettfahrer ist. (e) Religionen helfen bei der Bewältigung der kritischen Peri-

[3] Eckart Voland, Keine menschliche Kultur ohne Religion – Die Gründe. In: Otto Kraus (Hg.), Evolutionstheorie und Kreationismus – Ein Gegensatz. Stuttgart 2009, S. 83–96. Ähnlich: Ders., Evaluating the Evolutionary Status of Religiosity and Religiousness. In: Ders./Wulf Schiefenhövel (Hg.), The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior. Berlin, Heidelberg 2009, S. 9–24. Die Unterscheidung entspricht der allgemeineren von universellen Dispositionen und kulturspezifischer Manifestation, die ich vorgeschlagen habe; vgl. Karl Eibl, Universelle Dispositionen und manifeste Fast-Universalien. In: Erwägen Wissen Ethik 20 (2009) 3, S. 364–367.

[4] Richard Dawkins, Der Gotteswahn. Berlin 2007.

[5] Dazu kann man auch die ›Neurotheologie‹ zählen, die an die Befunde bildgebender Verfahren und das ›Gottesgen‹ VMAT2 anknüpft. Diese teilweise sehr kühnen Überlegungen liegen außerhalb meiner Kompetenz.

[6] Ellen Dissanayake, In the Beginning, Evolution Created Religion and the Arts. In: The Evolutionary Review. Art, Science, Culture 2 (2011), S. 64–81.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

ode zwischen Kindheit und Erwachsenenalter. (f) Religionen verbessern die Gesundheit und das Wohlbefinden. (g) Religionen helfen, unerwartete Situationen zu bewältigen. Ähnlich hat Eckart Voland die folgenden fünf Leistungen hervorgehoben:[7] Kontingenzbewältigung, Allianzbildung, *In group/out group*-Unterscheidung, Lösung des Trittbrettfahrerproblems I: Bereitstellung ›ehrlicher Signale‹, Lösung des Trittbrettfahrerproblems II: Gewissen.[8]

Die sieben bzw. fünf biologischen Nützlichkeiten[9] haben nicht zuletzt den Vorzug, dass man sie mit den Mitteln der Statistik nachweisen kann: Fromme Menschen haben z. B. mehr Kinder als Atheisten, sind gesünder, handeln solidarischer usw.[10] Jedenfalls meistens, und für den evolutionären Erfolg genügt das. Nimmt man die nachweisbaren Nützlichkeiten zusammen und bedenkt überdies, dass Religion in allen Kulturen dieser Welt aufzufinden ist, dann bleiben fast keine Zweifel, dass es sich um eine biologische Adaptation handelt.

Für die Herstellungsmethode von Religionen hat man sogar eine Formel gefunden: Die Religionen werden von einem »hyperactive agency detection device« (HADD) hergestellt, also von einem überaktiven kognitiven Modul, das alle Veränderungen der Umwelt auf lebende Verursacher zurückführt. Häufig zitiert wird das 1993 erschienene Buch *Faces in the Clouds* von Stewart Guthrie,[11] das schon im Titel das Problem und seine Lösung annonciert: Wenn wir Zufallsgebilde wie die Wolken wahrnehmen, sind wir damit nicht zufrieden, sondern wir versuchen, sie als Abbilder zu lesen. Um einen Grad weiter treiben wir diese Deutungsaktivität, wenn wir nichtmenschlichen En-

---

[7] In den erwähnten Aufsätzen (siehe Anm. 3).

[8] ›Ehrliche Signale‹ und ›Trittbrettfahrerproblem‹ sind vielleicht erläuterungsbedürftige Begriffe: ›Ehrliche Signale‹ sind in diesem Zusammenhang riskante oder selbstschädigende Verhaltensweisen, die den Träger als zuverlässiges Mitglied der jeweiligen Gemeinschaft ausweisen. (Damit entsteht freilich das Problem der religiösen Heuchelei.) Das ›Trittbrettfahrerproblem‹ entsteht mit der Fähigkeit zur Kooperation. Einzelne Mitglieder der Gruppe können dazu neigen, den Gewinn mitzunehmen, Risiko und Verlust aber den anderen überlassen.

[9] Ganz ähnliche Nützlichkeiten werden auch den Künsten zugesprochen, z. B. von Thomas Junker, Schönheit und andere Provokationen – Eine neue evolutionsbiologische Theorie der Kunst. In: Jochen Oehler (Hg.), Der Mensch – Evolution, Natur und Kultur. Beiträge zu unserem heutigen Menschenbild. Heidelberg u. a. 2010, S. 109–126.

[10] Hinweise z. B. bei Rüdiger Vaas/Michael Blume, Gott, Gene und Gehirn – Warum Glaube nützt. Die Evolution der Religiosität. Stuttgart 2009.

[11] Stewart Guthrie, Faces in the Clouds. A New Theory of Religion. Oxford 1993. Mit dem Terminus HADD versehen wurde die These von: Justin L. Barrett, Exploring the Natural Foundations of Religion. In: Trends in Cognitive Sciences 4 (2000) 1, S. 29–34. Die umfassendste neuere Behandlung von Religion, die letztlich ebenfalls auf der HADD-Hypothese beruht, gibt Pascal Boyer, Und Mensch schuf Gott. Stuttgart 2004 (frz. Original 2002). Bedauerlicherweise nicht in die aktuelle Diskussion eingegangen sind die Beiträge von Ernst Topitsch, beginnend mit: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. München 2. Aufl. 1972, bis zu – stärker biologisch argumentierend – Erkenntnis und Illusion. Tübingen 2. Aufl. 1988. Topitsch hatte es sich freilich sowohl links mit den Politik- als auch rechts mit den Transzendental-Philosophen verdorben.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

titäten auch noch menschliche Intentionen unterstellen. Diese im weitesten Sinne anthropomorphe (oder animistische) Deutung der Welt war in der Frühzeit der menschlichen Geschichte hochgradig adaptiv, denn sie ermöglichte eine schnelle Kategorisierung, die zwar nicht ›wahr‹, aber praktisch war. Die HADD-Hypothese ist letztlich ein biologisch und kognitionswissenschaftlich angereichertes Update der Projektions- und Anthropomorphismus-Hypothesen von Xenophanes oder Ludwig Feuerbach.

Die Erklärung der Religionen aus den sieben bzw. fünf biologischen Nützlichkeiten und dem HADD-Prinzip ist aber noch unvollständig. Man wird zwar nicht leugnen wollen, dass Religionen die genannten Leistungen erbringen *können* und dass es deshalb nützlich sein *kann*, Religion zu haben. Zweifel werden gerade dadurch hervorgerufen, dass Religion so vielerlei Nutzen bringt. Für die meisten Probleme, die von der Religion gelöst werden, stehen auch andere Lösungen zur Verfügung. Die genannten Leistungen sind also recht *unspezifisch* und können nur einer bereits entwickelten Religion zugeschrieben werden. Eine evolutionäre Erklärung von Religion müsste aber darlegen, wie Religiosität *entstanden* ist, d. h. welchem *spezifischen Referenzproblem* sie sozusagen den ersten Schritt ins Leben verdankt. Wenn man ein Automobil beschreibt, wird man sich auch nicht mit dem Hinweis begnügen, dass es ein Dach hat, dazu ein paar Sitze, auf denen man Butterbrote essen oder Sex haben kann usw., sondern man wird zunächst einmal seine Leistung als Transportmittel hervorheben, an die dann andere Leistungen angeschlossen werden können. Vor diesem Hintergrund ist zu fragen: Gibt es ein religionsspezifisches Problem?

Eckart Voland hat neben den fünf Nützlichkeiten auch einen Bereich genannt, der scheinbar unnütz ist und den er deshalb als funktionsloses Nebenprodukt der evolvierten Religiosität einstuft. Er nennt ihn Metaphysik.[12] Das Bezugsproblem dieses Bereichs ist kognitiver Art. Die Eindringlichkeit, mit der Voland den *kognitiven Imperativ*[13] schildert, kann jedoch

[12] Ich vermeide eine Definition von ›Religion‹ bzw. ›Metaphysik‹ aus ähnlichen Gründen wie oben die von ›Lyrik‹, begnüge mich auch hier mit dem Alltagsverständnis, denn eine explizite Auseinandersetzung mit den Begriffen würde sogleich in zahlreiche Anschlussdebatten (und kaum mehr zurück) führen. Wenigstens anmerkungsweise will ich jedoch die häufiger herangezogene Formulierung zitieren, die sich bei Jan van Baal findet: Religionen seien »all explicit and implicit notions and ideas accepted as true, which relates to a reality that cannot be verified empirically«; Jan van Baal, Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion. Assen 1971, S. 3. Hier wird Religion also mit kognitiven Kategorien definiert. Dass diese Definition auch beträchtliche Teile der traditionellen Philosophie umfasst, ist mir nicht unwillkommen.

[13] Der Begriff wurde von Eugene d'Aquili geprägt. Andrew Newberg/Eugene d'Aquili/Vince Rause, Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht. München 2003, bes. das Kapitel »Mythenbildung«, S. 81–109. Von hier führt auch ein Weg zur Detektivgeschichte als einer spielerischen Befriedigung des kognitiven Imperativs. Die Problemfigur des kognitiven Imperativs und seiner Unerfüllbarkeit findet man schon bei Kant, der die erste Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* mit den Sätzen beginnt: »Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

ein Hinweis sein, dass das Nebenprodukt jedenfalls keine Nebensache im geläufigen Sinn ist:[14]

> Der kognitive Imperativ zwingt ständig zum Nachdenken über die Regelhaftigkeiten und Gesetzmäßigkeiten des Seins, über die Gründe für das Vorfindliche, über die Ursachen des Geschehens – letztlich über den Sinn und Zweck des Ganzen. Der kognitive Imperativ zwingt zu einer plausiblen, kohärenten Konstruktion des Abbilds des Weltgeschehens, ohne Erklärungslücke, ohne irrationale Inseln. Menschen können Kontingenz, Irrationalität und kausale Ungewissheit offenbar nicht gut aushalten, weil nicht Verstandenes *Angst* erzeugt. Um dies zu vermeiden, werden Gründe und Ursachen auch dort gesehen, wo es keine gibt. Das Gehirn ist ein permanent arbeitender Geschichtengenerator. Es sieht nicht nur Regeln, wo keine sind, sondern erfindet auch Geschichten, die diese Regeln mehr oder weniger plausibel erscheinen lassen. Konfabulationen haben hier ihren Ursprung. Deren vorrangige Aufgabe ist es, plausible Erklärungen für all jenes zu liefern, das sonst unverstanden bliebe.[15]

Volands Schilderung des kognitiven Imperativs besagt nichts anderes als dass dieser Imperativ (und seine Unerfüllbarkeit mit ›naturalistischen‹ Mitteln) das spezifische Bezugsproblem der Religion ist. Und wenn man hinzufügt, dass dieses Bezugsproblem Angst erzeugen kann und dass zu den Folgen von Angst eine erhebliche Beeinträchtigung der Fitness gehört, die langfristig-statistisch auch zu einer Beeinträchtigung der Reproduktionsfähigkeit führt, dann wird man die Lösung des Bezugsproblems kaum als Nebenprodukt einschätzen können.[16] Damit ergibt sich für die weiteren Überlegungen eine Umkehrung des Focus: Was in den meisten naturalistischen Religions-Analysen

---

Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft«; Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Hg. v. Raymund Schmidt. Hamburg 1956, S. 5.

[14] Evolutionäre Nebenprodukte sind Eigenschaften, die für sich genommen keinen adaptiven Wert haben, aber notwendig mit anderen, adaptiven Eigenschaften verbunden sind, wobei die Notwendigkeit des Zusammenhangs durchaus unterschiedlich begründet sein kann. Lehrbuchbeispiele sind die männlichen Brustwarzen, der Nabel nach der Geburt oder die weiße Farbe der Knochen. Sie nützen nichts, aber ohne sie geht es nicht.

[15] Voland, Keine Kultur ohne Religion (Anm. 3), S. 86; Herv. K. E. Zu dieser Angst und ihren literarischen Folgen vgl. meinen Aufsatz: Von der biologischen Furcht zur literarischen Angst. Ein Vertikalschnitt, In: KulturPoetik 12 (2012) 2, S. 155–186.

[16] Zur Rolle der Religion als Coping-Faktor vgl. Volker Sommer: »Naiver Glaube an Gott – ob Fiktion oder nicht – dürfte mit einiger Wahrscheinlichkeit besser für das Immunsystem sein, als akademisches Studium – gleich ob der Biologie oder Theologie«; Volker Sommer, Die Vergangenheit einer Illusion. Religion aus evolutionsbiologischer Sicht. In: Eckart Voland (Hg.), Evolution und Anpassung. Warum die Vergangenheit die Gegenwart erklärt. Christian Vogel zum 60. Geburtstag. Stuttgart 1993, S. 229–248; hier S. 246. Über den Zusammenhang von Stress, Reproduktion und *Kunst* vgl. Karl Eibl, Survival of the Happiest. Über den Nutzen des ästhetischen Vergnügens. In: Ernst Peter Fischer/Klaus Wiegandt (Hg.), Evolution und Kultur des Menschen. Frankfurt/M. 2010, S. 197–219.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

als adaptiver Wert der Religion behandelt wird, rückt als Nebeneffekt an den Rand. Ins Zentrum rückt die Frage nach der Notwendigkeit von Religion als kognitiver Veranstaltung.

Wie kam es überhaupt zur Evolution des unerfüllbaren kognitiven Imperativs: ›Sei allwissend‹? Hilfreich kann hier die These sein, dass der Mensch ein Bewohner der ›kognitiven Nische‹ ist.[17] Damit werden die zoologisch ungewöhnlichen Fähigkeiten des Menschen charakterisiert, ohne dass sie auf extramundane (extraevolutionäre) Faktoren zurückgeführt werden müssten: Alle Organismen haben Fähigkeiten entwickelt, mit deren Hilfe sie in ihren speziestypischen Umwelten (Nischen) überleben und sich reproduzieren können. Das Besondere der menschlichen Nische besteht darin, dass die Menschen die Wirkung der natürlichen Umwelten mit kognitiven Mitteln abpuffern und ihre Ressourcen durch Ursache-Wirkungs-Überlegungen, kooperatives Handeln, Informationen und Schlussfolgerungen bewirtschaften können.

Für unsere Überlegungen zur Entstehung von Religion sind aber die *Folgeprobleme* dieser Verfahren von besonderer Bedeutung. Die Entstehung der kognitiven Nische stellte vor allem vor zwei Folgeprobleme: Erstens: Die Nische ist keineswegs so einheitlich wie ihr Name sagt. Sie zeichnet sich im Gegenteil dadurch aus, dass die Lebensweise durch kulturelle Entwicklung von unterschiedlichen Werkzeugen und sozialen Systemen auf ganz unterschiedliche Rahmenbedingungen, vom Äquator bis zur Arktis, von der Altsteinzeit bis zur Moderne, eingestellt werden kann. Das erste Folgeproblem dieser Anpassungsfähigkeit des kognitiv geleiteten Verhaltens besteht in einer drastischen Erhöhung des Lernanteils, verbunden mit einer Externalisierung von Erfahrungen. Die Angehörigen der Spezies *homo sapiens* müssen immer erst die Standardisierungen der Welt (die ›Kultur‹) lernen, die von ihren Vorgängern durchgeführt wurden.

Das zweite, teilweise mit dem ersten überlappende Folgeproblem besteht darin, dass die Anwendung der kognitiven Techniken nach einer stabilen Umweltkonstruktion, d. h. nach einem stabilen mentalen Weltmodell verlangt. Für das Verhalten einer Amöbe ist es gleichgültig, wie die Welt morgen aussieht. *Homo sapiens* hingegen hat von früh an sogar Vorkehrungen für den nächsten Winter getroffen.[18] Menschen kartieren die Welt auch in Hinblick

[17] Steven Pinker, The Cognitive Niche: Coevolution of Intelligence, Sociality, and Language. In: Proceedings of the National Academy of Sciences 107 (2010), S. 8993–8999; www.pnas.org/content/107/suppl.2/8993.full. Die Formulierung stammt von John Tooby/Irven DeVore, The Reconstruction of Hominid Behavioral Evolution through Strategic Modeling. In: Warren G. Kinzey (Hg.), Primate Models of Hominid Behavior. New York 1987, S. 184–237. Ferner: H. Clark Barrett/Leda Cosmides/John Tooby, The Hominid Entry into the Cognitive Niche. In: Steven Gangestad/Jeffry Simpson (Hg.), The Evolution of Mind: Fundamental Questions and Controversies. New York 2007, S. 241–248.

[18] Dies tun zwar z. B. auch Eichhörnchen, aber das Vergraben von Futter geschieht rein triebhaft. Die Tiere merken sich nicht einmal, wo die Vorräte lagern und finden sie ›zufällig‹, d. h. angeleitet durch ihren Geruchssinn, wieder. Verstecken und Suchen sind also Instinkthandlungen, die nicht durch einen Plan miteinander verbunden sind.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

auf weit entfernte künftige Bedürfnisse, ja sogar auf die Möglichkeit, dass bestimmte ganz unnütze Weltteile irgendwann vielleicht irgendeine Bedeutung gewinnen könnten. Möglich ist das nur, wenn die Dinge zumindest über den Planungszeitraum hin so (oder so ähnlich) bleiben, wie sie sind. In der Entwicklungspsychologie ist dieser Sachverhalt unter dem Namen der Objektpermanenz oder Objektkonstanz bekannt: Kinder, so hat Jean Piaget festgestellt, entwickeln erst vom achten Lebensmonat an das Wissen, dass Dinge auch dann existieren, wenn man sie gerade nicht wahrnimmt.[19] Aber die Entstehung der Objektpermanenz ist ein grundsätzlich unabschließbarer Prozess, der sich in Rückkopplung mit anderen kognitiven Fähigkeiten wie Logik, Kausalität, vor allem aber Sprache,[20] abspielt und insofern fast identisch mit einem lebenslangen Lernprozess ist. Dies jedenfalls dann, wenn man auch permanente abstrakte ›Objekte‹ und die permanenten Kausalbeziehungen zwischen Objekten berücksichtigt.[21]

Die Objektpermanenz impliziert, aufs Ganze hochgerechnet, *Welt*permanenz. Hier steckt das religionsrelevante Folgeproblem des Umgangs mit der kognitiven Nische. Die Erwartung von Weltpermanenz ist unentbehrlich für das kognitive Verfahren. Eine bestimmte Handlungsweise hat sich zehnmal bewährt (oder die Alten berichten, dass sie sich zehnmal bewährt hat), also wird man sie auch ein elftes Mal mit Erfolg anwenden können. Es handelt sich also um ein allgemeines Vertrauen in die Gleichförmigkeit der Welt bzw. die Zuverlässigkeit von Induktion.[22] Dieses Vertrauen ist die Grundlage unserer Lebens- und Überlebenstechniken. Aber gerade der immense Erfolg der Permanenzerwartung im überlebensrelevanten Bereich, dem ›Mesokosmos‹,[23] macht jede Permanenzstörung zu einer massiven Irritation. Es entstehen zwei Welten, eine (grundsätzlich)

[19] Diese Entwicklung werde gewöhnlich innerhalb der ersten zwei Lebensjahre abgeschlossen; vgl. Jean Piaget, Psychologie der Intelligenz. Olten, Freiburg 1971, S. 121–134 (»Die Konstruktion des Gegenstandsbegriffs und der räumlichen Beziehungen«). Dem Befund Piagets wurden experimentelle Befunde entgegengehalten, nach denen Objektpermanenz schon im Alter von 3,5 Monaten entsteht. Aber das muss in unserem Zusammenhang nicht entschieden werden. Details bei Beate Sodian, Entwicklung des Denkens. In: Rolf Oerter/Leo Montada (Hg.), Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch. Weinheim 2008, S. 436–479; hier S. 438 f.

[20] Zur Rolle der Sprache, speziell der Vergegenständlichungsfunktion, habe ich mich mehrfach geäußert, kurz und leicht zugänglich in: Karl Eibl, Kultur als Zwischenwelt. Eine evolutionsbiologische Perspektive. Frankfurt/M. 2009, S. 24 f. Erstmals in: Karl Eibl, Vergegenständlichung. Über die kulturstiftende Leistung der Sprache. In: Fotis Jannidis u. a. (Hg.), Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte. Berlin 2003, S. 566–590.

[21] Etwas anders modelliert, doch grundsätzlich ähnlich unter dem Namen der Antizipation und der Sekundärzeit bei: Norbert Bischof, Psychologie. Ein Grundkurs für Anspruchsvolle. Stuttgart 2. Aufl. 2009, S. 378–387.

[22] Karl Eibl, The Induction Instinct: The Evolution and Poetic Application of a Cognitive Tool. In: Studies in the Literary Imagination 42 (2009) 2, S. 43–60.

[23] Begriff erstmals bei Gerhard Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart 1975.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

bekannte und eine unbekannte. Man kann hier Jakob von Uexkülls Unterscheidung von ›Umwelt‹ und ›Umgebung‹ fruchtbar machen.[24] Uexküll reserviert den Begriff ›Umwelt‹ für die von einer Spezies wahrgenommene und bearbeitete Welt, den Begriff der ›Umgebung‹ für die (vielleicht von einem Beobachter wahrgenommene) Welt, in der sich eine Spezies bewegt. Wenn Hund, Fliege und Mensch sich im selben Zimmer befinden, haben sie dieselbe Umgebung, aber drei ganz verschiedene Umwelten.[25]

Es gibt jedoch einen großen Unterschied zwischen Hund und Fliege auf der einen und Mensch auf der anderen Seite: Hund und Fliege haben keine Ahnung, dass es neben ihrer Umwelt auch noch eine Umgebung gibt, der Mensch aber hat sehr wohl eine ›Ahnung‹, wenn auch vielleicht nicht viel mehr. Jedenfalls weiß er, dass er nicht alles weiß, dass es außerhalb seines alltäglichen Lebenskreises noch etwas anderes gibt. Schon der Gedanke kann genügen, um großes Unbehagen auszulösen. Denn für einen Organismus, dessen Überlebensfähigkeit von seiner kognitiven Bewirtschaftung der Welt abhängt, kann die Erfahrung der Grenzen der Kognition zur Todesdrohung werden. Es ist, als ob der Löwe mit dem Gedanken an den Verlust seiner Zähne oder die Antilope mit der Möglichkeit einer Lähmung ihrer Beine oder der Adler mit dem Verlust seiner Federn konfrontiert würden – was zu ihrem Glück nicht geschieht, weil ihr Zeitwahrnehmungs-Horizont auf gegenwärtiges Funktionieren konzentriert ist. Auch der geistig gesunde Mensch ist hier geschützt. Er hat Routinen entwickelt, die den Gedanken an die Gefährdung seiner kognitiven Souveränität dämpfen und verdrängen.[26] Das gilt z. B. auch für die Irritation durch den Gedanken an die eigene Endlichkeit. Auch diese ist ja eine Frucht der Vorstellung von Objektpermanenz, bezogen auf die eigene Person, und der gleichwohl unabweisbaren Einsicht, dass diese Permanenz Grenzen hat. Die beliebte Klage, dass die Menschen der Gegenwart den Tod verdrängen, beruht wohl auf einer etwas kurzsichtigen Wahrnehmung:

---

[24] Ich habe den Sachverhalt mit dem Begriff der Nichtwelt zu fassen versucht, basierend auf Niklas Luhmanns *Funktion der Religion*; Karl Eibl, Entstehung der Poesie. Frankfurt/M. 1994; vgl. auch Ders., Aporien-Reflexion. Zur funktionalen Äquivalenz von Religion und Dichtung. In: Wilhelm Haefs/Christian Soboth (Hg.), Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert. Berlin, New York 2011, S. 1–13. Mit Uexkülls Unterscheidung ließen sich Unzuträglichkeiten der Umwelt-Doppelung vermeiden, die Luhmann von einer »Zweiteiligkeit der Umwelt« sprechen lassen; Niklas Luhmann, Funktion der Religion. Frankfurt/M. 1977, S. 20.

[25] Jakob von Uexküll/Georg Kriszat, Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen – Bedeutungslehre. Hamburg 1956; sehr anschaulich die Farbbilder 2–4 zu den drei Umwelten.

[26] Es gibt anscheinend eine Art von psychischem Immunsystem, das solche Gedanken abwehrt; C. Nathan DeWall/Roy F. Baumeister, From Terror to Joy. Automatic Tuning to Positive Affective Information Following Mortality Salience. In: Psychological Science 18 (2007), S. 984–990 (dort auch weitere Literatur zur ›Terror-Management-Theory‹). Stammvater dieser Theorie ist Ernest Becker, Die Überwindung der Todesfurcht. Dynamik des Todes. Olten 1976.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Die Menschen haben den Tod schon immer ›verdrängt‹ bzw. in Bereiche kaserniert, wo der Gedanke nicht unmittelbar bedrohlich ist. Genau das tun die Menschen auch heute noch, z. B. in Krimi, Western oder Katastrophenfilm. Deshalb muss für den Nachvollzug der hier vorgetragenen Überlegungen an Erfahrungen erinnert werden, die der dezente Mensch eher für sich behält, insbesondere das Erschrecken über die Grenzenlosigkeit des Universums und die Befristung des eigenen Daseins. Es handelt sich hier, wie bei allen Ohnmachts- und Zukunftsängsten, um Stressfaktoren, die ein menschliches Privileg sind und die reproduktionsuntauglich machen würden, wenn sie als Dauerzustand aufträten. Ich verwende in diesem Zusammenhang den Begriff der *Irritation* (Störung, Perturbation) im Sinne Niklas Luhmanns, nämlich im Sinne einer (noch?) undefinierten Überraschung eines Systems.[27]

In der Geschichte der Ästhetik ist diese Irritation seit dem 18. Jahrhundert immer wieder einmal unter dem Titel des *Erhabenen* abgehandelt worden.[28] Allerdings muss man den Befund wortgeschichtlich etwas genauer beachten. Das *Duden-Universalwörterbuch* sagt uns heute, etwas Erhabenes sei »durch seine Großartigkeit feierlich stimmend, weihevoll«,[29] also etwas wie Kölner Dom, Mahlers Achte oder der Watzmann. Das ist sicher nicht falsch. Doch hat sich hier offenbar die Variante des *bewunderten* Erhabenen durchgesetzt. Edmund Burke, dem wir den Anstoß zur Diskussion über das Erhabene im 18. Jahrhunderts verdanken, sieht das sehr nüchtern. Bewunderung ist für ihn das Ergebnis eines kognitiven Defizits:

> Es ist unsere Unwissenheit über die Dinge, die alle unsere Bewunderung verursacht und unsre Leidenschaften vor allem erregt. Wissen und Vertrautheit bewirken, daß die auffallendsten Dinge uns nur wenig affizieren. So geht es beim einfachen Manne; und in Dingen, von denen er nichts versteht, ist jeder ein einfacher Mann. Die Ideen von Ewigkeit und Unendlichkeit gehören zu den eindrucksvollsten, die wir haben, – und doch gibt es vielleicht gar nichts, wovon wir in Wahrheit so wenig verstehen wie von Unendlichkeit und Ewigkeit (S. 69).[30]

---

[27] Z. B. Niklas Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M. 4. Aufl. 2002, S. 100 f., oder Ders., Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M. 1997, S. 118 f. u. 789–801, bes. das Kapitel »Irritationen und Werte«; ferner: Karl Eibl, Literaturgeschichte, Ideengeschichte, Gesellschaftsgeschichte – und das »Warum der Entwicklung«. In: IASL 21 (1996) 2, S. 1–26.

[28] (Pseudo-)Longinus verfasste zwar schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert eine Schrift *Vom Erhabenen*, beschrieb es allerdings als rhetorische Kategorie, welche die Stilhöhe betraf. 1757 erschien in London Edmund Burkes Schrift *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, in der es um erhabene Gegenstände geht. Burke wird zitiert nach: Ders., Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen. Übers. v. Friedrich Bassenge. Hamburg 2. Aufl. 1989. Das Original wird zitiert nach: Edmund Burke, A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful. With Several Other Additions; online verfügbar unter: www.bartleby.com/24/2/.

[29] Duden Deutsches Universal-Wörterbuch. Mannheim 4. Aufl. 2001, S. 428.

[30] »It is our ignorance of things that causes all our admiration, and chiefly excites our

© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Der Gedanke der Unendlichkeit, das ist nichts anderes als der oben entwickelte Gedanke der Weltpermanenz, den wir zwar fassen können, ja sogar müssen, der aber alle unsere Vorstellungskraft übersteigt. Dadurch kann er den Charakter einer fundamentalen Bedrohung erhalten.

Nach dem Gedanken der Unendlichkeit, etwas schwächer, sind es vor allem Phänomene der Privation, die schrecklich sind und damit zu Quellen des Erhabenen werden können. Sie tun das, obwohl, oder gerade weil sie überhaupt keine Information enthalten und insofern unsere Ohnmacht gegenüber der Unendlichkeit signalisieren:

> Alle gänzlichen Privationen haben etwas Großartiges, weil sie alle schrecklich sind: Leere, Finsternis, Einsamkeit, Schweigen. Mit welchem Feuer der Einbildungskraft, und doch zugleich mit welcher Strenge der Urteilskraft hat Virgil diese Umstände da gehäuft, wo er wusste, daß alle Bilder einer furchtbaren Würde vereinigt sein müssen: am Eingange der Hölle. Hier scheint er, bevor er die Geheimnisse der großen Tiefe aufschließt, von einem religiösen Schrecken ergriffen zu werden, und erstaunt vor der Kühnheit seines eignen Unternehmens zurückzubeben (S. 107).[31]

Wie die Erfahrung des Unendlichen oder der Privation verarbeitet wird, hängt dann ganz wesentlich von der Philosophie oder Religion ab, die auf sie appliziert wird.

2. Religionen als Lösungen

Wenn man das Problem der Privation lösen oder dämpfen will, muss man an die Stelle von »Leere, Finsternis, Einsamkeit, Schweigen« das Gegenteil setzen: Fülle, Licht, Gemeinschaft und Wohlklang. Religionen tun das, oder sie versprechen es zumindest. Dass Fülle, Licht, Gemeinschaft und Wohlklang letztlich Leerformeln sind, hinter denen sich tausend Konkretionen verbergen oder auch nicht, muss nicht stören. Im Gegenteil: Es entsteht ein Versprechen, das zu nichts verpflichtet.

Das Material, aus dem Religionen hergestellt werden, ist mit der Formel HADD nicht erschöpfend, aber doch der Tendenz nach richtig beschrieben.

---

passions. Knowledge and acquaintance make the most striking causes affect but little. It is thus with the vulgar; and all men are as the vulgar in what they do not understand. The ideas of eternity and infinity are among the most affecting we have; and yet perhaps there is nothing of which we really understand so little, as of infinity and eternity«; Burke, Philosophical Inquiry (Anm. 28), II, 5.

[31] »All *general* privations are great, because they are all terrible; *Vacuity, Darkness, Solitude,* and *Silence.* With what a fire of imagination, yet with what severity of judgment, has Virgil amassed all these circumstances, where he knows that all the images of a tremendous dignity ought to be united, at the mouth of hell! where, before he unlocks the secrets of the great deep, he seems to be seized with a religious horror, and to retire astonished at the boldness of his own designs«; Burke, Philosophical Inquiry (Anm. 28), II, 7.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Die Herstellung folgt damit einem innerweltlich bewährten Verfahren: Unbekanntes wird probeweise mit Kategorien erfasst, die sich an Bekanntem bewährt haben. Wenn ich ein unbekanntes Tier erlegen oder fangen will, wende ich zunächst die Methoden an, die sich an bekannten, ähnlichen Tieren bewährt haben. Wenn das Wetter launisch ist, rede ich mit ihm oder schenke ihm oder dem zuständigen Gott etwas, was ihn günstig stimmt. Ein beliebtes Beispiel für solches Verhalten gibt der Perserkönigs Xerxes: Als die ersten Schiffsbrücken über den Hellespont von einem Sturm zerstört wurden, ließ er das Meer auspeitschen.[32] Als Verlängerung eines bekannten Verfahrens (etwa gegenüber unbotmäßigen Untertanen) ins Unbekannte war auch das ein ›rationales‹ Unternehmen, und die zweiten Brücken erwiesen sich dann als tragfähig, was wohl als Bewährung des Verfahrens aufgefasst wurde. Rationalität von dieser Sorte lässt sich vermutlich in allen Religionen finden. Ähnliches gilt für den Ahnenkult, der gleichfalls, in unterschiedlicher Form, in allen Religionen zu finden ist.[33] Mit ihm kann man die eigene Person und andere Personen auf Dauer stellen. Die – phylogenetische oder ontogenetische – Erfahrung, dass man mit Kraft auf die Dinge einwirken kann, lässt es plausibel erscheinen, dass auch die Dinge irgendwelche Kräfte besitzen, die man womöglich manipulieren kann. Dazu kommen natürlich Ursprungsgeschichten, also narrative Erklärungen, warum etwas ist, wie es ist. Diese Sorte von religiöser Rationalität (bis hin zum Ablasshandel) ist von Religionskritikern und Religionswissenschaftlern ausführlich behandelt worden und braucht deshalb hier nicht noch einmal genauer belegt zu werden.

Man wird gut daran tun, wenigstens zwei Arten der Religion zu unterscheiden. Die eben charakterisierte versucht die Irritation durch das Grenzproblem mittels einfacher Fortschreibungen innerweltlicher Routinen zu beseitigen. Man hat diesen Denktypus früher als animistisch oder magisch bezeichnet und ihn unter dem Einfluss des Kultur-Evolutionismus als primitive oder besonders ursprüngliche Vorstufe späterer Religionen, insbesondere des Monotheismus, aufgefasst. Zur hier angebrachten schnellen Verständigung kann man weiter mit den Begriffen operieren, muss sich allerdings verdeutlichen, dass alle historischen Verlaufshypothesen daran scheitern, dass auch unser gegenwärtiges Leben, und zwar nicht nur das religiöse, durchsetzt ist mit allerlei animistisch-magischen Praktiken, sodass man eher von einem zeitlosen Typus von Religion sprechen kann. Man kann ihn den monistischen nennen, weil er die ganze Welt als gleichförmig strukturiert auffasst und keine

[32] Die Henkersknechte, die mit der Bestrafung beauftragt waren, mussten den Hellespont folgendermaßen anreden: »Du tückisches Wasser, so bestraft Dich unser Herr, weil du ihn beleidigt hast, obwohl er dir nichts zuleide getan hat. Und König Xerxes wird doch über dich gehen, du magst es wollen oder nicht. Dir aber bringt mit Recht kein Mensch ein Opfer, du schmutziger, salziger Fluss«; Herodot, Historien 7, 35. Xerxes verfolgte allerdings eine Doppelstrategie: Die Aufseher des ersten Brückenbaus ließ er köpfen.

[33] Josef Franz Thiel, Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker. Berlin 1984, S. 138–150.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

oder nur ganz undramatische Unterscheidungen wie Mensch-Tier-Pflanze, Körper-Geist, Diesseits-Jenseits usw. kennt.

Der andere Religionstypus kann, ebenso kursorisch, als dualistisch bezeichnet werden, weil er die Irritation durch die Grenze aufrecht erhält. In der Regel geschieht das dadurch, dass die Aussagen über Transzendentes durch Rationalitätsbrüche negiert oder zumindest relativiert und mit einem ›Ganzanders‹-Zeichen versehen werden. Wenn der Hochgott nach dem Vorbild der irdischen Familie einen Sohn erhält, entsteht das Problem, dass dieser Sohn seine Funktion als Erbe fände. Dann aber wäre der Hochgott sterblich. Das lässt sich nur durch kühne (und sogleich sehr umstrittene) Hypothesen zu einer sogenannten Dreieinigkeit vermeiden. Dass dieser Sohn gar von einer Jungfrau geboren wird, ist zwar auch theologisch rationalisierbar (über die Erbsündenlehre), aber für einen einfachen Gläubigen nur noch Anlass zum Staunen.[34]

Auch für den Theologen gibt es nach dem Zeugnis von Rudolf Otto Gründe für besondere Glaubensanstrengung: »Der Rationalist kann sich vielleicht alle Paradoxien der Trinität und Christologie gefallen lassen: die Prädestination wird ihm immer der härteste Stein des Anstoßes sein«.[35] Die meisten Religionen sind voll solcher Mysterien. Sie halten vor allem den außeralltäglichen Charakter und die Unzugänglichkeit des entsprechenden ›Wissens‹ in Erinnerung. Die Betonung der Außeralltäglichkeit und Unzugänglichkeit dramatisiert die Umwelt-Grenze und hält das Potential zum Staunen dauerhaft präsent.

Zu den wesentlichen Bestandteilen religiöser Rede gehört die Zulassung, ja Pflege von Paradoxien und Widersprüchen (›Dialektik‹), die Behauptung von Unmöglichem (Adynata) und die direkte Zuschreibung von Unzugänglichkeit.[36] All das sind implizite Negationen oder Privationen oder Limitationen des Gesagten. Die Permanenzunterbrechung gibt also zu erkennen, dass ungeachtet der Projektion des Bekannten ins Unbekannte dieses doch unbekannt bleibt. Oder mit Bezug auf Sprache formuliert: Dass die scheinbar re-

[34] Selbst ein gebildeter, protestantisch aufgewachsener Reisender wie Goethe vermerkt in Venedig belustigt und geradezu sympathisierend: »Heute fiel mir recht auf, wie doch eigentlich der Mensch das Unsinnige, wenn es ihm nur sinnlich vorgestellt werden kann, mit Freuden ergreift, deß wegen man sich freuen sollte Poet zu seyn. Was die Mutter Gottes für eine schöne Erfindung ist, fühlt man nicht eher als mitten im Catholicismus. Eine Vergine mit dem Sohn auf dem Arm, die eben darum santissima Vergine ist, weil sie einen Sohn zur Welt gebracht hat. Es ist ein Gegenstand, vor dem einem die Sinne so schön stillstehn, der eine gewiße innerliche Grazie der Dichtung hat, über den man sich so freut und bey dem man so ganz und gar nichts dencken kann; daß er recht zu einem religiösen Gegenstande gemacht ist«; Johann Wolfgang Goethe, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Bd. II/3. Frankfurt/M. 1991, S. 111. In die *Italienische Reise* wurde die Partie nicht aufgenommen.

[35] Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München Nachdruck 2004, S. 107.

[36] Klaus Bayer, Religiöse Sprache. Thesen zur Einführung. Berlin 2009.

© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

ferentielle Rede über ›Übernatürliches‹ tatsächlich referenzlos ist. Oder noch etwas gröber ausgedrückt: Dass alle religiöse Rede sinnlos ist oder von einem Geheimnis handelt, das sie nicht aufzulösen gedenkt.

Wenn dem aber so ist: Wie kann eine derartige Religion überhaupt die Irritation beheben? Zu erinnern ist, dass Religion hier als Lösung eines kognitiven Problems aufgefasst wird. Kognitive Probleme können aber nicht nur mit kognitiven Mitteln, in diesem Falle also z. B. durch ›echte‹ Informationen, gelöst werden. Das ist der Unterschied zu praktischen Problemen. Diese können nur gelöst werden durch eine angemessene, erfolgreiche praktische Prozedur. Kognitive Probleme können auch durch Vertrauen gelöst werden. Das Problem, wie ich satt werde, ist nur durch Herstellung eines entsprechenden Nahrungszugangs zu lösen. Das Problem, d. h. die kognitiv ausgelöste Beunruhigung darüber, wie die Welt hinter dem Berg wohl aussehen mag, kann durch Vertrauen jedenfalls so weit gelöst werden, dass es nicht mehr beunruhigt: Es wird schon alles sein wie hier, nur vielleicht ein bisschen anders.

Vertrauen wird dabei nicht als eine Haltung von Person zu Person aufgefasst,[37] jedenfalls nicht notwendig – obwohl das Prinzip des HADD auch hier mitwirkt: Es läuft doch immer wieder auf einen persönlichen Gott oder persönliche Götter hinaus –, sondern als das, was in der Psychologie unter dem Titel der ›generalisierten Erwartungen‹ abgehandelt wird.[38] Spezialisierte Erwartungen sind Reiz-Reaktions-Erwartungen oder erfahrungsbasierte Erwartungen, die die Erfahrungen auf gleich gelagerte Fälle übertragen. Generalisierte Erwartungen beruhen zwar auch auf Erfahrungen, aber diese werden auf noch unbekannte, neue Sachverhalte übertragen. Man kann dieses Modell zwar nicht genau auf das religiöse Vertrauen übertragen. Spezialisierte und generalisierte Erwartungen sind nur graduell verschieden, da ja auch spezialisierte Erwartungen sich auf neue Fälle beziehen. Es handelt sich im Falle der Religion vielmehr um eine Art Übergeneralisierung, die sich auf das Ganze, auf die Ordnung der Welt bezieht. Solche übergeneralisierten Erwartungen kann man auch als ›Gottvertrauen‹ bezeichnen oder als Vertrauen in ein übergeneralisiertes Versprechen, ein pauschales Heilsversprechen.

Um zu verstehen, wie ein solches Versprechen bzw. ein solches Vertrauen gesichert werden kann, muss man den Umraum religiöser Verkündigung berücksichtigen: Die sakralen Handlungen und die sakralen Worte, oder kurz: die Rituale. Sie sind vor allem durch stabilitätsverheißende oder -schaffende Monotonie gekennzeichnet. Das ist der Kern aller religiösen Rituale (und auch mancher profanen): Sie erhalten ihren ›Sinn‹ als Wiederholung und Re-Präsentation eines mythisch überlieferten Urgeschehens. Mircea Eliade zeigt

[37] Deshalb ist das Standardbüchlein zum Thema (Niklas Luhmann, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart 2. Aufl. 2000) hier nicht einschlägig.

[38] Julian B. Rotter, Social Learning and Clinical Psychology. New York 1954; Günter Krampen, Handlungstheoretische Persönlichkeitspsychologie. Konzeptuelle und empirische Beiträge zur Konstrukterstellung. Göttingen 2000.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

an zahlreichen Beispielen, wie individuelle Fälle als Wiederholungsfälle der gesamten Weltgeschichte behandelt werden. Heilungsgesänge der Navaho z. B. kommen nicht ohne Rekapitulation der gesamten Schöpfung aus, die den Kranken in die Ursprungszeit versetzt. Auch der Ursprung der Medikamente wird in den Ursprung der Welt integriert: »Die therapeutische Wirkung der Beschwörung liegt darin, dass sie, rituell vorgetragen, die mythische Zeit des Ursprungs reaktualisiert, sowohl des Ursprungs der Welt wie des Ursprungs der Zahnschmerzen und ihrer Heilung«.[39] Diese Wiederholung ist nicht nur symbolisch, sondern sie schafft im Glauben der Gemeinde eine Realpräsenz des Wiederholten und hebt damit Zeit und Vergänglichkeit auf. In jedem Fall haben Rituale als künstlich hergestellte Regelmäßigkeiten die Funktion eines Versprechens des Gelingens. Die immer neu wiederholte, vorgeschriebene Handlung enthält eine pauschale Garantie, dass alles seine Ordnung hat – wenn man den Vorschriften folgt.

Neben rituellen Handlungen sind es vor allem Worte, die wiederholt werden. Besonders sinnfällig und bis in das Alltagsverständnis eingedrungen sind die christliche Litanei und das Mantra des Hinduismus und Buddhismus. Die Litanei ist typischerweise ein Wechselgesang zwischen Vorsänger und Gemeinde, bei dem die Gemeinde den gleichbleibenden Teil, der Vorsänger den wechselnden (z. B. eine Aufzählung von Bitten oder Heiligen) vorträgt. Ähnlich auffälligen Wiederholungscharakter haben die Rosenkranzgebete. Das Mantra ist eine Wort- oder auch nur Lautfolge, die wiederholt wird, eine Opfer- oder Beschwörungsformel.[40] Die Mantras sind häufig in Sanskrit verfasst, wie ja auch die katholische Liturgie bis vor wenigen Jahren sich des Lateinischen bediente: Deutlicher Hinweis darauf, dass die Bedeutung der Worte zweitrangig ist und es vor allem auf die formale Korrektheit des Rituals ankommt. Fachleute diskutieren die Möglichkeit, dass Mantras überhaupt nur aus bedeutungslosen Lauten bestehen. Sie sind wahrscheinlich semantisch ›blind‹, aber sie sind nicht wirkungslos. »Nicht Bedeutung muss gewusst, sondern Regeln müssen befolgt werden«, damit die Wirkung sich einstellt.[41] Frits Staal, dem die Bedeutungslosigkeits-These zu verdanken ist,[42] formulierte sie nicht nur für Mantras, sondern für Rituale generell. Die Informationen der Rituale, wenn sie sich nicht ohnedies durch Widersprüchlichkeit selbst zerstören, zeichnen sich vor allem durch Redundanz aus und sind insofern auf doppelte Weise gehaltsarm oder gar gehaltsleer. Zugleich können sie mit einem solchen Maß an Komplexität und Kunstfertigkeit prunken, dass man nach genauen Inhalten überhaupt nicht mehr sucht.

---

[39] Mircea Eliade, Mythos und Wirklichkeit. Frankfurt/M. 1988, S. 34 f.

[40] Eine kleine Mantrensammlung im Internet: www.eddanima.net/downloads/DieBekanntestenMANTREN.pdf.

[41] Annette Wilke, Text, Klang und Ritual. Plädoyer für Religionswissenschaft als Kulturhermeneutik. In: Michael Stausberg (Hg.), Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 407–420; hier S. 414.

[42] Frits Staal, The Meaninglessness of Rituals. In: Numen 6 (1979), S. 2–22.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Wir haben es mit sinnloser Rede von einem Gegenstand zu tun, von dem nur gesagt werden kann, dass er ungeheuer relevant ist – und der dadurch als inhaltsfreies oder inhaltsarmes mentales Konstrukt entsteht.

> In religiösem Sprachgebrauch hat die performative häufig Vorrang vor der inhaltlichen Dimension. Wie auch profanes Sprechen nicht nur der Feststellung von Inhalten, sondern auch dem Vollzug sozialer Handlungen und der Veränderung sozialer Situationen dient, so dient religiöses nicht nur, oft nicht einmal in erster Linie dem Ausdruck von religiösen Überzeugungen oder Gefühlen, sondern in besonderem Maße dem Vollzug von Ritualen, die religiöse Situationen schaffen oder verändern.[43]

Man kann die Wahrheit nicht mitteilen, denn sie ist identisch mit ›dem‹ Geheimnis. Aber man kann sagen, dass sie sich ereignet. Die Kombination von Unzulänglichkeit der darstellenden Rede und Relevanz des Gegenstandes hat zwei Seiten. Einerseits kann die Unzulänglichkeit die Relevanz unterstreichen. Da ist dann der rhetorische Unsagbarkeitstopos am Werke, der z. B. bei Heiligenleben oder beim Herrscherlob eingesetzt wird und da den Charakter einer Hyperbel trägt:[44] Der Herrscher ist so mächtig, klug und gütig, dass man es gar nicht sagen kann! Aber die Kehrseite ist, dass Sprache und Ritual gegenüber dem ›Ganzen‹ oder ›der‹ Wahrheit tatsächlich versagen. Was tun? Auch hier freilich gibt es ein transkulturelles Mittel der rituellen Bewältigung: Die Initiation. Auch die Funktion von Initiationsriten wurde immer wieder mit den oben erwähnten sieben oder fünf Nützlichkeiten verknüpft. Aber hier geht es speziell um die kognitive Funktion, und diese besteht darin, die Unaussprechlichkeit der Wahrheit performativ zur Geltung zu bringen: Sie wird kurzer Hand zum Geheimnis erklärt, in das der Initiand soeben eingeführt worden ist und über das man nicht sprechen *darf*. Damit ist der Zugang zum Geheimnis zugleich eröffnet und versiegelt.

3. Rhetorik des Rituals

Die Rhetorik des beredten Verschweigens, die hier angewandt wird, unterscheidet sich von der klassischen Rhetorik in zweifacher Hinsicht. Mit ihr wirbt nicht eine Person, nicht einmal eine Institution um das Vertrauen der Hörer, sondern das anonyme oder anonymisierte Ritual selbst. Dass dahinter auch Personen oder Institutionen agieren, versteht sich von selbst, ist aber kein Thema. Ihre Vertrauenswürdigkeit steht nicht zur Debatte. Das Ritual ist eben nicht ein Akt individueller Kommunikation, sondern, wie die katholische Kirche das in ihrer Weisheit und Vorsicht formuliert hat, ein ›opus operatum‹, d. h. ein Sakrament gilt, auch wenn der Spendende ein exkommuni-

[43] Bayer (Anm. 36), S. 40.

[44] Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Tübingen, Basel 11. Aufl. 1993, S. 168–171.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

zierter Atheist und Kinderschänder ist. Die zweite Differenz betrifft den Inhalt, von dem überzeugt werden soll. In der juristischen oder der politischen Rhetorik geht es darum, ein Publikum von der Richtigkeit bestimmter Maßnahmen zu überzeugen. In den Religionen gibt es solche Rhetorik natürlich auch. Sie betrifft aber nur die eingangs zitierten sieben bzw. fünf Nützlichkeiten, und Religion hat dabei rhetorische Hilfsfunktion. Genuin religiöse Rhetorik aber zielt nicht auf die Durchsetzung einzelner Maßnahmen oder Überzeugungen, sondern sie geht sozusagen ›aufs Ganze‹: Sie will, entsprechend ihrem Ursprung aus der Erfahrung kognitiver Grenzen, diese überschreiten und von ›der‹ Wahrheit überzeugen. Gerade Redundanz und ›sinnloser‹ Prunk können bewirken, dass solchen Texten und Handlungen eine besondere Glaubwürdigkeit zuwächst: Was so oft und mit so viel Aufwand wiederholt wird, kann nicht ganz falsch sein.

Es erscheint uns auf den ersten Blick plausibel und evident, dass Überzeugung vor allem durch Wiederholung und Aufwand erzeugt werden kann; denn wir lassen uns auch selbst durch Wiederholung und Aufwand überzeugen. Das ist eine anthropologische Konstante wie der Selbsterhaltungstrieb oder die Angst vor Hunger, sodass wir normalerweise nicht noch weiter zurückfragen. Wenn aber nun rhetorische Mittel erfolgreich angewandt werden können, ohne dass irgendwelche Informationen oder Absichten übermittelt werden, dann ist das erklärungsbedürftig. Ich vermute, dass hier stammesgeschichtlich verankerte Dispositionen vorliegen, die auch wirksam werden können, wenn sie keine angemessene praktische Verankerung besitzen. Um sie soll es im Folgenden gehen, nicht um die traditionellen rhetorischen Mittel.[45]

Zum Bedürfnis nach Wiederholung, dessen Wurzeln in der Stammesgeschichte und dessen Folgen für unseren kognitiven Umgang mit der Welt in Alltag, Wissenschaft und Dichtung habe ich mich an anderer Stelle ausführlicher geäußert, sodass hier einige Abbreviaturen genügen mögen:[46] Unser kognitiver Apparat enthält ein Induktions-Werkzeug, mit dem wir ganz automatisch, ›instinktiv‹, unsere Umwelt nach Wiederholungen und Ähnlichkeiten abtasten. Jede Wiederholung bekräftigt unser Wirklichkeitsbild und stärkt die Überzeugung, dass alles ist, wie wir es erwarten. Das lässt sich schon an Pawlows Hund beobachten, der das Klingeln der Glocke als Botschaft vernimmt, dass jetzt – wieder – das Futter kommt, und das ist im Zusammen-

[45] Der Tagungsband *Religion und Rhetorik* beschränkt sich bei aller Reichhaltigkeit auf die christlichen Kirchen in Europa, sodass er auf den abendländischen Rhetorik-Begriff beschränkt bleibt; Holt Meyer/Dirk Uffelmann (Hg.), Religion und Rhetorik. Stuttgart 2007.

[46] Karl Eibl, Biologie und Poetologie auf gleicher Augenhöhe. Mit einigen Hinweisen auf eine biologische Poetik der Wiederholung. In: Walburga Hülk/Ursula Renner (Hg.), Biologie, Psychologie, Poetologie. Verhandlungen zwischen den Wissenschaften. Würzburg 2005, S. 9–25. Die ›Hinweise‹ wurden weiter ausgeführt in: Karl Eibl, The Induction Instinct. The Evolution and Poetic Application of a Cognitive Tool. In: Studies in the Literary Imagination 42 (2009) 2, S. 43–60. Ich habe dort versucht, auch Metaphorik auf den Induktionsinstinkt zurückzuführen.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

hang der immens erweiterten Informationslogistik des Menschenverstandes noch sehr viel weiter ausgebaut. Die Überzeugungskraft von Wiederholungen kann also als stammesgeschichtlich verankert angesehen werden.

Auch die Überzeugungskraft von Pracht und Aufwand hat stammesgeschichtliche Wurzeln. Zur Erklärung ist allerdings etwas weiter auszuholen. In den letzten Jahrzehnten ist in der Biologie ein theoretischen Konzept favorisiert worden, das als ›Handicap-Prinzip‹ bezeichnet wird.[47] In diesem Prinzip wird die Lösung des Rätsels gesehen, dass die ›natürliche Zuchtwahl‹ gelegentlich auch scheinbar schädliche Eigenschaften favorisiert. Der männliche Pfau prunkt mit seinem Gefieder und wird von den Pfauenhennen bevorzugt, obwohl er und seine Nachkommen durch das Prachtgefieder den Fressfeinden besonders auffallen und auf der Flucht behindert werden.[48] Tatsächlich aber kann auch dieses ›Handicap‹ als Fitness-Indiz fungieren, denn nur besonders starke und gesunde Pfauen können sich diese ›Behinderung‹ leisten. Ähnliches gilt für die Behinderung durch übergroße Geweihe, durch die Löwenmähne (Hitzestress) oder durch auffälliges und umständliches Balzgebaren mancher Vögel.

Der Pfauenschwanz wurde ein prominentes Beispiel, weil schon Darwin sich über ihn gewundert und ihn als Beispiel der ›sexuellen Zuchtwahl‹ (durch die Weibchen) gedeutet hatte. Aber das könnte in die Irre führen. Gewiss muss die Evolution immer sozusagen durch das Nadelöhr der Fortpflanzung, aber zum Erreichen dieses Nadelöhrs gehört eine je nach Art mehr oder weniger lange und umständliche Vorgeschichte des Überlebens. Das Handicap-Prinzip beschränkt sich deshalb nicht auf das sexuelle Verhalten. Ein anderes prominentes Beispiel sind die Prellsprünge (Luftsprünge mit allen vier Beinen gleichzeitig) mancher Gazellen angesichts eines herannahenden Beutegreifers. Die Gazelle flieht nicht etwa, sie versteckt sich auch nicht in der Herde, sondern sie gebärdet sich höchst auffällig und vergeudet dabei Kraft, die sie womöglich für die Flucht brauchen könnte. Doch der Beutegreifer erfährt auf diese Weise, dass sie im Vollbesitz ihrer Kräfte ist und dass es viel, wahrscheinlich vergebene, Mühe kosten würde, sie zu jagen. So sucht er sich lieber ein schwächeres Tier aus. Und auch zwischen rivalisierenden Individuen werden die Beziehungen auf solche Weise geregelt: Die Kämme von

[47] Das Standardwerk ist hier: Amotz Zahavi/Avishag Zahavi, Signale der Verständigung. Das Handicap-Prinzip. Frankfurt/M. 1998. Das Handicap-Prinzip ist nicht unproblematisch; denn man kann mit seiner Hilfe die Darwinsche Selektionstheorie bequem gegen Widerlegungen immunisieren; evolutionärer ›Unsinn‹ kann dann schnell als Ausdruck besonderer Fitness des Trägers erklärt werden. Deshalb sollte das Handicap-Prinzip nicht als ›Theorie‹, sondern nur als Suchformel verwendet werden, die auf Erklärungen hinführen kann: Nur wenn die eingesetzten Kosten und der erzielte Gewinn in einem angemessenen Verhältnis stehen, taugt das Handicap-Prinzip als Erklärung.

[48] So jedenfalls die Standardmeinung. Dagegen hält z. B. Joseph H. Reichholf, der auf Grund eigener Beobachtungen sogar zur Aussage kommt: »Das Prachtgefieder schützt den Hahn«; Joseph H. Reichholf, Der Ursprung der Schönheit. Darwins größtes Dilemma. München 2011, S. 106.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Hähnen sind prall mit Blut gefüllte Hautlappen, die sehr verletzungsanfällig sind. Aber ein Hahn mit intaktem Kamm weist damit seine Kampftüchtigkeit aus und erspart sich viele Kämpfe.[49] Viele Tiere drohen, indem sie sich recken und damit den ganzen Körper dem Angriff darbieten. Auch Menschen tun das, schieben dabei womöglich noch das Kinn vor, das auf diese Weise besonders gut getroffen werden könnte.[50] Die Verhaltensbiologen sprechen in diesem Zusammenhang von ›Signalen‹. Auch das menschliche Verhalten ist von solchen Signalen durchzogen, nicht nur von sexuellen, sondern auch von Signalen der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit, der Dominanz und der Unterwerfung, der Hilfsbedürftigkeit und der Fürsorgebereitschaft usw. Gerade im menschlichen Bereich ist die Zuverlässigkeit solcher Signale jedoch davon abhängig, dass sie nicht gefälscht werden. Der sicherste Weg, die Signale fälschungssicher zu machen, ist der Weg über hohe Kosten. Die Signale, auf die man vertrauen kann, sind ›costly signals‹.[51]

Auch die Sprache und damit die Rhetorik gehört offenbar zu den Verhaltensbereichen, in denen teure Signale eingesetzt werden können. Alle Distinktionsgewinne, die durch sprachliche Varianz erreicht werden können, lassen sich als Gewinne durch teure Signale rekonstruieren.[52] Speziell für die Rhetorik des Rituals aber kann man aus der Theorie der ›costly signals‹ (mit leichter Übertreibung) folgern: »Je unverständlicher die Sprache, je mühevoller ihre Aussprache und Darbietung, je nebulöser die Handlung, desto höher sind Wert und Prestige eines Rituals«.[53] Dieses Vertrauen kann dann auch durch entsprechende Mythen vom Märtyrertod oder gar vom Gottesopfer gestärkt werden.

> Nach den Berichten der Evangelisten ist Gott das denkbar größte Handicap eingegangen, als er seinen eigenen Sohn auf qualvollste Weise sterben ließ – einen Tod, den sich die Römer für Schwerverbrecher ausgedacht hatten. Aber gerade weil sein Opfer so groß war, wurde die Botschaft [. . .] geglaubt. Man nahm es Jesus ab, dass er tatsächlich meinte, was er sagte, und es ihm mit seiner Botschaft wirklich ernst war. Sein Handicap war so überzeugend, dass seine Botschaft nicht vergessen wurde.[54]

---

49 Zahavi/Zahavi (Anm. 47), S. 151.

50 Ebd., S. 23–56.

51 Häufiger ist auch von ›honest signals‹ oder ›hard-to-fake-signals‹ die Rede. Das sind aber missverständliche Begriffe, weil ihr anthropomorph-intentionalistischer Beiklang eine Art von Ehrlichkeit unterstellt, die jedenfalls beim Pfauenschwanz u. ä. überhaupt nicht zur Debatte steht.

52 Ausführliche und, soweit ich sehe, erstmalige Anwendung des Handicap-Konzepts auf Sprachgeschichte: Wolfgang Steinig, Als die Wörter tanzen lernten. Ursprung und Gegenwart von Sprache. Heidelberg 2007. Vgl. ferner: Peter M. Hejl, Ästhetik: Distinktionsindikator oder ›teures Signal‹? In: Karl Eibl/Katja Mellmann/Rüdiger Zymner (Hg.), Im Rücken der Kulturen. Paderborn 2007, S. 113–137.

53 Steinig (Anm. 52), S. 311.

54 Ebd., S. 398 f.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Das Opfer ist das genuin religiöse teure Signal. Es gehört zu den Kernbestandteilen aller Religionen und ist dementsprechend so vielgestaltig, dass die Gemeinsamkeit aller Opferarten auf möglichst hoher Deutungsebene, und das heißt natürlich auf der Symbolebene gesucht wurde. Bekannt sind vor allem die Sündenbock-Theorie René Girards und die Jäger-Theorie Walter Burkerts, beide jedoch auf den Spezialfall des Menschenopfers zugespitzt.[55] Unter dem hier anberaumten Blickwinkel geht es aber um die rhetorische Kategorie ›Opfer‹, gleichgültig, wer wem was opfert. Das Gemeinsame aller Opfer ist die die freiwillige Übernahme eines Handicaps als zuverlässiges Indiz einer Gesinnung. Es ist also ein rhetorischer Akt, der Vertrauen schaffen soll.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die beiden Grundprinzipien der religiösen Rhetorik, die Wiederholung und das Opfer, auch dann Überzeugungskraft entwickeln können, wenn die Botschaft ein Geheimnis bleibt. Dieses Paradox der Religion ist durchaus erklärbar, wenn man auf stammesgeschichtliche Dispositionen zurückgreift. Stammesgeschichtlich verwurzelt ist das Bezugsproblem, das Dilemma der (Allwissenheits-)Forderung des kognitiven Imperativs und der Unerfüllbarkeit dieser Forderung. Stammesgeschichtlich verwurzelt sind aber auch die Werkzeuge, mit denen man das Dilemma zwar nicht auflösen, aber doch unschädlich machen kann, nämlich die Mittel von Wiederholung und ›teurem Signal‹, mögen es auch Mittel der (Selbst-)Täuschung sein.

Religion ist keineswegs die einzige menschliche Einrichtung, die so operiert, wenngleich sie aufs Ganze der Menschheit gerechnet wohl die am weitesten verbreitete ›Lösung‹ des Bezugsproblems, des unerfüllbaren kognitiven Imperativs, sein dürfte. Gleichwohl gibt es funktionale Äquivalente, die zur Lösung des gleichen Problems vergleichbare Methoden anwenden. Eine zumal in der Neuzeit immer wichtiger gewordene Methode ist z. B. die Verzeitlichung der Wahrheit.[56] Sie hat zwar in Gestalt von Heilsgeschichten auch religiöse Varianten, aber sie kann auch eine zumindest ihrem Selbstverständnis nach entschieden profane Variante des Erkenntnisfortschritts entwickeln: Wissenschaft. Für etwas andere Bedürfnisse gibt es ein reichhaltiges Angebot an Psychotherapien.[57] Nicht zu vergessen sind mancherlei Selbsthilfegruppen, die ein intuitives Erfassen des ›Ganzen‹ versprechen.

---

[55] René Girard, Das Heilige und die Gewalt. Zürich 1987; Walter Burkert, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin 2. Aufl. 1997; Thiel bemerkt über Girard: Die Theorie »nuanciert das ethnologische Material viel zu wenig, als dass man in eine Fachdiskussion eintreten könnte«; Thiel (Anm. 33), S. 125, und verurteilt Burkert: »von der Ethnologie her beurteilt [...] reiner Dilettantismus«; ebd., S. 121. Dass das Tieropfer ein listiger Ersatz für das Menschenopfer sei, wie Girard behauptet, ergibt sich nur aus der Theorie, die dadurch belegt werden soll, ist also selbst ein listiger Schachzug.

[56] Vgl. Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt/M. 2. Aufl. 1992. Ferner: Niklas Luhmann, Temporalisierung von Komplexität. Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe. In: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 1. Frankfurt/M. 1980, S. 235–300.

[57] Die Logotherapie verspricht z. B. sogar explizit, den Willen zum Sinn erfüllbar und

© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Ein weiteres funktionales Äquivalent könnte, wenn unsere Eingangsüberlegungen zutreffen, die Lyrik sein.[58]

Prof. Dr. Karl Eibl, Ludwig-Maximilians-Universität München, Institut für Deutsche Philologie, Schellingstraße 3 Rgb., D-80799 München; E-Mail: karl.eibl@gmx.net

somit den kognitiven Imperativ befolgbar zu machen; z. B. Viktor Frankl, Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. München 1994.

[58] Teil II dieses Aufsatzes (*Lyrik. Undeutliche Rede über wichtige Sachen*) folgt in: KulturPoetik 13 (2013) 2.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Von der Unwahrscheinlichkeit der Lyrik und weshalb es sie trotzdem gibt

Teil II: Lyrik. Undeutliche Rede über wichtige Sachen[1]

Karl Eibl

Religion and lyric poetry are treated as responses to the same problem intrinsic to the human intellect. It is the problem of the unachievable cognitive imperative: »Be omniscient!« This problem is rooted in our biological constitution as inhabitants of the »cognitive niche«. Ignorance of any important matter touches on our most efficient tool for survival and causes uncertainty and anxiety. Several means are used to alleviate this problem, such as providing a temporal context through the idea of progress or a social context of faith in personal or institutional authorities.
The first part of the paper was concerned with religion as the most frequently used means of coping with the problem of the cognitive imperative. The purpose of religious rituals is not to communicate verifiable truth. Instead, their rhetorics employing »meaningless« repetition and circumstantiality appeal to evolutionary cognitive devices, especially the »induction instinct« and sensitivity to »handicap signals«, in order to assure us of the permanence of the world and of the relevance of the message.
The second part of the paper deals with lyric poetry as a way of solving the same problem using similar means. Its tendency to ignore or to hide literal references and to show a playful surface with meaningless repetitions and »handicaps« parallels that of religion. Imprecision of reference and strict form allow it to treat matters which are highly relevant but of which we don't have sufficient knowledge (such as God, life, love . . .).

4. Zur Ausdifferenzierung profaner Lyrik

Zahavi/Zahavi erklären das Handicap-Prinzip als zweckmäßige Vergeudung.[2] Zweckmäßig ist diese Vergeudung, weil sie zuverlässige Signale für die nonverbale Kommunikation zur Verfügung stellt und insbesondere durch die Demonstration von Vitalitätsreserven zur Regulierung und Rationalisierung von Beute- und Rivalitätskämpfen und zur Festigung von Hierarchien beitragen kann. Was Zahavi/Zahavi nicht behandeln, ist ein anderes Feld zweckmäßiger Vergeudung, nämlich das Spiel. Der Vogel fliegt in ›sinnlosen‹ akrobatischen Figuren durch die Luft, der Hund schüttelt ›wütend‹ den Pantoffel tot, und

[1] Teil I dieses Aufsatzes erschien mit dem Untertitel *Das Bezugsproblem und Religion als Standardlösung* in KulturPoetik 13 (2013) 1, S. 5–25.

[2] Z. B. Amotz Zahavi/Avishag Zahavi, Signale der Verständigung. Das Handicap-Prinzip. Frankfurt/M. 1998, S. 383. Erste ausführliche Heranziehung des Handicap-Prinzips für die Erklärung sprachgeschichtlicher Phänomene bei Wolfgang Steinig, Als die Wörter tanzen lernten. Ursprung und Gegenwart von Sprache. Heidelberg 2007.

KulturPoetik Bd. 13,2 (2013), S. 157–175, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

der Mensch, dessen zerebrale Strukturen besonders ausbildungs- und später auch wartungsbedürftig sind, spielt nicht nur Fangen, Ringen oder Hochsprung, sondern auch Schach, Klavier, Kino oder Schiffe versenken. Prämiiert werden diese Aktivitäten nicht unmittelbar durch Erfolge im Überlebens- und Fortpflanzungskampf, aus dem sie ja herausgenommen sind, sondern durch das intrinsische Belohnungssystem – durch ›Lust‹. Gleichwohl war auch diese Vergeudung ursprünglich zweckgerichtet: Das Spiel lässt die Individuen im ›Organisationsmodus‹ ihre biologischen Anlagen üben und durch Aufnahme von Umweltelementen fertigstellen.[3]

Hier kann eine Definition von Lyrik ansetzen. Denn in ihrer ursprünglichen und reinsten Form ist Lyrik ein mehr oder weniger schikanöses, mit kleinen Handicaps operierendes, referenzloses oder referenzarmes Spiel mit der Sprache. Die gebundene, aus dem sonstigen Gemurmel herausgehobene Rede gehört zu den biologisch basierten kulturellen Grundausrüstungen.[4] Hier liegt der Grund für die ›Autonomie‹, sprich: Selbständigkeit literarischer und speziell lyrischer Werke, und zwar im doppelten Sinn: für die Entlastung von Referenzansprüchen (auch pure Blödelei ist in diesem Sinne ›autonom‹) und für die Verschnürung zu selbständigen ›Dingen‹. Schon im Alter von zwei bis vier Monaten gibt es ›vokale Spiele‹[5] zwischen Mutter/Vater und Kind: Lautketten, die wechselseitig wiederholt werden. Es folgen ritualisierte, regelhafte Sequenzen (Pitsche Patsche Peter, Hoppe hoppe Reiter usw.), die dann auch semantisiert werden können, aber kaum auf ein ›Außerhalb‹ referieren.

---

[3] Weitere Hinweise: Karl Eibl, Animal Poeta. Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturtheorie. Paderborn 2004, S. 278–283, 337–352 u. passim; Karl Eibl, Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Ein evolutionsbiologischer Zugang. In: Thomas Anz/Heinrich Kaulen (Hg.), Literatur als Spiel. Evolutionsbiologische, ästhetische und pädagogische Aspekte. Beiträge zum Deutschen Germanistentag 2007. Berlin, New York 2009, S. 19–33. Wichtigster Bezugstext aus der Evolutionären Psychologie ist John Tooby/Leda Cosmides, Does Beauty Build Adapted Minds? Toward an Evolutionary Theory of Aesthetics, Fiction and the Arts. In: SubStance 30 (2001), S. 6–25, mit der Unterscheidung von Funktionsmodus und Organisationsmodus. (Dieser Aufsatz ist in deutscher Übersetzung erschienen: Schönheit und mentale Fitness. In: Uta Klein/Katja Mellmann/Steffanie Metzger (Hg.), Heuristiken der Literaturwissenschaft. Disziplinexterne Perspektiven auf Literatur. Paderborn 2006, S. 217–244). Ein umfassender Versuch, den Spiel-Begriff für Dichtung fruchtbar zu machen, findet sich in: Brian Boyd, On the Origin of Stories. Evolution, Cognition, and Fiction. Cambridge/MA 2009.

[4] Turner und Pöppel haben mit Materialien aus verschiedenen Kulturen verifiziert, dass der Vers als Einheit von etwa drei Sekunden ein universelles Gliederungsprinzip ist (bei Langversen muss man natürlich die Zäsur berücksichtigen). Er korrespondiert den Dreisekunden-Einheiten, in denen nach Pöppels Untersuchungen unser Gehirn ›Gegenwart‹ konstruiert. Frederick Turner/Ernst Pöppel, The Neural Lyre. Poetic Meter, the Brain and Time. In: Poetry (1983), S. 277–309; auch: http://www.cosmoetica.com/B22-FT2.htm; ferner: Ernst Pöppel, Grenzen des Bewußtseins. Stuttgart 1985, bes. S. 71–81. Dazu kommen natürlich unterschiedlich geregelte Wiederholungen auf Phonem-Ebene.

[5] Rolf Oerter, Psychologie des Spiels. Ein handlungstheoretischer Ansatz. Weinheim 1999, S. 123.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

»Fällt er in den Graben, fressen ihn die Raben« – niemand wird fragen, weshalb ausgerechnet Raben sich im Graben von Reitern ernähren (und nahezu völlig referenzfrei sind dann die meisten Zusatzverse: »Fällt er in die Hecken, fressen ihn die Schnecken«). Erst am Ende ergibt sich dann so etwas wie Sinn, denn dass der Reiter, wenn er in den Sumpf fällt, »Plumps« macht, ist nachvollziehbar. Pointiert wird der Gestaltabschluss noch durch den Wechsel vom zweisilbigen Reim zur einsilbigen Assonanz und natürlich die Geste des Fallenlassens. Entwicklungspsychologen sprechen im Zusammenhang mit solchen Spielen von Ritualen.[6] Es geht nicht um die Schicksale des bedauernswerten Reiters, sondern um die regelmäßige Wiederholung des Spieles vor dem Schlafengehen, das für das Kind eine sozusagen theodizeeartig allgemeine Ordnung signalisiert.

Auch der trivialste Gedanke kann durch Reim und/oder Vers verschnürt und erträglich gemacht werden. Kommt noch deren inhaltliches Pendant, die Pointe, hinzu, dazu eine Melodie, eine erlesene Typographie, geschickte Rezitation, dann kann aus nichtigem Anlass vielleicht sogar eine kleine Kostbarkeit entstehen. Das gilt nicht nur für Erzeugnisse der schöngeistigen Sphäre, sondern auch für Gebete, Zaubersprüche, Wetterregeln, Spottverse, Kommersbuchlyrik, Büttenreden, Karnevals-, Betriebs- und Geburtstagsfeierlyrik sowie z. B. auch Werbeparolen:

Dreimal Pepsodent am Tag
Löst den grauen Zahnbelag

verkündete das Radio in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts, ergänzt durch die prosaisch-sachliche Mitteilung: »Pepsodent, die einzige Zahnpasta mit Irium«.[7] Niemand wusste, was Irium ist, aber die Botschaft bekam durch das voranstehende Verspaar besondere Beglaubigung. Doch auch in der anspruchsvolleren Sphäre hat sich manches Werklein mit dieser Methode kanonische Dauerrechte erworben, das in Prosa schnell vergessen wäre. So hat Goethe in seinen alten Tagen allen Ärger, manche Freude und allerlei Weisheit in viele Hunderte von Versen gegossen, in *Zahme Xenien*: gereimte Drei- und Vierheber, deren Bedeutung auch für die Zeitgenossen nicht immer ganz fassbar war. Auf deren Ratlosigkeit reagierte er mit dieser *Zahmen Xenie*:

»Sage deutlicher, wie und wenn;
Du bist uns nicht immer klar.«
Gute Leute wisst ihr denn,
Ob ich mir's selber war?[8]

Die Eingangsfrage, weshalb es Lyrik trotz ihrer Unwahrscheinlichkeit überhaupt gibt, ist mit diesen Beispielen schon zum Teil beantwortet: Es gibt sol-

[6] Ebd., S. 15–19 u. 306–308.

[7] Zitat aus dem Gedächtnis. Das Internet liefert nur die Parodie (angeblich aus ›Kindermund‹): »Dreimal Pepsodent am Tag / Löst die Zähne samt Belag«.

[8] Johann Wolfgang Goethe. Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Bd. I,2: Gedichte 1800–1832. Hg. v. Karl Eibl. Frankfurt/M. 1988, S. 657.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

che Gedichte *wegen* ihrer Unwahrscheinlichkeit. Sie sind gekennzeichnet durch jene Eigenschaft, die spätestens seit den russischen Formalisten in der Literaturtheorie unter den Namen von ›Verfremdung‹, ›Making Special‹ oder ›Foregrounding‹ immer wieder für die spezifisch poetische Erregung von Aufmerksamkeit verantwortlich gemacht wurde. Sie vermag auch dann wenigstens kurzzeitig Aufmerksamkeit zu erwecken und Relevanz zu suggerieren, wenn der zweite Blick wenig Bedeutendes zu finden vermag. Das ist die Basis sowohl des religiösen Rituals wie der Lyrik, und zwar der Lyrik jeden Niveaus: ein über das Sprachmaterial gelegter Zusatz-Aufwand und eine Entlastung der sprachlichen Inhaltsseite von pragmatischen Verbindlichkeiten.

Es gibt aber auch ein Verständnis des Lyrischen, das auch die Inhaltsseite stärker einbezieht. Gottfried Benn hat ihm Ausdruck verliehen mit dem radikalen Diktum: »Lyrik muss entweder exorbitant sein oder gar nicht«.[9] Kinder- und Reklamereime hätten vor diesem Richterstuhl kaum eine Chance. Ebenso bliebe ein Großteil von Lyrik der geselligen und/oder scherzhaften Art bis hin zu Robert Gernhardt oder Peter Rühmkorf unberücksichtigt. Der scherzhafte und der ernsthaft-exorbitante Lyrik-Typus sind aber keineswegs streng voneinander geschieden. Der scherzhafte Lyrik-Typus ›lebt‹ geradezu vom ernsthaften, den er voraussetzt, um ihn parodistisch für die Erzeugung von Unangemessenheits-Komik zu nutzen (und damit die Kategorie der Angemessenheit zu thematisieren). Man wird kaum eine Pointe der beiden genannten Autoren (oder Neidharts oder Heines) finden, die nicht auf irgendeine Weise ein Korrelat in der ernsthaften Literatur besitzt. Die folgenden Überlegungen thematisieren den scherzhaften Typus deshalb nicht mehr eigens, sondern versuchen noch einige Schlaglichter auf den ernsthaften zu werfen.

Erste Auskünfte über Äquivalenzbeziehungen zwischen religiösem Ritual und Lyrik wird man von der *geistlichen* Lyrik erwarten dürfen. Als Teil des geistlichen Rituals fungiert sie schon früh. Am bekanntesten sind wohl die ›Epinikien‹ (Oden) des thebanischen Dichters Pindar, kantatenartige Kultdichtungen, die den Siegern der großen panhellenischen Wettkämpfe galten. In den erhaltenen Liedern wird der Preis des Siegers jeweils mit der Erzählung eines Mythos verbunden. Die zahlreichen Deutungsprobleme, die diese Gedichte stellen, mit Fragen nach dem Verhältnis von Tradition und eigener Erfindung, von gnomischen und narrativen Elementen, von Inspiriertheitsgestus und Professionalität rühren zumeist daher, dass moderne Vorstellungen des Dichterischen auf sie angewandt werden. Für uns sind Religion und Dichtung ganz selbstverständlich zwei verschiedene ausdifferenzierte ›Systeme‹, deren Verbindungen wir erst durch quasi archäologische Studien (wie diese hier) ermitteln können. Sieht man diese ›Dichtungen‹ jedoch als integrale Bestandteile eines (uns sehr fremden) liturgischen Rituals, das von der Vorbereitung der Spiele bis zur Begrüßung des heimkehrenden Siegers reicht, dann wird deutlich, dass hier das Besondere der Person mit dem Allgemeinen der überlieferten Religion verknüpft wird.

[9] Gottfried Benn, Probleme der Lyrik. In: Ders., Gesammelte Werke. Bd. 4: Reden und Vorträge. Hg. v. Dieter Wellershoff. Wiesbaden 1968, S. 1058–1104; hier S. 1069.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Solche Besonderung des Rituals ist eine Grundfunktion abendländischer geistlicher Dichtung auch in späterer Zeit. Allerdings verfestigt sich mit zunehmender funktionaler Differenzierung das religiöse Ritual, sodass die Besonderung durch Lyrik aus dem Kernbereich auswandert und nur in subsidiärer Funktion wirkt. Überflüssig ist sie darum nicht, im Gegenteil. Hunger, Pest, Krieg, Feuersbrunst usw. sind Nöte, die vom Ritual nur pauschal berücksichtigt werden konnten und deshalb von Fall zu Fall eigens mit ihm verlinkt werden mussten. Dazu kommt die affektive Stützung, die gleichfalls ein besonderes Verhältnis des Gläubigen zum Ritual herzustellen versucht. Als ein fast beliebiges Beispiel für solche aufs Besondere applizierende Paraphrase mag die *Metaphrasis des Sequentzes auff Pfingsten*, also die Paraphrase des Pfingsthymnus *Veni creator spiritus* durch Georg Witzel (1501–1573) dienen:

Komm heiliger Geist warer Got/
Bedenck uns in all vnser not/
Send herab deines Lichtes glantz/
Damit wir scheinend werden gar vnd gantz.

Komm Vater der armen und verachten/
Kom geber der gaben, danach wir trachten.
Komm liecht der hertzen/ die so finster sind/
Hey/ vertreib die schwarze nacht schwind.[10]

Witzel war der Musterfall eines zwischen Tradition und Reform gebeutelten (erst katholischen, dann lutherischen, dann wieder katholischen) Pfarrers und Theologen. Als historischen Kontext mag man sich die Erfahrungen der Reformation und der Nachwehen des Bauernkrieges vorstellen. In dieser Zeit irdischer Wirren und der Kontroversen um das richtige Ritual war die Funktion geistlicher Lyrik, die besonderen Erfahrungen und Bedürfnisse an das Ritual anzuschließen, besonders wichtig. Witzel hebt die Rolle des Trösters der Armen und Verachteten hervor, die im Original nur angedeutet ist und betont besonders die Lichtmetaphorik. Der da kommen soll, ist eigentlich nicht die (ohnedies recht abstrakte) dritte Person in Gott, sondern die zweite, der Messias, aus dem Pfingsthymnus wird sozusagen unter der Hand ein Adventshymnus.

Eine entscheidende Schwelle bei der Ausdifferenzierung profaner Lyrik aus dem religiösen Kontext und die Bedeutung individueller, vom Ritual nicht mehr absorbierter Irritation bei diesem Prozess mag Klopstocks Ode *An Gott* markieren.[11] Sie kann auch ein erstes Beispiel der Dichtung der ›harten Fügung‹ geben, von der später noch die Rede sein wird. Das Gedicht ist eine Anrufung, ein Gebet. Aber es ist ein sehr ungewöhnliches Gebet. Der Beginn lautet:[12]

---

[10] Epochen der deutschen Lyrik. Hg. v. Walther Killy. Bd. 3: Gedichte 1500–1600. Hg. v. Klaus Düwel. München 1978, S. 146.

[11] Zu den gesellschafts- und mentalitätsgeschichtlichen Bedingungen vgl. neben vielen anderen: Karl Eibl, Die Entstehung der Poesie, Frankfurt/M. 1995, bes. S. 42–45.

[12] Friedrich Gottlieb Klopstock, Ausgewählte Werke. Hg. v. Karl August Schleiden. München 1962. Das Gedicht entstand 1748, wurde 1751 in einem nicht autorisierten,

© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Ein stiller Schauer deiner Allgegenwart
Erschüttert, Gott! mich. Sanfter erbebt mein Herz,
Und mein Gebein. Ich fühl, ich fühl es,
Daß du auch hier, wo ich weine, Gott! bist.

Von deinem Antlitz wandelt, Unendlicher,
Dein Blick, der Seher, durch mein eröffnet Herz.
Sei vor ihm heilig, Herz, sei heilig,
Seele, vom ewigen Hauch entsprungen!

So geht es 32 alkäische Odenstrophen lang. Was Klopstock (oder der ihm zumindest sehr nahe stehende Sprecher des Gedichts) von Gott wünscht, ist nicht mehr und nicht weniger als die für ihn bestimmte Frau. Das geschieht jedoch nicht im bescheidenen *genus humile* oder *genus medium*, das sich für derartige Gebete ziemt, sondern im aufgeregten Stil der ›hohen‹ Ode. Typisch sind etwa die nachgeholten bzw. eingestreuten, den Vers förmlich zerhackenden Anrufungen, der Komparativ sowie die intensivierende Wiederholung. Auch in der zweiten Strophe wird die Rede unterbrochen, diesmal durch die Appositionen »Unendlicher« und »der Seher«. Die Apostrophe an Gott wird abgelöst durch die – ebenfalls sozusagen atemlos unterbrechende – Anrufung des Herzens, mit intensivierender Wiederholung von »heilig« gesteigert zur »Seele« und damit vom Empfindungsorgan zum Korrespondenzorgan des göttlichen Hauchs. Für die Fusionierung von Gottesbegeisterung und Liebesbegeisterung bemüht der *Messias*-Dichter schließlich den ganzen Apparat der ›Machtwörter‹: Komposita, transitivierte Intransitive, dazu gleich dreimal den Komparativ:

Von ihr geliebt, will ich dir feuriger
Entgegenjauchzen, will ich mein voller Herz
In heißern Hallelujaliedern,
Ewiger Vater, vor dir ergießen!

Am Ende steht zwar noch so etwas wie ein Gemeindegedanke:

Dann, wenn sie mit mir deinen erhabnen Ruhm
Gen Himmel weinet, betend, mit schwimmendem,
Entzücktem Auge, will ich mit ihr
Hier schon das höhere Leben fühlen!

Das Lied vom Mittler [dem *Messias*], trunken in ihrem Arm
Von reiner Wollust, sing ich erhabner dann
Den Guten, welche gleich uns lieben,
Christen wie wir sind, wie wir empfinden.

---

fehlerhaften Druck verbreitet, von Klopstock selbst dann 1752 veröffentlicht. Die Irritation trägt einen Namen: Das Gedicht entstammt der unerfüllten Liebe zu seiner Cousine Maria Sophia Schmidt, die er mit poetischem Namen ›Fanny‹ nannte.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Aber indem der *Messias*-Sänger nun die Evangelistenrolle übernimmt, sind Gemeinde und Ritual nur noch Funktionen des Ich, das sich hier als begeistert inszeniert. Gotthold Ephraim Lessing, in diesem Falle Anhänger eines älteren literarischen Geschmacks, rief in der Rezension eines Separatdrucks des Gedichts aus: »Was für eine Verwegenheit, so ernstlich um eine Frau zu bitten!«[13]

Die Selbstmonumentalisierung des empfindenden Ich sprengt jedes Ritual, erlaubt es auch nicht mehr, dass die Irritation an ein Allgemeines angeschlossen wird. Sie wird quasi herren- oder namenlos, nur noch durch stark tönende Umschreibungen ausdrückbar. In wie hohem Maße ein solcher Text von referenziellen Bindungen entlastet werden kann, zeigt sich daran, dass er 1751 auch in den *Oldenburgischen wöchentlichen Anzeigen* abgedruckt wurde, mit der Nachbemerkung: »Sollte es nicht erlaubt seyn, diese, obgleich in einer anderen Absicht verfertigte, Ode, unserm über den unersetzlichen Verlust der liebenswürdigsten Königin in die äußerste Betrübniß versetzten allertheuersten Landesvater grösten theils in den Mund zu legen?«[14] Da konnte also die Liebes- und Gottesbrunst Klopstocks auch als angemessener Ausdruck der Trauer des dänischen Königs um seine verstorbene Gattin verstanden werden!

Im Folgenden können nur einige Schlaglichter gegeben werden, die den Kreis profaner Dichtung erhellen sollen, soweit sie der Grundfigur von Irritation und lyrischer Antwort folgt. Die Beispiele werden vor allem aus dem Œuvre Goethes gewählt, das breit genug sein sollte, um einen angemessenen Eindruck zu geben.

5. Glatte Fügung: Das Thema der Liebe

»Dichtung ist Lebensdeutung«.[15] Diese an Dilthey gewonnene Bestimmung ist so weit, dass sie gar nicht falsch sein kann. Rudolf Unger hat, von ihr ausgehend, eine Art Katalog von »Urproblemen« entworfen, die speziell der Dichtung als Gegenstände aufgegeben sind. Da ist das »Schicksalsproblem« (das Problem von Freiheit und Notwendigkeit), das Problem der Religion, das Verhältnis zur Natur, daran anknüpfend die Probleme der Liebe und des Todes, die Probleme »der Kultur und der sozialen Sphäre«. Diese (oder eine

[13] Gotthold Ephraim Lessing, Werke. Bd. 3: Frühe kritische Schriften. Hg. v. Karl S. Guthke. München 1972, S. 80. Es handelt sich um eine Rezension aus der *Berlinischen privilegierten Zeitung*.

[14] Zit. nach: Christiane Boghardt, Die zeitgenössischen Drucke von Klopstocks Werken. Bd. 1. Berlin 1981, S. 145.

[15] Rudolf Unger, Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf Wilhelm Dilthey. In: Ders., Gesammelte Studien. Bd. 1: Aufsätze zur Prinzipienlehre der Literaturgeschichte. Darmstadt 1966, S. 137–170; hier S. 144. Vgl. auch die Diskussion zur Problemgeschichte im Jahrbuch Scientia Poetica 13 (2009) und 14 (2010). Ungers Bestimmung kann auch ohne den voraussetzungsvollen Rückhalt bei Dilthey einige Gültigkeit beanspruchen.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

ähnliche) Liste von Problemen ließe sich unter dem Aspekt des kognitiven Imperativs und seiner Unerfüllbarkeit reformulieren und auf ihren Niederschlag in der Lyrik untersuchen.

Hier mag es genügen, ein Schlaglicht auf das Thema der Liebe zu werfen, das durch Klopstocks Ode schon eingeführt ist. Es ist sicherlich das Thema, das in allen lyrischen Produktionen unterschiedlichster Qualität am häufigsten behandelt wird. So aufwändige Gebilde wie die Klopstock-Ode werden aber eher die Ausnahme darstellen.[16] Liebesgedichte als Gedichte an die geliebte Person oder auch als Reflexion über die Liebe haben eher eine Tendenz zur Kürze und Schlichtheit. Ein weiteres Beispiel:

Ob ich dich liebe, weiß ich nicht.
Seh ich nur einmal dein Gesicht,
Seh dir ins Auge nur einmal,
Frei wird mein Herz von aller Qual.
Gott weiß, wie mir so wohl geschicht!
Ob ich dich liebe, weiß ich nicht.[17]

Das Gedicht wurde 1774 anonym in *Iris*, einer ›Vierteljahresschrift für Frauenzimmer‹, gedruckt, und später auf Grund einiger diskutabler Indizien Goethe zugeschrieben. Ein namhafter Goethe-Kommentator meinte jedoch, Goethe das Gedicht absprechen zu müssen, weil es so trübselig, leer und nichtig sei: »Das soll man Goethe zutrauen, dem gefühlsfrohen und -sicheren? Er soll der Geliebten die poetische Mitteilung machen, dass er sich nicht im Klaren wäre, ob er sie liebe; [...] [Das Gedicht ist] leer, nichtig, mißgeschaffen, kurz so ganz *ungoethisch*, dass es selbst unter den frühesten Produkten undenkbar wäre«.[18] Der Kommentator behandelte das Gedicht, als stünde es im Zusammenhang einer Brautwerbung oder einer Eheberatung – Situationen, in denen man eine eindeutige Auskunft bevorzugen würde. Aber das Gedicht ist eher als Reaktion auf eine überdimensionierte Erfahrung zu verstehen, die (noch?) nicht mit den Lebensroutinen des Sprechers aufgeht. Da wird Liebe zunächst als große, verwirrende Irritation erfahren. Die Frage, unter welchen Namen man diese seltsam extreme Gemütslage (ich erspare mir ihre Beschreibung) vielleicht fassen könnte, zielt da auf die Lösung eines dringlichen Problems, nämlich die Bewahrung oder Wiederherstellung der Person durch Subsumption unter ein Allgemeines.

Diese Irritation wird verarbeitet in einem ›schlichten‹ Gedicht. Aber diese Schlichtheit kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich auch hier um ein recht unwahrscheinliches Sprachgebilde handelt. Das Versmaß ist ein al-

[16] Zu den gewichtigen Ausnahmen zählt Goethes Briefgedicht *Warum gabst du uns die Tiefen Blicke*, das gleichfalls eine Art Privatreligion entwirft; vgl. Johann Wolfgang Goethe, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Bd. I,1: Gedichte 1756–1799. Hg. v. Karl Eibl. Frankfurt/M. 1987, S. 229–231.

[17] Ebd., S. 134.

[18] Hermann Baumgart, Goethes lyrische Dichtung in ihrer Entwicklung und Bedeutung. Bd. 1. Hg. v. Gertrud Baumgart. Heidelberg 1931, S. 69.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

ternierender Vierheber,[19] grammatisches Kolon und Vers sind identisch, die Reimstellung ist paarig, das letzte Reimpaar nimmt das erste wieder auf, die letzte Zeile wiederholt die erste, dazu kommt noch die Wiederholung des »Sehens«: Das alles gibt dem Text eine formale Geschlossenheit, die ihn mehr sein lässt als bloße gereimte Alltagsrede. Wie die meisten ›schlichten‹ Gedichte verstößt es zwar nicht gegen die Regeln der Alltagsrede, es gibt keine ›Störung‹ der Sprache, aber der Text wird durch zusätzliche Regeln herausgehoben aus dem umgebenden Gerede und zu einer besonderen Einheit verschnürt. Die altertümelnde Wortform »geschicht« schließlich beansprucht als zitathafte Anleihe bei älterer, dem einfachen Volk zugehöriger Sprachwelt eine über den Augenblick weit hinausreichende Allgemeinheit – auch sie von provozierender ›Schlichtheit‹.

Zugleich steigert sich das Raffinement dadurch, dass der Sprecher die Symptome seiner Liebe vorzeigt, dabei aber auf seinem Nichtwissen beharrt. Er macht also eine Liebeserklärung von besonderer Authentizität – oder stellt diese aus: ›Aber gewiss doch‹, mögen die Leserinnen der *Iris* gedacht haben, ›natürlich liebst Du sie, die Symptome sind eindeutig!‹ Das heißt: Unabhängig davon, ob das Gedicht an eine bestimmte Person gerichtet war, kann es einen Diskurs über die Liebe anstiften und die Irritation in den gesellschaftlichen Horizont einholen.

Von dieser Voraussetzung aus lohnen auch andere, scheinbar vertraute Gedichte einen zweiten Blick. Das berühmte *Maifest* oder *Mailied* enthält die Zeilen:

O Mädchen Mädchen,
Wie lieb' ich dich!
Wie blinkt dein Auge!
Wie liebst du mich![20]

Das mag man als Teil einer expressiven Jubelsequenz lesen. Aber es sind nicht nur Ausrufe, es sind auch Fragen: »Wie lieb' ich dich?« und »Wie liebst du mich?« Dass der Fragecharakter einiges Gewicht hat, sieht man daran, dass die Folgestrophe mit »So« eine Antwort gibt:

So liebt die Lerche
Gesang und Luft,
Und Morgenblumen
Den Himmels Duft.[21]

Kaum bedarf es des Hinweises, dass die Antwort nicht sehr aufschlussreich und nur in einem ›poetischen‹ Zusammenhang akzeptabel ist. Wer weiß schon, wie Morgenblumen lieben? Die Undeutlichkeit wird auf der Oberflä-

[19] Dazu Katja Mellmann, Die metrische Gestalt. Mit Überlegungen zur Sinnfälligkeit des Viertakters. In: Journal of Literary Theory 2 (2008), S. 253–272.
[20] Goethe, Gedichte (Anm. 16), S. 130.
[21] Ebd.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

chen-Ebene dadurch behoben, dass der Text fortfährt: »Wie ich dich liebe«. Also: Wie liebe ich dich? Wie Morgenblumen. Und wie lieben Morgenblumen? Wie ich dich liebe. Eine klare Antwort ist das nicht. Zugegeben, das klingt wie Beckmesserei, nachdem Generationen von Deutern von dem unauflöslichen Ineins von Ich und Natur begeistert waren. Aber dass dieses Ineins wirklich logisch zirkulär und damit ohne Informationszuwachs ist, zeigt sich im weiteren Fortgang:

Wie ich dich liebe
Mit warmem Blut,
Die du mir Jugend
Und Freud und Mut

Zu neuen Liedern
Und Tänzen gibst.
Sei ewig glücklich
Wie du mich liebst!

Nein, es geht nicht um diskursive Klärung, es geht um die performative Dimension, um die Wirkung der Liebe aufs Subjekt, mag deren Natur doch beschaffen sein, wie sie will.

Meine Beispielwahl hat sich bisher im Bereich der deutschen Lyrik um 1800 bewegt. Daraus ließe sich der Schluss ziehen, dass die allgemeinen Aussagen eben nur für diese Zeit Gültigkeit besitzen. Diesem Einwand ließe sich nur durch eine Vermehrung der Beispiele begegnen, die dann doch wieder als ungenügend abgewiesen werden könnte. Stattdessen will ich die Argumentation offensiv in einen All-Satz wenden und behaupten: Alle Religionen und Gesellschaften halten Rituale bereit, in denen die Irritation durch die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen aufgefangen werden kann. Wenn aber diese Rituale an Tragfähigkeit verlieren oder neue emotionale Konstellationen die alten Rahmen überspülen, entstehen überdimensionierte Erfahrungen, die als Irritationen in die Lyrik finden können.

Keineswegs ist das historisch-pragmatische Bedingungsgefüge, das solche Lyrik auf der Basis von Irritation ermöglicht oder hervortreibt, auf die westliche Moderne beschränkt, und keineswegs ist die Irritation durch die Liebe ein Privileg moderner westlicher Gesellschaften. Von den Eipo, einem Volk in West-Neuguinea, ist eine Reihe von Erzählungen und Liedern festgehalten, darunter auch Liebeslieder. Solche Liebeslieder galten dort als Spezialität der Frauen.[22] Eine ›Spezialität‹ der Frauen war es auch, den zugeteilten Mann zu verlassen und sich einen anderen zu wählen, zeitweise oder auf Dauer. Das Erfinden von Liedern wird geradezu als ein Reflex oder Symptom der Frauen in dieser Situation beschrieben: »Fragt man einen Eipo, was denn ein Lied sei, dann lautet die stereotype Antwort: Wenn die Frauen Liebesaffären gehabt

[22] Das ist in der Vergangenheitsform zu berichten, obwohl die Beobachtungen zeitlich recht nahe liegen. Seit 1980 sind die Eipo jedoch missioniert.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

haben, dann erfinden sie Lieder«.[23] Sie behalten diese Lieder aber nicht etwa für sich, sondern es entstehen ›Werke‹, die von Mund zu Mund gehen. Eines der Lieder, von Oleto, die ihren Mann verlassen hat und zu einem anderen Mann in ein anderes Dorf (zum ›Wildwuchs‹) geht:

Beim Kokiye Baumfarn [Baumnamen bezeichnen Männer], beim Kokbare Baumfarn
sagte man mir, man ließ mich wissen:
Er gehört nicht Dir. Doch gehört er mir.
Man sagte mir, man ließ mich wissen.
Ich werde mich verirren, ich werde in den Garten gehen.
Mein Dukiye Baumfarn, mein Kokaye Baumfarn!
Man sagte mir, man ließ mich wissen.
Ach, Ihr Lieben, ja, Ihr Lieben!
Ich werde mich verirren, ich werde in den Garten gehen.
Ach, Du Haariger, ja, Du Liebster!
Man sagte mir, man ließ mich wissen.
Den Table-Baum stutztest Du mit Deinem Beil,
den Like Baum zerstückeltest Du mit Deinem Beil.
Ich werde pflanzen, ich werde nach Hause gehen.
Bei der Hütte im Lung-Farn, bei der Hütte im Wildwuchs.
Ich werde mich verirren, ich werde in den Garten gehen.
Mit dem Beil stutztest Du, mit dem Beil entwurzeltest Du.
Den Urye Baum stutztest Du, mach einen Garten!
Dich werde ich anblicken, zu Dir werde ich mich beugen,
Zunder aus Schilfrohr. Die Feuer-Liane am Handgelenk
spalt' sie und entzünde die Flamme damit!
Geliebter Lung-Farn, geliebter Wildwuchs.
Zu Dir werde ich mich beugen, Dir werde ich es spreizen.
Ich habe mich verirrt. Ach, ältere Geschwister, ja, Ihr Lieben!
Ich werde mich verirren, ich werde in den Garten gehen.
Ach, ältere Geschwister, ja, Ihr Lieben!
Zunder aus Schilfrohr. Die Feuer-Liane am Handgelenk
beiß' sie und entzünde die Glut,
entzünde das Gespreizte.
Wie der Subkor aufsteigend sich anlehnt,
wie der Korbik aufsteigend sich anlehnt
so werde ich mich an Dich, mein Haus, anlehnen,
werde Fuß fassen.
Du kommst, Liebster, lieber Wildwuchs.[24]

Auch hier haben wir es mit einer überdimensionierten Erfahrung zu tun, und zwar verschärft dadurch, dass ein Partnerwechsel bei den Eipo keineswegs so

[23] Volker Heeschen, Ninye bún. Mythen, Erzählungen, Lieder und Märchen der Eipo im zentralen Bergland von Irian Jaya (West Neuguinea), Indonesien. Berlin 1990, S. 305.

[24] Transkription und erste Übersetzung: ebd., S. 328–330. Zitiert ist hier eine vereinfachte Version aus: Wulf Schiefenhövel, Romantische Liebe nur im Okzident? Zur Evolutionsbiologie eines verwirrenden Gefühlszustands; http://www.seniorenstudium.uni-muenchen.de/forschung/publikationen/pub_pdf/liebe_schiefenhoevel.pdf.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

unproblematisch war, wie man das den ›Naturvölkern‹ gerne nachsagt: Er verstieß gegen die Sitten des Dorfes, konnte zu Racheaktionen, sogar Kriegen zwischen den beteiligten Familien führen. Nicht nur das Rätsel der Liebe wird also abgehandelt, sondern auch die gesellschaftliche Ablehnung des Verhaltens und damit die soziale Gefährdung, die die Frau auf sich nimmt.

Dies geschieht aber nicht heimlich oder in kleinstem trautem Kreise. Auch wenn man der Sprache der Eipo nicht kundig ist, verspürt man eine Ahnung von dem Anspielungsreichtum und der Metaphernkraft dieser Texte. Man wird hier sicherlich ein Kunstwollen hohen Grades unterstellen dürfen, vielleicht sogar eines, das schon unmittelbar vor der Schwelle professionellen Dichtertums steht. Mit Liedern wurde unter diesen leicht erzürnbaren Menschen auch soziale Kontrolle ausgeübt, denn mit Liedern kann Fehlverhalten auf indirekte und unschädliche Weise getadelt werden.[25] Auch die Liebeslieder sind nicht nur Reaktion auf ein starkes Erlebnis. Sie dienen offenbar auch einer Art kollektiver Reflexion von Problemlagen. Sie werden weitergetragen, es gibt »berühmte Dichterinnen und Sängerinnen«.[26] Auch hier, vor Schrift und Buchdruck, sind die Liebeslieder Teil eines Diskurses über die Probleme der Liebe.

6. Harte Fügung: Das Thema der eigenen Lebensbahn

Klopstocks oben zitierte Ode *An Gott* repräsentiert einen bestimmten Lyrik-Typus: Es ist die Lyrik der ›harten Fügung‹.[27] Dieser Begriff ist von Norbert von Hellingrath im Zusammenhang seiner Ausgabe der Pindar-Übersetzungen Hölderlins geprägt worden. Hellingrath folgt einer Typologie der hellenistischen Rhetorik und unterscheidet eine ἁρμονία αὐστηρά und eine ἁρμονία γλαφυρά, eine harte und eine glatte Fügung. Die Art der Fügung mache sich geltend »durch härte und glätte der fugen zwischen den einzelnen elementen«.[28] Die glatte Fügung hat für ihn den Gipfel erreicht in der romantischen Poesie und im Volkslied, wo die Fugen zwischen den Wörtern zugunsten des Zusammenhangs geglättet seien und die Reimzeilen ein gerundetes

[25] Vgl. Irenäus Eibl-Eibesfeldt/Wulf Schiefenhövel/Volker Heeschen, Kommunikation bei den Eipo. Eine humanethologische Bestandsaufnahme im zentralen Bergland von Irian Jaya (West Neuguinea), Indonesien. Berlin 1989, S. 40 f.

[26] Heeschen (Anm. 23), S. 305.

[27] Man könnte auch von ›hymnischem‹ Stil sprechen. Aber der Begriff der Hymne (Ode, Elegie) ist seit dem 18. Jahrhundert so sehr in Bewegung geraten, dass ich lieber diese vergleichsweise präzise Bezeichnung wähle. Zur Hymne von der Aufklärung bis zu den Parodien um 1980 vgl. Norbert Gabriel, Studien zur Geschichte der deutschen Hymne. München 1992.

[28] Norbert Hellingrath, Pindar-Übertragungen von Hölderlin. Prolegomena zu einer Erstausgabe. Jena 1911, S. 1; auch: http://www23.us.archive.org/details/pindarbertragu00hell. Hellingrath gehörte zum Kreis um George, daher die Kleinschreibung.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Gebilde von geschlossenem Stimmungsgehalt darstellen. Sein Musterbeispiel ist Eichendorff. Was eben als Typus der ›schlichten‹ Lyrik umschrieben wurde, ist Lyrik der glatten Fügung. Die harte Fügung hingegen lässt die Fugen sozusagen unverputzt, sie schichtet die Wörter als unbehauene Quader auf. Das große Vorbild ist Pindar, dessen harte Fügung als Wildheit und Regellosigkeit des Genies gedeutet werden konnte. Für die lateinische Dichtung wäre Horaz zu nennen, der freilich selbst nicht an Pindar heranzureichen gestand.

Beispiele der harten Fügung in deutscher Dichtung bieten nach Klopstocks Oden der junge Goethe mit einigen Gedichten, Hölderlin, der Rilke der *Sonette an Orpheus* und der *Duineser Elegien*, Trakl, Celan, Nelly Sachs. Stilistische Eigentümlichkeiten der harten Fügung sind tatsächlich nicht (wie bei der glatten Fügung) übergeworfene zusätzliche Regeln, sondern Eigentümlichkeiten, die einen »Zwist grammatischer und ungrammatischer Regelungen«[29] bewerkstelligen und das Verständnis erschweren können. Neben den bei Klopstock schon namhaft gemachten Stilistika wären zu nennen: Inversionen, Anakoluthe, Ellipsen, Enallagen, Enjambements, Appositionen, ›lateinische‹ Partizipialkonstruktionen, absolute Komparative, nachgeholte Anreden. Unabhängig davon, ob es im Einzelfall irgendeine semantisch-lexikalische Notwendigkeit für den Gebrauch solcher Mittel gibt, sind sie auf jeden Fall geeignet, die Zugänglichkeit zu erschweren und die Texte ›kostbar‹ zu machen.[30]

Schon Edmund Burke hat das Problem gesehen, dass die Wirkung solcher Dichtungen auf Kosten ihrer Klarheit geht. Er lobt Miltons Darstellung des Satans, wegen der Würde, die dem Gegenstand wahrhaft angemessen sei. Aber bei genauerer Betrachtung löse sich das Bild auf:

> Das ist ein sehr edles Gemälde; und woraus besteht es als poetisches Gemälde? Aus den Bildern eines Turmes, eines Erzengels, der hinter Nebeln aufgehenden Sonne; aus einer Sonnenfinsternis, aus dem Fall von Monarchen und dem Umsturz von Königreichen. Das Gemüt wird gleichsam außer sich gebracht durch eine Menge großer und verwirrender Bilder – die gerade deshalb Eindruck machen, weil sie gehäuft und verworren sind. Man trenne sie voneinander, und sie verlieren viel von ihrer Größe; man vereinige sie wieder, und sie verlieren unfehlbar ihre Klarheit.[31]

---

[29] Volker Klotz, Verskunst. Was ist, was kann ein lyrisches Gedicht? Bielefeld 2011, S. 231.

[30] Heinz Schlaffer, Geistersprache. Zweck und Mittel der Lyrik. München 2012, hat als besonders wichtiges Element lyrischer Sprechhandlungen die Anrufung (Preisen, Grüßen, Beten, Klagen, Verkünden, Bitten, Verfluchen) ausgemacht. Soweit es nicht- oder übermenschliche Wesen sind, die angerufen werden, gehört auch die Anrufung zum Inventar der ›harten Fügung‹. Unentbehrlich ist sie für die Hymnenparodie. Vgl. z. B. Rolf Dieter Brinkmanns *Hymne auf einen italienischen Platz*, die in dem Ausruf gipfelt: »Pomodoro! O Sciopero! O Lire! O Scheiß!«; Rolf Dieter Brinkmann, Westwärts 1&2. Reinbek 2. Aufl. 1982, S. 85.

[31] Edmund Burke, Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen. Übers. v. Friedrich Bassenge. Hamburg 2. Aufl. 1989, S. 97. Im Original: »Here is a very noble picture; and in what does this poetical picture consist? In images of a tower, an archangel, the sun rising through mists, or in an eclipse, the ruin

© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Burke vergleicht in diesem Abschnitt die poetischen Gemälde mit den Gemälden der Maler und stellt fest, dass der Eindruck poetischer Gemälde viel stärker sein kann, weil die Gemälde der Maler immer konkrete Gegenstände darstellen, also ›klare‹ Informationen geben. Er empfiehlt deshalb den Malern eine »ahnungsvolle Dunkelheit«,[32] damit sie vergleichbare Wirkungen erzielen.

»Dunkle Gedichte sind die Lust des Philologen«, so hat Arthur Henkel einmal anlässlich von Goethes *Wanderers Sturmlied* geschrieben.[33] Texte der harten Fügung präsentieren sich jedenfalls als Rätsel und verlocken zur Entschlüsselung. Aber es geht dabei weniger darum, die ›richtige‹ Bedeutung zu ermitteln, sondern die für Entschlüsselung und Auslegung investierte Mühe erhöht den Wert des Textes. Texte der harten Fügung sind Musterfälle von ›teuren‹ Texten, Texten mit Handicap. Das ist sozusagen die Geschäftsgrundlage für den Umgang mit solchen Texten. Gerade die Dichtung der harten Fügung wagt sich oft scheinbar recht weit zu einer Aussage vor. Aber die Aussage beschränkt sich dann auf nachdrücklich vorgetragene Symbolik, die das Geheimnis nicht etwa auflöst, sondern es nur mit Nachdruck versieht und zugleich verschleiert. Gleichwohl sind die Themen, die von Klopstock oder von Hölderlin angekündigt werden, solche von hoher Kostbarkeit: Tugend, Liebe, Freundschaft, mythisch erhöhte Städte, Flüsse und Landschaften, Vaterland. Bei Goethe sind es vor allem Probleme des richtigen Lebenswegs: *Prometheus* als die undeutliche, aber aufwändige Formulierung einer Rebellion, die vermutlich notwendig war, aber keine spezifische Programmatik hatte, außer vielleicht der, als Künstler zu wirken, *Ganymed* als Verarbeitung einer rätselhaften Entgrenzung des Ich, die Freud in *Unbehagen in der Kultur* dann das ›ozeanische Gefühl‹ nannte.[34] Und immer wieder Lebensreise oder Lebenswanderschaft.

Im Thema der Lebensreise verkörpert sich ein zentrales Problem jeder personalen Existenz, die in irgendeiner Weise mit dem frustrierten Wunsch nach Ich-Permanenz fertig werden muss. Ein Musterbeispiel für den lyrischen Umgang mit diesem Thema mag Goethes *An Schwager Kronos* abgeben:

---

of monarchs, and the revolutions of kingdoms. The mind is hurried out of itself, by a crowd of great and confused images; which affect because they are crowded and confused. For, separate them, and you lose much of the greatness; and join them, and you infallibly lose the clearness«; Edmund Burke, A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful. With Several Other Additions; online verfügbar unter: www.bartleby.com/24/2/.

[32] Burke, Philosophische Untersuchung (Anm. 31), S. 97. Im Original: »a judicious obscurity in some things contributes to the effect of the picture«; Burke, Philosophical Inquiry (Anm. 31), II, 5.

[33] Arthur Henkel, Goethe-Erfahrungen. Stuttgart 1982, S. 19.

[34] Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften. Frankfurt/M. 1997, S. 29–108; bes. S. 31–40.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

An Schwager Kronos
In der Postchaise d 10 Oktbr 1774[35]

Spude dich Kronos
Fort den rasselnden Trott!
Bergab gleitet der Weg
Ekles Schwindeln zögert
Mir vor die Stirne dein Haudern
Frisch, den holpernden
Stock, Wurzeln, Steine den Trott
Rasch in's Leben hinein.

Die Überschrift des Gedichts nennt einen Adressaten, d. h. das ganze Gedicht ist eine Apostrophe oder Anrufung. Aber wer da nun angerufen wird, ist unklar. Kronos wäre der Vater des Zeus, Beherrscher des Goldenen Zeitalters. Chronos, die spätantike, zum Gott erhobene Allegorie der Zeit, schreibt sich etwas anders, aber Zeit wird das ganze Gedicht hindurch thematisiert. Oder ist die Doppeldeutigkeit ›gewollt‹, symbolisch sozusagen? Kommt hinzu, dass Kronos als »Schwager« angesprochen wird. Dem zeitgenössischen Leser mag immerhin die Bedeutung von »Schwager« als Lohnkutscher geläufig gewesen sein, aber jedenfalls handelt es sich hier doch um eine recht starke Metaphorisierung oder Allegorisierung. Sollte nicht dennoch auf einer zweiten Ebene eine Verwandtschaft mit Chronos/Kronos angesprochen sein? So wird man dann nicht so schnell ein Ende finden.

Auch der Text selbst ist nicht voraussetzungslos verstehbar, sondern weist eine Reihe von Implikaturen auf, die als Verstehenshandicaps wirken. »Haudern« ist das Kutschieren des Lohnfuhrwerks, »Zögern« kann seit Klopstock, wie nahezu alle Intransitiva, auch transitiv verwendet werden, so dass man lesen kann: ›Dein lahmes Fahren zögert mir ekles Schwindeln [Akkusativobjekt] vor die Stirne‹. Und Stock, Wurzeln, Steine wird man am besten zwischen Kommas oder Gedankenstriche setzen und als Parenthese einschieben: ›den holpernden – Stock, Wurzeln, Steine – den Trott rasch ins Leben hinein‹. So geht es dann weitere 30 Verse.

Aber wovon ist eigentlich die Rede? Von einer Kutschfahrt. Sie wird dem Reisenden allerdings zum Symbol oder zur Parabel der Lebensfahrt, die am Ende der blendenden, sinkenden Sonne entgegen in den Hades führt, wo er als Fürst empfangen werden möchte:

Trunknen vom letzten Strahl
Reiß mich, ein Feuermeer
Mir im schäumenden Aug,
Mich Geblendeten, Taumelnden
In der Hölle nächtliches Tor

[35] Die älteste überlieferte, handschriftliche Fassung: Goethe (Anm. 16), S. 201–203; der Erstdruck: ebd., S. 324–326.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Töne Schwager dein Horn
Rassle den schallenden Trab
Dass der Orkus vernehme: ein Fürst kommt,
Drunten von ihren Sitzen
sich die Gewaltigen lüften.

Wenn man den biographischen Hintergrund hinzunimmt, dann wird die Problemkonstellation der Irritation mehr als deutlich. Die Orts- und Zeitangabe der frühen Fassung, »In der Postchaise d 10 Oktbr 1774«, gibt dem Gedicht einen genauen biographischen Ort: Klopstock, der Doyen der deutschen Dichter, hatte sich mehrere Tage in Frankfurt aufgehalten, Goethe hatte ihn noch ein Stück Weges zum Hof in Karlsruhe begleitet und war dann zurückgefahren. Unter dem Eindruck dieser Begegnung, so dürfen wir vermuten, stand der 25jährige vor der Frage, wie seine eigene Lebensbahn sich gestalten würde, und die Kutschfahrt bildete gleichsam das Gehäuse, in dem er diese Frage abhandeln konnte. Ohne Ergebnis, wie wir hinzufügen können. Denn dass diese Bahn hinauf, hinab und irgendwann in den Orkus führen würde, ist eine recht unspezifische Auskunft. Nur die Vorstellung, dass er im Orkus als Fürst empfangen wird, bei dessen Ankunft sich die ›Gewaltigen‹ erheben, setzt noch einen sehr starken Akzent,[36] aber wir erfahren nicht einmal, wer diese Gewaltigen sind (die Totenrichter Minos, Rhadamanthys und Aiakos?).

Insofern haben wir es mit dem Musterfall einer mit starkem Handicap und Nachdruck ornamentierten Rede ohne präziseren Sinn zu tun. Das ist aber nicht als Kritik gemeint, sondern ergibt sich notwendig aus der Konstellation des unerfüllbaren kognitiven Imperativs. Mehr als eine vage Antizipation der Lebensbahn ist angesichts der Begrenztheit unseres Wissens nicht möglich. Sie ist jedoch unentbehrlich, wenn die Permanenz des Ich gewahrt werden soll. Deshalb ist die Frage nach der künftigen Lebensbahn auch in anderen Gedichten der harten Fügung immer wieder anzutreffen, und immer mündet das Gedicht in eine Zone der Unentschiedenheit und des Geheimnisses, wenn nicht der Angst, etwa in *Wandrers Sturmlied*, wo der Wanderer nach zuversichtlichem Beginn am Ende im Schlamm stecken zu bleiben droht und stammelt:

Armes Herz –
Dort auf dem Hügel –
Himmlische Macht –
Nur so viel Glut –
Dort meine Hütte –
Dorthin zu waten.[37]

[36] Hätte der junge Goethe das Gedicht in dieser Form gedruckt, dann hätte das literarische Deutschland den Dichter des *Werther* für vollends übergeschnappt gehalten. Für die Publikation hat er den Text dann geglättet und auch den Schluss gemildert: »Dass der Orcus vernehme: wir kommen, / Dass gleich an der Türe / Der Wirt uns freundlich empfange«; ebd., S. 326.

[37] Ebd., S. 145.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

In der *Harzreise im Winter* schließlich, dem letzten großen Gedicht der ›harten Fügung‹, wird eine winterliche Besteigung des Brockens zum Orakel über den Lebensweg. Welche Auskunft das Orakel gibt, bleibt aber verborgen. Das Gedicht endet mit den Worten:

Du stehst mit unerforschtem Busen
Geheimnisvoll offenbar
Über der erstaunten Welt,
Und schaust aus Wolken
Auf ihre Reiche und Herrlichkeit,
Die du aus den Adern deiner Brüder
Neben dir wässerst.[38]

Nicht einmal wer angesprochen ist, kann eindeutig entschieden werden: der Berg? Aber ein Berg, der ›schaut‹, noch dazu auf die ›Reiche und Herrlichkeit der Welt‹ wie Jesus bei der Versuchung durch den Teufel (Matth. 4,8)? Das ließe sich doch nur auf eine Person beziehen. Ist es also eine Selbstanrede des Reisenden? Aber die Adern der Brüder werden in Goethes eigenem Kommentar ausdrücklich als Metalladern bestimmt, »aus welchen die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit gewässert werden«.[39] Ohnedies wäre mit der Prädizierung des eigenen Busens als unerforscht und der Selbstcharakteristik als geheimnisvoll offenbar, sowie dem Blick aus Wolken eine gewaltige Souveränität proklamiert. Vollends ins Monumentale gesteigert wird sie, wenn man dem Wink folgt, der in der Formulierung »Über der erstaunten Welt« steckt: Als »stupor mundi et immutator mirabilis«, als Staunen der Welt und wunderbaren Veränderer, hatte der Chronist den Stauferkaiser Friedrich II. bezeichnet.[40] Sieht Goethe seine Tätigkeit als Weimarer Legationsrat in dieser Dimension? Ein Genie, das im Orkus von den Gewaltigen als Fürst empfangen werden will, darf jedenfalls nicht allzu bescheiden sein . . .

Aber gewiss doch, das darf man alles nicht so wörtlich nehmen, das ›Du‹ hat einen »Doppelbezug«, Goethe hat »den Brocken zum mythischen Stellvertreter seiner selbst gedichtet«, als »Symbol des eigenen Lebensentwurfes«.[41] Ja, und es fasziniert uns, es übt, wenn wir in der rechten Disposition dafür sind, einen Sog aus, der uns empfinden lässt, dass uns mit diesem unverständlichen Zeug doch etwas gesagt ist, »geheimnisvoll offenbar«.

[38] Ebd., S. 324. Deutung durch Albrecht Schöne, Götterzeichen, Liebeszauber, Satanskult. Neue Einblicke in alte Goethetexte. München 3. Aufl. 1993, S. 13–52. In dieser Auflage auch Auseinandersetzung mit Kritikern.

[39] Goethe (Anm. 16), S. 1038.

[40] Hubert Houben, Kaiser Friedrich II. Herrscher, Mensch, Mythos. Stuttgart 2008, S. 193. Dieser Hinweis ist zugleich ein Nachtrag zum Kommentar meiner Goethe-Ausgabe. Die Anspielung war mir seinerzeit entgangen.

[41] Schöne (Anm. 38), S. 51.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

7. Vieldeutigkeit

Wenn man den Bedeutungsumfang eines Wortes, Satzes, Werkes vermehrt, wird das als Horizonterweiterung empfunden, geht aber auf Kosten der Genauigkeit. Wenn man die Bedeutung eines Textes nach romantischem Vorbild mit dem Faktor ›unendlich‹ multipliziert, erfasst man das ›Ganze‹, zahlt aber den Preis des Maximums möglicher Ungenauigkeit. Damit stoßen wir auf das literaturwissenschaftliche Problem der Mehrdeutigkeit, Vieldeutigkeit, vielleicht sogar Alldeutigkeit.

Das referenzielle Defizit lyrischer Texte wird in der Regel nicht als Mangel eingeschätzt, sondern als Reichtum, jedenfalls von aktiven Lyrik-Lesern. Das ›offene Kunstwerk‹, die ›polysemantische Essenz‹, die ›Tendenz zur Vieldeutigkeit‹, die ›Polyvalenz‹, die ›objektive Mehrdeutigkeit‹, die ›unerschöpfliche Tiefe‹ der Kunst allgemein und der Lyrik im Besonderen sind immer wieder von Autoritäten bescheinigt worden,[42] so dass sie fast als Konsens des Faches gelten dürfen. Während Wissenschaften sonst Rätsel zu lösen versuchen, werden die Rätsel hier gepflegt, und wer sie lösen möchte, gerät in den Verdacht, ein Sakrileg begehen zu wollen. Das ist nicht ganz unproblematisch, da die Begründungen dieser essentiellen Vieldeutigkeit recht unterschiedlich sind.[43] Auch der verdienstvolle Nachweis, dass die Polyvalenz literarischer Texte eine mit Prozeduren der sozialwissenschaftlichen Empirie verifizierbare Konvention sei,[44] gibt keine Auskunft über Funktion und Ursache dieser Konvention.

Woher kommt die Vieldeutigkeit? Eine der Ursachen liegt sicherlich in der dekontextualisierten Form, in der uns ›verschnürte‹ literarische Texte meistens begegnen, sodass bestimmte Bedeutungsdeterminanten historischer oder individueller Art nicht zur Geltung kommen. Die Lakonie lyrischer Texte verstärkt das noch. Aber das ist ein Mangel, der sich durch entsprechende historische und/oder biographische Forschung zumindest grundsätzlich beheben lässt. Oft genügt die Konsultation eines historischen Wörterbuchs.[45]

Ein anderer Ursprung liegt in der hier explizierten Funktion anspruchsvoller Lyrik, die Irritation zu verarbeiten, die der unerfüllbare kognitive Imperativ verursacht. Daraus kann die Vermutung entstehen, dass im Zentrum des

---

[42] Ich zitiere hier aus einer Aufzählung von Gerhard Kurz, Vieldeutigkeit. Überlegungen zu einem literaturwissenschaftlichen Paradigma. In: Lutz Danneberg/Friedrich Vollhardt (Hg.), Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte. Positionen und Perspektiven nach der ›Theoriedebatte‹. Stuttgart 1992, S. 316–333.

[43] Dazu Fotis Jannidis, Polyvalenz – Konvention – Autonomie. In: Ders. u. a. (Hg.), Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte. Berlin, New York 2003, S. 305–327.

[44] Dagmar Hintzenberg/Siegfried J. Schmidt/Reinhard Zobel, Zum Literaturbegriff in der Bundesrepublik Deutschland. Braunschweig 1980.

[45] Beispiele bei Karl Eibl, Sind Interpretationen falsifizierbar? In: Lutz Danneberg/Friedrich Vollhardt (Hg.), Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte. Positionen und Perspektiven nach der ›Theoriedebatte‹. Stuttgart 1992, S. 169–184.

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013

Gedichts, hinter so viel Formulierungs- und Verstehensmühe und -lust, die ›Wahrheit‹ als ›Geheimnis‹ steht. Natürlich kann man niemandem verwehren, dieses Geheimnis stumm, vielleicht auch in sprachloser Ekstase oder lautem Gesang zu vernehmen. Etwas in dieser Art ist ja tatsächlich der Sinn solcher Dichtung. Auch wer mit beliebigem Geschwätz darauf regiert und das ›Interpretation‹ nennt, soll dafür nicht gescholten werden – solange er nicht verlangt, dass wir ihm zuhören oder gar zustimmen.

Prof. Dr. Karl Eibl, Ludwig-Maximilians-Universität München, Institut für Deutsche Philologie, Schellingstraße 3 Rgb., D-80799 München; E-Mail: karl.eibl@gmx.net

KulturPoetik 13, ISSN 1616-1203
© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2013