

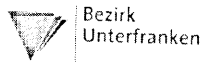
Im Auftrag
der Europäischen Märchengesellschaft
herausgegeben von
Harlinda Lox und Sabine Lutkat



Macht und Ohnmacht
Erfahrungen im Märchen und im Leben

Forschungsbeiträge
aus der Welt der Märchen

Der Druck dieses Tagungsbandes wurde durch
einen Zuschuss der Unterfränkischen Kulturstiftung
des Bezirks Unterfranken unterstützt.



KÖNIGSFURT-URANIA

Inhalt

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Originalausgabe
Krummwisch bei Kiel 2017

©2017 by Königsfurt-Urania Verlag
D-24796 Krummwisch
www.koenigsfurt-urania.com

Umschlaggestaltung: Stefan Hose, Götheby-Holm,
unter Verwendung eines Motivs von Lo Scarabeo
Lektorat: Claudia Lazar, Kiel
Satz: Stefan Hose, Götheby-Holm
Druck und Bindung: Finidr s.r.o.

Printed in EU

ISBN 978-3-86826-954-3 (Buchhandelsausgabe)
ISBN 978-3-86826-955-0 (EMG-Sonderausgabe)

<i>Sabine Lutkat</i> Vorwort	7
<i>Sabine Lutkat</i> Von abgehackten Händen und steinernen Herzen Einführende Gedanken zum Thema Macht und Ohnmacht im Märchen und im Leben	11
<i>Hans-Joachim Sander</i> Kontaktzone Märchen Von den Metaphoriken souveräner Macht zu Metonymien geteilter Ohnmacht	29
<i>Roland Borgards</i> Märchentiere Ein »animal reading« der Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm (»Katze und Maus in Gesellschaft«, »Der Hund und der Sperling«, »Der Zaunkönig und der Bär«)	49
<i>Heinrich Dickerhoff</i> Menschenmacht und Märchenmacht Eine kleine Reflexion über 3 x 3 Formen der Macht im Spiegel von 3 x 3 Märchenmotiven	73
<i>Ricarda Lukas</i> »Wir lassen Wälder mit silbernem Laub aufwachsen ...« (J. R. R. Tolkien) Entstehung und Zerstörung von Welten durch die Macht der Sprache in Märchen, in uns und anderswo	91
<i>Angelika B. Hirsch</i> König und Soldat Von der Verkehrung der Macht in Soldatenmärchen	107
<i>Helga Zitzlsperger</i> Märchenkinder zwischen Ohnmacht und Leiden, Flucht und Erfolg Wie gehen heutige junge Menschen mit diesen Märchenschicksalen um? Ein Erfahrungsbericht	127

Roland Borgards

Märchentiere

Ein »*animal reading*« der *Kinder- und Hausmärchen*
der Brüder Grimm (»Katze und Maus in Gesellschaft«,
»Der Hund und der Sperling«, »Der Zaunkönig und der Bär«)

Eine Katze gründet eine Wohn- und Lebensgemeinschaft mit einer Maus; ein Sperling rächt den Tod eines Hundes; ein Zaunkönig besiegt einen Bären. Dies klingt nicht nur märchenhaft, das sind alles Märchen, zu finden in den *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder Grimm als die Nummern KHM 2 (»Katze und Maus in Gesellschaft«¹), KHM 58 (»Der Hund und der Sperling«²) und KHM 102 (»Der Zaunkönig und der Bär«³). Wovon diese Geschichten erzählen, das kommt in der wirklichen Welt offensichtlich nicht vor. Das beginnt schon damit, dass diese Tiere sprechen können: »Aber für den Winter müssen wir Vorsorge tragen, sonst leiden wir Hunger«, sagte die Katze.« (KuM 27) Oder: »Sprach der Sperling zum Hund ›da bleib stehen, ich will dir ein Stück Fleisch herunter picken« (HuS 265). Oder: »da hörte der Bär einen so schönen Gesang von einem Vogel, und sprach: ›Bruder Wolf, was ist das für ein Vogel, der so schön singt?« (ZuB 446) Keine Katze, kein Sperling und kein Bär können solche Sätze sagen. Und es ist nicht allein diese unwahrscheinliche Sprachfähigkeit, die ins Märchenhafte weist. Es sind zudem die reflektierten Kulturhandlungen, die mehr als nur tierlich anmuten: »[...] ich bin von meiner Base zum Gevatter gebeten: sie hat ein Söhnchen zur Welt gebracht, [...] das soll ich über die Taufe halten.« (KuM 27) Oder: »Fuhrmann, tus nicht, oder ich mache dich arm.« (HuS 266) Oder: »ist das ein elender Palast, ihr seid keine Königskinder, ihr seid unehrliche Kinder.« (ZuB 446) Keine Katze, kein Sperling, kein Bär scheint zu solchen Kulturleistungen – Patenschaften, Rache, Beleidigungen – fähig zu sein.

Doch selbst wenn wir weder diese Sätze noch diese Handlungen bei Tieren in der wirklichen Welt erwarten würden, sind wir, sobald wir sie in einem Märchen lesen, erstaunlich unüberrascht. Im Märchen dürfen und können die Tiere all diese Dinge. Und umgekehrt gilt: Sobald wir von einem menschlich sprechenden und kulturell handelnden Tier lesen, wissen wir, dass wir uns in einem Märchen oder in einer Fabel befinden. An die sprachlichen und kulturellen Fähigkeiten der Märchen- und Fabeltiere sind wir so gewöhnt, dass wir wohl, träfen wir im Wald einen sprechenden Zaunkönig, nicht den Vogel für sprachbegabt, sondern den Wald für ein Märchen halten würden. Die sprachlichen und kulturellen Fähigkeiten von Katze, Sperling und Bär rechnen wir also schlicht der literarischen Gattung zu, dem Tiermärchen, und nicht etwa den zoologischen Gattungen, also Katze, Bär und Sperling.

Kurz: Wir sind gewohnt, die Tiere in Märchen so zu lesen, als seien sie gar keine Tiere, sondern nur, in einer Formulierung von Wilhelm Solms, metaphorische Verweise auf den »Charakter der Menschen, die sich hinter der Maske der Tiere verbergen«⁴. Viele Deutungen von Märchentieren laufen deshalb darauf hinaus, die Tiere im Prozess des Verstehens zum Verschwinden zu bringen. Susan McHugh hat dies den »*disappearing animal trick*«⁵ der Literaturwissenschaften genannt: »Reading animals as metaphors, always as figures of and for the human, is a process that likewise ends with the human alone on the stage. Now you see the animal in the text, now you don't.«⁶ Was McHugh hier für die literarischen Tiere im Allgemeinen veranschlagt, gilt für die Märchentiere in besonderem Maß. Oft scheinen sie schlicht spezifische menschliche Eigenschaften oder Problemlagen zu bezeichnen und lassen sich deshalb ins rein Menschliche rückübersetzen. Erst ist da eine Katze, die sich das Vertrauen einer Maus erschleicht, dann ist da ein verschlagener Mensch. Erst ist da eine Maus, deren Vertrauen tödliche Folgen hat, dann ist da ein treuherziger Mensch. Entsprechend ist der Zaunkönig ein beleidigter König, der Bär ein beleidigender König, der überfahrene Hund ein misshandelnder Mensch und der Sperling ein erst helfender und dann rächender Mensch. Genau dies ist der »*disappearing animal trick*«: »Now you see the animal in the text, now you don't.« Wenn eine Katze eine Maus frisst, ein Sperling in einen Rachezug für einen Hund zieht oder ein Zaunkönig und ein Bär in eine kriegerische Auseinandersetzung geraten, dann scheint dies fast umstandslos auf menschliche, gesellschaftliche und politische Verhältnisse zu verweisen.

Im Folgenden möchte ich zu dieser gängigen Lesart eine alternative Lesart der Märchentiere vorschlagen, ausgehend von den methodischen Ansätzen der *Cultural and Literary Animal Studies*⁷. Dabei geht es nicht um eine Gattungsdefinition des Tiermärchens⁸, sondern um eine Figurencharakterisierung der Märchentiere⁹, und dies im exemplarischen Blick auf die drei Märchen »Katze und Maus in Gesellschaft«, »Der Hund und der Sperling« und »Der Zaunkönig und der Bär«. Eine methodisch an die Verfahren der *Cultural and Literary Animal Studies* angelehnte Untersuchung zu den Märchentieren – bei den Grimms und darüber hinaus – steht noch aus; sie ist auf jeden Fall ein lohnendes Projekt.

Zunächst einmal scheint die herkömmliche Lesart der Märchentiere als Charaktermasken menschlicher Eigenschaften unproblematisch und unverfänglich. Es ist ja einfach wahr: All das, was in diesen Märchen zwischen den Tieren passiert, kennen wir aus der Welt der Menschen. So erzählt etwa »Katze und Maus in Gesellschaft« davon, wie sich eine Person das Vertrauen einer anderen Person erschleicht und dieses Vertrauen dann auf eigensüchtige und heimtückische Weise missbraucht. Dass es sich dabei um eine allgemeingültige – oder besser: für Menschen gültige – Konstellation handelt, darauf deuten schon die Brüder Grimm selber hin, wenn sie in der sechsten Auflage von 1850 den Schluss des Märchens – die Katze frisst die Maus – um einen knappen Kommentar ergänzen: »Siehst du, so geht's in der Welt.«¹⁰ Entsprechendes kann man für das Märchen »Der Hund und der Sperling« formulieren, wo von der Solidarität unter Außenseitern berichtet wird und davon, dass überhebliche Gewalt sich schlussendlich selbst vernichtet. Auch hier passt, als *passé-partout*, der nachträgliche Schlusssatz aus »Katze und Maus in Gesellschaft«: »Siehst du, so geht's in der Welt.« Auf ähnliche Weise lässt sich das Märchen »Der Zaunkönig und der Bär« lesen, in dem offenbar ein politischer Konflikt verhandelt wird: Eine Staatsmacht beleidigt eine andere; die dadurch ausgelöste politische Logik der Eskalation führt in den Krieg, den die herausgeforderte Seite durch kluge Geheimdiensttechniken für sich entscheidet; und das Ganze endet mit der politischen Demütigung der herausfordernden Staatsmacht. Und wieder passt das *passé-partout*: »Siehst du, so geht's in der Welt.«

In allen drei Geschichten geht es um Hierarchien, die durchgesetzt oder umgestürzt werden, um die ungezügelte Brutalität des Stärkeren oder die raffinierte Stärke des Schwächeren, um Herrschaft und

Knechtschaft, um Sieg und Niederlage, um Macht und Gewalt. Weil sich zwischen den Tieren sowie zwischen Tieren und Menschen so viele verschiedene Machtverhältnisse finden, bietet die Tierwelt einen reichen Vorrat an möglichen Metaphern für die menschlichen Machtverhältnisse: Nichts, was zwischen Menschen passiert, ließe sich nicht mit Dingen, die zwischen Tieren passieren, bebildern; und nichts, was zwischen Tieren passiert, ließe sich nicht als Bild für die Dinge nutzen, die zwischen den Menschen passieren.

Die drei Märchen als Geschichten von den Fähnissen menschlicher, gesellschaftlicher, politischer und kultureller Macht und Ohnmacht zu lesen, ist also nicht falsch.¹¹ Doch es ruht zum Teil auf unausgesprochenen Voraussetzungen und reicht deshalb nicht weit genug. Unausgesprochen an solchen Deutungen ist ihr impliziter Anthropozentrismus. Die Entscheidung, ob die Märchentiere vom Menschen her oder von den Tieren her gelesen werden sollen, ist in ihnen schon vorab gefallen; sie wird an die Texte herangetragen und nicht aus ihnen heraus entfaltet.

Worum es dabei geht, lässt sich an Arnica Esterls Überlegungen zu »Tiermärchen und Märchentieren«¹² nachzeichnen. Angesichts der Omnipräsenz der Tiere in den Märchen der Welt eröffnet Esterl folgende Alternative: »Ist das Tier im Märchen Bild eines menschlichen Wesenszuges, Ausdruck seiner Psyche, seiner Eigenschaften, die man »tierisch« verdeutlichen und deuten kann? Oder ist das Tier wirklich selber Gegenstand der Erzählung, handelnde Person oder Spezies?«¹³

Damit sind zwei mögliche Herangehensweisen nebeneinander gestellt. Man könnte sie die anthropozentrisch-allegorische Lesart (Tiere als Stellvertreter für Menschen) und die theriozentrisch-animalistische Lesart (Tiere als Tiere) nennen. Das gesamte methodische Bemühen der *Cultural and Literary Animal Studies* konzentriert sich auf genau dieses Problem: Wie lässt sich die anthropozentrisch-allegorische Lesart der literarischen Tiere um eine theriozentrisch-animalistische Lesart ergänzen? Wichtig ist dabei die Unterscheidung zwischen zwei Formen des Anthropozentrismus. Zum einen gibt es die ideologische Vorstellung, dass die Welt für den Menschen gemacht ist, dass alles – und eben auch alle Tiere – auf ihn, der im Zentrum des Geschehens steht, ausgerichtet ist. Diese ideologische Vorstellung wird als »ontologischer Anthropozentrismus« kritisiert.¹⁴ Zum anderen gibt es die erkenntnistheoretische Einstellung, dass der Mensch sich die Welt – und eben

auch die Tiere – nur von seiner eigenen Position aus erschließen kann. Diese erkenntnistheoretische Einstellung wird als »epistemologischer Anthropozentrismus« begründet.¹⁵

In der Ethologie, deren Forschungen zum Verhalten der Tiere für die *Cultural and Literary Animal Studies* einen wichtigen Referenzpunkt bilden, wird der »epistemologische Anthropozentrismus« unter dem Begriff des »Anthropomorphismus« verhandelt.¹⁶ Lange galt der Anthropomorphismus in der Ethologie als das, was es unbedingt zu vermeiden gelte: als die naive Projektion menschlicher Kategorien auf tierliches Verhalten. Gegen diese Position verteidigt eine neue Ethologie in jüngster Zeit den Anthropomorphismus als reflektierte Erkenntnishaltung: Menschen können Tiere gar nicht anders als anthropomorphisierend, das heißt nach Maßgabe ihres eigenen, menschlichen Erkenntnisvermögens, wahrnehmen. Die methodische Frage lautet demnach nicht, ob Tierforschung anthropomorphisierend verfährt oder nicht, sondern, ob die Tierforschung ihren inhärenten Anthropomorphismus reflektiert oder nicht. Die ethologische Unterscheidung zwischen einem naiven und einem reflektierten Anthropomorphismus entspricht also recht genau der tiertheoretischen Unterscheidung zwischen einem ontologischen und einem epistemologischen Anthropozentrismus: Die neue Ethologie erhebt die Forderung, einen reflektierten Anthropomorphismus als unumgängliche und ertragreiche Methode einzusetzen; die neue Tiertheorie schlägt vor, einen epistemologischen Anthropozentrismus als unumgängliche und ertragreiche Haltung in Rechnung zu stellen.

Die *Cultural and Literary Animal Studies* versuchen mithin, die Anmaßungen eines ontologischen Anthropozentrismus und die Verzerrungen eines naiven Anthropomorphismus zu vermeiden, dabei aber der Unhintergebarkeit eines epistemologischen Anthropozentrismus und der Nützlichkeit eines reflektierten Anthropomorphismus Rechnung zu tragen. Deshalb geht es den *Cultural and Literary Animal Studies* um eine *Ergänzung* der anthropozentrischen Lesart, nicht um deren *Ersetzung* durch eine theriozentrische Lesart. Eine Ersetzung würde die ideologisch verbrämten Hierarchien (der Mensch steht über dem Tier, und deshalb ist der Mensch der Ausgangs- und Zielpunkt einer jeden Interpretation) nur umkehren: Das Tier ist wichtiger als der Mensch, deshalb ist das Tier der Ausgangs- und Zielpunkt einer jeden Interpretation. Das wäre zu einfach. Eine Ergänzung hingegen reagiert auf die Komplexität der bestehenden Hierarchien und berücksichtigt die

Unvermeidbarkeit des epistemologischen Anthropozentrismus und die Nützlichkeit eines reflektierten Anthropomorphismus.

Aus der klaren Differenz der Lesarten, wie sie Esterl vorschlägt, aus der binären Differenz von anthropozentrischer und theriozentrischer Märchenlektüre, wird dadurch ein Feld vielfältiger Differenzierungen: Wenn ich ein Märchentier anthropozentrisch deute, geschieht dies in ideologischer Absicht oder aus epistemologischer Vorsicht? Anders gefragt: Lese ich die Tiere als Menschen, weil ich nicht anders will oder weil ich nicht anders kann? Und wenn ich ein Märchentier theriozentrisch deute, geschieht dies in der naiven (und vereinnahmenden) Annahme, dass ich als Mensch ganz vom Tier her denken kann, oder in der reflektierten (und distanzierenden) Überlegung, dass ich die Tiere immer nur von meiner menschlichen Position aus anvisieren kann? Die Unterscheidung zwischen anthropozentrischen und theriozentrischen Lesarten verliert damit genauso ihre Schärfe wie die Ausgangsunterscheidung zwischen dem Tier und dem Menschen (beides als Kollektivsingular: das Tier und der Mensch). Genutzt wird damit die limitrophe, das heißt grenzwuchernde Dynamik, in der die Differenzen zwischen den vielen Tieren (den vielen Tierarten und den vielen Tierindividuen) und den vielen Menschen (den vielen Kulturen und den vielen Individuen) sich dynamisch vervielfältigen.¹⁷

Ein erster Ansatzpunkt für eine solche vielfältig differenzierende Lektüre besteht darin, sich die Texte daraufhin anzuschauen, wie sie selbst das Verhältnis von Menschen und Tieren organisieren. Die exemplarisch herangezogenen Märchen bieten hierfür drei verschiedene Modelle. »Der Zaunkönig und der Bär« spielt im Wald; die handelnden Figuren sind ausschließlich Tiere; Menschen oder kulturelle Artefakte des Menschen kommen überhaupt nicht vor. Auch in »Katze und Maus in Gesellschaft« sind die handelnden Figuren ausschließlich Tiere, doch spielt die Geschichte in der Stadt, weshalb von einigen kulturellen Artefakten der Menschen die Rede ist, insbesondere von einer Kirche und einem Altar. In dem Märchen »Der Hund und der Sperling« gibt es Tiere und Menschen als handelnde Figuren; Handlungsorte sind die Stadt, der Wald und das Dorf; es finden sich entsprechend viele menschliche Kulturgüter, zum Beispiel Läden, Fuhrwerke und Hausrat. Auf jede dieser drei Konstellation werde ich im Sinne einer vielfältig differenzierenden Lektüre drei Blicke werfen: einen anthropozentrischen, der die Tiere allegorisch liest, einen theriozentrischen, der die Rede von den Tieren

wörtlich nimmt, und einen dezentrierten, der die Unterscheidung zwischen wörtlicher und allegorischer Bedeutung suspendiert.

Was zeigt sich also auf den ersten Blick in einer anthropozentrisch-allegorischen Lesart? »Der Zaunkönig und der Bär« schildert einen offenbar politischen Konflikt. Zwei Herrschafts- und Machtansprüche prallen aufeinander; zwei Reiche treten gegeneinander an; der Auslöser ist eine Beleidigung; der Endpunkt die Demütigung des Beleidigers. Diese Geschichte ließe sich gewiss ohne Tiere erzählen. Welchen Unterschied also macht es, dass sie nicht nur unter Einschluss der Tiere, sondern sogar als reine Tiergeschichte erzählt wird? Wirkungsästhetische Unterschiede gibt es auf jeden Fall: Als Tiergeschichte ist die Sache anschaulicher und unterhaltsamer. Aber den *Cultural and Literary Animal Studies* geht es nicht so sehr um die Frage, welchen Wirkungsunterschied die Tiere machen, sondern darum, welcher Bedeutungsunterschied mit ihnen verbunden ist. Was wird mit der Tiergeschichte erzählt, das sich nicht restlos in eine reine Menschengeschichte übersetzen ließe?

Eine Antwort auf diese Frage kann man vom nachträglichen *pas-se-partout* her entwickeln: »Siehst du, so geht's in der Welt.« Diese Formulierung ist als Schlusssatz in ihrer Struktur elliptisch: Sie lässt aus, was vorher alles erzählt wurde, setzt es aber gleichwohl als schon erzählt voraus. In einer ausführlichen, nicht elliptischen Form würde der Satz lauten: »Siehst du, so geht's nicht nur bei den Tieren, sondern auch bei den Menschen, nicht nur in der Natur, sondern auch in der Politik.« So zeigt sich, dass selbst die anthropozentrisch-allegorische Lesart weiter auf die Tiere bezogen bleibt, insofern sie nicht einen, sondern zwei Deutungsspielzüge durchführt: In einem ersten Schritt deutet sie die natürlichen Gewalthandlungen der Tiere als politische Machthandlungen der Menschen; und in einem zweiten Schritt versteht sie die Tatsache, dass sich diese menschlichen Handlungen durch tierliche Handlungen ins Bild setzen lassen, als Hinweis darauf, dass die politischen Handlungen der Menschen in ihrem Kern natürliche Handlungen sind. So leistet »Der Zaunkönig und der Bär« eine Naturalisierung des Politischen, wie sie für die Tiermetaphern der Politischen Zoologie charakteristisch ist.¹⁸

Ähnlich verhält es sich mit »Katze und Maus in Gesellschaft«. Zwei soziale Verhaltensweisen prallen hier aufeinander: Treuherzigkeit und Betrug. Selbst dies ließe sich ohne Tiere erzählen und ist oft ohne Tie-

re erzählt worden. Und auch hier ist der Unterschied, den die Tiere machen, mehr als ein wirkungsästhetischer, mehr als bloß erhöhte Anschaulichkeit und gesteigertes Vergnügen: Wenn sich mit Tieren von Treuherzigkeit und Betrug erzählen lässt, dann, so das implizite Argument der anthropozentrisch-allegorischen Lektüre, gründen Treuherzigkeit und Betrug des Menschen in der Natur. Der Naturalisierungseffekt bezieht sich in diesem Märchen nun weniger auf das Politische als auf das Soziale, in beiden Fällen aber auf etwas, das zunächst als Menschliches ausgewiesen wurde. Die Naturalisierung des Politischen und die Animalisierung des Sozialen¹⁹ sind in der abendländischen Literatur- und Kulturgeschichte zentrale Funktionen von Tiermetaphern und Fabeltieren, von narrativen und allegorischen Tieren, und eben auch von den Tieren der Märchen.

»Der Hund und der Sperling« ist zwar von der Anlage her komplizierter, lässt sich aber gleichfalls einer anthropozentrisch-allegorischen Lektüre unterziehen. Komplizierter ist die Lage, weil neben dem Verhältnis zwischen Sperling und Hund eine ganze Reihe von Tier-Mensch-Konstellationen verhandelt werden. Der Hund wird zunächst von einem Menschen schlecht versorgt; später wird er von einem Menschen mit der Kutsche überfahren. Auch der Sperling kommt auf zwei Weisen mit Menschen in Berührung: Gegenüber den Händlern in der Stadt tritt er als Dieb auf, gegenüber dem Kutscher auf dem Land als gnadenloser Rächer. Naturalisierungs- und Animalisierungseffekte gibt es hier gleichfalls, und zwar mit Blick auf die stellvertretenden Notstands- und Rachehandlungen des Sperlings: Erlittene Not rechtfertigt Diebstahl, erlittene Gewalt rechtfertigt Rache, und es ist ganz natürlich, wenn man dabei nicht nur für sich selbst, sondern zugleich für andere handelt. Darüber hinaus formuliert die Geschichte aber zudem eine tierethische Warnung: Wer Tiere schlecht behandelt, dem wird es selbst schlecht gehen; wer einem Tier die Nahrung verweigert, der wird von einem Tier bestohlen werden; wer ein Tier tötet, wird selbst von einem Tier getötet werden. Damit decken die drei Märchen die drei zentralen Grundzüge literarischer Tierdarstellungen ab, die nicht nur in Märchen am Werk sind, wenn von und mit Tieren erzählt wird: eine Naturalisierung des Politischen, eine Animalisierung des Sozialen und eine tierethische Kritik.

Was zeigt sich auf den zweiten Blick, in einer theriozentrisch-animalistischen Lesart? »Der Zaunkönig und der Bär« schildert nicht nur

einen politischen Konflikt, er schildert zudem tierliche Handlungen. Eine theriozentrisch-animalistische Lektüre folgt nicht dem Impuls, diese Handlungen sofort als Menschenhandlungen in Tiergestalt zu verstehen (das wäre der »*disappearing animal trick*«). Denn es ist keineswegs schon vorab entschieden, dass Tiere sich nur verhalten, nicht aber handeln, dass sie nur reagieren, nicht aber antworten können. Diese entschlossene Unentschiedenheit ist einer der methodischen Kernpunkte der *Cultural and Literary Animal Studies*. Sie ruht auf drei sich ergänzenden Argumenten: einem philosophischen, einem ethologischen und einem historischen.

Philosophisch liegt den *Cultural and Literary Animal Studies* der Zweifel zugrunde, ob sich überhaupt sinnvoll und streng zwischen Handeln und Verhalten, zwischen Antworten und Reagieren, zwischen Autonomie und Determination unterscheiden lässt und ob diese Unterscheidungen zudem alle in der großen metaphysischen Unterscheidung von Mensch und Tier, in der sogenannten anthropologischen Differenz, aufgehen.²⁰ Problematisieren, darauf hat Jacques Derrida hingewiesen, lassen sich diese Unterscheidungen von zwei Seiten. Zum einen mit Blick auf das, was Tiere können:

Die Unterscheidung zwischen dem Angeborenen und dem Erworbenen, also zwischen Instinkt und, sagen wir, all dem, was mit der »Kultur«, dem »Gesetz«, der »Institution«, der »Freiheit« usw. zu tun hat, ist immer fragil gewesen [und, Erg. d. Hrsg.] sie ist es heute mehr denn je, genauso wie die Voraussetzung einer Animalität, die der Sprache, der Geschichte, der Kultur, der Technik, der Beziehung zum Tod als solchem und der Übermittlung des Erworbenen beraubt wäre. [...] Zudem trifft es sich, dass die heute positivste Wissenschaft [...] beweist, dass bestimmte Tiere (natürlich nicht diese hypostasierte Fiktion, die man mit dem Übernamen Das Tier [L'Animal, Erg. d. Hrsg.] versieht, sondern bestimmte unter denen, die man unter die Tiere [les animaux, Erg. d. Hrsg.] einordnet) über eine Geschichte und über Techniken und also über Kultur im strengsten Sinne des Wortes verfügen, was präzise die Weitergabe und die Akkumulierung von erworbenem Wissen und erworbenem Können beinhaltet. Und wo es generationsübergreifende Übermittlung gibt, gibt es Gesetz, und also Verbrechen und Schuldhaftigkeit.²¹

Die heute aktuelle Ethologie, die »positivste Wissenschaft«, weist tatsächlich in diese Richtung. Sie häuft, insbesondere in den letzten 15 Jahren, die Evidenzen dafür, dass gerade die höher entwickelten Tiere über viele der Fähigkeiten und Institutionen verfügen, die lange Zeit als exklusiv menschlich angesehen wurden.²² Delfine haben komplexe, gruppenspezifische Sprachfähigkeiten; Schimpansen entwickeln lokal begrenzte Ess- und Jagdkulturen; Raben können vortäuschen vorzutäuschen; Hunde und Elefanten entwickeln bisweilen speziesübergreifende Kollaborationen und Freundschaften. Die Aufzählung ließe sich sehr lange fortsetzen. Selbst für die weniger komplexen Lebewesen sammeln sich zunehmend Hinweise, dass ihr Abstand von den Menschen nicht so groß ist, wie lange Zeit angenommen wurde: Fruchtliegen kennen Müdigkeit und Frust;²³ Pantoffeltierchen vollziehen offene Entscheidungsprozesse; Amöben beziehen sich reflexiv auf ihre eigene Lebensgeschichte zurück.²⁴ Zugleich lässt sich die anthropologische Differenz von der anderen Seite, von der Seite der Menschen her in Frage stellen:

Es geht weniger darum, ob man das Recht hat, dem Tier dieses oder jenes Vermögen abzusprechen (Sprache, Vernunft, Erfahrung des Todes, Trauer, Kultur, Institution, Technik, Kleidung, Lüge, Vortäuschen des Vortäuschens, Verwischen der Spur, Gabe, Lachen, Weinen, Achtung, und so weiter – die Liste ist notwendigerweise endlos, und die mächtigste philosophische Tradition, in der wir leben, hat all dies dem ›Tier‹ abgesprochen), als vielmehr darum, sich zu fragen, ob, was sich Mensch nennt, das Recht hat, dem Menschen in aller Strenge zuzusprechen, also sich selber zuzusprechen, was er dem Tier abspricht, und ob er davon jemals einen reinen, strengen, unteilbaren Begriff als solchen besitzt.²⁵

Die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier ist aus dieser Perspektive nichts Gegebenes, sondern etwas, das immer wieder aufs Neue verhandelt wird, durchgesetzt, in Frage gestellt, verschoben, behauptet, verlacht, polemisch genutzt, ironisch unterlaufen und so weiter und so fort. Philosophisch und ethologisch gilt deshalb, dass Märchentiere nicht in ein vorab gegebenes Raster, welches das Reich der Tiere immer schon vom Reich der Menschen trennt, einzuordnen sind. Vielmehr sind sie selbst als rhetorische Elemente der Grenzverhandlungen zwischen Tieren und Menschen anzusehen.

Das philosophische und das ethologische Argument allein reichen aus, um Katze, Bär und Sperling nicht einfach in einem »*disappearing animal trick*« verschwinden zu lassen. Im Fall von Grimms Märchen kommt noch ein historisches Argument hinzu: Für die Interpretation eines Textes aus dem frühen 19. Jahrhundert ist nicht allein entscheidend, was wir heute von den Tieren denken und wissen, sondern im gleichen Maß, was damals von den Tieren gedacht und gewusst wurde. Das ließe sich zum einen für die Geschichte der Philosophie nachzeichnen, etwa mit Blick auf die tierethische Position von Arthur Schopenhauer²⁶, zum anderen für die Geschichte der Zoologie, hier zum Beispiel im Blick auf Gottfried Immanuel Wenzels Abhandlung *Neue auf Vernunft und Erfahrung gegründete Entdeckungen über die Sprache der Thiere*²⁷ aus dem Jahr 1800. Schopenhauer und Wenzel formulieren zwar nicht den allgemeinen Konsens ihrer Zeit, aber sie machen doch deutlich, dass es sowohl auf dem Feld der Ethik als auch auf dem Feld der Ethologie schon im frühen 19. Jahrhundert die Möglichkeit gab, die emotionalen und kognitiven Vermögen der Tiere in Rechnung zu stellen. Wenn also in einem im frühen 19. Jahrhundert publizierten Märchen ein Tier einen eigenen Verstand und eine eigene Moral hat, dann ist dies nicht ausschließlich eine märchenhafte Fiktion, sondern findet seine Entsprechung zudem in der zeitgleich formulierten philosophischen Ethik und zoologischen Ethologie.

Jacob Grimm geht in seinen Überlegungen zur Tierfabel und zum Tiermärchen, zu finden im ersten Kapitel seines 1834 publizierten *Reinhard Fuchs*²⁸, noch einen Schritt weiter. Für ihn lassen sich die Fähigkeiten der Märchentiere nicht nur über philosophisches und zoologisches Wissen plausibilisieren. Vielmehr versteht er Märchen und Fabeln als Texte, in denen ein ursprünglich vorhandenes, später aber verloren gegangenes Wissen über »das verborgene Leben der Tiere« aufbewahrt ist, ein Wissen über das Band zwischen Menschen und Tieren, die gleichermaßen durch »Triebe, Kunstvermögen, Begehungen, Leidenschaften und Schmerzen« geprägt seien, weshalb man »ohne gewaltsamen Sprung, Eigenschaften des menschlichen Gemüts auf das Tier, und tierische Äußerungen auf den Menschen übertragen«²⁹ dürfe. Grimm plädiert hier also für einen reflektierten Anthropomorphismus:

Die früheren Zustände menschlicher Gesellschaft hatten aber dies Band fester gewunden. Alles atmete noch ein viel frischeres sinn-

liches Naturgefühl. Jäger und Hirte sahn sich zu einem vertrauten Umgang mit den Tieren bewogen, und tägliches Zusammensein übte sie im Erlauschen und Beobachten aller ihrer Eigenschaften. Damals wurden eine Menge nachher verlornere oder geschwächtere Beziehungen zu den Tieren entwickelt.³⁰

Märchentiere sind in dieser Perspektive nicht der Extremfall des Fiktiven, sondern eine Sonderform des Dokumentarischen. Sie zeugen vom »Zusammenhang des tierischen und menschlichen Lebens«³¹ und von den kognitiven Fähigkeiten der Tiere, wie sie sich in deren Sprachvermögen artikulieren:

Ohne jenes gläubige Zugeständnis ihrer Sprachgabe, die nicht viel mehr auffällt, als die gleiche Sprache zweier Völker im Gedicht, war keine Aufnahme der Tiere in das Reich der Dichtung denkbar. Bedeutsam drückt die Formel »als noch die Tiere sprachen«, mit welcher wir das Dunkel einer geschwundenen Vorzeit bezeichnen, den Untergang jenes im Glauben der Poesie vorhandenen engeren Verkehrs mit den Tieren aus [...]. Wie durch ein Mißgeschick sind die Tiere nachher verstummt oder halten vor den Menschen, deren Schuld gleichsam dabei wirkte, ihre Sprache zurück.³²

Die tierliche Sprache ist demnach nicht etwas, das hinzuerfunden werden muss, wenn man mit Tieren märchenhaft über Menschen sprechen will; die tierliche Sprache ist vielmehr das, was im Märchen dokumentiert wird. Der konventionellen Vorstellung, dass der Auftritt eines sprechenden Tieres als Zeichen dafür zu verstehen ist, dass wir uns in einem Märchen befinden, lässt sich mit Grimm eine bemerkenswerte Alternative entgegensetzen: Wenn in einem Märchen ein Tier spricht, dann ist das ein Hinweis darauf, dass Tiere tatsächlich sprechen können.

Es gibt also philosophische, ethologische und historische Gründe neben die gängige anthropozentrisch-allegorische eine theriozentrisch-animalistische Perspektive zu stellen. Aus dieser Perspektive erzählt »Der Zaunkönig und der Bär« nicht nur etwas über die Menschen (dass sie in politischen Machthandlungen aufeinander bezogen sind und dass diese politischen Machthandlungen selbst natürlich sind), sondern gleichzeitig etwas über die Tiere: Auch zwischen den Tieren

gibt es Feindschaften und Bündnisse, gibt es Herrschaft und Gefolgschaft, gibt es Kalkül und Leidenschaft. Und all dies nicht nur in einem metaphorischen, sondern ebenso in einem wörtlichen Sinn: Wenn der Bär sich gegen den Zaunkönig stellt, dann sieht das nicht nur aus, als wäre es Feindschaft, es ist Feindschaft; wenn sich der Bär mit dem Wolf zusammentut, dann sieht es nicht nur aus, als wäre das ein Bündnis, es ist ein Bündnis. So trägt die theriozentrisch-animalistische Lektüre politische Kategorien in den Raum der Natur. Im Gegensatz zum anthropozentrisch-allegorischen Verfahren einer Naturalisierung des Politischen betreibt sie eine Politisierung des Natürlichen.

Ähnliches lässt sich bei einem zweiten Blick auf »Katze und Maus in Gesellschaft« sagen. Dieses Märchen erzählt nicht nur mit Hilfe der Tiere von den Menschen (von ihrem Hang zur Treuherzigkeit und ihrer Fähigkeit zum Betrug sowie davon, dass diese sozialen Machthandlungen selbst animalisch sind), sondern ebenso von den Tieren selbst. Auch unter Tieren finden sich Vertrauensverhältnisse, die nicht den gewöhnlichen Machtverhältnissen entsprechen; und auch unter Tieren werden solche Vertrauensverhältnisse bisweilen strategisch ausgenutzt. Wieder ist dies mehr als eine Metapher: Zwischen den Tieren passiert nicht etwas, das so aussieht, als ob es etwas Soziales wäre; das, was zwischen den Tieren passiert, ist tatsächlich sozial. Auf den zweiten Blick zeigt sich neben der Politisierung der Natur, wie sie in dem Märchen »Der Bär und der Zaunkönig« nachzuvollziehen ist, in »Katze und Maus in Gesellschaft« eine Sozialisierung des Animalischen.

Beim zweiten Blick auf das Märchen »Der Hund und der Sperling« wird die Lage wieder etwas komplizierter, bleibt aber im Grunde vergleichbar. Denn wieder sagt dieses Märchen nicht nur etwas über die Menschen (dass sie die Tiere schlecht behandeln und dass sie sich damit selber schaden), sondern zugleich etwas über die Tiere: Der Hund ist wirklich müde, ja vielleicht fast lebensmüde; der Sperling ist wirklich zur Rache fähig, ja vielleicht fast rachsüchtig. Nimmt man dies nicht metaphorisch, sondern wörtlich, dann gerät das ethische Gefüge, wie es sich auf den ersten, anthropozentrisch-allegorischen Blick ergeben hat, in Bewegung. Denn dann sind es nicht allein die Menschen, die ihr Handeln ethisch zu verantworten haben, sondern auch die Tiere: Wenn die Tiere moralisch berücksichtigt werden können, dann können sie vielleicht auch moralisch zur Rechenschaft gezogen werden.³³ Damit formuliert das Märchen nicht nur eine Tierethik, sondern reflektiert

zudem eine ihrer möglichen Konsequenzen. Neben die tierethische Kritik des ersten Blicks tritt auf den zweiten Blick eine Metakritik der Tierethik.

Auf den ersten und den zweiten Blick ergibt sich damit eine interpretatorische Bewegung und Gegenbewegung: Die Märchentiere sprechen von der Naturalisierung des Politischen, aber zugleich von der Politisierung der Natur; sie inszenieren eine Animalisierung des Sozialen, aber im gleichen Maß eine Sozialisierung des Animalen; und sie entwerfen eine implizite tierethische Kritik, aber auch eine Metakritik der Tierethik. Damit ist interpretatorisch schon einiges gewonnen. Aus der Perspektive der *Cultural and Literary Animal Studies* lässt sich dem aber noch eine weitere Wendung hinzufügen, die an die Stelle einer alternativen Zentrierung (vom Anthropozentrismus zum Theriozentrismus) eine entschlossene Dezentrierung setzt, an die Stelle einer alternativen Monoperspektive (von der Menschenperspektive zur Tierperspektive) gemischte Situationen, in denen sich die Handlungslinien der Tiere und Menschen kreuzen. Ausgangspunkt für diese weitere Wendung sind häufig methodische Überlegungen im Umkreis des *New Materialism*, wie sie prominent von Bruno Latour oder Donna Haraway formuliert werden.³⁴

Im Falle der hier interpretierten Märchen reicht es aber schon, noch einmal auf den Vorschlag Jacob Grimms zurückzukommen, Tiermärchen als Dokumente tierlicher Fähigkeiten zu lesen. Die Voraussetzung dafür, diese tierlichen Fähigkeiten wahrnehmen und aufzeichnen zu können, ist für Grimm eine spezifische Gesellschaftsform, in der das »Band« zwischen Menschen und Tieren noch »fester gewunden« war, als dies in der Moderne der Fall ist. Voraussetzung dafür, dass Tiermärchen als Tierdokumentationen entstehen konnten, war also eine von Menschen und Tieren geteilte Lebenswelt, in der die Tiere ihre Fähigkeiten entfalten und zeigen konnten, in der es aber gleichwohl die Menschen waren, die diese Fähigkeiten dokumentieren. Angesichts einer solchen Ausgangslage erscheinen sowohl anthropozentrische, ganz auf den Menschen konzentrierte, als auch theriozentrische, ganz auf die Tiere bezogene Interpretationsverfahren als unzulängliche Reduktionismen. Deshalb fügt ein dritter Blick der Bewegung und Gegenbewegung von Anthropozentrismus und Theriozentrismus noch eine Komplikation hinzu. Dieser dritte Blick versucht weder die Geschichten ganz auf den Menschen hin noch ganz von den Tieren her

zu lesen; er konzentriert sich vielmehr auf die Momente, die von einer konstitutiven Vermischung der beiden Bereiche zeugen.

So wird der Konflikt in dem Märchen »Der Zaunkönig und der Bär« zwar ausschließlich von Tieren ausgetragen. Menschen kommen in diesem Märchen scheinbar überhaupt nicht vor. Doch dieser Schein trügt. Denn der Ausgangspunkt des Konflikts ist nicht eine Handlung, die ein Tier vollzieht (der Bär beleidigt die Zaunkönigkinder), sondern ein Name, den ein Mensch einem Tier gegeben hat: »Zaunkönig«. Dieser Vogel ist nicht von Natur aus ein König, er wird vielmehr von Menschen mit dem Namen und dem Titel eines Königs versehen. Der Urgrund des Konflikts ist also nicht, dass dieser Vogel ein Zaunkönig *ist*, sondern dass er Zaunkönig *heißt*. Dieser Name ist nun seinerseits tief mit der Geschichte der Literatur verbunden. So findet sich bei Aesop eine Fabel, die von der Königswahl der Tiere und der Namensgebung des Zaunkönigs – ein kleiner Vogel, der noch höher fliegen kann als der Adler, weil er sich in dessen Gefieder versteckt hat – berichtet. Aristoteles übernimmt diese Bezeichnung in seiner Zoologie, wobei nicht wirklich klar ist, ob die Fabel den Namen oder der Name die Fabel erzeugt hat.³⁵ Und auch die Grimms greifen Aesops Fabel auf (KHM 171).

Die beiden ersten Lesarten – die Naturalisierung der Politik und die Politisierung der Natur – werden damit durcheinandergebracht: Wenn von Anfang an die Macht der Namensgebung mit im Spiel ist, wenn von Anfang an nicht Tiere, sondern *genannte* Tiere die Szenerie bestimmen, dann gibt es auch in diesem Märchen keine einfache, reine, ungemischte Natur. Und das heißt: Dann lässt sich diesem Märchen weder umstandslos eine Naturalisierung des Politischen noch ein Politisierung des Natürlichen ablesen. Nehmen wir noch einmal das *passe-partout* des ergänzten Märchenschlusses: »Siehst du, so geht's in der Welt.« Diese elliptische Formulierung lässt sich aus der Perspektive des dritten Blicks nun nicht mehr einfach ergänzen mit »so wie in der natürlichen Welt geht es auch in der politischen Welt« oder mit »so wie in der politischen Welt geht es auch in der natürlichen Welt«. Die Ergänzung würde nun vielmehr lauten: »So wie im vorliegenden Märchen Natürliches und Kulturelles von Anfang an miteinander verbunden, verkreuzt, vermischt, verknotet, verkantet und verklumpt sind, so verhält es sich überall in der ganzen Welt: allerorts nur Verbindungen, Verkreuzungen, Vermischungen, Verknotungen, Verkantungen und Verklumpungen.« Wenn es keine »reine« Natur gibt, dann gibt es auch keine Natur, die

zur Erklärung oder Bebilderung des Politischen erhalten kann. Und umgekehrt: Wenn es kein »rein« Politisches gibt, dann gibt es auch kein Politisches, das zur Erklärung oder Bebilderung des Natürlichen erhalten könnte. Macht und Gewalt, so zeigt sich im dritten Blick auf das Märchen »Der Zaunkönig und der Bär«, sind nichts, was die Menschen von den Tieren übernommen haben, und auch nichts, was den Tieren nur von den Menschen zugeschrieben wird. Es ist vielmehr etwas, das einen inklusiven, Menschen und Tiere umgreifenden Handlungsraum betrifft, und den man mit Latour vielleicht als Naturpolitik oder Politiknatur bezeichnen könnte.³⁶

In »Katze und Maus in Gesellschaft« zeigen sich diese Verklumpungen nicht in menschengegebenen Tiernamen, sondern dort, wo menschliche Rituale und Institutionen in die Handlungsräume der Tiere hineinreichen. Eine zentrale Rolle spielen dabei die Kirche und der Altar. Hier wird das »Töpfchen mit Fett« (KuM 27) aufbewahrt, wodurch die tierlichen Handlungen in eine menschliche Rahmung eingefügt werden. In einem sehr wörtlichen Sinn erscheinen damit die kulturellen Einrichtungen der Menschen als das natürliche Habitat der Tiere: Katze und Maus leben in einer vom Menschen eingerichteten Welt. Wie schon im Falle von dem Märchen »Der Zaunkönig und der Bär« bringt diese konstitutive Ununterschiedenheit des Natürlichen und Kulturellen die ersten beiden Lesarten – Animalisierung des Sozialen und Sozialisierung des Animalen – in eine Unruhe. Denn vorgeführt wird hier nicht einfach eine rein tierliche Gesellschaft, die sich als Erklärung menschlicher Gesellschaftszustände nutzen ließe, und nicht einfach eine tierliche Gesellschaft, die sich mittels menschlicher Gesellschaftszustände erklären ließe. Vielmehr ist hier wieder alles schon vorab miteinander vermischt und verklumpt zu einer »mixed society«³⁷, in der nicht nur nicht-menschliche Tierspezies, sondern auch die Menschen selbst mit eingemischt sind. Und das heißt, in Entfaltung des elliptischen *passé-partout*, mit dem die späte Fassung des Märchens endet: »So wie hier Animales und Soziales von Anfang an miteinander verbunden, verkreuzt, vermischt, verknotet, verkantet und verklumpt sind, so verhält es sich überall in der ganzen Welt: allerorts nur Verbindungen, Verkreuzungen, Vermischungen, Verknotungen, Verkantungen und Verklumpungen.« Animales und Soziales erklären sich nicht wechselseitig, und sie bebildern sich nicht wechselseitig; sie sind von Anfang an nicht voneinander zu trennen. Und das heißt: Macht

und Gewalt sind weder rein animale, noch rein soziale, sondern immer schon sozial-animale beziehungsweise animal-soziale Phänomene.

Bleibt noch der dritte Blick auf das Märchen »Der Hund und der Sperling«. Hier geht die Irritation nicht davon aus, dass die scheinbar rein natürlichen Tiere immer schon menschengebene Namen tragen (wie in dem Märchen »Der Zaunkönig und der Bär«) oder die scheinbar rein tierlichen Gesellschaften immer schon mit menschengemachter Kultur durchsetzt sind (wie in »Katze und Maus in Gesellschaft«), sondern von einer Unterscheidung zwischen zwei Arten von Lebewesen: die Unterscheidung zwischen sprechenden und nichtsprechenden Lebewesen. Als erstes sprachbegabtes Lebewesen des Textes zeigt sich der Sperling; als zweites erweist sich dann sofort der Hund: »Auf der Straße begegnete ihm [dem Hund, RB] ein Sperling, der sprach ›Bruder Hund, warum bist du so traurig?‹ Antwortete der Hund ›ich bin so hungrig, und habe nichts zu fressen.« (HuS 265) Das dritte sprachbegabte Lebewesen ist schließlich der Fuhrmann: »Der Fuhrmann aber brummte vor sich hin ›du wirst mich nicht arm machen‹, knallte mit der Peitsche, und trieb den Wagen über den Hund, daß ihn die Räder tot fuhren.« (HuS 266) Gebildet wird damit eine Gemeinschaft, die kommunikativ über die Sprache und sachlich über den Konflikt miteinander verbunden ist: Tat und Rache entfalten sich zwischen Sprechenden. Akzentuiert wird diese Sprechgemeinschaft im eindrücklichen Schlussbild des Märchens, als der Fuhrmann den Sperling endgültig erwischt zu haben scheint:

Da sprach seine Frau ›soll ich ihn todt schlagen?‹ ›Nein‹, rief er, ›das wäre zu gelind, der soll viel mörderlicher sterben, ich will ihn verschlingen‹, und nimmt ihn und verschlingt ihn auf einmal. Der Sperling aber fängt an in seinem Leibe zu flattern, flattert wieder herauf, dem Mann in den Mund, da streckt er den Kopf heraus und ruft ›Fuhrmann, es kostet dir doch dein Leben.« Der Fuhrmann reicht seiner Frau die Hacke, und spricht ›Frau, schlag mir den Vogel im Munde todt‹. Die Frau schlägt zu, schlägt aber fehl, und dem Fuhrmann gerade auf den Kopf, so daß er todt hinfällt. Der Sperling aber fliegt auf und davon. (HuS 267-268)

Stärker noch als mit diesem Bild des im Mund des Fuhrmanns sprechenden Sperlings zeigt sich Kohäsionskraft der Sprache dort, wo das Märchen die sprechenden von den nichtsprechenden Lebewesen

unterscheidet: Auf der einen Seite stehen Sperling, Hund, der Fuhrmann und seine Frau, auf der anderen Seite stehen die drei Pferde des Fuhrmanns. Diese Pferde sprechen nicht. Das scheint trivial, sorgt aber für Unruhe im Bedeutungsgefüge des Märchens. Denn dort, wo die Pferde ins Spiel kommen, geht es nicht mehr einfach darum, dass sich ein Mensch unangemessen einem Tier gegenüber verhält (der Fuhrmann tötet den Hund, das wäre die tierethische Kritik), oder darum, dass ein Tier sich einem Menschen gegenüber unangemessen verhält (der Sperling tötet den Fuhrmann, das wäre die Metakritik der Tierethik), sondern auch darum, dass sich ein Tier einem Tier gegenüber unangemessen verhält:

›Noch nicht arm genug‹ sprach der Sperling, und flog dem einen Pferd auf den Kopf, und pickte ihm die Augen aus [...], ›noch nicht arm genug‹, setzte sich dem zweiten Pferd auf den Kopf und pickte ihm die Augen aus. [...] ›Noch nicht arm genug‹ sprach der Sperling, setzte sich auch dem dritten Pferd auf den Kopf, und pickte ihm nach den Augen. (HuS 266)

Während die tierethische Kritik auf die Fragwürdigkeit der menschlichen Gewalt gegenüber den Tieren und die Metakritik der Tierethik auf die Problematik der tierlichen Gewalt gegenüber Menschen verweist, führt diese Szene vor, dass Sperling und Fuhrmann sich in der Haltung gegenüber den Pferden nicht unterscheiden: Beide sehen sie als bloße Objekte, als Gegenstände, an denen die Rachefehde ausgetragen wird. Deutlich wird dies schon in der ersten Drohung des Sperlings: »du hast mir meinen Bruder Hund tot gefahren, das soll dich Karre und Gaul kosten« (HuS 266). »Karre und Gaul«: Auch in den Augen des Sperlings sind dies zwei Sachen, zwei Dinge, die keinerlei eigene ethische Relevanz besitzen. Mit einer entsprechenden Unterscheidung von Person und Sache beginnt zum Beispiel Immanuel Kant seine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*:

Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine *Person* [...], d.i. ein von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen.³⁸

Genau dies ist die Unterscheidung, die auf eine sehr beiläufige Weise mit der Pferdeszene in das Märchen eingeführt wird: auf der einen Seite die sprachbegabten Personen (Hund, Sperling, Fuhrmann und Frau), auf der anderen Seite die sprach- und vernunftlosen Tiere (die Pferde), die als bloße Sachen behandelt werden dürfen. Im Zentrum dieses auf den ersten und zweiten Blick so intensiv mit tierethischen Fragen beschäftigenden Märchens findet sich damit eine irritierende tierethische Leerstelle, eine moralentleerte Zone, in der drei sprachlose Pferde von einem sprechenden Vogel um das Augenlicht gebracht und von einem sprechenden Menschen erschlagen werden. Hier herrscht nackte Gewalt.

An den Tieren der Märchen werden also häufig politische, soziale und ethische Aspekte von Gewalt und Macht verhandelt. Üblich ist es, diese tierlichen Gewalt- und Machtgeschichten als Parabeln menschlicher Gewalt- und Machtsituationen zu interpretieren und damit in einem »*disappearing animal trick*« die konkreten Tiere in politische, soziale und ethische Bedeutungen zu übersetzen. Diese übliche Lesart wird durch die aktuelle philosophische und ethologische Aufwertung tierlicher Vermögen systematisch in Frage gestellt. Einen entsprechenden historischen Anhaltspunkt bieten Jacob Grimms theoretische Überlegungen zu den Tiermärchen.

Möglich wird aus der Perspektive der *Cultural and Literary Animal Studies* damit eine neue, differenzierende Lektüre, in der drei einander durchaus widerstreitende Tendenzen der Märchentiere sichtbar werden: zum einen die Tatsache, dass Märchen Naturalisierungs- und Animalisierungseffekte zeitigen (anhand der Tiere wird den menschlichen Bereichen des Politischen und des Sozialen der Anstrich des Naturgegebenen verliehen), zum anderen die Tatsache, dass Märchen Politisierungs- und Sozialisierungseffekte zeitigen (anhand der Tiere wird dem Natürlichen und Animalen zuerkannt, selbst schon politisch und sozial zu sein), und darüber hinaus aber die Einsicht, dass von einer Trennung dieser Bereiche, von einer haltbaren Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Natürlichen, zwischen dem Sozialen und dem Animalen, keine Rede sein kann.

Und auch ethisch artikulieren Tiermärchen mehr als nur eine Position: Da ist zum einen der Hinweis, dass Tieren gegenüber ein ethisches Verhalten angezeigt ist; da ist zum anderen der Hinweis, dass die Tierethik bei der Frage nach dem ethischen Verhalten der Tiere an eine Grenze stößt; und da ist darüber hinaus die Beobachtung, dass

im Herzen eines tierethisch anmutenden Märchens gleichwohl eine tierethische Finsternis herrschen kann, die sich insbesondere dort zeigt, wo die Macht und krude Gewalt der Tiere sich gegen Tiere richtet.

Es ist also keine einfache, sondern eine sehr komplizierte Angelegenheit, wenn ein Tiermärchen mit den Worten endet: »Siehst du, so geht's in der Welt.«

Anmerkungen

- ¹ »Katze und Maus in Gesellschaft«. In: *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*. Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage (1837). Herausgegeben von Heinz Rölleke. Frankfurt a. M. 1984, S. 26-29. Weiter zitiert als *KHM 1837/Rölleke*. Das Märchen wird im Folgenden zitiert mit Seitenangaben in Klammern nach dem Zitat unter der Sigle KuM.
- ² »Der Hund und der Sperling«. In: *KHM 1837/Rölleke* (wie Anm. 1), S. 265-268. Das Märchen wird im Folgenden zitiert mit Seitenangaben in Klammern nach dem Zitat unter der Sigle HuS.
- ³ »Der Zaunkönig und der Bär«. In: *KHM 1837/Rölleke* (wie Anm. 1), S. 446-448. Das Märchen wird im Folgenden zitiert mit Seitenangaben in Klammern nach dem Zitat unter der Sigle ZuB.
- ⁴ Solms, Wilhelm: »Die Gattung Grimms Tiermärchen«. In: Esterl, Arnica/Solms, Wilhelm (Hrsg.): *Tiere und Tiergestaltige im Märchen* (= *VEMG*, Bd. 15). Regensburg 1991, S. 195-215, bes. S. 195.
- ⁵ McHugh, Susan: »Animal Farm's Lessons for Literary (and) Animal Studies«. In: *Humanimalia*. A journal of human/animal interface studies 1/1 (2009a), <http://www.depauw.edu/humanimalia/issue01/pdfs/Susan%20McHugh.pdf> (aufgerufen am 15.04.2016).
- ⁶ McHugh (wie Anm. 5)
- ⁷ Vgl. zu den *Cultural Animal Studies* im Allgemeinen: Borgards, Roland (Hrsg.): *Tiere*. Kulturwissenschaftliches Handbuch. Stuttgart 2016; zu den *Literary Animal Studies* im Besonderen: Borgards, Roland: »Tiere und Literatur«. In: Borgards 2016, S. 225-244.
- ⁸ Vgl. hierzu neben Solms (wie Anm. 4) auch Bies, Werner: »Tiermärchen«. In: *EM 13* (2010), Sp. 624-627; Pöge-Alder, Kathrin: *Märchenforschung*. Theorien, Methoden, Interpretationen. 2. überarbeitete Auflage. Tübingen 2001, S. 50-53. Zur Fabel, die zu den Tiermärchen in enger Nachbarschaft steht, vgl. insbesondere Schmid, Dietmar: *Die*

- Physiognomie der Tiere*. Von der Poetik der Fauna zur Kenntnis des Menschen. München 2001, S. 153-286, sowie Schönbeck, Sebastian: »Return to the Fable. Rethinking a Neglected Genre in Animal Studies and Ecocriticism«. In: Borgards, Roland/Gersdorf, Catrin/Middelhoff, Frederike/Schönbeck, Sebastian (Hrsg.): *Texts, Animals, Environments*. Zoopoetics and Environmental Poetics. Freiburg 2017. Zum weiten Feld der phantastischen Tiere, die gleichfalls in enger Nachbarschaft zu den Märchentieren stehen, vgl. zusammenfassend Borgards, Roland: »Tier«. In: Brittnacher, Hans Richard/May, Markus (Hrsg.): *Phantastik*. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar 2013, S. 482-487.
- ⁹ Vgl. hierzu auch Röhrich, Lutz: »Mensch und Tier im Märchen [1953]«. In: Karlinger, Felix (Hrsg.): *Wege der Märchenforschung*. Darmstadt 1993, S. 220-253; Becker, Siegfried: »Tier, Tiere«. In: *EM 13* (2010), Sp. 540-550; Esterl/Solms (wie Anm. 4).
 - ¹⁰ *Kinder und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*. Erster Band. Große Ausgabe. Sechste vermehrte und verbesserte Auflage. Göttingen 1850, S. 9.
 - ¹¹ Vgl. zu dem Märchen »Der Hund und der Sperling« vor allem Vonnessen, Franz: »Das Tier und die Würde des Menschen. Zu Grimms Märchen »Der Hund und der Sperling««. In: Esterl/Solms (wie Anm. 4), S. 179-194; zu dem Märchen »Der Zaunkönig und der Bär« vgl. z.B. Solms (wie Anm. 4), S. 202-204.
 - ¹² Esterl, Arnica: »Von Tiermärchen und Märchentieren«. In: Esterl/Solms (wie Anm. 4), S. 8-12.
 - ¹³ Esterl (wie Anm. 12), S. 9.
 - ¹⁴ Vgl. z.B. Tyler, Tom: *Ciferae*. A Bestiary in Five Fingers. Plymouth 2012, S. 9-13.
 - ¹⁵ Vgl. Tyler (wie Anm. 14).
 - ¹⁶ Vgl. hierzu aus ethologischer Perspektive z.B. Waal, Frans de: »The Bonobo and the Atheist«. In: Waal, Frans de (Hrsg.): *Search of Humanism Among Primates*. New York/London 2013, S. 145; Urquiza-Haas, Esmeralda G./Kotrschal, Kurt: »The mind behind anthropomorphic thinking: attribution of mental states to other species«. In: *Animal Behaviour* 109 (2015), S. 167-176; vgl. aus wissenschaftstheoretischer Perspektive Daston, Lorraine/Mitman, Gregg: »Introduction«. In: Daston, Lorraine/Mitman, Gregg (Hrsg.): *Thinking with Animals*. New Perspectives on Anthropomorphism. New York 2005, S. 1-14; vgl. zu dieser Debatte zusammenfassend Wild, Markus: »Im Reich der wilden

- Tiere. Ergänzungen, Repliken, Revisionen zur Tierphilosophie«. In: *Erwägen, Wissen, Ethik* 23/1 (2012), S. 108-131, bes. S. 116-117.
- ¹⁷ Vgl. zur Kritik an der anthropologischen Differenz und am Kollektivsingular »das Tier« sowie zu den gegenläufigen Konzepten der »Limitrophie« und des »Animot«: Derrida, Jacques: *Das Tier, das ich also bin*. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek. Wien 2010, S. 54-58, S. 71-72. Weiter zitiert als Derrida 2010.
- ¹⁸ Zur Politischen Zoologie, der sowohl literarische Tiertexte mit politischen Deutungsaspekten als auch philosophische Texte der Politischen Theorie zuzurechnen sind, vgl. Kling, Alexander: »Die Tiere der Politischen Theorie«. In: Borgards (wie Anm. 7), S. 97-110.
- ¹⁹ Vgl. zu Animalisierung des Sozialen exemplarisch die Studie von Weber, Niels: *Ameisengesellschaften*. Eine Faszinationsgeschichte. Frankfurt a. M. 2013.
- ²⁰ Vgl. Wild, Markus: »Anthropologische Differenz«. In: Borgards (wie Anm. 7), S. 47-59.
- ²¹ Derrida, Jacques: *Das Tier und der Souverän I*. Seminar 2001-2002. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek. Herausgegeben von Michel Lisse, Marie-Louise Mallet und Ginette Michaud. Wien 2015 (fr. 2008), S. 160.
- ²² Zu den folgenden Beispielen vgl. den Überblick in: Bekoff, Marc (Hrsg.): *Encyclopedia of Animal Behavior*. 3 Bde. Westport 2004, sowie z.B. die Forschungen von Waal, Frans de: *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* New York 2016; Whiten, Andrew/Goodall, Jane/McGrew, William C. u.a.: »Cultures in chimpanzees«. In: *Nature* 399 (1999), S. 682-685; Sommer, Volker: *Menschen und andere Tiere*. Essays zur Evolutionsbiologie. Stuttgart 1999; Savage-Rumbaugh, Sue/Shanker, Stuart G./Taylor, Talbot J.: *Apes, Language, and the Human Mind*. Oxford 2001.
- ²³ Vgl. hierzu z.B. Heisenberg, Martin: »Outcome learning, outcome expectations, and intentionality in *Drosophila*«. In: *Learning Memory* 22 (2015), S. 294-298.
- ²⁴ Vgl. hierzu die vielfältigen Hinweise auf ethologische Evidenzen in: Glasgow, Rupert: *The Minimal Self*. Würzburg 2017.
- ²⁵ Derrida (wie Anm. 21), S. 189.
- ²⁶ Vgl. Schopenhauer, Arthur: »Preisschrift über die Grundlage der Moral [1840]«. In: Schopenhauer, Arthur: *Werke in fünf Bänden*. Herausgegeben von Ludger Lütkehaus. Zürich 1988, Bd. 3, S. 459-632.

- ²⁷ Wenzel, Gottfried Immanuel: *Neue auf Vernunft und Erfahrung gegründete Entdeckungen über die Sprache der Thiere*. Wien 1800.
- ²⁸ Grimm, Jacob: »Reinhart Fuchs«. Berlin 1834; im Folgenden zitiert nach Grimm, Jacob: »Wesen der Tierfabel«. Abgedruckt in: Esterl/Solms (wie Anm. 4), S. 225-237.
- ²⁹ Grimm (wie Anm. 28), S. 225.
- ³⁰ Grimm (wie Anm. 28), S. 225.
- ³¹ Grimm (wie Anm. 28), S. 226-227.
- ³² Grimm (wie Anm. 28), S. 227.
- ³³ Einen Überblick über die komplexe Argumentationslage der Tierethik geben Grimm, Herwig/Wild, Markus: *Tierethik zur Einführung*. Hamburg 2016.
- ³⁴ Vgl. z.B. Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge*. Für eine politische Ökologie. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Frankfurt a. M. 2001; Haraway, Donna: *When Species meet*. Minneapolis 2008.
- ³⁵ Vgl. hierzu Gattiker, Ernst/Gattiker, Luise: *Die Vögel im Volksglauben*. Eine volkskundliche Sammlung aus verschiedenen europäischen Ländern von der Antike bis heute. Wiesbaden 1989, S. 199-201; Bertau, Peter: *Die Bedeutung historischer Vogelnamen*. Bd. 2: *Singvögel*. Berlin/Heidelberg 2014, S. 224-225.
- ³⁶ Vgl. hierzu nochmals Latour (wie Anm. 34).
- ³⁷ Vgl. zum Begriff der »mixed society« zusammenfassend Rieger, Stefan: »Tiere und Medien«. In: Borgards (wie Anm. 7), S. 20-36.
- ³⁸ Kant, Immanuel: »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798/1800)«. In: Kant, Immanuel: *Werke in zwölf Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1968, Bd. 12, S. 407. Vgl. in diesem Zusammenhang: Derrida 2010 (wie Anm. 17), S. 140-153.