

Widerspenstige Leute

Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit

Bearbeitet von
Norbert Schindler

1. Auflage 2015. Taschenbuch. 414 S. Paperback

ISBN 978 3 596 30238 3

Format (B x L): 12,5 x 18,9 cm

Gewicht: 455 g

[Weitere Fachgebiete > Geschichte > Kultur- und Ideengeschichte](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Unverkäufliche Leseprobe aus:

Norbert Schindler

Widerspenstige Leute

Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwendung von Text und Bildern, auch auszugsweise, ist ohne schriftliche Zustimmung des Verlags urheberrechtswidrig und strafbar. Dies gilt insbesondere für die Vervielfältigung, Übersetzung oder die Verwendung in elektronischen Systemen.

© S.Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Inhalt

Einleitung: Widerspenstige Leute	5
Jenseits des Zwangs? Zur Ökonomie des Kulturellen inner- und außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft	20
Die ›feinen Unterschiede‹	22
Zur Ökonomie der Armut – ›Notwendigkeitsgeschmack‹, Notbehelf und Improvisation	35
Habitus und Herrschaft. Zum Wandel der aristokratischen Herrschaftspraxis im 16. Jahrhundert	47
Grenzen der Tradition	49
Gewalt und Recht: Drohegebärde und ›Versachlichung‹ der Herrschaft	58
Habitualisierte Herrschaft?	64
Die ›niederen Formen des Klassenkampfes‹	69
Religiöse Praxis	71
Die Welt der Spitznamen. Zur Logik der populären Nomenklatur	78
Der Spitzname innerhalb der allgemeinen Namensentwicklung	80
Zur Logik der populären Kommunikationsformen	84
Die Nomenklatur des Körpers: Information, Emotion und soziale Bande	88
Der Beitrag der Außenseiter und Randgruppen	101
Spitznamen und Verwandtschaftsbeziehungen	108
Sozialkritisches	113
Karneval, Kirche und verkehrte Welt. Zur Funktion der Lachkultur im 16. Jahrhundert	121
Die verkehrte Welt: ›Christliches System‹ oder Alltagskultur?	122
Körpergroteske und Lachkultur im 16. Jahrhundert	151

»Heiratsmüdigkeit« und Ehezwang. Zur populären Rügesitte des Pflug- und Blochziehens	175
Heiratsmüde Frauen? Lokaler Heiratsmarkt, Weiberfastnacht und populäre Rügepraxis	179
Das Ritual des Blochziehens	190
Brauchunterdrückung und Brauchtransformation in der frühen Neuzeit: Zur Disziplinierung, Umformung und Neu-Imagination einer populären Rügesitte	198
Nächtliche Ruhestörung. Zur Sozialgeschichte der Nacht in der frühen Neuzeit	215
Die Eliten und die Finsternis – Kolonisierungsversuche der Nacht in der frühen Neuzeit	216
Nächtlicher Alltag in der Volkskultur: Jugendliche Ruhestörer, lautstarke Zecher und dunkle Geschäfte	222
Ein inszenierter Jugendkrawall: Hegemoniespiele zwischen Adels- und Volkskultur im 16. Jahrhundert	245
Die Entstehung der Unbarmherzigkeit. Zur Kultur und Lebensweise der Salzburger Bettler am Ende des 17. Jahrhunderts	258
Der Kampf um das Almosen: Bettelpraxis und Hexereiverdacht	262
Zur Kultur und Lebensweise der Bettler	274
Magisches Weltbild oder Rituale der Vergeltung?	302
Anmerkungen	315
Abbildungsnachweis	413
Textnachweis	414

Einleitung: Widerspenstige Leute

Auch Titelbilder haben ihre Geschichte. An der Drastik der ›Ehekriegs‹-Szene, die dem Schwankgedicht »Die Neunerley hewt eines poesen weibs« von Hans Sachs 1539 als Illustration beigegeben wurde¹, erfreute sich das Lesepublikum mehr als 200 Jahre lang, ehe man es im Laufe des 18. Jahrhunderts dann allmählich etwas unter seiner Würde fand, die Ehekonflikte so handgreiflich ausgetragen zu sehen. Geprügelt wurde in der Ehe zwar weiterhin, aber der bürgerliche Geschmack, der auf der Distanz zwischen den Menschen auch dort noch beruht, wo sie gar nicht existiert, machte sich kein Bild mehr davon. Es ist nicht ganz unwichtig zu erwähnen, daß diese Verdrängung *in nuce* schon bei Hans Sachs selbst, in der Diskrepanz von Bild- und Textbotschaft sichtbar wird. Sein Spruchgedicht handelt von einem rabiaten Ehemann, der ›redlich‹ bemüht ist, seiner ungehorsamen Frau die acht tierischen Häute ihrer Widerspenstigkeit abzuprügeln, bis endlich die neunte, menschliche Haut zum Vorschein kommt – und sie klein beigibt.² Dieser Dressurakt wird freilich nur deshalb in aller Ausführlichkeit vorgestellt, um ihn, der in den Sittenzuchten des 16. Jahrhunderts noch so beliebten Pädagogik der ›verkehrten Welt‹ gemäß, mit seinem Gegenteil, der gewaltlosen, auf vernünftiger Belehrung beruhenden und deshalb um so wirksameren Erziehung konfrontieren und ad absurdum führen zu können: »Derhalben straff dein Weib allein / Mit vernünftigen guetten wortten...«³ Aber der Sieg, den die drakonische Illustration über den mittelständisch-moderaten Text wirkungsgeschichtlich davontrug, muß zu denken geben. Beruht nicht die Attraktivität des Bildes auf den heimlichen Gelüsten, von denen diejenigen geplagt sind, welche durch die ehelichen Bande aneinander gefesselt sind? Und fasziniert uns, denen man beigebracht hat, daß man so nicht miteinander umgeht, an der vermeintlichen Naivität der Darstellung nicht gerade die drastisch ausgemalte Durchbrechung des Tabus? Solche Fragen nach dem, was im Prozeß der Zivilisation an elementaren Bedürfnissen verdrängt wurde und seither gleichsam unterirdisch fort-

schwelt, sind inner- und außerhalb der Volkskulturforschung gleichermaßen schwer zu beantworten. Leichter fällt schon die Antwort auf die Frage nach den Herrschaftsverhältnissen, die in dem Bild ihren symbolischen Niederschlag finden. Der erste Eindruck von der munteren Prügelei, deren Ausgang offen ist, täuscht – findet sich doch bei genauerem Hinsehen die eherne Geschlechterhierarchie auch und gerade im Konflikt der Parteien noch ebenso normativ wie polemisch zementiert. Nicht nur, daß die widerspenstige Ehefrau bereits zu Boden gegangen ist und an ihrem zwangsläufigen Unterliegen kein Zweifel gelassen wird: aufschlußreicher noch ist in diesem Diskurs der schlagenden Argumente die Ungleichheit der Waffen. Während sie sich des Spinnrocks bedient, also auch noch in ihrer Empörung in die Symbolik der traditionellen Hausfrauentugend gebannt bleibt, greift er in seiner Wut einfach zum nächstbesten harten Gegenstand, in diesem Fall ein Schemel. Der Begrenztheit ihres Widerstandes entspricht die Maßlosigkeit seiner Wut darüber, und das läßt am Ausgang der Kontroverse keinen Zweifel. Die Unumschränktheit der hausväterlichen Gewalt zeigt sich, wenn sie provoziert wird, und sie trägt den Sieg davon, weil sie auf das schlechte Gewissen zählen kann, das die Widerständigkeit der anderen Seite eo ipso beschränkt. Es ist nichts als das alte Lied von der Widerspenstigen Zähmung, das hier gesungen wird, und das ist natürlich eine Enttäuschung. Wo wir Einblick in die Auseinandersetzungen des wirklichen Lebens zu nehmen hofften, finden wir wieder einmal nur Klischees, vorgestanzte Rollenerwartungen, die lediglich die eine eintönige Lebensweisheit kennen, daß Auflehnung sinnlos ist und sich nicht auszahlt. Dies immer wieder zur Kenntnis nehmen zu müssen und sich damit dennoch nicht abfinden zu können und zu wollen, macht vielleicht nicht den unwichtigsten Impuls der neueren historischen Volkskulturforschung aus.

Ich habe die Interpretation des Bildes vorangestellt, um einmal mehr darauf hinzuweisen, wie schwierig es ist, die Meinungen und Auffassungen, Wert- und Wunschvorstellungen der populären Kultur aus dem uns Überlieferten herauszudestillieren.⁴ Auf zwei grundlegende Schwierigkeiten sei zumindest hingewiesen: Zum einen ist die schriftliche wie auch die ikonographische Überlieferung so stark von Topoi geprägt, daß P. Münch der frühen Neuzeit mit einem gewissen Recht den »Charakter eines ›topischen‹ Zeitalters« zuspricht.⁵ Zum anderen ist die Überlieferung selbst vom Gegensatz zwischen Eliten- und Volkskultur bestimmt, und aus diesem Grund bedürfen die ›Filterungen‹ und Verzerrungen, denen die popularkulturellen Gehalte im Akt

ihres Aufzeichnens schon unterworfen sind, der systematischen Aufmerksamkeit. Die Probleme komplizieren sich noch weiter dadurch, daß die Träger und Vermittler der Überlieferung in der frühen Neuzeit in der Regel nicht nur der Gelehrtenkultur angehörten, sondern aufgrund ihrer sozialen Herkunft, Lebensweise usw. häufig dem Normen- und Wertesystem der populären Kultur in einer Art und Weise verpflichtet blieben, über die sie sich selbst kaum Rechenschaft ablegten.⁶ Eindeutige Trennungslinien zwischen populärer und Elitenkultur sind daher kaum zu erwarten. Der Begriff ›Volkskultur‹ markiert im Hinblick auf die schriftliche Überlieferungssituation und -tradition alles andere als ein klar abgestecktes soziales Feld.

Angeichts dieser Schwierigkeiten mutet der Aufschwung, den die Volkskultur-Forschung in den vergangenen zehn Jahren in den geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen nicht nur in den westeuropäischen Ländern, sondern auch in Osteuropa und im außereuropäischen Bereich genommen hat⁷, erstaunlich an. Der Niedergang der klassischen politischen Ideologien und Weltanschauungen mag zur Verbreitung dieses Interesses seinen Teil beigetragen haben. Jedenfalls läßt sich konstatieren, daß die erheblichen methodischen und sachlichen Probleme, die sich bei der Erschließung dieses Forschungsfelds ergeben, die abschreckenden Wirkungen, die daraus hätten resultieren können, offensichtlich nicht gezeitigt haben. Ich möchte hier auf die Probleme, mit denen die historische Volkskulturforschung theoretisch und forschungspraktisch konfrontiert ist, nicht nochmals ausführlich eingehen⁸, zumal sie W. Kaschuba aus eher volkscundlicher Sicht erst vor kurzem treffend zusammengefaßt hat.⁹ Zudem hat P. Burke kürzlich noch einmal die Schwierigkeiten zu benennen versucht, die den Historiker sowohl beim Umgang mit dem Terminus ›Volk‹ als auch mit einem erweiterten ›Kultur‹-Begriff erwarten.¹⁰ Ich kann mich also hier darauf beschränken, vier Problemkomplexe herauszugreifen, die meines Erachtens in den Debatten um das Konzept der Volkskultur in den letzten Jahren eine besonders wichtige Rolle gespielt haben.

Die Skepsis vieler Kritiker des Volkskultur-Konzepts konzentrierte sich, soweit ich sehe, vornehmlich auf die Frage, ob sich mit einem schlichten dualistischen Modell von ›Eliten‹ und ›Volk‹ die gesellschaftliche Entwicklung in der frühen Neuzeit überhaupt angemessen beschreiben läßt. Damit verbindet sich häufig der Einwand, daß der Begriff ›Volkskultur‹ eine falsche Homogenität des Sozialen suggeriere

und die Widersprüche und Konflikte zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, Schichten und Klassen harmonisierend verdecke. Ich habe jedoch den Eindruck, daß die Kritiker mit diesen Vorbehalten heutzutage weitgehend offene Türen einrennen. Wenn es in der neueren Volkskultur-Forschung einen theoretischen Fortschritt gibt, dann doch den, daß man sich im Unterschied zu früheren, von bürgerlich-romantischen oder volkstumsideologischen Vorstellungen geprägten Ansätzen der Fußangeln der Tradition sehr bewußt ist und die Begrifflichkeit, soweit dies irgend möglich ist, von den statisch-ahistorischen Volks-Ideologemen der Vergangenheit freizuhalten bzw. zu befreien bemüht ist.¹¹ Es gilt, die bürgerliche Mythologie vom ›Volksganzen‹ aufzubrechen, die Idyllisierung der Tradition aufzuheben und die ebenso falsche wie politisch wirkungsmächtige Substanzialisierung des Volks-Begriffs in einer Art und Weise der Kritik zu unterziehen, daß der Beitrag der verschiedenen Gruppenkulturen zur Formulierung des gesamtgesellschaftlichen Konsens oder auch Dissens sichtbar gemacht werden kann. Dies erscheint mir als wesentliche Voraussetzung für eine Dynamisierung des Volkskultur-Konzepts, »die Vorstellung von der Volkskultur als einer dynamischen, nicht eingefroren in der Zeit, sondern in fortwährendem Wandel begriffen«¹². Auf das differenzierte Instrumentarium der sozialhistorischen Gesellschaftsanalyse kann dabei ebensowenig verzichtet werden wie auf die meist sehr viel leichter zu stellende als zu beantwortende Frage nach dem Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten. Die kulturanalytische Erweiterung der Gesellschaftstheorie andererseits ist vor allem auf die gewachsene Einsicht in die »Grenzen einer Sozialgeschichte« zurückzuführen, »die die Beziehungen zwischen Kultur oder Religion und Gesellschaft lediglich als ›Überbau‹ definiert, wo doch die eigenständige gesellschaftliche Wirksamkeit symbolischer Praktiken heute außer Zweifel steht«¹³.

Vor allem zwei Konzepte haben in letzter Zeit die Debatten um das Verhältnis von Volkskultur und Herrschaft bestimmt. Zunächst wäre das Konzept der »kulturellen Hegemonie« zu nennen, das seine Aufmerksamkeit auf die subtileren Formen der Herrschaftspraxis, auf die insgeheimen Übereinstimmungen und Reziprozitäten in der Kultur der Herrschenden und der Beherrschten, auf das ›Miteinander im Gegeneinander‹ der sozialen Auseinandersetzungen richtet.¹⁴ Indem es die ›Machtfrage‹ kulturanalytisch umzuformulieren erlaubt und über die gängigen Kategorien und Schemata der Macht- und Herrschaftssoziologie hinauszudenken ermöglicht, stellt es zweifelsohne eine wesentliche

Bereicherung des gesellschaftsanalytischen Instrumentariums dar. Andererseits hat P. Burke auf die Unschärfen hingewiesen, die sich aus der Verallgemeinerung eines Konzepts von ursprünglich nur begrenzter Reichweite ergeben haben¹⁵: Handelt es sich dabei um bewußte Strategien der herrschenden Klassen oder eher um deren latente – und eben deshalb überzeugende – Verhaltensrationalität? Wo lassen sich erfolgversprechende Widerstandsformen, ›gegenhegemoniale Strategien‹ also, in diesem heimlichen Zusammenspiel der Kontrahenten ansiedeln? Erlegt die herrschende Klasse den Beherrschten ihre Normen und Werte letztlich doch wieder nur auf, oder handelt es sich um echte Kompromißbildungen, die einem Prozeß des ›Aushandelns‹ (›negotiation‹) unterliegen und alternative Situationsdefinitionen nicht ausschließen?¹⁶ Diese Fragen sind generell nur schwer zu beantworten, da Hegemonie als soziale Praxis an ihre spezifischen Handlungskontexte gebunden bleibt. Von meinen – allerdings sehr beschränkten und punktuell bleibenden – Studien habe ich jedoch den Eindruck, daß das politische Herrschaftstheater der aristokratischen Machteliten im Laufe der frühen Neuzeit zunehmend abstrakter und bewußter gehandhabt wird – und vielleicht gerade deshalb an Überzeugungskraft verliert. Keine noch so aufwendige höfische Repräsentationspraxis vermag die direkten, körperbezogen-habitualisierten Überlegenheits- und Machtdemonstrationen zu ersetzen, denen die Adligen, z. T. sogar im direkten Wettstreit mit dem Volk im ausgehenden Mittelalter noch huldigten.¹⁷ Vielleicht war die adlige Vorherrschaft trotz aller sozialen Umschichtungen im 16. Jahrhundert deshalb nicht ernsthaft in Gefahr, weil die Aristokraten den Vorteil besaßen, in zwei Kulturen zu leben. Sie teilten mit dem Volk, von dem sie zugleich Welten trennten, noch weitgehend dessen ›körpernahe‹ Ehrvorstellungen, über die es nichts auszuhandeln gibt, und sie handelten zugleich in ihrer – sich zunehmend ›rationalisierenden‹ – Herrschaftswelt, in der alles, auch das Überleben, nur eine Frage der richtigen Strategie und Taktik ist.

Ausgehend von der Schwierigkeit, daß die Volkskultur kein eindeutig eingrenzbare Themenfeld darstellt, hat R. Chartier in Anlehnung an Bourdieus Theorie des praktischen Handelns vorgeschlagen, die Differenz zwischen Eliten- und Volkskultur nicht an den Gegenständen und Gegenstandsbereichen selbst, sondern vielmehr an den unterschiedlichen Formen ihrer sozialen Aneignung und ihres Gebrauchs festzumachen.

»Das Populäre ruht nicht in den Corpora, die man nur zu sichten und zu inventarisieren hätte: es ist vielmehr in erster Linie durch ein Aneignungs-

verhältnis bestimmt, durch eine Art des Gebrauchs kultureller Produktionen wie legitimer Gedanken und Gesten... Das Populäre ist also weder die für das Volk hergestellte Kultur noch jene vermeintliche entwurzelte Kultur, sondern ein spezifisches Beziehungsverhältnis zu einem kulturellen Objekt.«¹⁸

Dieses praxeologische Erkenntnisinteresse, soziale Distinktionen nicht einfach umstandslos verschiedenen sozialen Feldern zuzurechnen, sondern im unterschiedlichen Umgang mit den Dingen, aber auch mit den Menschen begründet zu sehen, könnte aus dem alten Dilemma der Volkskulturforschung herausführen, begrifflich dort Einheitlichkeit zu suggerieren, wo eigentlich Diversifizierung verlangt ist. Insofern ist P. Burke zuzustimmen, wenn er die »praxeologische Wende« als den wichtigsten Beitrag zur Volkskultur-Debatte der letzten zehn Jahre ansieht.¹⁹ Und ich wäre auch nicht ganz so skeptisch wie er, daß die Untersuchung gruppen- und schichtenspezifischer sozialer Aneignungsformen auf die Gebiete der Sachkultur und der Textinterpretation beschränkt bleiben müßte²⁰ – liefert doch auch das soziale Leben im engeren Sinne, etwa in den Riten und Bräuchen, den populären Frömmigkeits- und Devotionsformen etc., hinreichend objektivierte Äußerungen, die es gestatten, charakteristische Abweichungen vom Usuellen festzustellen, den unterschiedlichen Umgang der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen mit diesen Traditionen herauszuarbeiten und auf diese Weise vieles von dem, was in einer traditionellen Sicht der Tradition als sistiert und unveränderbar erschien, als in ihrer Bedeutung beständig umkämpfte soziale Tatsache, als einen Ort der symbolischen wie auch der realen Auseinandersetzung der gesellschaftlichen Kräfte in den Blick zu nehmen. Der Kampf um symbolische Bedeutungen ist immer auch ein Kampf um soziale Aspirationen, und insofern vermag ich nicht zu sehen, weshalb in einer Volkskultur-Konzeption, die diese Zusammenhänge herzustellen versucht, das Aneignungs- und das Hegemoniekonzept nicht enger aufeinander bezogen werden sollten. In meinen eigenen theoretischen Überlegungen, die gewiß auch eine Art Selbstklärung meines Interesses an der Volkskultur darstellen, bin ich dabei von einer vorwiegend heuristisch gemeinten Konfrontation bürgerlicher und nichtbürgerlicher Kulturpraktiken ausgegangen, wie sie sich im Umgang mit den materiellen Zwängen seit dem 18. Jahrhundert herausgebildet hat. »Jenseits des Zwangs?« ist insofern eine polemische Frage, als sich meines Erachtens nachweisen läßt, daß die Distanzierungspraktiken, die die hegemoniale Kultur des Bürgertums gegenüber

den materiellen Zwängen entwickelt hat, nicht nur zur Ausbildung abstrakterer, hinter dem Rücken der Individuen wirksamer Zwänge geführt haben, sondern auch und vor allem eine angemessene Beschreibung des alltäglichen Umgangs der unteren Klassen mit den ökonomischen Notwendigkeiten nicht zulassen. In der Auseinandersetzung mit Bourdieus zweifelhafter Kategorie des ›Notwendigkeitsgeschmacks‹, insgesamt aber doch mehr mit als gegen seine(n) Intentionen einer Kritik der bürgerlichen Kultur, habe ich den blinden Fleck einzukreisen versucht, den eine sich frei wähnende, d. h. auf der ästhetischen Negation der materiellen Zwänge beruhende Kultur aufweist und aufweisen muß. Wenn aber die bürgerlich-aufgeklärte Idee der Autonomie des Kulturellen nicht nur ihre eigenen unerwünschten Nebenfolgen zeitigt, sondern auch die Wahrnehmung unterbürgerlicher Kulturpraktiken systematisch verzerrt, dann liegt es nahe, für die Volkskultur von der Annahme einer eigenen, nach andersartigen Gesetzmäßigkeiten funktionierenden Kulturökonomie auszugehen. Ich vermute, daß die Idee der weitreichenden Konvertierbarkeit ökonomischer und kultureller Akte einen Schlüssel zum Verständnis der Eigenarten der populären Kultur darstellen könnte, mit denen sie sich von den Elitenkulturen absetzt.

Das klingt programmatischer, als es gemeint ist, und vielleicht auch szientistischer, als es der Sache dient. In der Praxis sieht es eher so aus, daß mit der Vorstellung der – selbst dem historischen Wandel unterworfenen – Differenz von Eliten- und Volkskultur lediglich die Pole eines gesellschaftlichen Spannungsfelds markiert sind, in dem der Untersuchungsgegenstand dann jeweils genauer zu verorten ist. Diese Differenz theoretisch einzuziehen, würde nichts anderes bedeuten, als die kulturellen Phänomene abermals für ›neutral‹ zu erklären und die Frage nach den ihnen innewohnenden Herrschafts- und Konfliktpotentialen für überflüssig zu erachten. Paradox formuliert ließe sich sagen, daß wir auf einen »Volkskulturbegriff, der zumindest einen historisch durchgeformten Gegenhorizont hinter der alltagskulturellen und lebensweltlichen Praxis der ›niedereren‹, nichtherrschenden Klassen und Schichten aufspannt«²¹, schon deshalb nicht verzichten können, weil auch die Elitenkulturen ohne ihren Widerpart nicht als kohärente kulturelle Systeme beschrieben werden können. Es gibt keine feinen Unterschiede ohne die groben.

Das führt mich zu einer letzten Bemerkung über die ›Parteilichkeit‹ der Volkskulturhistoriker. Das gebrochene Verhältnis, das Wissenschaftler eo ipso zur populären Kultur haben, sollte nicht dazu verführen, es

dadurch beseitigen zu wollen, daß man sich dezisionistisch auf den ›Standpunkt des Volkes‹ zu stellen versucht. Das Volk braucht keine Volkstümler, wie schon Brecht bemerkte. Verlangt ist eher Dialogfähigkeit und eine erweiterte sozialhermeneutische Kompetenz für das Verständnis des Andersartigen und Fremden in der eigenen Kultur. Sie ist vom Rückfall ins scheinbar so sichere Fahrwasser des Szientismus nicht weniger beständig bedroht als von identifikatorischen populistischen Kurzschlüssen, und Patentrezepte, wie durch diese Klippen, die ja immer auch Identitätsmargen vorstellen, am besten hindurchzusteuern sei, kann es naturgemäß nicht geben. ›Volkskultur‹ als eine Provokation der intellektuellen Selbstgewißheiten, als eine Herausforderung zu begreifen, die dem wissenschaftlichen Wissen Grenzen setzt, die nur schwer und allenfalls in langfristigen, von Selbstanfechtungen gewiß nicht freien Lernprozessen aufzulösen sind, erscheint von daher vielleicht als die einzig ›realistische‹ Möglichkeit einer wenn schon nicht objektiven, so doch zumindest verständigungsbereiten Annäherung an ein schwieriges Thema. Sie wird nicht haltmachen dürfen vor jenen wissenschaftlichen bzw. wissenschaftshabituellen Prämissen, in denen sich nur allzu häufig jene elitäristische Vorentschiedenheit für die Elitenkultur verbirgt, die, gerade weil sie ihren eigenen Standort generös zu verkennen pflegt, zur Sprache gebracht werden muß. In diesem Sinne hat R. Lindner vor kurzem postuliert, es sei »an der Zeit, daß Volkskunde eine selbstreflexive Wissenschaft wird, die, um der besseren Erkenntnis willen, den ›fremden Blick‹ auch auf ihre eigene Stellung und Praxis richtet«²² – und diese Forderung nach der Bereitschaft, die im Thema ›Volkskultur‹ selbst angelegten soziokulturellen Irritationen nicht auszublenzen, sondern in kulturanalytisch geschmeidigere und weniger selbstgefällige Formen der wissenschaftlichen Diskussion zu überführen, gilt gewiß nicht nur für die Volkskunde als die Kerndisziplin der Volkskulturforschung. Daß die Geschmäcker verschieden sind und sich scheinbar unversöhnlich aneinander reiben, erfährt der Historiker der Volkskultur vielleicht auf eine besonders beunruhigende Art und Weise. Aber Ethnologe genug, um zu wissen, was mit der Erfahrung von Grenzüberschreitungen verbunden sein kann, vermag er sich mit der Ahnung des Fortschritts zu bescheiden, den es bedeuten würde, wenn über den Geschmack endlich gestritten werden könnte.

Es ist natürlich alles andere als ein Zufall, daß die wegweisenden neueren Arbeiten zur Geschichte der Volkskultur in der frühen Neuzeit meist keine in sich geschlossenen Monographien, sondern eher lose

verbundene und essayistisch gehaltene Sammlungen von Aufsätzen bzw. mikrohistorischen Fallstudien sind.²³ Die Schwierigkeiten des Zugangs zum Thema, das keineswegs immer angenehme Gefühl, sich auf wenig erschlossenem Terrain zu bewegen, spiegelt sich in der Darstellungsform. Als ich anfang, mich intensiver mit der Geschichte der Volkskultur zu befassen, lag für mich die Hauptschwierigkeit weniger darin, wie ich zu arbeiten gedachte (da gab es durchaus einige Vorbilder²⁴), als vielmehr in der Frage, *wo* man ansetzt und welche Themenkomplexe sich am besten eignen, um durch die Schranken der Überlieferung auf populärkulturelle Gehalte hindurchzugreifen. Natalie Davis' Essay über die Sprichwörter und Spruchweisheiten des 16. Jahrhunderts²⁵ hat mein Interesse auf die Spitznamen gelenkt, ein Thema, das viel Sammelarbeit erfordert, in seiner Sprödigkeit eigentlich nur nebenher zu bewältigen ist, von dem ich aber nach wie vor meine, daß es wie nicht so leicht ein anderes imstande sein könnte, einen Einblick in die Vorstellungs- und Denkweisen der populären Kultur zu geben. Die alte und von den Alltagshistorikern erneuerte Losung, den Leuten aufs Maul zu schauen, erweist sich bei diesem Thema als so tonangebend, daß daraus schon wieder stilistische und Darstellungsprobleme der Vermittlung von ›eigener‹ und ›fremder‹ Diktion erwachsen. Den Gegenpol dazu bildet die viel später abgefaßte Studie über die Kultur und Lebensweise der Salzburger Bettler, die sich vielleicht am stärksten in der auf Rudé, Hobsbawm und Thompson zurückgehenden politischen Tradition begreift, die ›Gesichter in der Menge‹ nachzuzeichnen und damit den Unterschichten, die im historischen Prozeß entrechtet, übermächtig und zum Verstummen gebracht worden sind, ihre Stimme und, soweit Historiker dies vermögen, ihre historische Identität zurückzugeben. Aber auch gute Vorsätze bedürfen des entsprechenden Materials, um in die Tat umgesetzt werden zu können, und ich hatte das Glück, mit den Salzburger Hexenakten des späten 17. Jahrhunderts auf einen umfangreichen und außerordentlich dichten Quellenbestand zu stoßen, der nicht nur die Verfolgungsmaßnahmen der Hexenjustiz dokumentiert, sondern beim ›Querlesen‹ der Akten auch überaus instruktive und ›sprechende‹ Einblicke in die soziale Biographie der Opfer gewährt, die fast ausschließlich Bettler waren. Die Idee, eine Art Kollektivbiographie dieser am unteren Ende der Gesellschaftsordnung stehenden Gruppe zu schreiben, drängte sich also förmlich auf, und zwei Sachverhalte waren mir dabei besonders wichtig: einmal kam es mir darauf an, die sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen der Bettlerexistenz und ihres

Verhältnisses zur seßhaften Welt so genau wie möglich zu beschreiben, und zum anderen wollte ich die Bettlerkultur, d. h. die Art und Weise, wie sie noch unter den widrigsten Umständen ihr Überleben zu organisieren verstanden, nicht abstrakt, sondern nach Möglichkeit aus den Handlungen der Bettler selbst rekonstruieren. Dieses Bemühen um soziale Nähe bedeutete, die Kultur und Lebensweise der Bettler aus den Bettlerinteraktionen, aus den mit der Almosensuche verbundenen sozialen Begegnungen heraus darzustellen, und es fand, als Felix Mitterer wenig später den Stoff zu einem Theaterstück dramatisierte²⁶, ein für mich ebenso überraschendes, ein wenig an Victor Turners »From Ritual to Theatre«²⁷ gemahnendes, wie auch methodisch interessantes Pendant. Die Differenzerfahrung zwischen dem, wie sich der Historiker aufgrund seiner Aktenlektüre eine bestimmte Szenerie vorstellt, und ihrer konkreten Reinszenierung als theatralischer Sprechhandlung auf der Bühne mußte erneut nachdenklich stimmen über die Möglichkeiten und Grenzen der historischen Imagination fremder Lebenswelten.

Einen weiteren Schwerpunkt bildet die Geschichte des Karnevals als des vielleicht populärsten aller Feste. Der Aufsatz »Karneval, Kirche und verkehrte Welt« entstand als Diskussionsbeitrag zur volkskundlichen Kontroverse um Dietz-Rüdiger Mosers Fastnachtstheorie, weil ich ein wenig unzufrieden war mit der Art und Weise, wie die Möglichkeiten einer weitreichenden kirchlich-theologischen Manipulation dieses Volksfests im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit dort debattiert wurden. Aber eigentlich war diese Auseinandersetzung nur ein Aufhänger für ein mir ungleich wichtiger erscheinendes Anliegen, nämlich den Versuch, Michail Bachtins dem literaturhistorischen Material abgewonnene Theorie der verkehrten Welt sozial- und kulturgeschichtlich umzusetzen und in der Lachkultur des frühneuzeitlichen Karnevals eine Alltagsdimension der Volkskultur freizulegen, die sich von der Kultur der Eliten auf spektakuläre Weise abhebt. Zudem vermittelt erst der von Bachtin erschlossene Zusammenhang von ritueller Lachkultur und Körpergroteske einen plastischen Eindruck von dem, worin sich der alte Volkskarneval grundlegend von seinen heutigen bürgerlich-domestizierten Schwundformen unterscheidet – ein Fest, in dem sich auf eine für uns kaum mehr nachvollziehbare Weise noch alles um den Körper und seine Befindlichkeiten drehte. In den Turbulenzen des fastnächtlichen Geschehens war auch das Pflug- und Blochziehen angesiedelt, eine spätmittelalterliche Rügesitte gegen angeblich heiratsunwillige Frauen, die wegen ihrer grobianisch-