

Volkskultur – Themen, Publikationen, Perspektiven

Ein Forschungsüberblick aus volkskundlicher Sicht

I.

Noch vor wenigen Jahren hätte man auf die Frage, welches wissenschaftliche Fach für das Thema »Volkskultur« zuständig sei, wohl ohne viel Zögern die Volkskunde genannt. Zumindest diejenigen, denen die Stichworte Volkskultur und Volkskunde gleich auf Anhieb geläufig und vertraut waren; und das galt sicherlich eher für einen bescheidenen Kreis von sozial- und geschichtswissenschaftlichen Sachkennern als für die große scientific community, die mit solchen leicht exotischen Themen und Fächern noch wenig anzufangen wußte. Diese Situation hat sich offenbar grundlegend geändert, in mehrfacher Hinsicht. Einmal, was das Thema »Volkskultur« angeht, das inzwischen nicht mehr nur bunte Bilderbogen assoziieren läßt aus Sitte-, Brauch-, Volkstracht- und Volksfestmotiven, sondern nun für eine umfassende Sicht der Kultur und Lebensweise nichtprivilegierter Bevölkerungsgruppen in der Geschichte steht. Zum zweiten hat sich sicherlich auch das Profil des Faches Volkskunde bzw. seiner nomenklatorischen Varianten Empirische Kulturwissenschaft, Europäische Ethnologie etc. ein Stück weit gewandelt; vielleicht ist es nicht unbedingt präziser geworden angesichts des wachsenden thematischen Spektrums volkskundlicher Arbeit, aber doch wohl schärfer konturiert im Sinne einer deutlich sozialwissenschaftlich orientierten Ausrichtung in Methodik und Theorie. Und zum dritten ist die Beschäftigung mit der Volkskultur – nun im neuen, erweiterten Verständnis – längst keine Domäne der Volkskunde mehr. Eher im Gegenteil: Während sich die Volkskundler in den letzten Jahren über Sinn und Nutzen dieses Begriffs sichtlich unschlüssig und uneins waren, haben ihn Historiker, Anthropologen und Ethnologen als Erforschungskonzept der »little traditions«, der alltagskulturellen Überlieferung in der Neuzeitgeschichte entdeckt bzw. wiederentdeckt. Auf dem Berliner Historikertag 1984 meinte Hermann Bausinger darin sogar einen »gewissen Rollentausch« ausmachen zu können zwischen Volkskndlern und Historikern: »Sie waren es nun, welche die Linien der Volkskultur in wenig konturierte Frühstufen zurückverfolgten, während die Volkskundler oft genug ihre Hauptaufgabe darin sahen, vermeintliche Kontinuitätslinien zu durchschneiden und in rezenteren Bereichen konkrete Ausgangspunkte zu postulieren.«¹ Diese Reserviertheit gegenüber einem Begriff, der immerhin bis in die 1960er Jahre an zentraler Stelle über dem volkskundlichen Forschungskanon gestanden und zur historischen Identität des Faches gehört hatte, erklärt sich aus dem gebrochenen, kritischen Verhältnis der Volkskunde zu ihrer eigenen Wissenschaftsgeschichte. »Volkskultur« meinte in der traditionellen Auffassung stets die gleichsam wesenhaften Ausdrucksformen und überzeitlichen Werte eines eher ideologisch und mythologisch gezeichneten vorindustriellen »Volkslebens«: das »Volk« als bürgerlich geprägter ideologischer Kunstbegriff wie als ahistorischer Mythos, der von der Romantik bis in den Nationalsozialismus hinein seinen wis-

1 Hermann Bausinger, Traditionale Welten. Kontinuität und Wandel in der Volkskultur, in: Zeitschrift für Volkskunde 81, 1985, S. 173-191.

senschafts- wie gesellschaftspolitischen Zweck erfüllte. 1937 schrieb der Volkskundler Josef Dünninger – und dies keineswegs in besonderem Anpassungsbemühen an nationalsozialistische Geschichtsideologie, sondern lediglich in konsequenter Fortschreibung der Fachpositionen: »Es war das technische Zeitalter, die neue Gesellschaft, die gegen die alte Volksordnung andringt, von der Zeit der Aufklärung an, jener Aufklärung, deren wichtigstes Bestreben es war, das Volk aus den urtümlichen Bezirken, aus den magischen Kraftfeldern herauszutreiben. [...] Volkstum hat ein anderes Grundgesetz als die Geschichte. Volkstum ist ewige Dauer, im natürlichen Jahreslauf sich erfüllend, im Innersten unwandelbar[...].«² Ich will hier gar nicht weiter auf diese Fachgeschichte eingehen. Sie muß nur als Faktum erwähnt werden, um zu verstehen, weshalb der Begriff »Volkskultur« und die an ihn gebundene Perspektive so zwiespältige Gefühle hervorruft, weshalb die Volkskunde beginnend in den 1950er und verstärkt in den 1960er Jahren in dieser Frage nach Gegenorientierungen und neuen Selbstverständnissen suchte. Zunächst besonders die empirischen Studien der Münchner »Historischen Schule« Hans Mosers sowie Karl-Sigismund Kramers³ und dann vor allem Hermann Bausingers theoretisch-konzeptionelle Arbeiten in Tübingen⁴ legten da Grundsteine zu einer selbstkritischen »neuen Sachlichkeit« in der Forschung, weg von alten Mythen und Mythologien, hin zur schichtspezifischen Analyse von Alltagswelt, Alltagskultur und Kulturgeschichte.

Das heutige Bild der Volkskunde – soweit es ihre historischen Arbeitsgebiete betrifft – ist sicherlich vorrangig geprägt von der Arbeit an »kleinen« Themen und »kleinen« Räumen: Lokal- und Mikrostudien zur Kultur und Lebensweise der Unterschichten; Einzelaspekte einer Mentalitäts- und Kulturgeschichte; Konzentration auf die sozialen und kulturellen Wandlungsprozesse vor allem des 18. und 19. Jahrhunderts, also auf den engeren Übergangsbereich von feudalgesellschaftlichen zu industriekapitalistischen Erfahrungshorizonten, mit eher seltenen Ausflügen in die mittelalterliche und frühmoderne Gesellschaftsgeschichte. – Vielleicht über- bzw. unterzeichne ich hier ein wenig, doch die Skepsis gegenüber flächigen Kulturphänomenologien und mentalitätsgeschichtlichen »long terms« im Sinne anthropologischer Sehweisen etwa ist in jedem Fall unübersehbar.⁵

Gewiß steht Volkskunde auch heute noch für Märchen- und Sagenforschung, für Fasnachts- und Spinnstubenmotive, für Religiositäts- und Motivbildstudien. Wer einmal im Rezensionsteil der »Zeitschrift für Volkskunde« blättert, wird auch diese Sparten nach wie vor reichlich vertreten finden. Die Betonung liegt freilich auf dem »auch«, das zwar nicht Randständigkeit signalisiert, aber eben nicht mehr Zentrum und Hauptbeschäftigung. Zudem gilt auch hier mittlerweile eine eher schmale, sich in der Aussage beschränkende und historisch kontrollierte Linienführung. Die Geschichte eines populären Kultes etwa, wie sie der französische Ethnohistoriker Jean-Claude Schmitt unlängst am Beispiel eines »heiligen Windhundes« vom 13. bis ins 19. Jahrhundert recht gradlinig durchzeichnete und dies fast wie in

2 Josef Dünninger, *Volkswelt und geschichtliche Welt. Gesetze und Wege des deutschen Volkstums*, Berlin/Essen/Leipzig 1937, S. 9 und 22.

3 Arbeiten vor allem zur historischen Gemeindeforschung, zur rechtlichen Volkskunde und Brauchtumsforschung. Siehe Hans Moser, *Volksbräuche im geschichtlichen Wandel. Ergebnisse aus fünfzig Jahren Quellenforschung*, München 1985 (Neuausgabe älterer Aufsätze); Konrad Köstlin/Kai-Detlev Sievers (Hrsg.), *Das Recht der kleinen Leute. Beiträge zur rechtlichen Volkskunde* (Festschrift für K.-S. Kramer zum 60. Geburtstag), Berlin 1976.

4 Hermann Bausinger, *Volkskultur in der technischen Welt*, Stuttgart 1961; ders., *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*, Darmstadt 1979 (Erstausgabe 1971) – darin auch Überblicke zur Fachgeschichte.

5 Von volkskundlicher Seite hat wohl vor allem Ina-Maria Greverus anthropologische Fragestellungen immer wieder aufgenommen und diskutiert. Vgl. dies., *Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie*, München 1978.

Vorwegnahme kritischer Einwendungen mit der Randbemerkung kommentierte: »Den Volkskundlern wiederum fehlt oft die historische Perspektive«⁶ – sie hätte in der westdeutschen Volkskunde wohl längstens noch bis vor 30 Jahren so oder ähnlich geschrieben werden können, weniger elegant natürlich und bescheidener im Anspruch. Heute verweigert sich die Volkskunde tatsächlich ein Stück weit solchen »großen« historischen Perspektiven, die den Raum der Geschichte für ihr Gefühl vielleicht zu plan, zu unhistorisch zeigen. Und dieser Wunsch nach historisch präzisiertem Einordnen und Arbeiten muß ja nicht unbedingt nur kleinkariertes Denken bedeuten.

Andererseits und verallgemeinert gesprochen trifft sicherlich zu, daß konzeptuell und thematisch ähnlich umfassende Versuche der Volkskulturforschung, wie sie besonders von den Historikern gegenwärtig unternommen werden, in der jüngeren Volkskunde fehlen. Zwar hat die methodisch-theoretische Diskussion darüber inzwischen begonnen⁷, systematische Forschungsperspektiven und -konzepte jedoch sind daraus noch nicht entstanden. Es ist durchaus bezeichnend dafür, daß beispielsweise auch die volkskundliche Arbeiterkulturforschung der Fragestellung nach dem historischen Konstitutionszusammenhang und Horizont der Volkskultur für proletarische Kultur und Lebensweise bislang ziemlich konsequent ausgewichen ist. Offenbar froh darüber, einen »modernen« Rahmen gefunden zu haben und nicht wieder in die Nähe der alten Arbeitervolkskunde⁸ rücken zu müssen, bleibt diese historisch wie fachgeschichtlich naheliegende Perspektive weithin ausgeblendet. Der letzte, 1984 erschienene Tagungsband der Kommission »Arbeiterkultur« in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde dokumentiert diese Haltung in einer zwar zufälligen, aber bis zu einem gewissen Punkt durchaus repräsentativen Auswahl.⁹ Und selbst größere monographische Untersuchungen, die historisch weiter zurückgreifen, betreten dieses schwierige Terrain nur mit gebotener Vorsicht.¹⁰

Diese wenigen Anmerkungen und Erklärungen vorausgeschickt, braucht es also kaum zu verwundern, daß neuere Arbeiten, die sich explizit mit dem Thema »Volkskultur« auseinandersetzen, weniger an volkskundlichen Traditionen anknüpfen¹¹ als vielmehr an den Forschungen englischer, französischer und italienischer Historiker zur popular culture, culture populaire, cultura subalterna. Denn dort steht die Diskussion über das Spannungsverhältnis von Volkskultur und Elitenkultur, über die Problematik von kultureller Hegemonie und Autonomie zweifellos auf einem sehr viel festeren und breiteren Fundament, das nicht nur sozial- und kulturgeschichtlich, sondern auch ethnohistorisch und anthropologisch geprägte Forschungsperspektiven miteinschließt. Die rapide wachsende Zahl der deutschen Überset-

6 Jean-Claude Schmitt, *Der heilige Windhund. Die Geschichte eines unheiligen Kults*, Stuttgart 1982, S. 20.

7 Dabei sind die Positionen teilweise recht unterschiedlich, ja konträr. Vgl. Hermann Bausinger, *Traditionale Welten*; Wolfgang Brückner, *Popular Culture. Konstrukt, Interpretament, Realität*, in: *Ethnologia Europaea* XIV, 1984, S. 14-24; Konrad Köstlin, *Die Wiederkehr der Volkskultur. Der neue Umgang mit einem alten Begriff*, ebda., S. 25-31; Wolfgang Kaschuba, »Volkskultur« zwischen Volkskunde und Sozialgeschichte. Anmerkungen zu einer alten und neuen Debatte, in: *Volkskultur in der Moderne* (ersch. Reinbek 1986).

8 Stellvertretend dafür etwa Will-Erich Peuckert, *Probleme einer Volkskunde des Proletariats*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 55, 1959, S. 11-23.

9 Albrecht Lehmann (Hrsg.), *Studien zur Arbeiterkultur*, Münster 1984.

10 Wenigstens empirisch angedeutet – auch als Frage einer historisch-politischen Identität – in: Hans Joachim Althaus u. a., *Da ist nirgends nichts gewesen außer hier. Das »rote Mössingen« im Generalstreik gegen Hitler. Geschichte eines schwäbischen Arbeiterdorfes*, Berlin 1982.

11 Sieht man einmal davon ab, daß volkskundliche Vorarbeiten und Sammlungen natürlich gerne als Material-Steinbrüche genutzt werden – auch deshalb nicht unbedingt zur Freude der Volkskundler, weil diese selbst vielen dieser »Quellen« der Volkskultur aus gutem Grund sehr skeptisch gegenüberstehen und häufig genug vor deren unkritischem Gebrauch gewarnt haben.

zungen in diesem Sektor des wissenschaftlichen Büchermarktes belegt dieses Interesse und die intensive Rezeption deutlich genug.

Angesichts dieser Situation der »vertauschten Rollen« scheint es durchaus angezeigt, auch einmal einen gleichsam umgekehrten Weg der Diskussionsdiskussion einzuschlagen: nicht vorschnell nach volkskundlichen Antworten auf die Herausforderung der Historiker zu suchen, als gelte es, angestammtes Terrain gegen fremde Zugriffe zu schützen, sondern einen Ausblick zu versuchen auf bestimmte thematische und methodische Interessen des eigenen Faches, indem man sich auf die einschlägigen fachfremden Forschungen stützt. – Wie nähern sich die Historiker der Kultur an, wo treffen und wo trennen sich die jeweiligen fachlichen Blickrichtungen?

In erster Linie geht es mir dabei um jene Diskussionen und Publikationen der letzten Jahre, die den Begriff »Volkskultur« als ein Forschungskonzept benutzen, welches die historische Gesellschaftsanalyse in einen tatsächlich systematischen Zusammenhang mit einer historischen Kulturanalyse zu bringen versucht. Von Interesse sind also weniger die einzelnen Themen und Untersuchungsfelder als vielmehr der Ort und die Art ihrer Einordnung in die historische Gesamtperspektive.

Sowohl mit Blick auf ihren Inhalt wie auch auf ihre bereits ausgesprochen breite Rezeption bieten sich zuallererst zwei Studien an, die aus dem internationalen Diskussionsraum kommen, nämlich

Robert Muchembled, *Kultur des Volks – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, 320 S., kart., 39,80 DM,

Peter Burke, *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*. Hrsg. und mit einem Vorwort von Rudolf Schenda, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, 348 S., Pb., 42 DM.

Beide sind am ehesten als komplexe Entwürfe anzusprechen, die versuchen, den theoretischen Rahmen und die Erklärungsreichweite eines Konzepts »Volkskultur« in der west- und mitteleuropäischen Neuzeitgeschichte abzustecken und diesen Anspruch zugleich auch inhaltlich zu füllen.

Daran anschließend läßt sich noch einmal etwas ausführlicher über volkskundliche Nähen und Distanzen zu solchen Konzepten sprechen und wenigstens in einigen Umrissen andeuten, welche Richtungen und Wege die Volkskunde in der Volkskulturforschung gehen könnte.

Und in einem dritten Schritt möchte ich mich schließlich mit drei Sammelbänden beschäftigen, in denen diese Umsetzung in einzelne Problemfelder und in den Fokus empirischen Materials bereits versucht ist:

Richard van Dülmen/Norbert Schindler (Hrsg.), *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert)*(= Fischer-Taschenbücher 3 460), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1984, 446 S., kart., 16,80 DM,

Kultur zwischen Bürgertum und Volk, hrsg. von Jutta Held, Argument-Verlag, Berlin 1983, 182 S., kart., 16,80 DM,

Richard van Dülmen (Hrsg.), *Kultur der einfachen Leute. Bayerisches Volksleben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert*, Verlag C. H. Beck, München 1983, 264 S., kart., 48 DM.

II.

Muchembled entwickelt seine Vorstellungen zur »Kultur des Volks – Kultur der Eliten« vorwiegend an der Geschichte des nordfranzösischen Raumes im 15. bis 18. Jahrhundert, an dem »erbittert geführten Kampf um die kulturelle Hegemonie, der am Ende des Mittelalters begann und bis in die Gegenwart hineinreicht« (S. 9), wie er schreibt. Dabei unterscheidet er zwei Phasen der Entwicklung: das 15. und 16. Jahrhundert als die Epoche einer noch »lebendigen, dynamischen Volkskultur«, die, als »Weltbild in einer Agrargesellschaft« entstanden, für die ländlichen und städtischen Bevölkerungsgruppen damals noch ihre »innere Kohä-

renz« besaß, währenddessen das 17. und 18. Jahrhundert dann die »Repression« und schließliche Zerstörung dieses »volkstümlichen Weltbildes« durch den zentralistischen Druck des Absolutismus und des nachtridentinischen Katholizismus brachten (S. 12 f.). In diesem Zwei-Phasen-Modell stellt sich die Volkskultur der vorreformatorischen und reformatorischen Zeit dar einerseits als eine Art Volksreligion, »ein System von Riten und Tabus, mit denen man die unzähligen Mächte, die die Welt bedrohten, versöhnen und durch Hexerei beeinflussen konnte« (S. 13). Andererseits meint sie ein System von sozialen Netzwerken und emotionalen Bindungen, von differenzierten Beziehungs- und Geselligkeitsformen, die den ländlichen und städtischen Lokalwelten ein »blühendes Gemeinschaftsleben« ermöglichten. Muchembled skizziert hier vor allem die Bedeutung magisch-religiöser Praktiken, den Lebenslaufzyklus entlang der rites de passage, die Rolle der Feste und Spiele, der Symbole und Zeichen, kurz: all jener Riten und Bräuche, durch welche sich die Familien, Gruppen, Gemeinschaften schützten »vor der Verzweiflung, indem sie das Dasein und die Mühsal, die es mit sich brachte, nach ihrer animistischen Weltvorstellung auslegten« (S. 106). – Symbolisch geformte Überlebensstrategien gegen die übermächtige Natur und übernatürliche Kräfte, gegen Hunger und Krieg, gegen Epidemien und niedrige Lebenserwartung: Muchembled nennt es ein Leben »in der Vorstellung völliger Immobilität«, gebunden an eine »dezentralisierte, ja sogar atomisierte Form der Herrschaft« und weithin unbehelligt von Zugriffen der Elitenkultur (S. 176).

In dem Maße, wie sich dann ab dem späten 16. Jahrhundert die politische und kirchliche Herrschaft im ancien régime zentralisiert und systematisiert, konstatiert er andererseits eine schrittweise Auflösung und Verdrängung dieser ehemals in sich geschlossenen populären Horizonte, Werte und Handlungsmuster: »Gestützt auf die wiedererstarke Kirche, dehnte der absolutistische Staat seinen Einflußbereich auf den gesamten Gesellschaftskörper aus, der zuvor aus vielen von einander unabhängigen Zellen bestanden hatte.« (S. 181) Der klerikale Kampf gegen »abergläubische« Volksreligionen, die politische Zentralisierung, der staatliche Verwaltungsaufbau mit allen Begleiterscheinungen der Fiskalisierung, Verrechtlichung, Strafkodifizierung, die sich allmählich ausformende bürgerliche Ethik und Moral – all das zielte auf »die Einschränkung des Körpers und die Unterjochung der Seele«, also auf die Unterwerfung und Akkulturation der Volkskultur. Ausführlich beschäftigt sich Muchembled dabei mit der Kulminationsphase der »Hexenjagd« des späten 16. und des 17. Jahrhunderts, die »den aktiven und passiven Widerstand des niederen Volkes« brechen sollte (S. 183), ebenso wie die flankierenden Verbote von Riten und Bräuchen, von Festen und Feiern, wie die Tabuisierung des Körpers und der Sexualität, die Folter- und Hinrichtungszeremonien, die Polizeiordnungen und der neue bürgerliche Ehrenkodex. Es war ein gesellschaftliches »Umerziehungsprogramm«, das »jedem die Pflicht zu Gehorsam und Anerkennung der Hierarchie« einprägen sollte (S. 206), das »jede Abweichung von der Norm, jede Auflehnung, jede Opposition gegen das Gesetz des Herrschers zu einem Verbrechen wider Gott« machte (S. 224) und »das Bild von einer unveränderlichen, gottgewollten Weltordnung« tief in den Köpfen verankerte (S. 231).

Dieser, teilweise in enger Anlehnung an die Zivilisationskonzepte von Foucault und Elias¹² beschriebene Dressurakt »wilder« volkskultureller Praktiken durch den Zugriff der Herrschafts- und Elitenkultur findet in Muchembleds Augen schließlich seinen endgültigen Abschluß in einer vor allem »über die volkstümliche Bilderfabrikation und die Kolportagenliteratur« der Bibliothèque bleue verbreiteten »Massen«-Kultur« des 18. Jahrhunderts. Sie ist nur noch eine künstliche Volkskultur von oben, in deren Rahmen die volkskulturellen

12 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Frankfurt 1977; ders., *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt 1977; Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bern/München 1969.

Fragmente »allmählich zu einer sinnentleerten Folklore« degenerieren, zur »reinen Apologie des herrschenden Systems« (S. 316, 282). – Ein herrschendes System, das sich nach dem Sturz des *ancien régime* und einem kurzen »Wiederaufleben der Volkskultur« vor und während der Revolutionsjahre dann auch in Gestalt des Kaiserreichs als wenig volkskulturfreundlich erweist (S. 306 ff.).

Soweit in zwangsläufig sehr groben Zügen Muchembleds Zwei-Phasen- und Zwei-Kulturen-Konzept, bei dem es mir hier nur auf die wesentlichen Argumentationslinien ankam. Viele Themenkomplexe und Einzelstränge dieser Untersuchung sind zweifellos ungemein interessant und scharfsichtig analysiert, und dennoch – vielleicht auch gerade deswegen – wirkt das Gesamtkonzept und Gesamtbild dann unbefriedigend, ja in seiner Perspektive fragwürdig. Das Unbehagen beginnt bereits bei Muchembleds Begriff der »Volkskultur«, die er selbst in seiner Vorbemerkung noch als ausgesprochen wandlungsfähig, vielfältig und als praxisbezogenes Orientierungssystem der »kollektiven Verhaltensweisen gegenüber den Problemen des Alltagslebens« charakterisiert (S. 12). In seiner Darstellung jedoch erscheint sie dann weithin reduziert auf ein statisches Gefüge von Weltbildern und kulturellen Praktiken, stillgestellt in einem spätmittelalterlichen Aggregatzustand und aus sich selbst heraus kaum wandlungsfähig. Gewiß, die vorreformatorische Landschaft zeigt sich nicht sonderlich bewegt in ihrer ländlichen Topographie, in ihrer bäuerlichen Produktionsweise, in ihren lokalen Lebenswelthorizonten. Aber dieser äußerlich quietistische Eindruck darf dennoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Volkskultur auch in dieser Alltagswelt immer im Widerstreit steht zwischen den eigenen und den fremden Normen, zwischen Innenwelt- und Außenweltbezügen, zwischen lokalen Überlebensstrategien und systemischen Zwängen, zwischen Eigen-Sinn und Anpassungsdruck. Wenn die interregionalen Markt- und Kommunikationsstrukturen damals schwächer und die Herrschaftsformationen wirklich »dezentralisiert« oder »atomisiert« sind, dann wirken ihre noch nicht systematisierten Einbrüche und Zugriffe in die lokale Welt um so jäh, unberechenbarer, gewalttätiger. Frondienste und Feudalabgaben, Kriege und Epidemien, gruppen- und gemeindeinterne Kämpfe, Wirtschafts- und Marktkonflikte sind doch gerade der »soziale Stoff«, in dem sich volkskulturelle Praktiken konstituieren und an denen sie sich ständig buchstäblich ab- und umarbeiten. Solche Bezugs- und Konfliktstrukturen werden bei Muchembled nur selten sichtbar, obwohl er immer wieder beispielsweise die Studien Le Roy Laduries zum französischen Volksleben des 13. bis 15. Jahrhunderts zitiert und hervorhebt, die doch gerade diese enge Verzahnung von Innen- und Außenbezügen bereits zeigen.¹³

Wer diese Dialog- und Konfliktfähigkeiten, diese Widerstands- und Integrationsleistungen übersieht, die schon hier gegen wirtschaftliche, politische, kulturelle, religiöse Außeneinflüsse und Hegemonialansprüche erbracht werden, der restauriert jenes stilisierte Bild einer intakten, autonomen Volkskultur, das die ältere Volkskunde – wenngleich mit anderen Vorzeichen – bereits zeichnete. Und dieses Bild trägt, weil es nur die äußerliche Konstanz von Formen, Mustern und Riten wiedergibt und nicht nach der inneren Kontingenz volkskultureller Praxis fragt, nach den internen Modi und den äußeren Bedingungen einer kommunikativen und kollektiven Erfahrungsproduktion. Liest man etwa in Muchembleds Kapitel »Das Verhalten angesichts des Übernatürlichen: Szenen aus dem Alltagsleben« (S. 94-107) die beziehungsvollen Untertitel »Von der Wiege bis zum Grab: Die Lebensabschnitte in der Gemeinschaft«, »Feste und Spiele«, »Der Volksglaube«, so könnte man sich als Volkskundler nun tatsächlich in ein älteres Volkskunde-Handbuch über archaisches »Volksleben« versetzt fühlen, in dem es meist mehr um Mythen und Riten als um Arbeit und Herrschaft, mehr um »magische« Weltbilder als um empirische Wirklichkeitskonstruktionen ging. Diese Parallele drängt sich einfach auf, zumal sich Muchembleds Untersuchungen ohnehin

13 Vgl. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Die Bauern des Languedoc*, Stuttgart 1983; ders., *Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor*, Frankfurt/Berlin/Wien 1983.

stark auf die Riten- und Brauchsammlungen älterer Folkloristen stützen wie Arnold van Genneps klassisches »Manuel de folklore français contemporain«, dessen These einer »im Mittelalter als autonomes System der Weltauslegung« entstandenen Volkskultur er sich auch explizit anschließt (S. 18). So verdienstvoll diese Materialsammlungen sein mögen, so problematisch ist ihre Quellenbasis aus Überlieferungen der frühneuzeitlichen Gelehrtenkultur und deren kompilatorische und zurechtende Re-Produktion durch die Volkskultur-Sammler des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Solches Volkskultur-Material, das quasi gleich zweimal aus dem geschichtlichen Gestein extrahiert und von Einfärbungen und Gebrauchsspuren gereinigt worden ist, macht deutsche Volkskundler wie französische Ethnohistoriker als »gebrannte Kinder« nicht umsonst besonders mißtrauisch. Zu vieles ist da aus durchaus praktischen und modischen geschichtlichen Alltagskleidern geschält und wieder in die alte Tracht gesteckt worden.

Mir scheint Muchembleds Sehweise in dieser Hinsicht jedenfalls zu eng und zu undialektisch. Volkskultur läßt sich weder als geschlossenes Weltbild in ursprünglich herrschaftsfreien Gesellschaftsräumen beschreiben noch später als mehr oder weniger hilfloser Spielball in den Konfessionalisierungs-, Sozialdisziplinierungs- und Etatisierungsprozessen der Neuzeit. Das eine Mal werden ihre Autonomie und Widerständigkeit überzeichnet, das andere Mal unterschätzt, und was dabei auf der Strecke bleibt, ist vielleicht gerade ihre spezifische Eigenart und wichtigste Qualität in der Neuzeitgeschichte: die Fähigkeit zu einer gleichzeitig resistenten wie integrativen Form der Erfahrungsproduktion und zur aktiven Einmischung in gesellschaftliche und kulturelle Transformationsprozesse – ihre Überlebensfähigkeit im Wandel.

Schriftlichkeit und Verrechtlichung, Pädagogisierung und Bürokratisierung, religiöse und moralische Konformitätsnormen sind sicherlich immer auch als verlängerte Hebelarme herrschaftlicher Macht gedacht und erlassen. Und sie sind in diesem Sinne Angriffe auf volkskulturelles Terrain, auf eine »Kultur des Wortes und der Geste«. Doch das ist nur die eine, systemische Seite. Auf der anderen, »subjektiven« Seite des Geschichtsprozesses bilden sich daraus doch schon wieder Ansatzpunkte für neue Bedürfnisse, Rechtsansprüche, Legitimationsvorstellungen, die wiederum Keime veränderten gesellschaftlichen Selbstbewußtseins und kollektiver Horizonte in sich tragen. Sei es für den Kampf um die bäuerliche Verfügungsgewalt über Grund und Boden, um kommunale Selbstverwaltungskompetenzen und soziale Versorgungsansprüche oder um korporative Handwerksordnungen – kurz: für die Produktion und Reproduktion gesellschaftlicher Lebensbedingungen.

Schließlich wissen wir mittlerweile, daß herrschaftliche Programme niemals einfach neue Wirklichkeiten verordnen konnten, sondern daß sie durch Widerstand, Uminterpretation oder auch Aneignung »von unten« vielfach entschärft oder in ihrer Wirkungsrichtung verändert wurden. Fast scheint es überflüssig, auch nur auf die Untersuchungen zum bäuerlichen Widerstand in der nachreformatorischen Zeit¹⁴, zum sozialen Protest oder etwa zur plebejischen Kultur des 18. und 19. Jahrhunderts im Sinne E. P. Thompsons hinzuweisen¹⁵, um der

14 Vor allem: Peter Blickle (Hrsg.), *Aufbruch und Empörung? Studien zum bäuerlichen Widerstand im Alten Reich*, München 1980; ders., *Deutsche Untertanen. Ein Widerspruch*, München 1981; Winfried Schulze, *Bäuerlicher Widerstand und feudale Herrschaft in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1980; ders. (Hrsg.), *Europäische Bauernrevolten der frühen Neuzeit*, Frankfurt 1982.

15 Übersichten vor allem in: Detlev Puls (Hrsg.), *Wahrnehmungsformen und Protestverhalten. Studien zur Lage der Unterschichten im 18. und 19. Jahrhundert*, Frankfurt 1979; Wolfgang J. Mommsen/Gerhard Hirschfeld (Hrsg.), *Sozialprotest, Gewalt, Terror. Gewaltanwendung durch politische und gesellschaftliche Randgruppen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1982; Heinrich Volkmann/Jürgen Bergmann (Hrsg.), *Sozialer Protest. Studien zu traditioneller Resistenz und kollektiver Gewalt in Deutschland vom Vormärz bis zur Reichsgründung*, Opladen 1984; Edward P. Thompson, *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/Berlin/Wien 1980.

These vom frühen Tod der Volkskultur unter den Vorzeichen der Verstädterung, Christianisierung und Etatisierung entschieden widersprechen zu müssen. Auch noch im 19. Jahrhundert stehen klassenübergreifende volkskulturelle Praktiken in Gestalt eigener Erfahrungs- und Bedürfnissysteme an vielen Punkten den »von oben« verordneten konformen Sinngebungen als lebendige Antithese gegenüber. Nimmt man freilich wie Muchembled nicht den Alltag als perspektivischen Rahmen, sondern macht die Hexenjagd des 16. und 17. Jahrhunderts zum zentralen Paradigma der Verfolgung, »der Akkulturation und der Christianisierung« der Volkskultur (S. 269), dann hat man auch gleich ihren Scheiterhaufen gefunden. Dann ist der Schritt allerdings auch nicht mehr weit, die unteren Volksschichten wieder zum Objekt einer von oben dirigierten Neuzeitgeschichte zu degradieren und die Volkskultur zu einem »paradise lost«.

Insofern ist jenen kritischen Einwendungen zuzustimmen, die von westdeutschen Historikern und Volkskundlern gegen dieses methodisch-empirisch wie theoretisch zu enge Konzept gemacht wurden. Günther Lottes warf Muchembled bereits vor, zur »historiographischen Fiktion einer über die Jahrhunderte kaum veränderten Volkskulturtradition« beizutragen, die dazu noch auf ein weitgehend bäuerliches Kulturmodell begrenzt werde, anstatt Volkskultur »für jeden Untersuchungszeitraum hinsichtlich ihrer politischen, wirtschaftlichen, sozialen, demographischen und kulturellen Rahmenbedingungen wie jeweiligen Ausprägungen«¹⁶ neu zu bestimmen. Und in ähnlicher Weise argumentierte Wolfgang Brückner, der Muchembleds Quellenbasis aus volkskundlicher Sicht so kommentierte: »Das Überdauern verstümmelter Worthülsen vermag zwar indirekte Hinweise auf untergegangene Welten zu bieten, erlaubt aber weder die Rekonstruktion der einstigen Lebenszusammenhänge noch die Annahme fortgeerbter sogenannt ursprünglicher Bedeutungen. [...] Somit wird Volkskultur als ein Phänomen von angeblich langer Dauer zum Interpretament, zu einem gesellschaftlichen Faktor von naturhafter Größenordnung und sehr viel mehr als bloß ein soziales Lebensmuster, das sich unter bestimmten historischen Konstellationen verwirklichen kann in vielen Formen und Stärkegraden auch ohne direkte Verbindung zur mythischen Vorzeit.«¹⁷

Verglichen mit dieser insgesamt doch sehr statischen Sicht kommt *Peter Burkes* Begriff und Konzept der »Volkskultur in der frühen Neuzeit« hiesigen Volkskunde- und Sozialgeschichtsauffassungen zweifellos sehr viel näher.¹⁸ Er sucht keine »reine« Volkskultur in einer vergangenen bäuerlichen Lebenswelt, sondern sieht die volkskulturellen Praktiken des 15. bis 18. Jahrhunderts stets in engem Kontakt mit den Zwischenkulturen der Laien und Gelehrten und auch relativ offen gegenüber den Elitenkulturen der Herrschenden, die sich in den einzelnen westeuropäischen Ländern ab dem 17. Jahrhundert dann deutlicher vom Volk abzugrenzen beginnen.

Diese offeneren Perspektive verdankt sich nun sicherlich nicht nur dem Umstand, daß Burkes Untersuchungen sich auf den wesentlich weiteren Raum der west- und südwesteuropäischen Geschichte erstrecken, sondern seinen sehr viel klareren konzeptuellen und theoretischen Überlegungen. Zum einen operiert er mit einem wesentlich umfassenderen (Volks-) Kultur-Begriff als Muchembled, indem er Kultur zunächst an den materiellen und geistigen Lebensbedingungen und Lebensweisen festmacht und sie auf dieser Folie begreift als »a system of shared meanings, attitudes, and values, and the symbolic forms (performances, arte-

16 Günther Lottes, *Volkskultur im Absolutismus – Zerstörte oder eigenständige Lebensweise?* in: Sozialwissenschaftliche Informationen für Unterricht und Studium 12, 1983, H. 4, S. 238-245, hier S. 239.

17 Wolfgang Brückner, *Popular Culture*, S. 16 und 19.

18 »Popular Culture in Early Modern Europe« lautet ja auch der Originaltitel seines Buches ohne den deutschen Anreißer »Helden, Schurken und Narren«, der eher marktorientiert auf exotische Effekte zu spekulieren scheint.

facts) in which they are expressed or embodied«¹⁹. Sie ist für ihn alltagsräumlich und alltagsfigurativ bestimmt, ist eine »inoffizielle Kultur, als Kultur der Nicht-Elite, der »subalternen Klassen«, wie Antonio Gramsci sie nannte« (S. 11).²⁰ Volkskultur und Elitenkultur treffen sich in diesem Verständnis vielfach in gemeinsamen gesellschaftlichen Räumen und Konfigurationen, teils im Widerspruch und mit konträren Interessen, teils im Dialog und in konsensuellen Vorstellungen – je nach Ort und Situation. Allmählich sondert sich dann allerdings die Herrschafts- und Oberschichtskultur deutlicher ab und meidet den Raum der Volkskultur, festzumachen etwa an der Betonung ihrer Schriftlichkeit, ihrer Individualität, ihrer sozialen Abschirmung und ihrer Bildungsinstitutionen.

Zum anderen hängt dieses offenere Verständnis damit zusammen, daß Burke im ersten Teil seines Buches die wissenschafts- und zivilisationsgeschichtlichen Konnotationen des Begriffs »Volkskultur« sowie die damit eng verbundene Quellenproblematik kritisch aufarbeitet, um den ideologischen Fallgruben in den Materialien und Perspektiven »von gestern« zu entgehen. Dadurch verbieten sich Fragen nach »Ursprünglichkeit« und »Intaktheit« als *déjà vu* quasi von selbst: »Es gab in Europa zu Beginn der Moderne eine große Variationsbreite der populären Kultur, doch handelte es sich um strukturierte Variationen, die miteinander und nebeneinander existierten«, die sich ebenso gegenseitig befruchteten wie in »Wechselbeziehungen« mit der Hochkultur standen (S. 69).

»Volk« erscheint bei ihm als ein Begriff, der je nach geschichtlicher Periode, Region und angeschnittener sozialer Thematik ein durchaus unterschiedliches Spektrum umgreift, einmal mehr unter dem Aspekt der Binnendifferenzierung in den großen Gruppen der ländlich-bäuerlichen und der städtisch-gewerblichen Bevölkerung betrachtet, das andere Mal mehr unter jenem der kulturellen Formationen und Bewegungen zwischen den »großen Blöcken«. So etwa, wenn die Sondergruppen der Hirten, der Bergleute und der Seeleute gestreift oder wenn neben die ortsfesten Gemeinde- und Stadtbürger jene besonderen Subkulturen der »Fahrenden« gestellt werden, die – »abgegrenzt, aber nicht abgeschnitten vom Rest der populären Kultur« – in einem ständigen Wechselspiel von Ausgrenzung und Integration auch Träger »interkultureller« Kommunikation waren (S. 42–60). In ihnen und mehr noch in den wandernden Mönchen und Predigern, in bestimmten mobilen Handwerkergruppen und in den Kolporteurs von Druckerzeugnissen sieht Burke wichtige »Vermittler« zwischen den Kulturformationen und -regionen, die schließlich auch erste Brücken schlugen zwischen schriftlicher und mündlicher Kulturpraxis. Selbst eine Art »Massenmedium« für Nachrichten, neue Werthaltungen und kulturelle Muster, sorgten sie zugleich für die Verbreitung des neuen Massenmediums der gedruckten »Volksliteratur« (vgl. S. 77 ff.).

Dabei übernimmt Burke in diesem letzten Punkt keineswegs leichtfertig die griffige These von der »Akkulturation des Volkes« durch die neuen populären Lesestoffe vor allem des 18. Jahrhunderts. Er sieht zwar darin – anknüpfend an die nachreformatorische Offensive von Kirchen und Eliten – einen weiteren Versuch der »Reform der Volkskultur« von oben, warnt aber gleichzeitig davor, »in den Handwerkern und Bauern nichts anderes zu sehen, als »passive Gefäße«, die sich die Reformversuche eintrichtern ließen« (S. 221 und 263 ff.). Vielmehr fragt er kritisch nach dem empirischen und ideologischen Hintergrund wie nach der möglichen Rezeption solcher Predigten, Flugschriften, Volksbücher und hält ihre kulturmodellierende Wirkung für ebenso begrenzt wie ihre Bedeutung als Spiegel volkstümlicher Praktiken. Das »Tradieren der populären Kultur« folgt einer eigenen, inneren Struktur und Organisation, bei der neben den familiären, intergenerationellen und berufsgruppenspezifischen Übermittlungsstrategien vor allem »die »aktiven Träger« der Volksüberlieferung« eine

19 Zit. nach dem Vorwort von Rudolf Schenda (S. 9).

20 Siehe dazu Antonio Gramsci, *Marxismus und Kultur*, Hamburg 1983, der dort seine Auffassung einer eigenen populären »Welt- und Lebensanschauung« im Gegensatz zu den »offiziellen« Weltanschauungen« vertritt (S. 238 und passim).

zentrale Rolle spielen (S. 103 und ff.). Etwa Künstler, Kunsthandwerker und natürlich all die professionellen »Wanderunterhalter« als Nachfahren der spätmittelalterlichen Sänger, Erzähler, Komödianten, Schausteller oder die handwerklichen und bäuerlichen »Amateure«, die in Prozessionen und bei Mysterienspielen aktiv wurden, oder auch ganz einfach die Hebammen, Heiler und die Geschichten- und Erinnerungsträger im familiären und nachbarschaftlichen Kreis, die ein Stück des kollektiven Gedächtnisses verkörperten. Wie diese verschiedenen Überlieferungsformen und -strukturen ineinandergriffen, zeigt sich dann punktuell an Anlässen und Situationen wie Karneval, Fest oder Brauchtum (S. 192-218).

Das Bild, das wir schließlich erhalten, mag durch seine flächige Ausdehnung zwar nicht überall scharf sein. Doch es ist in seiner Gesamtkonzeption jedenfalls so differenziert erarbeitet und gegliedert, daß die verschiedenen Spielfelder und Varianten der Volkskultur in ihrer sozialen Textur wie in ihrem kulturellen Profil deutlich werden. Burke versucht schon im Aufbau seiner Darstellung, das Problem der vielfältigen Ungleichzeitigkeit und Gegenläufigkeit von kultureller Form und sozialer Funktion, von äußerer Konstanz und innerem Wandel dadurch bewußt und einsichtig zu machen, daß er den historischen Prozeß gewissermaßen auf zwei Ebenen ausleuchtet. Den »Strukturen der populären Kultur« als dem zweiten Teil seines Buches (S. 101-218) stellt er im dritten Teil die »Wandlungen in der Volkskultur« zur Seite bzw. gegenüber (S. 219-299), um die statischen wie die dynamischen Elemente auch im Gegenlicht der jeweils anderen Perspektive zu zeigen. So werden die kulturellen »long terms« der Geschichte quasi dem Seitenwind historischer Wandlungsvorgänge und sozialer Transformationsprozesse ausgesetzt, deren Wirkungsrichtung und Folgen sich wohl auch nur durch solche Wechsel von diachronen und synchronen Blickwinkeln ausmachen lassen.

Burke zieht aus all dem das Resümee einer raschen und grundlegenden Veränderung der »Kultur der Gebildeten« zwischen 1500 und 1800, als »dem Zeitalter der Renaissance, der Reformation und der Gegenreformation, der naturwissenschaftlichen Revolution und der Aufklärung«. Ein entsprechender Wandel sei auch in der Volkskultur festzustellen, allerdings sehr viel weniger rasch und keineswegs nur den von oben diktierten, sondern auch eigenen Gesetzen folgend: »Sie entwickelte den Veränderungen gegenüber Abwehrkräfte, da sie die Fähigkeit besaß, das Neue zu absorbieren und es dem Vertrauten, Alten anzugleichen«. Deshalb scheine es zunächst auch eher zu einer Vertiefung der »Kluft zwischen hoher und niederer Kultur« zu kommen, die sich erst allmählich abbaut, als das 19. Jahrhundert dann mit seinen neuen »ökonomischen und institutionellen Voraussetzungen« auch die ökonomisch-sozialen Grundlagen und den »Gebrauchswert« der Volkskultur entscheidend verändert – aber eben nicht einfach auflöst (S. 294 f.).

Sicherlich werfen auch Burkes Konzept und Linienführung letztlich manche Frage auf, die sich über einzelne Felder und Themen hinaus an die Gesamtperspektive richtet.

Etwa nach dem Verhältnis von Volkskultur im umfassenden Verständnis der alltäglichen Lebensweise und ihren spezifischen, mitunter ja durchaus pittoresken Einzelmotiven wie Liedern, Sagen, Bildern, Phantasiestoffen. Gewiß sind das wichtige seismographische Anzeiger für die Themen und Modalitäten oraler Tradierung. Und unbestreitbar sind es dabei vor allem die professionellen Unterhalter und Vermittler, die im wörtlichen wie übertragenen Sinne neue, fremde Töne in den alten Kanon einbringen. Töne, die in veränderter und ausgewählter Form dann auch Eingang ins populäre Repertoire finden. Doch kann man solchen Vorgängen mit Feststellungen wie: »in diesem Sinne nimmt das Volk Anteil am Entstehen und an der Entwicklung der populären Kultur«, wohl auch einen falschen Stellenwert zumessen (S. 127). Zumindest sind damit die Gewichte unglücklich gesetzt, insofern ein ganz bestimmtes Genre von »Kulturgütern« gleichsam als die Substanz der populären Kultur erscheinen kann, als ob diese mehr eine symbolische und »veranstaltete« denn eine alltägliche, praktizierte Kultur gewesen sei. So deutete es ja lange Zeit der bildungsbürgerliche Volkskultur-Begriff. Daß weniger das Mit- und Nachträllern von Volksliedern als äußer-

licher Vorgang wichtig war, sondern vielmehr die darin verborgene Grundeinstellung, auf diese Weise Erfahrungen, Unzufriedenheit, Wünsche kollektiv bewußt zu halten – diese entscheidende Dimension des »kollektiven Gedächtnisses« verschwindet in Burkes Darstellung ein Stück weit hinter dem uns überlieferten *Aperçu* einer volkstümlichen Kunstform. In ähnliche Richtung weist auch das Thema »Arbeit/Produktionsweise«, das vielfach ebenfalls mehr an brauchwürdigen Widerspiegelungen und symbolischen Darstellungen sichtbar gemacht wird als am materiellen Vordergrund der Alltagserfahrung. Nicht nur der engere Bereich der »Arbeitsbräuche« um das bäuerliche Arbeitsjahr und die handwerklichen Korporationen ist hier von Belang, sondern der Gesamtzusammenhang von Produktionsverhältnissen und Produktionsweisen, von sozialer Arbeitsorganisation und Arbeitserfahrung als zentralem Konstitutionsfeld populärer Erfahrungswerte. Diesen Hintergrund von Herrschafts- und Besitzverhältnissen, von familiärer und kooperativer Arbeitsorganisation, von familien- und hauswirtschaftlicher Ökonomie, von Geschlechterrollen und Erbregeleungen wünschte man sich manchmal besser ausgeleuchtet, um den verschiedenen Bühnen und Szenen des Volkslebens auch hinter die Kulissen schauen zu können. – Angesichts der Stofffülle freilich eine Forderung, die nicht ganz einfach zu erfüllen ist.

Ein dritter Punkt, der nachdenklich macht, ist das eher schemenhaft bleibende Verhältnis von Volksbegriff und Klassenbegriff. Burke skizziert zwar immer wieder ein sehr differenziertes und dynamisches Bild der Gruppierungen und Schichtungen »im Volk«, und er spricht andererseits in seinem Vorwort davon, daß der Blick auf diese drei Jahrhunderte der Volkskultur bewußt vom »Klassenbewußtsein« absehen müsse (S. 13). Doch zwischen den Polen Sozialstruktur und Klassenbewußtsein ist ja noch ein erheblicher empirischer wie kategorialer Zwischenraum frei, der mit dem Volksbegriff allein nicht ausgefüllt wird.

Obschon es für diese Zeit natürlich nicht um »formierte« und »bewußte« Gesellschaftsklassen gehen kann, jedenfalls nicht unterhalb der Ebene der herrschenden Klassen, ist die frühe Neuzeit andererseits doch gerade jene Epoche, in der sich ganz allmählich und quasi von oben nach unten die Umrisse klassenspezifischer Lebensbedingungen und Erfahrungsräume zu strukturieren beginnen. Die Systematisierung der ökonomischen und politischen Gegensätze zwischen den produzierenden bzw. merkantilen Gruppen und der feudalen Macht, die Differenzierung des Produzentenstatus in der agrarischen wie in der gewerblichen Produktionssphäre, die Veränderungen in der Arbeitsteilung zwischen Stadt und Land, die Umgruppierungen im Sozialgefüge und nicht zuletzt auch die schichtspezifische Modellierung der Kulturstile, wie Burke sie ja sehr anschaulich beschreibt: Solche Entwicklungen markieren insgesamt gesehen zweifellos Weichenstellungen in diese Richtung. Marx benützt dafür nicht von ungefähr den behutsamen Begriff der »Klassenbedingungen«²¹, der diesen begonnenen ökonomischen und sozialen Vergesellschaftungsprozeß sehr wohl charakterisieren kann. Damit ist noch längst keine klassenmäßige Koordination der kollektiven Erfahrung in den unteren Volksschichten gemeint, aber immerhin eine gewisse Ordnung der Lage- und Interessengegensätze zum herrschenden System angedeutet. Und diese Gegensätze müssen sich im fortschreitenden Prozeß der Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung zwangsläufig noch verstärken. In diesem perspektivischen Sinne wären »Volk« und »Volkskultur« auch als Konstitutionsraum klassenspezifischer Erfahrungssysteme und als »Vorschule« klassenspezifischer Kulturpraktiken zu beschreiben.

Burke deutet einiges davon immerhin in seinem Kapitel »Die Politik und das Volk« an (S. 272–284), wenn er etwa die sich wandelnden populären Vorstellungen über soziale Legitimations- und Loyalitätsmuster thematisiert oder auch den antifeudalen bäuerlichen Widerstand und die Entstehung politischer Öffentlichkeiten; er spricht dabei von »der politischen Erziehung des gemeinen Mannes« (S. 282). Doch das bleibt facettenhaft, und Burke merkte erst unlängst selbstkritisch in einer Nachüberlegung zu seinem Buch an, »that my own study

21 Karl Marx, Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, Berlin [DDR] 1969, S. 53.

was not political enough«, weil gerade für die Zeit etwa zwischen 1640 und 1789 »the politicisation of popular culture is another major trend«²².

Freilich sind das alles keine so grundsätzlichen Einwände wie im Falle Muchembleds, sondern eher Nachfragen und Weiterüberlegungen aus der Lektüre einer ungemein klugen und anregenden Studie.

III.

Neben den Arbeiten etwa von Edward P. Thompson, Emmanuel Le Roy Ladurie, Natalie Z. Davis, Carlo Ginzburg²³ haben zweifellos vor allem diese beiden konzeptuellen Entwürfe Muchembleds und Burkes einen wesentlichen Anstoß dazu gegeben, daß sich westdeutsche Sozialhistoriker und Volkskundler intensiver mit dem Problem einer Gesamtschau der populären Kultur zu befassen begannen. Und in dieser noch relativ jungen Diskussion kristallisieren sich nun allmählich jene Vorbehalte genauer heraus, die besonders innerhalb der Volkskunde mit ihrer spezifischen Fachgeschichte dem Begriff wie dem Forschungskonzept »Volkskultur« gegenüber offenbar (noch) bestehen. Es sind im wesentlichen Vorbehalte, die einerseits Probleme der Historisierung und Periodisierung dieses Konzepts betreffen und die andererseits mit der Frage nach dem nur subkulturellen oder doch gegenkulturellen Charakter von Volkskultur zusammenhängen.

Gerade die so unterschiedlichen Perspektiven von Muchembled und Burke zeigen, wie sehr die Auffassungen schon in der Frage nach der Formationsspezifität auseinanderklaffen können: Meint Volkskultur die statische Logik und Ordnung lokaler Lebenswelten, die aus ihrer quasi spätmittelalterlichen Weltanschauung gewaltsam herausgerissen und von außen in den Vergesellschaftungsprozeß der Frühmoderne gezwungen werden? Oder ist sie selbst als aktiver Bestandteil und als Orientierungslinie in den Transformationsprozessen zwischen »alter und neuer« Gesellschaft zu begreifen?

Die erstere Auffassung kommt in der Konsequenz dem bedenklich nahe, was in der älteren Volkskunde immer als die »heile Volkswelt« einer Vor-Vergangenheit beschrieben wurde und von dessen überzeitlicher und ahistorischer Zeichnung sich das Fach in den Nachkriegsjahrzehnten erst mühsam lösen mußte. Entsprechend gering ist daher auch die Neigung, von der neugewonnenen Perspektive historisch gebundener und funktional sich wandelnder Kulturen gewissermaßen wieder zurückzugehen auf die Vorstellung einer immobilen, stillgestellten Volkskultur bzw. ihrer reinen, autonomen Urform. Damit verbindet sich zugleich eine offensichtlich starke Skepsis gegenüber dem, was sich unter ethnologischen und anthropologischen Vorzeichen als populäre Mythen-, Magie- und Ritenforschung teilweise in ähnliche Richtungen bewegt. Zu oft scheint da die äußere Konstanz von Kulturmustern und Metaphern einfach gleichgesetzt mit einer inneren Kontinuität magisch-religiöser Weltanschauungen und Praktiken, ohne große Rücksicht auf veränderte soziale Kontexte, Erfahrungsräume und Sinngebungen.

Selbst so brillante Studien wie Carlo Ginzburgs »Der Käse und die Würmer« und »Die Benandanti«, die ansonsten in ihren konkreten empirischen und analytischen Zugriffen und in ihrem behutsamen hermeneutischen Vorgehen bestechen, können in dieser Hinsicht Kritik herausfordern. Jedenfalls dort, wo eine Tendenz spürbar wird, Volkskultur an mythischen

22 Peter Burke, Popular Culture between History and Ethnology, in: *Ethnologia Europaea* XIV, 1984, S. 5-13, hier S. 8 und 10.

23 Edward P. Thompson, Plebeische Kultur; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou*; ders., *Karneval in Rom*, Stuttgart 1982; Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford 1975; Carlo Ginzburg, *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*, Frankfurt 1979; ders., *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert*, Frankfurt 1981.

Ursprüngen festzumachen, wo sie als heimliches Band bäuerlicher Mythologie und Magie zwischen den Zeiten, Ethnien und Regionen aufscheint, mehr hinter der Geschichte aufgezogen als in ihr. Dort wirken Formenvergleich und Indizienparadigma als ausschließliche Rekonstruktionsmethode letztlich nicht mehr erhellend, sondern eher vernebelnd. Sie gleichen dann einem universellen »Kulturschach« mit austauschbaren italienischen, indischen oder russischen Bauern, wobei man sich nicht mehr sicher ist, ob das postulierte Netz populärer Kultur mehr durch seine Knoten oder durch seine Maschen zusammengehalten wird. Burkes historisch gebundene und dynamische Sicht (die im Grundsatz sicherlich auch die Ginzburgs ist) muß da zweifellos mehr positive volkskundliche Resonanz finden.

Ein weiteres Problem, das unmittelbar anschließt, ist das der Quellenbasis und ihrer Erschließung. Je stärker die Makroperspektive im Vordergrund steht, der Blick auf das Gesamttableau der »long terms« und der »longue durée« in mentalen Dispositionen und kulturellen Mustern, um so mehr dominiert als stoffliche Basis die Quellengattung der »literarischen« und folkloristischen Überlieferungen. In ihnen scheint die Kontinuität oraler Tradition am deutlichsten faßbar. Doch das ist natürlich ein Stück weit fromme Selbsttäuschung. Besteht schon grundsätzlich die Schwierigkeit, die »fremde« obrigkeitliche Handschrift der Berichte über populäres Leben gegen den Strich lesen zu müssen, um das diffizile Verhältnis von Norm als programmierter Wirklichkeit und von Alltagswirklichkeit als eines vielfachen Lebens »gegen die Norm« auszuloten, so kommen hier erschwerend noch das »intellektuelle Schema«²⁴ und der kompilatorische Charakter der zeitgenössischen Berichte »über das Volk« hinzu.

Dieses Genre der folkloristischen und ethnographischen Überlieferung überbetont zwangsläufig die Geschlossenheit der Volkskultur, also den Formen-, Traditions- und Kontinuitätsaspekt. Sie suchte und fand die Bräuche, Riten und Mythen, in denen das »Grundsichtige« dann konzentriert und dominant erscheint und hinter denen das pragmatische, prosaische Moment historischen Alltagslebens zurücktritt. Zu oft scheinen die großen Entwürfe solche Materialien einfach als Belege kultureller Kontingenz zu übernehmen, ohne diesen spezifischen Sinn ihrer Produktion auf- und einzuarbeiten. »Paradoxiertweise verschüttet das hektische Ausbuddeln isolierter geschichtlicher Verbindungsgräben ja gerade die Perspektive auf die weitere historische Landschaft, auf den Lebensstil der Epochen und damit auch auf den relevanten Zusammenhang einzelner Kulturdaten«, warnte Hermann Bausinger schon vor Jahren auf dem Hintergrund der diesbezüglich reichen einschlägigen Erfahrungen in der Volkskunde.²⁵

Schließlich erscheint Volkskultur, wie oben bereits am Beispiel von Burkes Studie angedeutet, vielfach als eher klassenneutral gezeichnete Perspektive. Im Hinblick sowohl auf den keineswegs geradlinigen Frontverlauf zwischen populären Gruppeninteressen und den systemischen Zwängen absolutistischer Herrschaft wie auch auf die Transformationsprozesse zwischen Volkskultur(en) und klassenkulturellen Profilen im späten 18. und im 19. Jahrhundert fehlt die deutliche Zeichnung der inneren Konfliktpotentiale und Dissoziierungsprozesse. Man denke nur an das wachsende Spannungsverhältnis von ländlichen Unterschichten und großbäuerlichen Gruppen oder von städtisch-plebejischen Schichten und neuem gewerblich-kaufmännischen »Mittelstand«, also an die zunehmenden Interessengegensätze unterhalb der zentralen Widerspruchsebene Volk – Herrschaft. Da verbiete es sich

24 Roger Chartier benützt diesen Begriff in seinen kritischen Anmerkungen zum Umgang französischer Historiker mit frühneuzeitlichen Quellen (Volkskultur und Gelehrtenkultur. Überprüfung einer Zweiteilung und einer Periodisierung, in: Hans-Ulrich Gumbrecht/Ursula Link-Heer [Hrsg.], Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte, Frankfurt 1985, S. 376-388, hier S. 383).

25 Hermann Bausinger, Zur Algebra der Kontinuität, in: ders./Wolfgang Brückner (Hrsg.), Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem, Berlin 1969, S. 9-30, hier S. 17.

endgültig, »weiterhin freundlich von »Binnengliederung« zu sprechen«, kritisierte unlängst Konrad Köstlin, »denn die vorindustrielle Volkskultur läßt sich auch als eine durch Klassen bestimmte Kultur interpretieren«. ²⁶ Und auch ein elegantes Abschwingen vor dem schwierigen Steilhang des industriekapitalistischen 19. Jahrhunderts kann auf Dauer nicht die Beschäftigung mit diesem Problem ersparen.

Letztlich münden diese und andere Vorbehalte in die ganz grundsätzliche Frage, ob »Volkskultur« als feste, eigenständige Größe im geschichtlichen Prozeß nicht vielmehr nur ein »Konstrukt« sei, ob nicht die Annahme von »Sonderkulturen« ausreiche »als Reflex und Aneignung gesamtultureller Entwicklungen« in zeitlich und räumlich gebundenen populären Varianten. ²⁷

Obschon man manchen Einwand gegen die vorliegenden Volkskultur-Konzepte und ihre empirische Umsetzung im Detail durchaus teilen kann, bleibt auf diese Schlüsselfrage doch nur ein sehr bestimmtes Nein. Ohne jene geschichtliche Horizontlinie einer Volkskultur, die sich gleichsam auf halber Höhe zwischen dem gesellschaftlichen Ganzen und seinen einzelnen Gruppen, Klassen und Kulturen spannt, fehlte ein ganz wesentlicher Bezugsrahmen des historischen Prozesses. Vor allem aber wäre dann der antagonistische Charakter gesellschaftlicher Erfahrungsproduktion – zugespitzt formuliert: Herrschaftslogik versus Überlebenslogik – aus der Geschichte »des Kulturellen« einfach herausgenommen und damit eine ihrer zentralen Antriebskräfte. Demgegenüber ist auf der Vorstellung einer eigenen Konstitution der Volkskultur zu beharren. – Einer Konstitution freilich, die sich nicht aus einer Homogenität oder aus einer ursprünglichen Autonomie populärer Praktiken ergibt, sondern die auf der »kleinen Tradition« bestimmter gemeinsamer Nenner in den Lebensumständen, Erfahrungen, Interessen der nicht-privilegierten Gruppen beruht.

Vier Bestimmungslinien scheinen mir wesentlich, die sich hier als konzeptuelles Resümee für volkscundliche Volkskultur-Forschungen skizzieren lassen. ²⁸ Zum ersten wäre Volkskultur hinsichtlich ihrer »objektiven« Konstitutionsbedingungen wie ihrer »subjektiven« Sinnggebung als ein tatsächlich gegenkulturelles System zu begreifen. Sie ist Kontrakultur, nicht nur Sonder- oder Subkultur, nicht nur ein Sammelbegriff für zeitweilig auftretende Gegenströmungen und Wirbel am Rande eines breiten gesamtulturellen Flußbettes. Denn ihre Eigenständigkeit baut sich sowohl auf einer kohäsiven inneren Struktur auf, also auf ähnlichen wirtschaftlichen und sozialen Reproduktionsstrategien, auf verwandten Erfahrungsweisen und Bedürfnishorizonten, auf gemeinsamen Referenzsystemen und kollektiven »Gefühlsstrukturen« (Raymond Williams), wie auch auf dem einenden Gegensatz zum gesellschaftlichen »Oben«, zu dessen Machtsymbolen, Normen, Herrschaftsinteressen. »Volk« meint dann keineswegs eine fugenlose innere Einheit, keine »Fiktion eines gesellschaftlich handlungsfähigen Kollektivsubjekts« ²⁹, sondern es bezeichnet einen gemeinsamen Bezugsrahmen von kollektiven Haltungen und Gruppenüberzeugungen. Und es geht dabei nicht nur um bewußte Frontstellungen in wirtschaftlichen und politischen Konflikten, sondern ebenso um quasi mehr im kulturellen Abstand als im politischen Widerspruch zu den Eliten gelebte Verhaltensweisen: von der Arbeitstätigkeit bis zu den Geselligkeitsformen, vom Kommunikationsstil bis zu den generativen Verhaltensmustern.

Natürlich läßt sich hier einwenden, daß es häufig ja durchaus gemeinsame Wertbegriffe und Verhaltensmuster sind, um die sich der »kulturelle Dialog« zwischen dem Volk und der Elite

26 Konrad Köstlin, Die Wiederkehr der Volkskultur, S. 28 f.

27 So argumentiert beispielsweise Wolfgang Brückner (Popular Culture, S. 20).

28 Ausführlicher sind diese Überlegungen an anderer Stelle dargestellt (Wolfgang Kaschuba, »Volkskultur« zwischen Volkskunde und Sozialgeschichte).

29 Norbert Schindler, Spuren in die Geschichte der »anderen« Zivilisation. Probleme und Perspektiven einer historischen Volkskulturforschung, in: ders./Richard van Dülmen (Hrsg.), Volkskultur, S. 13-77, hier S. 54.

dreht. Doch diese Übereinstimmung scheint über weite Strecken eher äußerlicher, nomenklatorischer Natur. Gerade an den kontroversen Bedeutungsinhalten werden dann nämlich die unterschiedlichen Horizonte sichtbar, vor denen die gesellschaftlichen Gruppen agieren und ihre kulturelle Praxis definieren. In den Begriffen von Ehre und Schande, von Recht und Unrecht, von Loyalität und Legitimität kreuzen sich je eigene, lebensweltliche Bezugsgrößen von Unter- und Oberschichten, um deren jeweilige Sinngebung und Geltung gerungen wird. Manchmal in offenen, meist aber in verdeckten Auseinandersetzungen geht es um symbolische Bedeutungen, um Wertvorstellungen, die dem Alltag je nachdem mehr den eigenen oder den fremden Stempel aufdrücken können. Auch in diesem Sinne eines Kampfes um »kulturelle Selbstinterpretation im Handeln«³⁰ und um die Durchsetzung eigener Bedürfnisse wäre dann der Alltag stets zu verstehen als »the whole way of conflict«, um Edward P. Thompsons schon klassische Formulierung zu benutzen.

Mit einigen der historischen Konfliktfelder, in denen solche »Selbstinterpretationen« als Ausdruck populärer Kultur und Mentalität besonders augenfällig hervortreten, hat sich die Volkskunde gerade in den letzten Jahren (wieder) beschäftigt. Denken wir etwa an das Stichwort »Volksreligion« und an das damit bezeichnete permanente Spannungsverhältnis zwischen kirchlich-offizieller Lehre, Liturgie, Religionspraxis einerseits und populären Sinngebungen und Symbolbedürfnissen andererseits. Jenseits aller regionalen und konfessionellen Unterschiede ziehen sich hier durch die gesamte Neuzeit hindurch immer wieder aufbrechende Konfliktlinien, an denen sich gewachsene und verordnete religiöse Welt-Anschauungen gegenüberstehen, stellvertretend oft nur für grundsätzliche gesellschaftliche Gegensätze.³¹ Oder nehmen wir das Gebiet der Etatisierungs- und Verrechtlichungsprozesse, mit denen sich die rechtliche Volkskunde zumindest in Ausschnitten stets befaßt hat.³² Recht, im Widerstreit zwischen staatlich-systemischer Norm und lebensweltlicher Satzung und als von außen aufgezwungene Reglementierung erfahren, wird vielfach erst zum Kristallisationspunkt von Eigen-Sinn und Widerstand oder allgemeiner gesagt: von Werthaltungen, die sich dann als lokaler oder gruppenspezifischer Common Sense verstehen, im Gegensatz und in Abwehrhaltung zu den fremden Normen des gesellschaftlichen Oben und Außen. Und schließlich ließe sich in diesem Zusammenhang auch auf die gerade erst begonnenen fachspezifischen Überlegungen verweisen, die an die von Michel Foucault und Norbert Elias skizzierte Thematik der »Disziplinierung des Körpers« und der »Körperlichkeit« anknüpfen.³³

Angesichts der Kontinuität von Herrschaft, die trotz wechselnder Rollenbesetzungen und Kulturstile in systemischer Hinsicht ja absolut gilt, ist also auch nach einer Kontinuität der Beherrschten zu fragen, deren Handlungsperspektive sich nicht in der engeren Gruppen- und Klassenfiguration erschöpft. Das Begrenzte der singulären Widerständigkeitsgeste oder der »eigensinnigen« Tradition erhält eine qualitativ andere Bedeutung, wenn es in der zeitli-

30 Hans Medick, »Missionare im Ruderboot«? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: *Geschichte und Gesellschaft* 10, 1984, S. 295-319, hier S. 319.

31 Zu den diesbezüglichen Forschungen, Fragen und Diskussionsständen s. *Martin Scharfe*, *Die Religion des Volkes*. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus, Gütersloh 1980; *Wolfgang Brückner*, *Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert*, in: *Ernst Hinrichs/Günter Wiegmann* (Hrsg.), *Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts*, Wolfenbüttel 1982, S. 65-83; und auch *Gottfried Korffs* Aufsatz »Zwischen Sinnlichkeit und Kirchlichkeit. Notizen zum Wandel populärer Frömmigkeit im 18. und 19. Jahrhundert«, der unten im Rahmen des Sammelbandes »Kultur zwischen Bürgertum und Volk« besprochen wird.

32 Einen Überblick geben *Karl-Sigismund Kramer*, *Grundriß einer rechtlichen Volkskunde*, Göttingen 1974; *Konrad Köstlin/Kai Detlev Sievers* (Hrsg.), *Das Recht der kleinen Leute*. Forschungen zur Rechtsarchäologie und Rechtlichen Volkskunde, 3 Bände, hrsg. von *Louis Carlen*, Zürich 1978-81.

33 Hinweise dazu bei *Utz Jeggle*, *Im Schatten des Körpers*. Vorüberlegungen zu einer Volkskunde der Körperlichkeit, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 76, 1980, S. 169-188.

chen und räumlichen Kontinuität eines permanent und überall praktizierten Handlungsmusters sichtbar gemacht wird.³⁴ Ob man den Widerspruch zwischen bäuerlichen Überlebensstrategien und feudaler Aneignung nimmt oder die Volkskultur als Gegenstand wie als Gegenkraft der obrigkeitlichen Konfessionalisierungs-, Etatisierungs- und Sozialdisziplinierungsprogramme des 17. und 18. Jahrhunderts betrachtet oder auch die anschließende Phase der Durchsetzung industriekapitalistischer Produktionsverhältnisse und bürgerlicher Gesellschaftsbeziehungen: Überall ist die Begegnung mit hegemonialer Kultur unmittelbar von Zwängen, Bedrohungen und Unfreiheiten geprägt. Kirchenreligionen, Schrift, Gesetze, Verwaltungsinstitute werden immer zunächst als Herrschaftsinstrumente erfahren, bevor dann schließlich auch bestimmte Momente davon in volksculturelle Gebrauchswerte umgesetzt und selbst »benutzt« werden können. Sei es in eigenen Rechtsansprüchen, in neuen Legitimitätsvorstellungen oder in erweiterten Kommunikationsmöglichkeiten.

Stuart Hall hat einmal die Formulierung gebraucht: »the people versus the power-bloc«, dies sei die zentrale Widerspruchsachse, um die sich das kulturelle Terrain polarisiere.³⁵ Und in diesem Sinne scheint mir Volkskultur als »Praxis des Widerspruchs« richtig verstanden, als identitätsstiftender Zusammenhang von kollektiven Erfahrungen und Werten, von oraler Tradition und Erinnerung, der gegenüber dem hegemonialen Zugriff beständig aktiv behauptet werden muß, der sich dadurch aber auch ständig selbst verändert.

Zweitens – das ist eben schon angeklungen – meint Volkskultur keine klassenneutrale Innensicht, sondern setzt eine schicht- und klassenspezifische Perspektive voraus. Auch in ihrem inneren Bezugsraum stehen sich durchaus unterschiedliche sozialmoralische Referenzsysteme und Common-Sense-Vorstellungen gegenüber, die erst gegeneinander abgegrenzt, situativ verglichen und ausgetauscht werden müssen, bevor sich daraus etwa zwischen städtischen und ländlichen Lebenswelten, zwischen bäuerlichen und handwerklichen Gruppen, zwischen »ökonomischen« und »politischen« Problemsichten mögliche Verständigungen und gemeinsame Nenner herstellen können. Und auch diese Gemeinsamkeit bezieht sich manchmal mehr auf das tertium comparationis der Ablehnung fremder, herrschaftlicher Normen als auf wirklich in sich identische Positionen. Man braucht nur auf die begrenzten Koalitionsfähigkeiten zwischen bäuerlichen und unterbäuerlichen oder zwischen bürgerlichen und plebejischen Schichten während der gesamten Neuzeitgeschichte hinzuweisen, um daran zu erinnern, wie weit hier auch in den wenigen historischen Momenten des »Zusammengehens« noch Klassenwidersprüche virulent sind.³⁶

34 Hier geht es ganz vordergründig zunächst einfach auch um Quantitäten, die wir in der »kleinen« Alltagsgeschichte erst mühsam und allmählich entdecken. Keine spektakulären Widerstandsformen und Aktionen, sondern Handlungen und Haltungen, die eher unauffällig und scheinbar individuell oder lokal begrenzt sind, bis wir anhand anderer, ebenfalls punktueller Vergleichsstudien schließlich begreifen lernen, daß wir es dabei offenbar nicht mit Ausnahmen, sondern mit der Regel zu tun haben, daß die Brisanz solcher Verhaltensmuster tatsächlich in ihrer Alltäglichkeit und »Massenhaftigkeit« liegt. Quantität und Qualität – hier ist dieser Zusammenhang für unser Geschichtsbild eminent wichtig. Und dies unterstützt Dieter Grohs Überlegungen zu einer »Geschichte von unten«, die den Unterschichten gerade auf dieser Ebene des Alltagshandelns der Vielen und des davon ausgehenden politisch-sozialen Drucks auf die Herrschenden eine »innovatorische Rolle« zuschreibt (ders., Der gehorsame deutsche Untertan als Subjekt der Geschichte? in: Merkur 10, 1982, S. 941-955, hier S. 941).

35 Stuart Hall, Notes on deconstructing »the popular«, in: Raphael Samuel (ed.), People's History and Socialist Theory, London 1981, S. 227-240, hier S. 238.

36 Wichtig, weil konsequent nach solchen sozialen und politischen Konsensfähigkeiten fragend, sind gerade für diesen Zusammenhang auch Forschungen der DDR-Volkskundler und -Historiker, etwa: Hainer Plaul, Landarbeiterleben im 19. Jahrhundert, Berlin [DDR] 1979; Hans-Jürgen Rach/Bernhard Weissel (Hrsg.), Bauern und Landarbeiter im Kapitalismus in der Magdeburger Börde. Zur Geschichte des dörflichen Alltags vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, Berlin [DDR] 1982.

Der Begriff »Solidarität« ist also sicherlich immer mit Vorsicht zu gebrauchen und vielleicht durch die präzisere Frage nach einem »horizontalen Bewußtsein« (E. P. Thompson) zu ergänzen oder zu ersetzen, die deutlicher macht, daß es sehr auf die situativen Konstellationen ankommt. Denn es geht dabei ja um das grundsätzlich dialektisch bestimmte Verhältnis von Konfliktlage und Konsensfähigkeit zwischen gesellschaftlichen Gruppen.³⁷ Und die Nadel in deren subjektivem Kompaß schlägt dabei je nach Anlaß und Problemsicht einmal mehr zur Koalitionsformel »Volk« hin aus, das andere Mal mehr in den Skalenbereich des Abgrenzungs- und Konfliktverhaltens.

Hinzu kommt noch jener Kulisseneffekt, jener Schein von Geschlossenheit, den entweder die historischen Subjekte selbst beabsichtigten oder den die Quellenüberlieferung bewirken kann. Besonders beim Blick auf die äußerlich manchmal so demonstrativ als »Gemeinschaftsform« inszenierten Dorfbräuche, städtischen Feste oder auch kirchlichen Feiern wird vice versa offensichtlich, wie sehr dieser Gemeinschaftsgestus oft künstlicher Stützen und Klammern bedarf. Vieles aus jener folklorisierten Volkskultur des 18. und 19. Jahrhunderts, soweit sie nämlich von bürgerlichen und bäuerlichen »Mittelgruppen« regelrecht veranstaltet wird, scheint vordringlich diesen Zweck erfüllen zu sollen, scheint geradezu auf trügerische Identitätskonstrukte und Common-Sense-Inszenierungen angelegt.

Zumindest für den ländlichen Geschichtsraum hat sich ja die volkskundliche Gemeindeforschung mit dieser Kulisse einer vermeintlichen »Gemeinschaftskultur« dörflicher Produzentengruppen intensiv beschäftigt.³⁸ Und sie hat dabei deutlich machen können, welch scharfes »klassengesellschaftliches« Profil sich hinter der scheinbar naturwüchsigen Dorfkultur und ihren verwandtschaftlichen, nachbarschaftlichen, genossenschaftlichen Beziehungsformen verbergen konnte, welche hierarchischen Strukturen und ökonomisch-sozialen Ungleichheiten auf diese Weise konserviert und stabilisiert wurden. Denn das materielle wie das kulturelle Reproduktionssystem »Dorf« war in seinem inneren Gefüge immer als ein streng hegemoniales System konstruiert, in dem das Argument des Gemeinschaftsinteresses, der Tradition, der Kontinuität freilich im Unterschied zum städtisch-gewerblichen Raum meistens von der Seite der Privilegierten, der Bauern benutzt werden konnte, um Veränderungswünsche der unterbäuerlichen Gruppen abzuwehren. Neben den besonderen »ländlichen« Produktionsverhältnissen ist das wohl auch ein wesentlicher Grund dafür, daß der innerdörfliche Interessenkonflikt so selten offene, kollektive Formen annehmen konnte und daß sich dörfliche Sozialkonflikte überhaupt so selten in der uns vertrauten Art in lokalen Geschichtsquellen wiederfinden. Sie müssen erst mühsam aus den scheinbar zufälligen

37 Wobei nicht nur an diesem Punkt besonders auch der Frage nach geschlechtsspezifischen Formen sozialer und kultureller Praxis ein entscheidender Stellenwert zukommt. Über die »eigenen« historischen Erfahrungs- und Wahrnehmungsweisen der Frauen innerhalb der Unterschichtgruppen wissen wir wenig, fast nichts, vor allem für die vorindustrielle Epoche. Wir ahnen inzwischen nur, daß dies für die gesellschaftliche Handlungsfähigkeit von Gruppen offenbar keineswegs eine Frage von sekundärer Bedeutung war – erinnert sei nur an erste diesbezügliche Forschungsergebnisse im Bereich der bäuerlichen Widerstandsbewegungen oder des vor- und frühindustriellen Sozialprotests. Zum Überblick über Fragestellungen und Forschungsansätze siehe *Gianna Pomata*, Eine Frage der Grenzziehung. Zur Geschichte der Frauen zwischen Anthropologie und Biologie, in: *Feministische Studien* 2, 1983, S. 113-128; *Karin Hausen* (Hrsg.), *Frauen suchen ihre Geschichte*, München 1983; zur volkskundlichen Frauenforschung siehe die Bestandsaufnahme des Tübinger Frauenforums in: *Tübinger Korrespondenzblatt* 26, 1984.

38 Vor allem *Utz Jeggle*, *Kiebingen – eine Heimatgeschichte*. Zum Prozeß der Zivilisation in einem schwäbischen Dorf, Tübingen 1977; *Wolfgang Kaschuba/Carola Lipp*, *Dörfliches Überleben*. Zur Geschichte materieller und sozialer Reproduktion ländlicher Gesellschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Tübingen 1979. Siehe auch den kürzlich erschienenen Sammelband »The German Peasantry« (hrsg. von *Richard Evans* und *Robert Lee*, Beckenham 1985), in dem geschichtswissenschaftliche wie volkskundliche Beiträge von englischen, BRD- und DDR-Forschern enthalten sind.

und privaten Familien-, Verwandtschafts- und Nachbarschaftsstreitigkeiten »herausgelesen« werden.

Andererseits, wenn man den Blick tatsächlich einmal nur auf die Unterschichtsgruppen richtet, stehen deren kulturelle Praxisbereiche mindestens bis in die Frühindustrialisierung keineswegs strikt getrennt nebeneinander. Sie sind vielmehr in ihrer systemischen Struktur wie in ihrer lebensweltlichen Ordnung offenbar noch relativ eng ineinander verflochten. Und das entspricht ja auch der noch bestehenden räumlichen und sozialen Nähe jener Erfahrungsräume und Handlungsfelder, in denen sich die gruppenspezifischen Alltagswelten treffen und überschneiden. Zugleich bedeutet dies natürlich auch vielfach analoge Strukturen im Bindungs- und Beziehungsverhalten, in den Wert- und Welthorizonten. Seien es nun Formen der Arbeitskooperation, familiäre und verwandtschaftliche Beziehungsmuster, das Verhältnis von Einzel- und Gruppenidentität, emotionale Dispositionen und Geselligkeitsformen, oder sei es der soziale Raum der Straße, der Werkstatt, des Wirtshauses. Immer wieder deutet sich eine »stilistische Affinität der Praxisformen« an, die »auf Übertragungen derselben Handlungsschemata auf die verschiedenen Felder« verweist.³⁹ Es sind quasi kompatible Grundmuster, die zwischen den Gruppenstilen koordinierend wirken, die gemeinsame Nenner, Rollen, Hierarchien vermitteln, ähnlich in ihrer alters-, geschlechts- oder kontextspezifischen Modellierung und verbunden über den Kode einer »Kultur des Wortes und der Geste«.

Dennoch stimmt dieses Bild kultureller Geschlossenheit wiederum nur begrenzt. Nimmt man einmal die diachrone Perspektive auf, um längere Entwicklungsabschnitte zu überblicken, so zeigen sich auch im historischen Unterschichtsspektrum erhebliche Bewegungen, Annäherungen wie Distanzierungen, die noch im 16. Jahrhundert zu ganz anderen Gruppenkoalitionen führen können als ein oder zwei Jahrhunderte später. Das gilt für den ländlichen Raum und die unterbäuerlichen Gruppen ebenso wie für das städtische Unterschichtsmilieu, und das wäre auch noch thematisch zu differenzieren, je nachdem, von welchen Lebensbereichen die Rede ist.

Auch hier gilt also, daß hinter den zweifellos ausgeprägten Gemeinsamkeiten der Unterschichtsexistenz sich doch schon subkutan unterschiedliche Ausgangspositionen in der »Klassenlage und Klassenstellung« (Bourdieu) andeuten, die je später je stärkere systematische Züge erhalten. Zwar sind das offenbar kaum Gegensätze, die nun innerhalb der populären Kultur antagonistische Wirkung entfalten würden, aber es sind doch klassenspezifische Profile, die sich da bereits unter dem gemeinsamen Dach als Subkulturen formen. Werden solche Anzeichen übersehen, so besteht in der Tat die Gefahr, daß hinter einem homogen gezeichneten »Volk« dann »mühsam gewonnene (oder auch noch zu erschließende) Differenzierungen nach sozialen Klassen und Gruppen zu verschwinden« drohen.⁴⁰

Ein drittes Charakteristikum der Volkskultur ergibt sich aus ihrer spezifischen Organisationsform als »Interaktionskultur«. Der Begriff sei hier einmal erlaubt, um das innere Gefüge aus gruppeninternen wie gruppenübergreifenden Kommunikations- und Interaktionsfiguren besonders zu betonen. Damit ist nicht nur das Verständigungs- und Überlieferungsprinzip der Mündlichkeit gemeint oder die Tatsache, daß sich populäre Lebenswelten stets als ein ungemein dichtes Netzwerk horizontaler und vertikaler Beziehungsfäden darstellen. Vielmehr zielt dies letztlich auf das innere Konstitutionsprinzip der Volkskultur selbst, auf ihre ausschließlich in konkreten sozialen Beziehungen und Situationen manifeste Existenz und Gültigkeit. Sie ist – in einer Formulierung E. P. Thompsons – »etwas, das geschieht«, das nicht wie die Elitenkultur seine Objektivationen in abstrakten Normen, Gesetzen, Artefakten, schriftlichen Kodifizierungen erfährt, sondern das gerade auch in seiner Traditionalität

39 Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt 1984³, S. 282.

40 Hermann Bausinger, *Traditionale Welten*, S. 186.

ausschließlich auf empirischer Beständigkeit und praktischer Kontinuität aufbaut. Streng genommen definieren sich ja selbst stetige Elemente wie Volkslied, Volkskunst, Volksmärchen – soweit man diese retrospektive Zuschreibung überhaupt akzeptieren mag – oder auch feste brauchtümliche Muster mehr über ihren jeweiligen sozialen Gebrauchskontext als etwa über ihre ästhetischen Formen und ihre inhaltlichen Motive. Daß sie dann in festen Gestaltformen auftauchen und, in Ritualisierungen gefaßt, zum Überlieferbaren werden, ist Folge und Ausdruck ihres ständigen Gebrauchs, nicht dessen Voraussetzung.

Neuere Forschungen gerade zum Komplex des Brauchtums belegen ja, wie variabel und multifunktional manche scheinbar stillgestellten Prototypen plötzlich erscheinen, wenn sie im Kontext sich verändernder historischer Wirklichkeiten rekonstruiert werden.⁴¹ So wie andererseits natürlich auch gilt, daß der Brauch stets in einer bewußten ›Tradition der Form‹ steht, zumal in der Figur des Rituals immer ein besonderes Stück gesellschaftlicher Legitimationskraft steckt: »the sanction of precedent, social continuity and natural law«.⁴² Auch da jedoch ist die Form nicht Selbstzweck, sondern Argument, Rechtfertigung.

Jürgen Habermas hat den konstitutionellen Unterschied zwischen populärer und elitärer Kulturpraxis am Gegensatz von »kommunikativer« und »instrumenteller« Erfahrung festgemacht.⁴³ Und in dieser Begriffsopposition lassen sich wohl auch jene gegenläufigen Sinngebungen und Gebrauchswerte fassen, die zwischen einer diskursiven Interaktionskultur und einer formierten Repräsentationskultur bestehen: auf der einen Seite die kulturelle Praxis der Unterschichten als kollektive Form der Erfahrung, Selbstdarstellung und Verständigung; auf der anderen Seite die kulturelle Modellierung von Herrschaftsstrategien und gesellschaftlichen Hierarchien, wie sie Norbert Elias am Beispiel der höfischen Kultur beleuchtet hat: Kontrolle der Körper und Gefühle als Mittel zur »Aufrechterhaltung der Distanz«, zur sozialen und kulturellen Hegemonie.⁴⁴ – Das sind zwei völlig verschiedene Sinngebungen kultureller Praxis, die mit ihrer je eigenen Systematik der Werte und Formen zugleich auch den »Raum der Lebensstile«⁴⁵ unterschiedlich gestalten.

Und in dieser Hinsicht markiert die Volkskultur ein offenes, zugängliches Terrain, angelegt auf Austausch, Begegnung. Auch in seinen inneren Gruppen- und Gruppierungsprofilen weist es immer deutlich auf jene Schnittstellen und Berührungspunkte hin, an denen sich die einzelnen Gruppenräume in den gemeinsamen Erfahrungsraum hinein öffnen. So wirkt die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Berufs- und Sozialmilieu nicht als ein Korsett, das zusammenpreßt und abschnürt, sondern sie erscheint als der engere Fokus sozialkultureller Identität in einem insgesamt sehr weit gespannten Feld der Kontakte und Beziehungen. Allein schon die verschiedenen Rollen als Produzent und Konsument, als Steuerzahler und

41 Einblicke in die neuere volkskundliche Brauchforschung geben die Beiträge in: *Zeitschrift für Volkskunde* 80, 1984. Im übrigen sei hier nur an *Thompsons* Studie zur Tradition der englischen *Rough Music* erinnert, in der eine Funktionsbreite des Charivari-Brauchs beschrieben wird, die vom dörflichen, innersozialen Rügebrauch bis hin zum sozialen Protest reicht (in: *ders.*, *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie*, S. 131-168). Zu ähnlichen brauchtümlichen Funktionsveränderungen in der deutschen Frühindustrialisierung s. *Wolfgang Kaschuba*, *Vom Gesellenkampf zum sozialen Protest. Zur Erfahrungs- und Konflikt disposition von Gesellen-Arbeitern in den Vormärz- und Revolutionsjahren*, in: *Ulrich Engelhardt* (Hrsg.), *Handwerker in der Industrialisierung*, Stuttgart 1984, S. 381-406.

42 *Eric Hobsbawm*, *Introduction: Inventing Traditions*, in: *ders./Terence Ranger* (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, S. 1-14, hier S. 2.

43 Siehe dazu vor allem seine Überlegungen zu einer »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm« (in: *Jürgen Habermas*, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, S. 53-125).

44 *Norbert Elias*, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zu einer Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Frankfurt 1983 (Erstausgabe 1969), S. 156.

45 *Bourdieu*, *Die feinen Unterschiede*, S. 278.

Wirtshausbesucher, als Angehöriger einer Altersgruppe wie eines Verwandtschafts- und Nachbarschaftssystems sorgen dafür, daß die Schauplätze, Bezugspersonen und Blickwinkel beständig wechseln und mit ihnen die Rollen, die sprachlichen und körpersprachlichen Verständigungsformen.

Man kann von einer regelrechten »Choreographie des Alltags« sprechen, die da auf den verschiedenen Bühnen einer Lebenswelt einem offenbar gemeinsamen Drehbuch folgt. Und dieser Vergleich liegt ja auch nahe. Manches an der Volkskultur wirkt in der Tat fast theatralisch und dramaturgisch aufgebaut: das Ritualhafte, das Wechselspiel von individuellen und kollektiven Rollen, die Wort- und Bildmetaphern, die sich selbst inszenierenden Gesten vor allem der männlichen Jugend- und Gruppenkulturen oder die Feste, die einer Gruppe Gelegenheit geben konnten, »eine gute Schau auf die Beine zu stellen«, wie Peter Burke schreibt.⁴⁶

Am augenfälligsten wegen seiner da extremen Überzeichnung und Überhöhung zeigt sich diese theatralisch-spielerische Grundeinfärbung populärer Kultur natürlich im Umfeld von karnevalistischem Fest und Fasnacht. Dort, wo gesellschaftliche Hierarchien, Regeln und Rollen einmal umgedreht und gegen den Strich gebürstet werden können, wo im Brennspiegel der »verkehrten Welt« die »wirkliche« Alltagswelt und ihre Konflikte oft deutlicher, schärfer, auch politischer reflektiert werden als im Alltag selbst⁴⁷, beweist sich zugleich auch die kulturelle Mehrsprachigkeit und Gewandtheit der Unterschichten. Fast virtuos wird auf dem Klavier der Gruppenkulturen und Symbolsprachen gespielt, nicht nur die eigene Melodie, sondern ebenso Akkorde aus dem Repertoire anderer Gruppen wie aus jenem der Eliten. Um solche Zitate, Persiflagen, Travestien inszenieren und über ihren Hintersinn dann gemeinsam lachen zu können, bedarf es offenbar keiner Übersetzungshilfe. Man versteht sich in diesen kulturellen Dialekten sprachlich, körperlich, emotional.

In solchen ritualisierten Verkehrsformen verkörpern sich ganz entscheidende Terms der Selbst- und Gruppendarstellung, die, einem gemeinsamen kulturellen Kode folgend, als »Medium verständigungsorientierten Handelns«⁴⁸ fungieren. Nähen und Distanzen, Solidaritäten und Konflikte werden auf dieser symbolischen Interaktionsebene ausgelotet, bestätigt oder verändert – je nachdem, wie weit die »moralischen und ästhetischen Präferenzen« der einzelnen Gruppen übereinstimmen, wie weit sie sich in einem populären Common Sense treffen können.⁴⁹ Zweifellos ist es vor allem dieser Prozeß der symbolisch gestalteten Beziehungen und Diskurse, der die Grammatik der Volkskultur ausmacht und der das schafft, was Michel Vovelle »kollektive Sensibilitäten«⁵⁰ genannt hat: ein gemeinsames Pro-

46 Burke, Helden, Schurken und Narren, S. 241.

47 Dieser Alltags-Perspektive hat sich mittlerweile die volkskundliche Fasnachtsforschung doch wohl überwiegend verschrieben. Vgl. etwa Hans Moser, Zur Problematik und Methodik neuester Fasnachtsforschung, in: Zeitschrift für Volkskunde 80, 1984, S. 2-22; Diskussion »Probleme der Fasnachtsforschung« in: Jahrbuch für Volkskunde 6, 1983, S. 75-106; Narrenfreiheit. Beiträge zur Fasnachtsforschung, Tübingen 1980. – Jedenfalls, wenn man einmal vom einschlägigen Genre reiner Brauchtums-Dokumentation absieht und auch von einigen wenigen Unermüdlichen, die bei den Narrensprüngen weiterhin nach »originalen« Ur-Sprüngen und Motiven suchen. Lesenswert auch dazu Hans Mosers eben zitierter Aufsatz sowie Norbert Schindlers kritische Überlegungen: Karneval, Kirche und verkehrte Welt. Zur Funktion der Lachkultur im 16. Jahrhundert, in: Jahrbuch für Volkskunde 7, 1984, S. 9-57.

48 Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S. 112.

49 Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt 1983, S. 47.

50 Ein Begriff, den er vor allem in seinen Studien zur französischen Revolutions- und Mentalitätsgeschichte präzisiert hat. Siehe Michelle Vovelle, Die französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten, Frankfurt 1985, S. 86 ff.

fil von Erfahrungen und Erwartungen, von Überzeugungen und Emotionen, das nicht einfach naturwüchsig vorhanden ist, sondern über solche Dialog- und Interaktionsmuster kulturell geformt wird.⁵¹

Viertens schließlich geht es um ein Verständnis von Volkskultur, das auch ihre aktiven Transformationsleistungen und Wandlungsfähigkeiten im geschichtlichen Prozeß ernst nimmt.

Sicherlich gibt es da ein spezifisches Eigengewicht von traditionsgeleiteten Denkverfassungen, durch die bestimmte Erfahrungen, Bedürfnisse, Selbstverständnisse im kollektiven Gedächtnis der Nicht-Eliten bewußt gehalten werden. Fernand Braudels Formulierung von den »Gefängnissen der langen Zeitabläufe«⁵² meint eben diese Beharrungsmomente und ihre zugleich stützende wie die Erfahrungshorizonte begrenzende Wirkung. Religiöse Einstellungen, moralische Werthaltungen oder ritualisierte Handlungsmuster besitzen zweifellos eine ausgeprägte Persistenz, die plötzliche Brüche oder kurzfristige Wandlungen kaum zuläßt.

Aber auch da wäre wohl eher von Kontinuität als von Statik zu sprechen. Selbst in und neben solchen »traditionalen« Dispositionen wirkt doch offenbar immer noch ein dialektisches Gegenprinzip, das Einstellungen nicht einfach stillstehen läßt, sondern sie über Dialoge und Konflikte in Bewegung hält und sie für gesellschaftliche Gegenwart reklamiert. Die Eigensinnigkeit, die Widerständigkeit, die wir der Volkskultur in vieler Hinsicht zuschreiben, basiert ja letztlich gerade auf diesem ausdrücklichen Geltungsanspruch, materielle und soziale Lebenswirklichkeiten auf der Grundlage eigener, bewährter Erfahrung organisieren und bewältigen zu können. Und jeder dieser Versuche, neue und fremde Normen abzuwehren, verändert gleichzeitig ein Stück weit die eigenen, die dabei buchstäblich »relativiert«, also in Beziehung gesetzt, überprüft, verändert werden. Bildlich gesprochen stehen die populären Traditionen insofern nicht als blockierender Damm in der Geschichte. Sie verkörpern eher ein Schleusensystem im Strom des sozialen Wandels, das regulierend wirkt und behutsamere Übergänge schafft zwischen geschichtlichen Epochen und gesellschaftlichen Formationen. Zudem meint Volkskultur ja nun in der Tat nicht nur die Welt der Traditionen, Sitten und Bräuche. Strukturell gesehen sind die Kultur und Lebensweise der unteren Volksschichten wenigstens über zwei andere Transmissionsriemen stets ganz direkt an das Rad des geschichtlichen Prozesses gekoppelt. Zum einen ist dies ihre Verankerung in der Produktionssphäre, durch die die Volkskultur ihre genuine Bestimmung als eine Produzentenkultur, eine »Kultur der Arbeit«⁵³, erfährt. Besonders E. P. Thompsons Untersuchungen zur vor- und frühindustriellen englischen Volkskultur haben schon vor Jahren eindringlich darauf aufmerksam gemacht, in welchem hohem Maße »die Normen und Rituale des Volkes« vielfach »in der Produktionsweise selbst« angelegt sind.⁵⁴ Damit ist natürlich wesentlich mehr gemeint als jener pittoreske Zyklus der bäuerlichen und handwerklichen Arbeitsbräuche,

51 Sichtbar wird dieses Erfahrungs- und Wertegefüge gerade auch am Beispiel der historischen »Randgruppen« und ihrer kulturellen Einbindung bzw. Ausgrenzung durch lokal-soziale Gemeinschaftssysteme. Siehe dazu etwa Carsten Kütler, *Menschen auf der Straße. Vagierende Unterschichten in Bayern, Franken und Schwaben in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1983.

52 Fernand Braudel, *Geschichte und Sozialwissenschaften. Die longue durée*, in: Marc Bloch u. a., *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zu einer systematischen Aneignung historischer Prozesse*, Frankfurt 1977, S. 47-85, hier S. 55.

53 Carlo Poni benutzt diesen Begriff und versucht ihn als Konstitutionszusammenhang der Volkskultur besonders deutlich herauszuarbeiten in: *Maß gegen Maß. Wie der Seidenfaden rund und dünn wurde*, in: Robert M. Berdahl u. a., *Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichte*, Frankfurt 1982, S. 21-53, hier S. 44.

54 Edward P. Thompson, *Volkskunde, Anthropologie und Sozialgeschichte*, in: *ders., Plebeische Kultur und moralische Ökonomie*, S. 290-318, hier S. 315.

der schon die ältere volkskundliche Brauchforschung so faszinierte und beschäftigte. Vielmehr geht es um die komplexe lebensweltliche Bedeutung der Arbeitssphäre, in der sich nun einmal ein Großteil aller Interaktions- und Kommunikationstätigkeit abspielt und eben auch kulturell formt. Seien es sprachliche oder körperliche Verständigungsmorpheme, Rollenverständnisse oder Hierarchiemodelle, geschlechts- oder altersspezifische Verhaltensmuster.

Wenn man an mehr alltags- und mentalitätsgeschichtlich orientierte Studien zum sozialen Wandel etwa im neuzeitlichen städtischen Gewerbesektor⁵⁵ oder in protoindustriellen Regionen denkt⁵⁶, können deren Ergebnisse keinen Zweifel daran lassen, daß auch geringfügige Veränderungen der historischen Produktionsverhältnisse und Produktionsweisen ihren unmittelbaren Niederschlag in der kulturellen Praxis finden. Ausgehend vom Arbeitsbereich, jedoch mit Wirkungen auf den gesamten Alltagsraum, verändern sich im Zuge der Intensivierung von Arbeit, der Einführung neuer Arbeitstechniken und Kooperationsformen oder der Auflösung familienwirtschaftlicher Produktionsverhältnisse auch die damit verbundenen Verhaltensmuster. Vielleicht nicht einmal so sehr ihrer äußeren Form nach als vielmehr in ihrer inneren sozialen Logik. Das gilt selbst für den engeren ländlich-bäuerlichen Bereich, der äußerlich oft so statisch erscheint, in seinem inneren Gefüge jedoch ständige Anpassungs- und Integrationsleistungen vollzieht, die sich von der Produktionstätigkeit bis in die generativen Verhaltensmuster erstrecken.⁵⁷ Aus dem volkskundlichen Bereich lassen sich als Belege dafür nicht nur wiederum die Ergebnisse der historischen Gemeindeforschung anführen⁵⁸, sondern auch die Forschungen zur bäuerlichen Arbeitsgeräte-, Sach- und Arbeitskultur, soweit sie nicht mehr dem alten Inventarisierungskanon von Pflug und Sichel folgen und statt dessen neuen Fragestellungen nach dem Zusammenhang von ökonomischer, technischer und sozialer Produzentenerfahrung nachgehen.⁵⁹ Wesentliche Beiträge dazu kommen vor allem auch aus den Reihen der DDR-Volkskunde, sei es nun im Sinne einer eher technischen Produktionsmittelgeschichte⁶⁰ oder einer Geschichte der Arbeitskultur bäuerlicher, hausindustrieller und kleingewerblicher Produzentengruppen.⁶¹

55 Siehe dazu eine ganze Reihe von Beiträgen in: Engelhardt (Hrsg.), *Handwerker in der Industrialisierung*, sowie Andreas Griebinger, *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewußtsein deutscher Handwerksgesellen im 18. Jahrhundert*, Frankfurt/Berlin/Wien 1981; Klaus Schwarz, *Die Lage der Handwerksgesellen in Bremen während des 18. Jahrhunderts*, Bremen 1975; Wolfgang Renzsch, *Handwerker und Lohnarbeiter in der frühen Arbeiterbewegung*, Göttingen 1980.

56 Immer noch den ausführlichsten Problem- und Literaturüberblick bieten Peter Kriedte/Hans Medick/Jürgen Schlumbohm, *Industrialisierung vor der Industrialisierung. Gewerbliche Warenproduktion auf dem Lande in der Formationsperiode des Kapitalismus*, Göttingen 1978.

57 Siehe dazu etwa die Überlegungen und Hinweise bei David Sabeau, *Intensivierung der Arbeit und Arbeitserfahrung auf dem Lande*, in: Sozialwissenschaftliche Informationen für Unterricht und Studium 6, 1977, S. 148-152; Arthur E. Imhof, *Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung unserer Vorfahren*, München 1984.

58 Das ist z. B. eine der zentralen Fragestellungen in: Kaschuba/Lipp, *Dörfliches Überleben*.

59 Einen Überblick gibt der Tagungsband des 23. Deutschen Volkskundekongresses 1981 in Regensburg zum Thema »Umgang mit Sachen« (Konrad Köstlin/Hermann Bausinger (Hrsg.), *Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs*, Regensburg 1983).

60 Besonders Ulrich Bentzien, *Bauernarbeit im Feudalismus. Landwirtschaftliche Arbeitsgeräte und -verfahren in Deutschland von der Mitte des ersten Jahrtausends unserer Zeit bis um 1800*, Berlin [DDR] 1980; ders., *Landbevölkerung und agrartechnischer Fortschritt in Mecklenburg*, Berlin [DDR] 1983.

61 Zuletzt etwa Rudolf Weinhold (Hrsg.), *Volksleben zwischen Zunft und Fabrik. Studien zur Kultur und Lebensweise werktätiger Klassen und Schichten während des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus*, Berlin [DDR] 1982.

Wie eng dieser Nexus zwischen populärer Alltagskultur und Arbeitskultur teilweise ist, zeigen ja fast beliebig die historischen Konnotationen bestimmter Werte und Normen. Die populären Begriffe von Selbständigkeit beispielsweise, von Erwachsenenstatus, Ehrenhaftigkeit, Handlungskompetenz korrespondieren einerseits jeweils eng mit bestimmten Vorstellungen von Arbeitsethos, Kooperationsfähigkeit, »eigenhändiger« Existenzsicherung. Und sie sind andererseits auch dem Wandel der entsprechenden Arbeitsbedingungen und -erfahrungen unterworfen. Je nachdem können Sparsamkeit oder konsumtive Verausgabung, Selbstdisziplinierung oder Widerständigkeit, Produzentenstatus oder Bargeldverdienst zu entscheidenden Konstitutionsmerkmalen subjektiven Selbstbewußtseins wie kollektiver Achtung werden, oder die Werteskala kann sich jedenfalls zwischen solchen gegensätzlichen Markierungen bewegen.⁶² Stets reflektieren die Überlebensstrategien innerhalb der Volkskultur solche Wandlungsprozesse mit, ja sie produzieren diese sogar teilweise in eigener Regie: Besonders die Subkultur der Handwerksgesellen in der vorindustriellen Epoche und die entstehende Arbeiterkultur des 19. Jahrhunderts bieten dafür reichliche Belege.

Der andere Transmissionsriemen knüpft sich aus den Erfahrungen und Konflikten mit ökonomischen, politischen und kulturellen Herrschaftsstrukturen. Da bleibt wenig freier Raum für Rückzug und Distanz. Vor allem, wenn man an die umfassenden Konfessionalisierungs- und Verrechtlichungsprozesse, an die Sozialdisziplinierungs- und Etatisierungsprogramme des 16. bis 19. Jahrhunderts denkt bzw. an das historische Quellenmaterial, das wir dazu inzwischen bei Burke, Muchembled und anderen ausgebreitet finden.⁶³

Sicherlich kann man unterschiedlicher Meinung darüber sein, inwieweit die hier zu beobachtenden Veränderungen der Volkskultur nun aktive Anpassungs- und Resistenzleistungen darstellen und inwieweit dabei veränderte Normen und Werte durch Herrschaftsmechanismen von oben übergestülpt wurden, um jene »Kolonialisierung der Lebenswelten«⁶⁴ durchzusetzen.

Manches deutet durchaus auf einen erfolgreichen »Dressurakt« hin, in dem der verordnete »Sozialcharakter« und die zentralisierten Handlungsnormen in die Köpfe und Körper der Untertanen eingepflanzt wurden: die Etablierung kirchlicher Religiositätsformen, die systematische Ökonomisierung von Beziehungen, die Moralisierung und Zivilisierung von Bedürfnissen und Beziehungsmustern, die Verrechtlichung und Formalisierung innerer Lebensweltstrukturen. Doch diese Symptome lassen eben auch eine andere Diagnose zu. Fast jedes der genannten Stichworte kann ebenso plausibel als Ausdruck grundlegender Veränderungsprozesse gesehen werden, in denen sich dann auch das empirische Bewußtsein »unten« umformt. Sehr verkürzt ausgedrückt wären dann stärkere soziale Kontrolle, moralische Selbstkonditionierung oder die Verrechtlichung von Beziehungsformen innerhalb der Lebensweltstrukturen selbst als wenigstens teilweise eigenständige Verhaltenskonsequenzen zu verstehen, als bewußte Reaktionen lokal etablierter Gruppen auf ökonomische, demo-

62 Siehe dazu *Hans Medicks* Überlegungen: Plebejische Kultur, plebejische Öffentlichkeit, plebejische Ökonomie. Über Erfahrungen und Verhaltensweisen Besitzarmer und Besitzloser in der Übergangsphase zum Kapitalismus, in: *Berdahl u. a.*, Klassen und Kultur, S. 157-204.

63 Neben den einschlägigen sozialgeschichtlichen Untersuchungen illustrieren dies in besonderer Weise auch jene Studien, die sich mit der »Zivilisierung« der Sensibilitäten und Mentalitäten als Erziehung der Sinne, Gefühle, Wahrnehmungen beschäftigen. *Michel Foucault* und *Norbert Elias* wurden schon mehrfach genannt, aber etwa auch *Wolfgang Schivelbusch*s eindrucksvolle Arbeiten gehören dazu (Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert, Frankfurt/Berlin/Wien 1979; Das Paradies, der Geschmack und die Vernunft. Eine Geschichte der Genußmittel, München/Wien 1980) oder *Alain Corbins* »Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs« (Berlin 1984).

64 So der von *Jürgen Habermas* für diesen Zentralisierungsprozeß geprägte Begriff in: *ders.*, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, Bd. 2, S. 247 ff.

graphische und kulturelle Entwicklungen. Man kann sie vor dem Hintergrund überbeanspruchter materieller Ressourcen und bedrohter kollektiver Überlebensstrategien durchaus als eigenständige Versuche eines Krisenmanagements sehen, das auf der Grundlage verknappter Lebens-Mittel und eines verengten kulturellen und psychischen Habitus die soziale und kulturelle Stabilität wiederherstellen soll.⁶⁵ Herrschaftliche, »systemlogische« und lokale, »lebensweltlogische« Anstöße⁶⁶ fallen dann in der großen Perspektive zeitlich und räumlich zusammen, ohne daß man deshalb von einer einfachen Durchsetzung oder Übernahme der zentralen Normen sprechen kann. Es handelt sich vielmehr um einen Prozeß, in dem sich systemische Anstöße verschränken mit Eigeninitiativen, Aneignungsstrategien und eigenen Sinngebungen der nicht-herrschenden Gruppen.

Über die jeweilige Gewichtung der Antriebskräfte mag man sich im einzelnen streiten. Jedoch wohl kaum über die grundsätzliche Feststellung, daß sich die Volkskultur in diesem Prozeß als ein Ensemble von aktiven Überzeugungen, Haltungen und Handlungsweisen erweist. Ob nun Formen der Anpassung, der Aneignung, der offenen oder versteckten Widerständigkeit – in jedem Fall verkörpert sie ein gesellschaftliches Mitgestaltungs- und Widerspruchsprinzip, das sich offensichtlich nicht einfach einem kulturellen Einschmelzungsprozeß und Guß in konforme Modelle beugt.

Natürlich berührt dieser Punkt wiederum eng die bei Muchembled und Burke bereits diskutierte Frage der historischen Formationsspezifität. Und die Schlußfolgerungen liegen auf der Hand: Eine auf die vorindustrielle Epoche festgeschriebene, »ursprüngliche« Volkskultur muß zwangsläufig jene Vermittlungsleistungen ausblenden, die sich – gegen Muchembleds und teilweise auch Burkes Auffassung – gerade auch in den kulturellen Transformationsprozessen des späten Absolutismus und des beginnenden Industriekapitalismus zeigen. Derart statisch begriffen, reduziert sich Volkskultur auf ein Ensemble kultureller Formen und Objektivationen, dessen Konstanz logischerweise historisch begrenzt ist. Alles Folgende erscheint dann als Auflösungsprozeß und als folkloristisches Surrogat, dem Volk von außen und von oben auf den Leib geschrieben als Ersatz für eine ehemals autonome Volkskultur. Diese Periodisierung arbeitet zweifellos nicht nur auf einer zu kurzen Zeitschiene, sondern vor allem mit einem falschen Volkskulturbegriff. Darin setzt sich in der Konsequenz nur jene »falsche Kontrastierung von Volkskultur und Massenkultur«⁶⁷ fort, die in der besten Tradition des bildungsbürgerlichen Kulturbegriffs und seines archaischen Volksbildes steht. Zu Recht warnt Roger Chartier: »Das Populäre ruht nicht in den Corpora, die man nur zu sichten und zu inventarisieren hätte; es ist vielmehr in erster Linie durch ein Aneignungsverhältnis bestimmt, durch eine Art des Gebrauchs kultureller Produktionen wie legitimer Gedanken und Gesten.«⁶⁸ Und in diesem eigenen »Gebrauch« konstituiert sich Volkskultur – nicht einmalig in der Geschichte, sondern beständig in der Gesellschaft: ein Gegenhorizont im Prozeß des gesellschaftlichen Wandels.

65 Im begrenzten Untersuchungsfeld verstärkt sich dieser Eindruck jedenfalls, wenn man sich namentlich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einmal die lokale »Sozialpolitik« im Bereich von Armenunterstützung, Bürgerrechts- und Heimatrechtsregelungen, Heiraterlaubnissen und »Polizeiverordnungen« näher betrachtet. Wobei sicherlich regionale Differenzierungen notwendig sind, je nach Staats-, Rechts- und Amtsverfassung. Für den ländlichen und den württembergischen Raum siehe dazu *Kaschuba/Lipp*, *Dörfliches Überleben*.

66 Ein Gegensatz, der hier wiederum in Anlehnung an *Habermas'* »Theorie des kommunikativen Handelns« formuliert ist.

67 *Hermann Bausinger*, Kritik der Tradition, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 65, 1969, S. 232-250, hier S. 243.

68 *Chartier*, Volkskultur und Gelehrtenkultur, S. 381.

IV.

Natürlich sind das zunächst noch relativ abstrakte Bestimmungen. Doch fügt man die genannten vier Koordinatenlinien einmal zusammen zu einem groben methodologischen Rahmen der Volkskulturforschung, so könnte gerade die volkskundliche Kulturanalyse mit ihrem Konzept der »Alltagskultur und Lebenswelt« durchaus geeignet erscheinen, darin nun ein wirklich differenziertes und detailliertes Bild populärer Erfahrungsräume und Handlungsfelder einzuzichnen. Ihr breit gefächertes methodisches Instrumentarium von der sozialstrukturellen Analyse bis zur oral history, ihre besondere Betonung hermeneutischer Zugänge, ihr zur materiellen Lebensweise hin offener Kulturbegriff und ihre eher kleinräumigen, kontextgebundenen Beobachtungsfelder⁶⁹ – all das verspricht konkrete Einsichtsmöglichkeiten in historische Lebenswelten, aus denen enthistorisierte und sozial unspezifisch gemalte Genrebilder weitgehend verbannt sind. Zweifellos hätte diese Auffassung von »Volkskultur« nur noch wenig gemein mit den früheren Vorstellungen archetypischen »Volkslebens«.

Was dem allerdings noch im Wege steht, ist eben die offene Frage nach einer solchen Gesamtperspektive von »Volkskultur«. Da zeigt sich in der Tat einerseits ein durchaus begründetes Mißtrauen gegenüber der Unschärfe weit gefaßter Beobachtungskategorien und Geschichtsspektive, andererseits freilich auch eine spürbare Reserve gegenüber konzeptuellen Entwürfen und Diskursen allgemein. Das empirische Feld liegt der Volkskunde offenbar immer noch näher am Herzen als der theoretische Horizont. Jedenfalls läßt sich die gern geübte Bescheidung im Kleinen so interpretieren, jene Vorliebe für den aspekthaften und punktuellen Problemfokus oder auch die häufige Beschränkung auf kurze historische Entwicklungsbögen. Nicht zufällig konzentrieren wir uns dabei vor allem auf den Zeitraum der letzten beiden Jahrhunderte mit ihrer spezifischen Phänomenologie des Populären und weichen so ein Stück weit den »langen« Fragestellungen einer sozialgeschichtlichen oder anthropologischen Perspektive aus bzw. beschäftigen uns mehr mit ihrer empirischen Füllung als mit ihrem theoretischen Rahmen.

Ein Symptom dafür ist auch die Tatsache, daß in der Volkskunde weniger Muchemblems und Burkes Großentwürfe zur Volkskultur Beachtung finden und diskutiert werden als vielmehr jene Sammelbände, die facettenhafte Einzelansichten zur Geschichte »des Populären« bieten. Gewiß gilt da auch das Argument, daß durch solche Fokussierungen Probleme oft deutlicher werden als durch flächige Übersichten. Kontextforschung und Deutungsfragen, auch im expliziten Sinne der ethnologischen Kulturanalyse, wie sie etwa Clifford Geertz⁷⁰ vertritt, setzen stoffliche, zeitliche und räumliche Begrenzungen geradezu voraus, um das komplexe Gefüge populärer Praktiken überhaupt in den Griff bekommen zu können. Doch hat diese Medaille offensichtlich auch ihre Kehrseite. Sie verweist nämlich auch auf die unübersehbaren Schwierigkeiten, solche präzisen Mikrostudien zur historischen Alltagskultur dann wiederum in makrogeschichtliche Zusammenhänge einzuordnen, die synchrone und die diachrone Perspektive, den Einzelbefund und seine Erklärungsreichweite in der richtigen Weise auszubalancieren. Der nach dem »Theorienstreit« der 1970er Jahre selbst verordnete Schritt der Volkskunde in die Forschungspraxis, »um ihre Perspektiven und Methoden

69 Einen knappen Überblick über die Methodendiskussion der letzten Jahre in der Volkskunde geben die Beiträge von Hermann Bausinger, Helge Gerndt, Klaus Roth und Konrad Köstlin in: *Zeitschrift für Volkskunde* 76, 1980.

70 Geertz, Dichte Beschreibung.

zu erproben«⁷¹, hat den richtigen Two-step-Rhythmus zwischen Empirie und Theorie wohl noch nicht endgültig gefunden – nicht nur beim Thema Volkskultur.

Dabei mag trösten, daß es den Nachbardisziplinen in mancher Hinsicht offenbar ähnlich geht. Im Positiven wie im Negativen liefern die drei Sammelbände zur »Volkskultur«, zur »Kultur zwischen Bürgertum und Volk« und zur »Kultur der einfachen Leute« dafür reichlich Anschauungsmaterial.

Zweifellos am gewichtigsten, nicht nur qua Umfang, ist der Band »Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert)«, der von den Herausgebern *Richard van Dülmen* und *Norbert Schindler* in einen ausführlichen konzeptuellen Zusammenhang gestellt ist.

Norbert Schindlers Eingangsbeitrag »Spuren in die Geschichte der ›anderen‹ Zivilisation« versucht zunächst, vergangene und gegenwärtige Perspektiven historischer Volkskulturforschung zu umreißen. Dabei setzt er sich mit den älteren Forschungen vor allem in der volkskundlichen Tradition auseinander und diskutiert dann aktuelle Forschungsfelder und -richtungen in der Sozialgeschichte, Volkskunde, Ethnologie/Anthropologie, um die historisch entstandenen, aber noch nachwirkenden Belastungen und Verzerrungen im Wissenschaftlerblick »auf das Volk« deutlich zu machen. Statt auf der Grundlage »eines Konzepts materieller Kultur« (S. 18) werde vielfach noch mit einem archetypischen Volksbegriff im Hinterkopf nach »Ursprünglichkeit, Ganzheit, Kontinuität, Authentizität« geforscht, wie sie schon die Ethnographie des 19. Jahrhunderts in einer heilen Volkswelt vor dem Sündenfall der Zivilisation vermutete. Ausgehend von den exemplarischen Feldern der Familienforschung sowie des Sozialprotests und der Arbeiterkultur im Rahmen einer Alltagsgeschichtsschreibung setzt Schindler dagegen die Notwendigkeit »eines systematischen Kultur-Begriffs, der dem Eigen-Sinn des sozialen Handelns der jeweiligen Gruppen Rechnung trägt und die kollektiven Erfahrungsweisen dieser Gruppen im einzelnen daraufhin untersucht, inwieweit sie soziale Lernprozesse befördern oder behindern, Konfliktbereitschaft verstärken oder auch blockieren.« (S. 51)

Volkskultur ließe sich dann als »heuristische Kategorie« einer Geschichtsperspektive begreifen, durch welche die dichotomische Struktur gesellschaftlicher Erfahrungshorizonte deutlich wird »zwischen der Kultur der Eliten und der der sogenannten einfachen Leute«. So wäre dieser Begriff »nicht als Fiktion eines gesellschaftlich handlungsfähigen Kollektivsubjekts, sondern eher als kleinster gemeinsamer Nenner, eine Art Minimalplattform der Verständigung zwischen den Gruppenkulturen der herrschaftsabhängigen Bevölkerungsteile zu definieren.« (S. 54) An den vier Leitbegriffen »der kulturellen Hegemonie, der sozialen Disziplinierung, der Kulturindustrie bzw. Massenkultur und des Folklorismus« werden schließlich mögliche Erklärungsreichweiten dieses Konzepts angedeutet und auf die Frage zugespitzt, inwieweit die »›popular culture« als theoretische Dimension in die kritische Gesellschaftstheorie« wieder sinnvoll eingebracht werden könnte (S. 69).

Ich will hier gar nicht versuchen, mich quasi auf Telegrammformat mit diesem ungemein umfassenden und differenziert argumentierenden Konzeptentwurf auseinanderzusetzen. Schindlers Beitrag diskutiert vieles von dem, was oben als mögliche volkskundliche Perspektive nur kurz angerissen werden konnte: Wie weit die innere Kontingenz und Homogenität der verschiedenen Spielarten volkskultureller Praxis tatsächlich reicht, wenn diese weniger deutlich im Gegenlicht der hegemonialen Kultur stehen; wo das Erklärungsmodell »Volkskultur« möglicherweise überfordert wird durch die Vorwegannahme populärer Wi-

71 So das rückblickende Resümee *Hermann Bausingers* auf die sozialwissenschaftliche »Wende« in der Volkskunde: Zur Spezifik volkskundlicher Arbeit, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 76, 1980, S. 1-21, hier S. 2.

derstandshaltungen, anstatt Verweigerungen auch ganz einfach als Ausdruck von Borniertheit und Ignoranz gelten zu lassen, als populäre »Alltagspragmatik«; wo unser Blick historisch-soziale Zusammenhänge mehr konstruiert als rekonstruiert – das alles läßt sich hier abstrakt kaum fruchtbar weiterdiskutieren und bedarf der empirischen Bestätigung oder Kritik. Sinnvolle Richtungsvorschläge dahin hat Norbert Schindler genügend gegeben; über mögliche Angriffsflächen ist zu diskutieren, wenn sie aufgetan sind.

Die übrigen, enger themenzentrierten Beiträge des Bandes bewegen sich – mit Ausnahme derer von *N. Z. Davis* und *R. Braun* – insofern in einem gemeinsamen Rahmen, als sie das Motiv des Festes, des Ritualen und Spektakulären in der Volkskultur gleichsam als ein Prisma benutzen, in dem sich wesentliche Erfahrungsweisen und Sinngebungen des historischen Alltags bündeln und entziffern lassen. Gewiß ein enger Fokus, wenn man an den breiten Bedeutungsinhalt und den Anspruch des Titels »Volkskultur« denkt. Dennoch scheint mir der Versuch legitim, große historische Prozesse und Zusammenhänge zunächst einmal in thematisch aneinander angrenzenden Problemstudien zu konzentrieren und exemplarisch auszuleuchten. Daß diese Mosaiksteine dann noch kein geschlossenes Bild und keinen systematischen Überblick ergeben, kann angesichts der gewonnenen präzisen Einsichten in die geschichtliche Landschaft wohl in Kauf genommen werden.

So untersucht *Bob Scribner* deutsche Karnevalsauzüge der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, um an deren besonderer zeremonieller und ritueller Modellierung den Vorgang der Reformation als »Äußerungsform kollektiver Mentalitäten« (S. 117) und als Ausdrucksform der »Säkularisierung des Alltagslebens« (S. 148) festzumachen. Ihm scheint die häufige Verbindung von Reformation und karnevalesken Aufzügen – auch außerhalb der eigentlichen Karnevalszeit – auffällig genug, um aus den Travestien und Masken, den Symbolen und Spottversen auf eine Art rituelle Entweihung der kirchlichen Kulte schließen zu können, in der sich psychisch-soziale Transfers zwischen alter und neuer »Welt« vollzogen. Teils von den Eliten als Ventil zur »Kanalisation von Unzufriedenheit« freigegeben, teils gegen deren explizites oder implizites Verbot, weil der Umschlag von spielerischer Rebellion in ernsthafte Revolten befürchtet wurde, inszenierte sich hier eine »verkehrte Welt« des Rollentauschs und der umgestürzten Hierarchien, in der »soziale Spannungen offen zum Ausdruck« kamen (S. 137). In der Tat scheint dabei jener Konfliktstoff verdichtet und theatralisch dramatisiert, der das Alltagsleben der Reformationszeit in sozialer wie religiöser Hinsicht prägte. Und Scribners resümierende Einschätzung der Reformationsbewegung als eines Prozesses, der »eher von Seiten der Volkskultur initiiert wurde« und sich vorübergehend im Karneval besondere kollektive Medien und Ausdrucksmodi schuf, überzeugt insgesamt durch seine Beweisführung in detaillierten Fallstudien und Kontextanalysen.

Unter ähnlichem Blickwinkel beschäftigt sich *Roger Chartier* mit populärer und höfischer Festkultur im Frankreich des 15. bis 18. Jahrhunderts. Auch er sieht darin einen »Indikator, durch den das Außergewöhnliche das Gewöhnliche verdeutlicht« und »die in einer Gesellschaft vorhandenen Brüche, Spannungen und Vorstellungen« gewissermaßen an die Oberfläche gespült werden (S. 154). Feste sind für ihn Situationen, in denen »zwei kulturelle Kräfte«, zwei »gegensätzliche kulturelle Logiken« aufeinandertreffen: »auf der einen Seite der Einfallsreichtum und die Ausdrucksformen der traditionellen Kultur, an der die Mehrheit des Volkes teilhat, und auf der anderen Seite der Wille zur Disziplinierung und zur Akkulturation, der der Herrschaftskultur eigen ist« (S. 155). Dem entspricht der Gegensatz von Volksfest und offiziellem Fest, der Konflikt zwischen den Bedürfnissen des Volkes und den »Christianisierungsbestrebungen der Geistlichen« bzw. den »sittenpolizeilichen Absichten der Magistrate« (S. 158). Ein Konflikt, der sich ab dem Ende des 16. Jahrhunderts langsam zugunsten der Obrigkeiten entscheidet, indem das »Narrenfest« allmählich verschwindet und eine standardisierte, kontrollierte, auch öffentlich finanzierte städtische Festkultur entsteht, in der nun korporative und bürgerliche Repräsentationsbedürfnisse dominieren. Die populäre Initiative geht verloren und damit auch ein spezifisches Stück popu-

larer Geselligkeit und Gesellschaftlichkeit, jedenfalls bis zur Konstituierung der neuen Festkultur der Revolution.

Mit Blick auf die französische Festforschungs-Konjunktur warnt Chartier freilich gleichzeitig davor, diesen Prozeß anders zu werten denn als Symptom sozialer und kultureller Veränderungen. Feste seien stets ein »kulturelles Mixtum« und auch in ihrer Symbolstruktur kein Unifikat gewesen, das einem geschlossenen Ursprungs- und Bedeutungsprinzip gefolgt sei. Er unterstreicht zu Recht, daß eine »symbolische Lesart« für den Historiker nur dann Sinn mache, wenn sie eng am zeitlichen, räumlichen, sozialen Kontext orientiert sei und nicht als »überzeitliche« Strukturierung behandelt werde.

*Klaus Tenfelde*s Beitrag »Streik als Fest« trägt insofern einen fast irreführenden Titel, als der Festaspekt in der frühneuzeitlichen Bergarbeiterkultur nur den kleineren Teil seiner Untersuchung ausmacht und fast die Hauptsache verdecken könnte. Der weitaus größere Teil nämlich stellt sich als eine ebenso exemplarische wie beeindruckende Darstellung von Volkskultur als »Arbeitskultur« dar und behandelt zugleich ein frühes Kapitel der Arbeiterkultur-Geschichte, die »klassengesellschaftliche Züge« bereits in der frühneuzeitlichen Volkskultur zeigt. Ausgehend von den Wirtschafts- und Arbeitsverhältnissen in den frühen deutschen Bergarbeiterkolonien mit ihrer durch die geographisch-soziale Abgeschlossenheit und die monoindustrielle Struktur besonders prägnanten Ausformung »berufsspezifischer Kulturelemente«, beschreibt Tenfelde die Entstehung und Wirkung einer spezifischen bergmännischen »Konfliktdisposition« (S. 181 ff.). Die weithin homogene »Binnenstruktur von Bergarbeit und Dasein«, geformt durch gemeinsame Arbeitserfahrung, Interessenlage, Kommunikations- und Geselligkeitsformen, fördert ein kollektives Selbst- und Rechtsbewußtsein, das sich auch in entsprechenden kollektiven Artikulations- und Aktionsformen äußert. Besonders deutlich ab der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, als mit dem Eindringen von Handels- und Kaufmannskapital bzw. mit dessen Eingriffen in die bergbauliche Wirtschafts- und Sozialverfassung die Zeit verschärfter Konflikte und »Knappenaufstände« beginnt (S. 188 ff.).

Manches erscheint da fast schon als modernes »Arbeitskampfverhalten«, vor allem, wenn es »gegen die Abwürdigung der Feiertage«, um die Verteidigung einer eigenen, »autochthonen« Festtradition geht, die materiell wie symbolisch für das wachsende soziale Selbstbewußtsein »des seiner Rechte und Freiheiten innewerdenden Volkes« steht (S. 202). Was hier ein Stück weit noch offen bleibt – angesichts der schwierigen Quellenlage vielleicht auch offen bleiben muß –, ist die spannende Frage, inwieweit nicht auch hier der Zusammenprall von Gruppenkultur und hegemonialem Eingriff erst den Konfliktfokus »Festkultur« wesentlich konstituiert. Ob hier also nicht gerade das geschieht, was man als die Entstehung aktiverer Formen von Traditions- und Gruppenbewußtsein begreifen kann, auch im Sinne einer »invention of traditions« (Eric Hobsbawm). Und das wäre ja eine wichtige Scharnierstelle in den Lernprozessen zwischen Gruppen- und Klassenbewußtsein, an der die populären kulturellen Praktiken offenbar ein entscheidendes, eigenes Gewicht erhalten können.

*Richard van Dülmen*s Darstellung der »Hinrichtungsrituale in der frühen Neuzeit« versucht, an der Dramaturgie des »vorbürgerlichen« Rechts- und Strafsystems mit seinem öffentlichen Sterben, Foltern und Sühnen kulturelle Aspekte des sozialen Wandels vom 16. bis ins 19. Jahrhundert einzufangen. Mit Blick auf den mentalitätsgeschichtlichen Horizont wird nach der »Rolle des Volkes im sich etablierenden Machttheater des frühmodernen Staates« gefragt: das Volk als Publikum auf den Marktplätzen und Richtstätten, als Adressat wie als Subjekt einer ritualhaften »Wiederherstellung der Ordnung«, deren Legitimität sich in solchen Inszenierungen gleichsam selbst unter Beweis stellte (S. 203). Ob diese Strategie erfolgreich war, hing davon ab, inwieweit das Volk dieses Strafzeremoniell akzeptierte oder selbst als Akteur die Bühne betrat, um zu strafen oder zu begnadigen. Da werden in der Tat immer wieder Hinweise auf »kollektive Sensibilitäten« sichtbar, die Auskünfte geben können über Spannungen zwischen dem Unten und dem Oben. Streckenweise in Anlehnung an

Foucaults einschlägige Untersuchungen wird die symbolische Durchformung dieses Dialogs zwischen Volk und Obrigkeit sicherlich konzise herausgearbeitet. Ob sich damit die einleitende These abstützen läßt, wonach sich in diesem Ritual und seiner Auflösung im 19. Jahrhundert »das Ende einer Kultur« widerspiegelt, »die auf Symbolen, sinnlichen Vermittlungen und manifesten Handlungen gründete, in der alle schwierigen Lebenssituationen nur rituell bewältigbar erschienen« (S. 203), mag man indessen bezweifeln. Hier scheint mir die Argumentationsführung unglücklich.

Symptom für das »Ende einer Kultur«? In Rede steht ja wohl zunächst das Ende eines Gesellschaftssystems bzw. seiner absolutistischen Herrschaftssystematik und damit bestimmter Herrschaftstechniken. Natürlich verändern sich mit dem Wandel der gesellschaftlichen Beziehungsgrundlagen dann auch die kulturellen Spielregeln sowie jene herrschaftlichen Legitimationsstrategien, die um das frühmoderne Straf- und Sühneprinzip herum aufgebaut waren. Das ist das eine, das Drehbuch und der kulturelle Stilwandel des ancien régime von der alten »Sinnlichkeit« zur aufgeklärten Rationalität. Etwas anderes freilich – auch einer anderen kulturellen Grammatik folgend – sind doch die Publikumsreaktionen und das Volksfesthafte um die Hinrichtungen. Das ist doch offensichtlich ein Reflex populärer Erfahrung und Kultur, dem nicht das Hinrichtungszeremoniell als »rituelle Bewältigung« gesellschaftlicher Problemlagen dient, sondern der die Hinrichtungssituation selbst rituell zu verarbeiten versucht, nämlich in sozialen und psychischen Bewältigungsmustern von Herrschaftserfahrung. Was als Festcharakter erscheint, ist zugleich ein Distanzierungs- und Kompensationsmittel, das die herrschaftliche Machtsymbolik gewissermaßen überhöht, um ihr dadurch gerade die beabsichtigte Traumatisierungswirkung zu nehmen. Insofern wäre die Szene eben nicht als rituelles Ensemble zu beschreiben, als Ausdruck von Mentalität im Sinne eines klassenübergreifenden Zeitgeistes. Vielmehr bildet sie den Schnittpunkt zweier entgegengesetzter Handlungslogiken und Kulturen, wobei die mörderische »Sinnlichkeit« der Herrschaftskultur durch das Volksfesthafte konterkariert und durch dessen theatralische Effekte entschärft wird – durch eine, wie mir scheint, ganz anders geformte Sinnlichkeit.

Mehr äußerlich-deskriptiv bleibt *Werner K. Blessings* Beitrag zur Geselligkeit der »kleinen Leute« im ländlichen und kleinstädtischen Bayern des 18. bis 20. Jahrhunderts. Illustriert wird der Formenwandel bäuerlicher und handwerklicher Festkultur, in die sich allmählich bürgerliche Kulturmuster schieben, teils moralisierende und reglementierende Umbauten älterer Geselligkeitsformen, teils Vorbilder aus der bürgerlichen Vereinskultur, bis es schließlich – so Blessing – zu einer »technisierten und kommerzialisierten Popularkultur« kommt (S. 353). Am Ende steht eine »sektorale Verbürgerlichung der Mentalität der breiten Bevölkerung« (S. 367). Dem kann zustimmen, wer sich mit der Phänomenologie kultureller Entwicklungen zufriedengibt und die alte Verbürgerlichungsthese noch so unbesehen akzeptiert. Wer freilich nach dem inneren Horizont und der inneren Dynamik solcher ökonomisch und sozial angestoßenen Transformationsprozesse fragt und den schichtspezifischen Gebrauchswert bestimmter kultureller Muster aus dem sozialen Kontext erklärt wissen will, der findet darauf (zu) wenig Antworten.

Auch bei *Robert W. Malcolmsons* Schilderung der Kämpfe gegen »die Abschaffung des Bullenrennens in Stamford im 18. und 19. Jahrhundert« hat man mitunter den Eindruck, daß in der einfachen Gegenüberstellung von »Tradition« und »Moderne« das kulturelle Spannungsfeld und seine Veränderung nur sehr holzschnittartig abgebildet werden. Im Mittelpunkt steht die Fallanalyse eines volksfesthaften, unblutigen Stierjagens, bei dem der Bulle allerdings, wie noch heute in Südfrankreich und Spanien, seinerseits die männlichen Akteure und Selbstdarsteller durch die Straßen hetzte. Diesen »barbarischen« Brauch versuchten Behörden, Tierschutzfreunde und Kirchen schon im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts abzuschaffen, gegen den energischen lokalen Widerstand, in dem sich »die Tradition des Volkes mit dem Konservativismus der Oberschichten verband« (S. 297) und der das Bullen-

rennen trotz aller polizeilichen Maßnahmen bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein am Leben erhielt.

Das aber ist die unbeantwortete Frage: Fortführung der Tradition trotz oder wegen der obrigkeitlichen Verbote? Die Feststellung, daß »die meisten traditionellen Volksbelustigungen« dieser Art dann um die Mitte des 19. Jahrhunderts nicht mehr existierten (S. 298), läßt den Charakter dieses kulturellen Wandlungsprozesses offen. Verschwindet diese populäre Kultur, wird sie zerstört durch die Elitenkultur oder von innen heraus aufgelöst durch die Veränderungen der lokalen Lebenswelten? Oder verändert sie sich selbst und führt die demonstrativen Gefechte auf der Linie der »Tradition« nur dort, wo ihr die Veränderungen von außen und oben aufgezwungen werden, wo ihre Eigen-Sinnigkeit symbolhaft als ein Stück Autonomie verteidigt wird? Das »Bullenrennen« hätte für diese Diskussion offensichtlich einen interessanten Stoff abgegeben.

Fast könnte man *Gottfried Korff's* Untersuchung der verschiedenen Traditionsstränge, die sich in die Figur des »Arbeitermai« flechten, als thematisches und methodisches Gegenbeispiel dazu nehmen. Zum einen entstammt die Maifest-Tradition einem offenen kulturellen Kontext, der wenig von kirchlich formierten oder staatlich dirigierte Strukturen geprägt wird. Und zum anderen zeichnet Gottfried Korff präzise jene dörflich-bäuerlichen, städtisch-handwerklichen und »proletarischen« Linien nach, die in unterschiedlicher Weise Pate stehen für die sozialistische Mai-Traditionsbildung. Seien es die »rheinischen Mailehn« als rituelle Figur dörflicher Jugendkultur und Beziehungsanbahnung, das Maibaum-Setzen und kleinbürgerliche Maispiele des 18. und 19. Jahrhunderts in Ruhrgebietsstädten oder der dortige moving-day als Wohnungs- und Dienstwechseltermin der Unterschichten – all diese verschiedenen brauchwürdigen Formen »gruppen- und schichtspezifischer Interessenartikulation« um den 1. Mai bilden »Gelenke und Relaisstationen« zwischen Volkskultur und Arbeiterkultur. Sie werden aufgenommen, um »die »condition ouvrière« in symbolisch überhöhter Weise der kommunalen Öffentlichkeit vorzustellen« (S. 274).

Erst im Kontext der Arbeiterbewegungskultur wird dann daraus ein kulturell und politisch einheitliches, durchgeformtes Muster, in dem sich die lokalen Eigenarten und die heterogenen sozialen Herkunftsmerkmale allmählich abschleifen. – Ein Schulbeispiel kultureller Traditions- und Funktionsanalyse zum Thema »Brauchtum« im Übergang von der vorindustriellen Volkskultur zur populären Gegenwartskultur.

Ebenso sorgfältig gearbeitet sind auch die beiden nicht zum »Festzyklus« gehörenden Untersuchungen von *Natalie Z. Davis* und von *Rudolf Braun*. *Davis'* Beitrag über »Spruchweisen und populäre Irrlehren« beschäftigt sich mit den Sprichwort-, Volksglauben- und Volksbrauchsammlungen von französischen Laien und Gelehrten des 16. bis 18. Jahrhunderts. Sie geht dabei der Frage nach, inwieweit diese Sammler erkannten, »daß es in der Sprache und in den Gebräuchen von Bauern und städtischem Volk eine bedeutungsvolle Ordnung gab, selbst wenn sich diese Sprache und diese Bräuche von den ihren unterscheiden mochten« (S. 81). Im Mittelpunkt steht also das Problem von eigener und fremder, von populärer, oraler und gelehrter, schriftlicher Kultur und den Möglichkeiten des gegenseitigen Verstehens.

Der weithin negative Befund legt für uns zugleich den gesellschaftlich-ideologischen Charakter einer Quellenproduktion frei, mit deren Bildern und Ergebnissen vielfach heute noch recht unschuldig gearbeitet wird. So, als ob diese Sammlungen nicht eine Volkskultur zeichnen, die, herausgerissen aus kulturellen Zusammenhängen und gruppiert um Vorurteile und Stereotypen, jenes »Bild vom Volk« ergab, das sich im gewünschten Format in Bücherregale stellen und in bunten Farben an die Wand hängen ließ. Fast wünschte man sich N. Z. Davis' Studie als Pflichtlektüre für alle diejenigen, die gegenwärtig den Volksmythen wieder so nahe auf der Spur sind, vielleicht aber auch nur den Folkloristen wieder auf den mythologischen Leim der »uralten« Motive und Riten gehen.

Wer schließlich *Rudolf Brauns* Darstellung der »Fabrik als Lebensform« liest (ein Auszug aus der bereits 1965 erschienenen Untersuchung »Sozialer und kultureller Wandel in einem ländlichen Industriegebiet«), der hat eine im besten Sinne klassische Volkskulturstudie vor sich, die in ihrer kulturalistischen Tiefenschärfe wie in ihrem gesellschaftsgeschichtlichen Horizont auch heute noch vorbildlich ist.

Geschildert wird der Einbruch des Fabrikwesens in die ländlich-protoindustrielle Region des Zürcher Oberlandes im 19. Jahrhundert, wo sich »mit der Form der Arbeit auch die gesamte Lebensweise der in ihr Beschäftigten« verändert, vom Zeitgefühl bis zum Familienleben, von den Nahrungs- bis zu den Schlafgewohnheiten, von der Sexualität bis zur Freizeitgestaltung (S. 299). Braun zeigt dabei im Mittelpunkt den permanenten Kampf um die Organisation der Arbeit, wie ihr familiärer und gesellschaftlicher Charakter zwar systematisch aus der industriellen Produktion herausgedrängt werden soll, wie die Arbeiterinnen und Arbeiter jedoch über ihre kulturelle Praxis »ihr Leben« dennoch mit in den Betrieb hineinbringen: Beziehungen, Arbeitsrhythmen, Kommunikationsformen, Solidarmuster. Eindrücklich etwa, wie sich einerseits die familiären Lebensformen unter dem Einfluß der weiblichen Fabrikarbeit verändern, wenn die Mütter ihre Kinder nicht mehr ganztägig zuhause versorgen können, wie damit andererseits aber auch familiäre Strukturen direkt in den Fabrikbereich hineingetragen werden, weil die Kinder nun im Fabriksaal versorgt, beaufsichtigt, z. T. auch schon »angelernet« werden. »Ein Stück vom hausindustriellen Produktionsverband findet im Fabrikbetrieb seine Fortsetzung« (S. 317), die Fabrik wird zum neuen »Rahmen für Leben und Zusammenleben« (S. 324).

Ich wüßte keine bessere Darstellung der Zusammenhänge zwischen Volkskultur und Arbeiterkultur, der damit verbundenen Erfahrungsweisen und Lernprozesse und der wichtigen Rolle, die der »Arbeitskultur« dabei als Vermittlungsinstanz zukommt.

Brauns Fallstudie ist so der vielleicht eindrucklichste Beitrag eines Sammelbandes, der Volkskultur in der Tat als zweiten Horizont im geschichtlichen Prozeß aufscheinen läßt. Nicht im Sinne einer bloßen Revue populärer Traditionen und Eigenarten, sondern als aktive, prägende Kraft, die – im Unterschied zu manchen Volkskultur-Forschern – den Brauch nur im eigenen Ge-Brauch kannte.

Eine etwas andere Perspektive, mehr ideen- und ideologiegeschichtlich orientiert, nehmen die Beiträge des von *Jutta Held* herausgegebenen Bandes »Kultur zwischen Bürgertum und Volk« auf. Den Wechsel von feudalgesellschaftlichen zu industriekapitalistischen Horizonten im Blick, rücken sie besonders die »Konstituierung des Bürgertums als Klasse« in den Mittelpunkt, sowohl als Emanzipationsprozeß in der und gegen die feudale Elitenkultur wie auch als zunehmend antagonistische Positionsnahme gegen die Unterschichten (S. 6). Von Volkskultur ist also vor allem die Rede als zentralem Gegenstand bürgerlicher Aufklärungsprogramme und Disziplinierungsstrategien des 18. Jahrhunderts. Währenddessen wird die bürgerliche Kultur selbst bereits mehr im hegemonialen Kontext gesehen oder jedenfalls auf dem Wege dorthin, gestützt auf neue Wirtschafts- und Öffentlichkeitsstrukturen, auf künstlerische Produktionen und ästhetische Diskurse, auf neue wissenschaftliche und religiöse Denkhorizonte. Namentlich die ersten sechs Beiträge dieses Bandes beschäftigen sich intensiv mit dieser »Produktion« neuer Verkehrsformen und Mentalitäten noch im Herrschaftsbereich des ancien régime.

So rekonstruiert *Robert Schneider* an Hand von Flugblättern und Holzschnitt-Illustrationen der Narrensatire des 16. Jahrhunderts »Strategien der Verhaltensnormierung in der Bildpropaganda«, durch welche die »Institutionen, Wertsysteme und Handlungsnormen« der »alten feudalistischen Kultur« thematisiert und in Frage gestellt wurden (S. 7). Er interpretiert diese Quellen als Medium der Kritik an der ethisch-moralischen Korruption der Ständegesellschaft, namentlich an dem »Eindringen der Ware-Geld-Beziehungen in alle Poren der Feudalgesellschaft« (S. 10 f.). Dagegen formte sich eine neue, patriarchalische Moral gesellschaftlicher Beziehungen, die teils in die Vorstellungswelt der lutherischen Reformation

gehörte, teils schon vorgriff auf die bürgerlichen Ökonomisierungs-, Sozialdisziplinierungs- und Konfessionalisierungsstrategien des 17. Jahrhunderts.

*Hans-Heinrich Nolte*s kleine Studie über »Kapitalmentalität und Rentenmentalität« am Beispiel einer rheinisch-protestantischen Kaufmannsfamilie und *Klaus Garbers* Untersuchung der Herausbildung eines bürgerlichen »Gelehrtenadels« im 17. und 18. Jahrhundert schließen hier unmittelbar an. Sie zeigen die schließliche Etablierung »frühkapitalistischer Mentalität« und bewußte ökonomische »Fortschrittsplanung« (Nolte, S. 26) bzw. die Ersetzung traditionaler Autoritäts- und Dignitätsvorstellungen durch nunmehr leistungsorientierte sozialmoralische Normen. In diesem Prozeß wirkte und formte sich eine »nobilitas literaria«, eine »bürgerlich-gelehrte Gegenöffentlichkeit«, die sich um die humanistischen Gesellschaften sowie um Akademien und Universitäten herum gruppierte (Garber, S. 35 f.). Parallelentwicklungen dazu im engeren Bereich der Kunst skizzieren *Jörg Jochen Berns* und *Peter Schleuning*. Berns verfolgt am Beispiel der Entwicklung der Portraitmalerei und der poetischen Stilisierung des Portraits den Übergang ästhetischer Praxen aus dem engen höfisch-absolutistischen Rahmen heraus in den Habitus einer breiteren, pluralen Elitenkultur. »Portraitfähigkeit« und »Portraitwürdigkeit« wurden im Laufe des 17. Jahrhunderts wesentliche Ausdrucksmodi des »Selbstwertgefühls« bildungs- und besitzbürgerlicher Gruppen (S. 47), die dem »stilisierten und allegorisierten« höfischen Portrattypus allmählich eine »realistische« und »demokratisierte« Bildproduktion entgegenstellten (S. 63). Und Schleunings »Kenner und Liebhaber« meinen jenes bürgerliche Konzertpublikum des 18. Jahrhunderts, das nicht nur für die »kulturelle Emanzipation« des deutschen Bürgertums stehen kann, sondern das auch auf die Modellierung gruppenspezifischer Empfänglichkeiten und Empfindsamkeiten verweist, die zum kulturellen Entréebillet »nach oben« und zum Distanzierungsmittel »nach unten« werden (S. 67).

Jörn Garbers Beitrag schließlich »Zum geschichtstheoretischen Kulturbegriff der deutschen Spätaufklärung« faßt jene besonderen ideologie- und wissenschaftsgeschichtlichen Aspekte dieser Entwicklung noch einmal zusammen, die sich in der kulturhistorischen und kulturkritischen Sicht der aufklärerischen Wissenschaften formen. »Culturgeschichte« als Gegenmodell der überkommenen herrschaftspolitischen Geschichtsschreibung erscheint ihm »als Indiz für einen Paradigmenwechsel der Gesellschafts- und Geschichtsauffassung« einer Welt im Wandel (S. 76).

Die zweite Hälfte des Bandes setzt demgegenüber »tiefer« an – ganz vordergründig, da nun eher vom »Volk« die Rede ist, aber auch im empirischen Sinne: Die Quellen und Themen liegen näher an alltagsgeschichtlichen Erfahrungshorizonten.

Michel Vovelles Studie »Heldenverehrung und Revolution« (S. 98), ein resümierender Ausschnitt seiner ebenso umfassenden wie beeindruckenden Analyse des »Umbruchs der Mentalitäten« in der französischen Revolution, beschreibt den Weg von der »Destruktion der Idole« alter, feudaler zur »Geburt der Helden« populärer Prägung. Einzelne, zunächst in der anonymen, kollektiven Szene der revolutionären Volksbewegung eingebundene Aktive werden zu Leitfiguren kollektiver Identität und Wünsche, sei es in »Sieger-« oder in »Märtyrerkulten« (S. 105). Und umgekehrt zeigt Vovelle auch, wie die Analyse dieser »Produktion von Helden« wiederum den kulturellen Rahmen freilegen kann, der dafür verantwortlich ist, daß bestimmte Namen und Szenen so tief in die kollektive Erinnerung eingeschrieben werden, daß sie bestimmte Saiten neuer »kollektiver Sensibilitäten« anklingen lassen (S. 109 ff.).

Um Sensibilitäten, um Wandlungen der Gefühlskultur geht es stets auch beim Thema Religiosität und Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. So deutet *Martin Scharfe* die Distanzhaltungen württembergischer Protestanten zur offiziellen Kirche und Lehrmeinung als eine Form »subversiver Frömmigkeit«, deren religiöser Separatismus und deren Verstöße gegen äußerliche Pflichten und Normen auch als Beispiele zu lesen sind für »recht gefestigte plebejische, protobürgerliche Demokratievorstellungen« des Volkes im 18. und 19. Jahrhundert.

Es ist ein wörtlich zu nehmendes Stück Eigen-Sinn, »von der alltäglichen Erfahrung gespeist, von einer eigen-willigen, undogmatischen Auffassung des Evangeliums legitimiert« (S. 126). An dieser Kluft zwischen gewachsenen Sinngebungen und verordneter Religiosität, zwischen »Sinnlichkeit und Kirchlichkeit« setzt auch *Gottfried Korff*s Untersuchung »zum Wandel populärer Frömmigkeit« im Rheinland des 18. und 19. Jahrhunderts an. Angesichts der zunehmenden Verbote des herkömmlichen Fest- und Feiertagswesens, das immer den Doppelcharakter von religiös-liturgischen Veranstaltungen wie von kollektiven Gesellschaftsformen trug, wertet Korff die hartnäckigen Proteste des rheinischen Landvolks gegen diese »Zerstörung der Sinnlichkeit« in den Wallfahrten und Prozessionen als ein »symbolisch-rituelles Plädoyer für die alte Volkskultur« (S. 139 f.). Dort standen in den Kulte und Zeremonien noch »Sinnlichkeits- und Identitätspotentiale« bereit, die dem kollektiven Selbstverständnis kleinbäuerlicher und unterbäuerlicher Gruppen entsprachen und zum aktiven kulturellen Bestand ihrer Lebenswelt gehörten, während die neuen Unifikate des Reformkatholizismus fremd blieben und als offenkundige »Ideologisierung- und Disziplinierungsmittel« abgelehnt wurden (S. 147). Auch hier geht es also vordergründig um religiöse Konflikte und religiös formierte Proteste, die tatsächlich jedoch auf veränderte Gesellschaftsbeziehungen zielten.

Jutta Held beschäftigt sich dann an Hand von Goyas Darstellungen zur spanischen Volkskultur mit gesellschaftlichen Konfliktmotiven, die darin bildlich reflektiert sind. Vor allem in Goyas graphischen Arbeiten findet sie eine Fülle von Hinweisen auf Spannungspotentiale und Widerstandshaltungen, die »im Bereich der kulturellen Lebensformen ausgetragen werden« und den »Zusammenprall zweier Kulturen« symbolisieren (S. 151). Der abschließende Beitrag von *Wolfgang Alber* und *Jutta Dornheim* analysiert schließlich den »Entstehungsprozeß neuzeitlicher Normsysteme im Bereich medikaler Kultur« (S. 163) als die gewaltsame Auflösung volksheilkundlicher Praktiken durch bürgerlich-aufklärerische Normen und Wertvorstellungen. Am Beispiel von Medicinal-Ordnungen und Gesundheitsbüchern verdeutlichen sie, wie spätestens ab dem 18. Jahrhundert den populären »Bedürfnispotentialen« fremde Handlungsanweisungen übergestülpt werden, indem eigene Erfahrungsmodi von Körperlichkeit und Krankheit in einem »Prozeß kultureller Distanzierung« systematisch zerstört werden. Die neue Hygiene und Medikalisierung sterilisiert gleichsam auch kulturelle Tradierungs-, Kommunikations- und Bewältigungsstrategien, sie bezweckt nicht nur physische, sondern auch moralische »Gesundung« des Volkes nach bürgerlichem Modell und Plan (S. 176).

Betrachtet man sich nun einmal das Gesamtbild der kulturellen Dialoge, Konflikte und Wandlungsprozesse, welches hier für die Zeit zwischen Reformation und 19. Jahrhundert entworfen wird, so bleibt der Eindruck zwiespältig. Einerseits werden wesentliche Momente der Konstituierung vor allem des bürgerlichen Klassenhabitus deutlich: Anleihen und Aneignungen aus der feudalen Herrschaftskultur höfischen Stils, die Entwicklung eigener Formen ästhetischer Praxis, eigener Repräsentationssymbole und Distanzierungsstrategien, die Etablierung neuer Wertsysteme und Legitimationsmuster bildungs- und besitzbürgerlicher Provenienz – kurz: ein bürgerliches »Mitbestimmungsmodell«, das, solange es noch wenig politische Macht beanspruchen kann, doch bereits kulturelle Hegemonialansprüche verkörpert. Das wird zweifellos anschaulich vorgeführt gerade auch durch die Beleuchtung einzelner Entwicklungsstränge aus den unterschiedlichen Blickwinkeln sozialgeschichtlicher, volkskundlicher, kunstgeschichtlicher oder literaturwissenschaftlicher Forschung. Und dadurch rückt auch stärker ins Bewußtsein, welches breite Quellenspektrum herangezogen werden kann und muß, um direkte oder indirekte Zugänge zur Sphäre »des Kulturellen« zu erschließen. Die konsequente Arbeit etwa mit Bildquellen oder mit literarischen Produktionen ist in unsere Kultur-/Sozialgeschichtsforschung noch längst nicht systematisch genug eingebaut, um die sich daraus ergebenden Möglichkeiten des Einblicks in psychohistorische und mentalitätsgeschichtliche Prozesse angemessen wahrnehmen zu können.

Andererseits ist freilich nicht zu verkennen, daß diese Beobachtungsperspektiven auch im vorliegenden Band noch mehr nebeneinander stehen, als daß sie einen integrierten Gesamtprospekt bilden würden. Nicht vom Anspruch her, aber impliziert durch die Zugangs- und Darstellungsweisen klaffen ideengeschichtliche Aspekte und alltagsweltliche Profile namentlich in den einleitenden Beiträgen manchmal so weit auseinander, daß man die alte hierarchische Trennung zwischen ›Bildungskultur‹ und ›Gebrauchskultur‹ wiederzuerkennen glaubt, die feinen Unterschiede zwischen geistig-ästhetischer und materieller Praxis. Gewiß hängt das im einzelnen mit dem Themenzuschnitt zusammen, auch mit dem Charakter der zugrunde gelegten Quellen. Doch insgesamt mag es dann wiederum kein Zufall sein, daß zumeist der Fokus der kulturellen Objektivationen in Bild, Schrift, Rechtsnorm überwiegt, hinter dem dann jener der kulturellen Handlungswirklichkeit zurücktritt. Daß hier eine bessere Balance möglich ist, in der die Dialektik von Norm und Eigen-Sinn, von Stilisierung und Stil, von ›Bild und Wirklichkeit‹ stärker zum Ausdruck kommt, zeigen etwa die Beiträge von Vovelle, Scharfe und Korff.

Was inhaltlich indessen besonders zu kurz kommt, ist der Blick auf die Volkskultur. Wo diese erscheint, steht sie im wesentlichen nur noch als Verteidigungsbastion einer ›alten Welt‹ und traditionaler Sinngebungen in der geschichtlichen Landschaft, währenddessen wenig zu sehen ist von ihren eigenen Energiepotentialen und Erfahrungsleistungen, von ihrer aktiven Einmischung in soziale und kulturelle Transformationsprozesse. Sei es im Sinne einer antifeudalen Ökonomie oder von neuen Bedürfnishorizonten und neuen Rechts- und Legitimitätsvorstellungen. Zumal das ja gerade auch als eine entscheidende Basis bürgerlicher Gesellschafts- und Kulturpraxis zu beschreiben wäre, einerseits als Ausgangsmilieu der bürgerlichen Emanzipationsbewegungen, andererseits als jener unruhige soziale Hintergrund, vor dem der bürgerliche Emanzipationsgestus erst den nötigen Nachdruck erhält. Es fehlt jenes Wechselspiel von Dialog und Konflikt, von Einheitsgeste und Abgrenzungssymbolik, das im populären Raum so wichtig ist und das doch gerade die bürgerlichen Gruppen ›groß‹ macht, weil sie das kulturelle Klavier so geschickt beherrschen lernen: eine Hand für die populären Dur-, die andere für die elitären Moll-Akkorde. Diese Beweglichkeit ist zweifellos bereits in den fließenden Übergängen zwischen frühneuzeitlicher Volks-, Laien-, Gelehrten- und Elitenkultur angelegt.

Das Ziel jedenfalls, Gruppen und Kulturen vor dem Hintergrund von »Klassenkonfrontationen« (S. 6) zu zeigen, hätte vielleicht mehr Rücksicht schon bei der Auswahl der Beobachtungsfelder erfordert. Neben den dissoziativen Bewegungen – namentlich im Bereich der ästhetischen Modellierung der ›Klassenstile‹ – bleiben genügend Erfahrungsräume, in denen sich schichtspezifische Interessen und Interaktionen direkter überschneiden, in denen quasi kultureller Nahkampf stattfindet. Doch das ist sicherlich ein Anspruch an die Gesamtkomposition eines solchen Übersichtsbandes, dessen Erfüllung zugegebenermaßen ein selten perfekt gelungenes Kunststück bleibt.

Als eine solche Ausnahme erscheint rein äußerlich gesehen der dritte Sammelband, die »Kultur der einfachen Leute«, herausgegeben von *Richard van Dülmen*. Hier geht es in der Tat um »Volkskultur« im engsten Sinne, um die Konfliktstoffe, Gruppenfiguren und Erfahrungsräume ländlicher Unterschichten, rekonstruiert in fallstudienartigen, unmittelbar aufeinander bezogenen Beiträgen. Bereits der Untertitel »Bayerisches Volksleben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert« weist auf einen fest begrenzten regionalen und zeitlichen Rahmen hin, in dem wesentlich drei Perspektiven verfolgt werden sollen: Zum ersten wird der gängigen Annahme von der »Disziplinierung der einfachen Leute durch die seit dem 16. Jahrhundert zunehmende Unterwerfung des Volkes unter kirchliche und staatlich-herrschaftliche Normen und Wertvorstellungen« die These einer »relativen Autonomie« volkskultureller Praxen bis in die Industrialisierung hinein entgegengehalten. Zum zweiten wollen die Autoren sich vor allem um die Entzifferung »populärer Ehrenkodices« bemühen als Richtschnur und als innere Logik historischer Lebenswelt-Beziehungen; und zum dritten wird eine ver-

stehende Innensicht der populären Bräuche und Riten angestrebt, die sich »bei näherer Analyse als »vernünftige««, ausgesprochen funktionale Erfahrungs- und Handlungsmuster erweisen (S. 12 f.).

Und über weite Strecken wird diese Innenwelt der Volkskultur auch durchaus erschlossen, da alle Beiträge sich auf einen sehr engen Quellen- und Themenkontext konzentrieren, der die Rekonstruktion von Lebenswelten, von Einzel- und Gruppenbiographien, von kleinen »Totalitäten« möglich macht. Im lokalen oder regionalen Raum werden dadurch Gruppenhorizonte und Gruppenrituale ebenso sichtbar wie innersozietäre Konfliktfiguren und Konfliktbewältigungsstrategien oder die Spannungen zwischen Alltags- und Rechtsnorm.

Unmittelbar mit dem rituell überformten »Kodex der öffentlichen Ehre« beschäftigen sich die Beiträge von *Hermann Heidrich* »Grenzübergänge. Das Haus und die Volkskultur in der frühen Neuzeit« und von *Bernhard Müller-Wirthmann* »Raufhändler. Gewalt und Ehre im Dorf«. *Heidrich* zeigt dabei, wie sich die Ehrzuschreibungen vor allem des Mannes deutlich widerspiegeln in dem Respekt, den die (Dorf-)Öffentlichkeit jeweils dem sozialen »Privatraum« des Hauses entgegenbringt oder verweigert; wie an der Schwelle des Hauses als der räumlichen Übergangszone zwischen Einzelnem und Gruppe die soziale Geltung, Achtung, Hierarchie ständig neu gewichtet, bestätigt oder verändert wird in rituellen Herausforderungen, »Ehrenspielen«, verbalem und physischem Kräfteressen. Er nennt es eine »alltägliche Ehrenarbeit« (S. 30), in der Nachbarkonflikte, Konkurrenzen, Normabweichungen aufgearbeitet werden.

Dieser Aspekt wird in den »Raufhändlern« wiederaufgenommen, wobei *Müller-Wirthmann* anhand von Gerichtsprotokollen den Zusammenhang von alltäglicher Gewalt und dörflichen Konfliktpotentialen bzw. Konfliktregelungsstrategien untersucht. Gewalt erscheint hier als Element eines symbolischen Interaktions- und Kommunikationsstils. Und sie könnte wohl sogar noch deutlicher in eine Gesamtsicht populärer Körpersprache eingeordnet werden, wenn sie nicht nur an den Vorzeichen »Streit« oder »Jähzorn« festgemacht wäre (S. 88). Körpersprache bedeutet da ja auch Ausdrucksformen für Vertrautheits-, Bindungs- und Zuneigungsgefühle.

Um Ehre, nun allerdings im Zusammenhang mit der Frage nach traditionellen Moralvorstellungen und weiblichen Verhaltensnormen, geht es auch in *Rainer Becks* Studie über »Illegitimität und voreheliche Sexualität« am Beispiel des oberbayerischen Dorfes Unterfinning. Auf der Basis der lokalen demographischen Entwicklungsdaten zwischen 1671 und 1770 sowie der entsprechenden Orts- und Gerichtsakten lassen sich Regeln des dörflichen Beziehungs- und Sexualverhaltens herausfiltern, die – im Gegensatz etwa zu Edward Shorters These von einem »freizügigen« ländlichen Sexualleben – bestätigen, daß der voreheliche Beziehungsspielraum in ländlichen Gesellschaften damals ausgesprochen eng war. Sexualität erscheint relativ fest an Heirat und Ehe gebunden, sie stand auch im Sinne vorehelicher Beziehungsmuster meist unter dem Vorzeichen des Eheversprechens. Denn nur so war jener Transaktionsprozeß von jungfräulicher »Ehre« zu (ehe)fraulicher »Ehre« möglich, in dem allein das »soziale Kapital« der Frau seinen ökonomischen und sozialen Wert realisieren konnte und in dem die Heirat primär eine ökonomisch und sozial konstituierte Bindung verkörperte. Die Partnerwahl konnte sich somit nur in einem begrenzten Raum dörflicher Geselligkeit abspielen, in dem die »Verlässlichkeit der internen Regeln« voreheliche Sexualität weitgehend ausschloß (S. 143). Oder anders gesagt: Das Wissen um die dramatischen Konsequenzen jeden Fehltritts, der gleichbedeutend war mit dem Ehrverlust und einer zerstörten Lebensperspektive der Frau, wirkte da nachhaltiger als jede obrigkeitliche und kirchliche Kontrolle.

Auch *Wolfgang Behringers* Fallstudie über zwei Münchner Hexenprozesse aus den Anfängen des 17. Jahrhunderts kann mit konkreten empirischen Belegen manche, im momentanen Mentalitätsgeschichtstrend gängigen und modischen Bilder zurechtrücken. Daß die Quellen auch für Bayern erheblich weniger Fälle der »Hexenjagd« überliefern, als die histo-

riographische Mär dies immer vorspiegelte (S. 42 ff.), und daß das Stichwort »magisches Weltbild« zunächst nicht viel mehr bedeutet als den schlichten Nachvollzug kirchenoffizieller Grenzziehungen zwischen gebotener und verbotener Religiosität, jedenfalls kein ausreichender Beleg sein kann für eine ungebrochene mittelalterliche Kontinuität populärer Kosmologien – diese Ergebnisse werden auf der materialen Ebene wie durch die biographischen und Kontextrekonstruktionen überzeugend deutlich. Obschon Behringer – sicher auch unter dem Eindruck der Arbeiten Ginzburgs und Le Roy Laduries – der Faszination des Magiebegriffs nicht immer ganz entgeht, zeigt seine Analyse dennoch, daß die Übergänge zwischen kodifizierter Erfahrung, magischen Vorstellungen und kirchlich-religiösem Weltbild auf der lebensweltlichen Ebene fließend waren. Die Kategorie »Aberglauben« spiegelte die normativen Absetzungsstrategien der Amtskirchen gegenüber der Volkskultur wider, sie stand nicht umgekehrt für eine reine, »unchristliche« Urlehre populärer Magien und Riten. Die beiden abschließenden Beiträge von *Angelika Baumann* »Armut muß verächtlich bleiben« und von *Helga Ettenhuber* »Charivari in Bayern« beschäftigen sich gleichfalls mit obrigkeitlichen Eingriffen in überkommene lebensweltliche Funktionssysteme. Während Baumann die Disziplinierungs- und Moralisierungskonzepte nachzeichnet, mit denen um die Wende ins 19. Jahrhundert die Erziehung der pauperisierten Unterschichtgruppen zur Industriosität durchgesetzt werden soll, beschäftigt sich Ettenhuber mit dem Kampf der bayerischen Behörden gegen die ländlichen Charivaris und »Haberfeldtreiben« vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Im Konflikt um diese Rügebräuche, die ursprünglich als Ledigen- und Burschenritual vor allem für die Einhaltung lebensweltlicher Normen im Bereich von Moral, Heirat, Ehe, Streitigkeiten sorgten wie gleichzeitig eine Einübung der Burschengruppen in das Normengefüge bedeuteten, sieht sie mit Recht inzwischen nurmehr einen Ausdruck der »Auflehnung gegen die staatliche Reglementierung« (S. 186). Vor allem die letzten größeren Aktionen um das Miesbacher Haberfeldtreiben im Jahr 1893 entstehen augenscheinlich nur noch aus diesem Autonomieimpuls heraus. Sie sind nurmehr trotztige, vergebliche Kraftproben kleiner bäuerlicher und unterbäuerlicher Gruppen mit den staatlichen Organen, in denen die »Tradition«, das Brauchtümliche nicht mehr Sinn, sondern nur noch Instrument ist. Die Untersuchung dieser Taktik, die mit dem Ritual nur noch als Zitat und als moralisches Argument operiert und sich damit letztlich selbst eine symbolische Tradition des Widerstands schaffen will, ist in der Studie leider nur noch kurz angedeutet. Und das ist schade, weil das wohl mehr als die vorgängige Beschreibung hätte über die innere Logik populärer Erfahrungshorizonte aussagen können.

Alles in allem beeindruckt der Band zweifellos dort, wo die Volkskultur in präzisen Mikrostudien und Rekonstruktionen als ein alltags- und lebensweltlicher Zusammenhang nachgezeichnet wird, wo Kultur tatsächlich aus den materiellen Bedingungen und der sozialen Organisation der Lebensweise erklärt werden kann. Da zeigen sich die Resultate einer ebenso soliden wie behutsamen Arbeit mit den Quellen.

Zugleich erweist sich jedoch auch, wie schwierig es ist, solche mikrogeschichtlichen Zugriffe dann angemessen in makrogeschichtliche Prozesse und Perspektiven einzuordnen. Bei einem Teil der Beiträge hat man den Eindruck, daß den motivischen Einzelszenen und lokalen Bühnen, so anschaulich sie als Nahaufnahmen auch sind, das gesellschaftliche Drehbuch fehlt, die zuordnende Systematik der »großen« gesellschaftlichen Konflikte und Gruppierungsvorgänge.

Denn was sich beispielsweise als »Ehre« und »Ehrenkomment« darstellt, konstituiert sich ja keineswegs nur in »Innenwelt-Monologen« der dörflichen Gruppen und kleinen Milieus, sondern es enthält auch Anstöße und Komponenten, die sich aus dem Dialog mit dem weiteren gesellschaftlichen Umfeld ergeben. Obschon die kulturellen Terms selbst oft sehr lokal- und gruppenspezifisch geformt sein mögen, fast wie eine Art kultureller Dialekt, sind ihre Erfahrungswerte und Sinngebungen doch längst nicht mehr nur »traditional« und »lokal« – sofern sie es überhaupt jemals waren. Über Arbeits- und Markterfahrungen, über Verän-

derungen des ökonomischen und sozialen Beziehungsgefüges, über neue Rechtsnormen, religiöse Praxis und viele andere Lebenswelt-Koordinaten sind die lokalen Erfahrungs- und Interaktionsmuster längst bis zu einem gewissen Grad synchronisiert mit übergreifenden Schicht- und Klassenprofilen. Ehre, Gewalt, Moral, Heiratsnormen beinhalten gleichermaßen lebensweltliche wie systemische Bestimmungselemente, nur werden die daraus resultierenden Konflikte immer noch vorwiegend im lokalen Raum und im lokalen ›Jargon‹ ausgetragen – auch da allerdings zwischen Privilegierten und Nicht-Privilegierten.

Was ist mit der Ehre oder mit den emotionalen und sexuellen Bedürfnissen jener Männer und Frauen, die lebenslang weder die Aussicht auf gemeindebürgerliche Ehrbarkeit noch auf Heirat besaßen, weil sie als »Gesinde« oder als »Arme« die lebensweltlichen wie die gesetzlichen Normen einer selbständigen Existenz nicht erfüllen konnten? Für sie sind die lebensweltlichen und die systemischen Barrieren doch aus dem gleichen Material und gleichermaßen unüberwindlich. Auch hinter dem Brauch und dem Ritual tritt Herrschaft da so unverhüllt zutage, daß man schwerlich von homogenen Gruppenprofilen und geschlossenen Interaktionsfiguren ausgehen kann. Vielmehr tragen die Tagelöhner und die Bauern, die ledigen Mütter und ihre männlichen wie weiblichen ›Sittenrichter‹ in ihrem symbolischen Dialog offensichtlich Konflikte aus, die nicht nur interne Gruppenspannungen und -hierarchien widerspiegeln, sondern kontroverse Interessen und strukturelle Konfliktstoffe.

Dieser dialektische Kern im Rituellen – sein Doppelsinn als Brücke wie Kluft – wird für mein Gefühl zu selten aufgedeckt. Das mag auch mit dem theoretischen und analytischen Orientierungsrahmen des Bandes zusammenhängen. Bei den meisten Beiträgen ist nicht zu übersehen, daß sie mehr oder minder stark beeinflusst sind von der Rezeption des Bourdieuschen Habitusbegriffs und seines Konzepts der symbolischen und rituellen Interaktionsprofile. Und dieses Erklärungsmodell ist nun einmal zunächst auf – ganz verkürzt gesagt – geringer und anders vergesellschaftete Beziehungs- und Handlungsstrukturen zugeschnitten als die der frühmodernen Gesellschaft in Mittel- und Westeuropa. Wer es dennoch einfach zu übertragen versucht, kommt wohl ganz zwangsläufig in die Gefahr, die Regeln kultureller Praxis gleichzusetzen mit den Gesetzen sozialer Reproduktion. Gesellschaft erscheint dann tendenziell nur mehr als »Kultur«, und die »Handlungen der Akteure«, auf die immer wieder als »die Wirklichkeit« verwiesen wird (s. etwa S. 18), werden unversehens zur Voraussetzung wie zum Resultat des historischen Prozesses.

Damit sind die Erklärungsreichweiten von »Kultur« und von »subjektiver Logik« natürlich überfordert, weil sie gewissermaßen nur den Produktionsvorgang gesellschaftlicher Erfahrung wiedergeben können, nicht aber dessen systemische Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten. So wird die Perspektive verkürzt, und die Mikrohistorie, die beständig den Blickkontakt zwischen dem allgemeinen Rahmen und dem besonderen Feld der Geschichte verlangt, gerät streckenweise zur ›kleinen Geschichte‹. – Manche der Skizzen scheinen mir nicht ganz frei von dieser Gefahr.

V.

Es ist hier sicherlich kein Gesamtresümee zu ziehen, dazu sind diese drei Sammelbände bzw. deren Einzelbeiträge nach Anspruch, Themenzuschnitt und stofflicher Substanz zu verschiedenartig. Festzuhalten sind dennoch drei Beobachtungen, die nach der Lektüre als Eindruck bleiben und wieder auf den allgemeinen Diskussionsrahmen zurückführen.

Erstens erweist sich »Volkskultur« hier als ein noch in sehr unterschiedlicher Weise gebrauchter und gefüllter Begriff. Unterschiedlich sowohl was seinen ersten Bestandteil angeht – »Volk«: Sind damit die Unterschichten gemeint oder einfach alle nicht-herrschenden Gruppen? Ist es nur eine ›passive‹ Kategorie, also »die Beherrschten«, oder eine ›aktive‹ Einheit sozialer und kultureller Praxen? – wie auch seinen zweiten Bestandteil, die »Kultur« – nur im engeren Sinne von Brauch, Fest, modellierter Tradition oder weit gefaßt als soziale

Sinn- und Formgebung der »ganzen« Lebensweise? Gewiß werden Einigkeiten und Klarheiten hierüber nie mit einfachen Federstrichen herzustellen sein. Auch lebt die Volkskulturerforschung ja gerade von den unterschiedlichen Auffassungen, von der produktiven Spannung zwischen verschiedenen Perspektiven. Dennoch scheinen explizitere Positionsdarstellungen und Diskussionsvorschläge nötig und möglich, als dies in manchen der Beiträge geschieht. Sonst droht die Gefahr, daß mehr nebeneinander geforscht und diskutiert wird als aufeinander zu.

Zweitens spielen Fachabgrenzungen und -zuständigkeiten offenbar keine sonderlich große Rolle, weder auf der thematischen, noch auf der methodischen oder auf der Quellenebene. Es werden vielmehr unterschiedliche Zugänge kombiniert und pluridisziplinäre Perspektiven gesucht, die den jeweils fachspezifischen Kanon erheblich erweitern oder überschreiten. Das liegt schon vom Thema und vom historischen Stoff her nahe, die ja in gewisser Weise zwischen die Fachkompetenzen fallen. Diese Offenheit kann sich auf die Forschungen sicherlich positiv auswirken, solange der »Übergriff« auf fremdes Terrain verbunden ist mit dem bewußten Rückgriff auf fremde Erfahrungen und Vordiskussionen; und solange daraus kein methodisch-theoretischer »Eintopf« wird, sondern – wie bisher – fachspezifische Interessen und Handschriften dennoch kenntlich bleiben.

Drittens schließlich zeigt sich ein Problem, das vordergründig mit der historischen Periodisierungsfrage zusammenhängt: Was meint »Volkskultur« vor dem 16. und was nach dem 19. Jahrhundert, also vor und nach jenem Zeitraum, der meist fast undiskutiert als »Blüte und Ende der Volkskultur« gesetzt wird? Hinweise auf das Davor und Danach bleiben eher spärlich. Die Tragweite dieser Frage reicht freilich weiter. Sie führt über das Periodisierungsproblem hinaus wieder zurück auf die Grundsatzdebatte über den Charakter und den sozialen Konstitutionszusammenhang der Volkskultur(en). Wenn diese nicht historisch vor-definiert als Disziplinierungsobjekt von Herrschaftsstrategien ins Blickfeld rückt und nicht durch diesen »Konflikt der Kulturen« quasi ex officio Züge einer »eigenen« Kultur zugeschrieben erhält, wie steht es dann mit ihrer Bedeutung und Bewertung? Kann die Kontroverse um Subkultur oder Gegenkultur dann mit denselben Argumenten weitergeführt werden? Oder muß die Antwort dann nicht – statt in den kirchlichen, staatlichen, obrigkeitlichen Programmen und den entsprechenden populären Abwehrhaltungen – noch mehr im Eigen-Sinn, in der sozialen und kulturellen Identität der historischen Lebenswelten selbst gesucht werden?

Periodisierung bedeutete in diesem Verständnis beides: einerseits noch quellenkritischere und sorgfältigere Historisierung der Phänomene, andererseits umfassendere Diskussion des Bedeutungshintergrundes und der Kontinuitätsproblematik. Denn bei den »kleinen Traditionen« sollte das vermieden werden, was uns die »großen Traditionen« teilweise suspekt gemacht hat: Legendenbildungen.