

Popular Culture

Konstrukt, Interpretament, Realität

Anfragen zur historischen Methodologie und Theorienbildung aus der Sicht der mitteleuropäischen Forschung

Wolfgang Brückner

Brückner, Wolfgang 1984: Popular Culture. Konstrukt, Interpretament, Realität. Anfragen zur historischen Methodologie und Theorienbildung aus der Sicht der mitteleuropäischen Forschung. – *Ethnologia Europaea* XIV: 14–24.

In der deutschsprachigen Forschung sind die älteren Begriffe »Volkswelt« und »Volksleben« zum Problem geworden. »Popular culture« scheint nur ein neues Wort für ein fragwürdig gewordenenes theoretisches Konzept. Aufgrund der in den letzten Jahrzehnten systematischer als zuvor erarbeiteten historischen Quellen muß aus mitteleuropäischer Sicht die Vorstellung Muchembleds, daß es in vergangenen Zeiten eine ausgesprochene Gegenkultur des Volkes gegeben habe, skeptisch beurteilt werden. Sein französischer Blickpunkt faßt die Folgen des absolutistischen Nationalstaates ins Auge und kann daher höchstens Erklärungshilfe für Frankreich bieten. Aber auch Burkes differenziertere Thesen helfen in Mitteleuropa nicht viel für den jeweiligen regionalen Befund. Wir bedürfen hier der Theorien mittlerer Reichweite zur Erkenntnis von kulturellen Realtypen in Raum und Zeit und wir können wenig anfangen mit der Konstruktion von Idealstrukturen über Epochen und Regionen hinweg. Sie verführen zu falschen Generalisierungen. Für die Volkskunde bleibt es darum weiterhin wichtig, vor allem den allgemeinen zivilisatorischen Umbruch der Moderne genauer zu beobachten, wo uns parallel dazu im 18. und frühen 19. Jahrhundert erst jene Phänomene ausgeprägt und historisch genauer greifbar begegnen, die wir mit gutem Recht in einem engeren Sinne »popular culture« nennen dürfen. Hierzu sind die Parallelen überall in Alteuropa unübersehbar, auch wenn es zeitliche Verschiebungen gibt.

Prof. Dr. Wolfgang Brückner, Institut für deutsche Philologie der Universität Würzburg, Volkskundliche Abteilung, Am Hubland, D-8700 Würzburg.

Vorab eine Situationsbeschreibung in drei Punkten:

1. Wenn neue Ansätze zur Erforschung der historischen Volkskultur diskutiert werden, scheint es mir aus mitteleuropäischer Sicht notwendig, die dabei verwendeten erkenntnisleitenden Begriffe näher zu untersuchen, weil sie, zumal in der breiteren Öffentlichkeit bei falschem Gebrauch möglicherweise nur überholte Ansichten kaschieren. Es bleibt also kritisch zu fragen, ob an Stelle von »Volkswelt«, »Volksleben«, »Volkskultur« (dies selbst eine chronologische Begriffsfolge zwischen 1930 und 1960) heute einfach »popular culture«

oder »culture populaire« gesagt werden kann, weil umgekehrt im angelsächsischen wie im französischen Sprachgebrauch eine Reihe theoretischer Implikationen eingegangen sind, die wir in Mitteleuropa überwunden zu haben glauben. Dieses gilt auch für den quasi statischen Strukturbegriff der »longue durée« gewisser Mentalitätsforschungen.

2. Sozialgeschichte als historische Anthropologie, als sozusagen ethnologisches Interesse innerhalb der traditionellen Geschichtswissenschaft mit Rückgriff auf bislang volkskundliche und völkerkundliche Forschungsfelder, so könnte man Versuche unter Sozial- und

Landeshistorikern benennen, und hier gibt es in Deutschland Ansätze zu engerer Kooperationsmöglichkeit als die bloße Übernahme fremder Nomenklatur. Im weitesten Sinne umfaßt dies alles, was heute bei uns gerne als historische Alltagsforschung bezeichnet wird.

3. Quellenanalytische Forschungen zu einer historischen Volkskunde haben in Mitteleuropa in den letzten Jahrzehnten gediegene methodische Erfahrungen gebracht und entsprechende Maßstäbe gesetzt sowie dies zugleich auf ein theoretisches Reflexionsniveau gehoben, das es schwer macht, so globale Menschheitskategorien oder begriffliche Generalisierungen wie »popular culture« sich als neue Mythen verfestigen zu lassen. Es steht mithin die empirisch abgesicherte Historisierung unserer Disziplin auf dem Spiel.

Robert Muchembled, »Culture populaire et culture des élites dans la France moderne«, deutsch »Kultur des Volkes – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung«, 1978 parallel zu Peter Burkes »Popular Culture in Early Modern Europe« erschienen und nun gemeinsam 1981/82 in Deutschland bei Klett-Cotta übersetzt, ist auch bei uns auf Breitenwirkung angelegt und trägt damit zum allgemeinen historischen Bewußtsein mehr bei als alle wissenschaftlichen Diskussionen, die in Fachzeitschriften verborgen bleiben. Die Problematik beginnt jedoch schon beim deutschen Untertitel, denn dieser bezieht sich auf die nicht verallgemeinbare Frankreichthese. Darum müssen hier sofort das spezifische Erkenntnisziel und die besondere historische Situation benannt werden, aus der solche Theorie erwachsen ist: nämlich der zentralistisch regierte absolute Nationalstaat als französische Erfindung und Ausprägung neuzeitlicher Verwaltungsp Perfektion durch zivilisatorische Nivellierung und kulturelle Provinzialisierung, wogegen in den letzten Jahrzehnten der sogenannte Regionalismus in Frankreich aufzubegehren beginnt in Form von nostalgischen Folklorismen und oekologischen Utopismen. Diese Anzeichen einer Identitätskrise der modernen Gesellschaft deutet Muchembled für Frankreich mit Hilfe der Rekonstruktion eines »wahren Atlantis«, also einer untergegangenen Gegenkultur zu

dem, was die französische Zivilisation seit dem 17. Jahrhundert als verbindliches Wertesystem und Lebensweise ausmacht.

An realgeschichtlicher Erfahrung steht dahinter eine Entwicklung, die in dieser konsequenten Form auf dem Kontinent sonst nirgends Parallelen besitzt, schon gar nicht im Mitteleuropa des politisch schwachen Römischen Reiches deutscher Nation mit seiner ausgeprägten Territorialstaatsentwicklung, also gerade der Regionalisierung von Herrschaft und der damit verbundenen unübersehbaren kulturellen Folgen, nämlich der institutionalisierten Vielfalt, insbesondere unterstützt und getragen durch den konfessionellen Pluralismus, teilweise von Dorf zu Dorf verschieden.

Die landesgeschichtliche Forschung Mitteleuropas, die übrigens heute vornehmlich Ort der Sozialhistorie ist, hat darin eigene theoretisch-methodische Ansätze ausgebildet und stellt keineswegs bloß einen geographischen Ausschnittbereich der Universalgeschichte dar. Gerade deshalb aber hat sie uns Volkskundlern immer wieder etwas zu sagen, zum Beispiel seit den zwanziger Jahren mit der Kontinuitätsdebatte und Kulturraumdefinition im Rheinland oder heute, soeben erschienen, innerhalb der Bayerischen Landesgeschichte mit Titeln wie »Kultur der einfachen Leute, bayerisches Volksleben vom 16.–19. Jahrhundert«, herausgegeben von Richard van Dülmen, München 1983. Wo liegt der Unterschied zu Muchembled? 1. Verzicht auf ein generalisierendes Strukturmodell; 2. Im Verzicht auf jegliche Synthetisierung gewonnener Einzelerkenntnisse; dafür 3. Feinanalysen aus dem Bereich der drei Phänomenfelder sogenannten Volkslebens: 1. Tradition und Wandel; 2. Normenregelung der Sitte (so würde der Volkskundler sagen) im »Ehrenkodex«; 3. Der soziale Gehalt des »Rituals«, wofür wir sagen würden: der Bräuche oder der brauchtümlchen Selbstdarstellungsformen.

Für den Denkansatz Muchembleds dürften das Oberflächenstrukturen sein, während er Tiefenschichten sowohl der menschlichen Natur wie der historischen Kulturentwicklung freizulegen hofft. Das aber ist die alte romantische Theorieprämisse einer dichotomischen

Evolution. Es ist zugleich der Denkansatz aller abendländischen Kulturkritik seit Rousseau, nämlich die antagonistische (und nicht integrale) Interpretation von sogenannt ursprünglicher und sogenannt künstlicher, also von traditionell gewachsener und angeblich bloß gemachter Kultur, von einem unterscheidbar statischen und einem sich darüber oder dagegen lehrenden dynamischen Kulturbewußtsein, ja geradezu Kulturwollen (im Sinne von Riegls Kunstwollen). Im Grunde werden zwei Welten postuliert, die einander ausschließen und kaum einander bedingen, so wie wir das heute zu sehen gewohnt sind als wechselseitig aufeinander bezogene Teilkulturen, wobei sogenannte Volkskultur nicht der Rest, ein survival älterer Kulturschichten darstellt, sondern sich nur in Subkulturformen fortgeschrittener Zivilisationen zu entwickeln vermag, also eine historische Spätstufe vielgestaltiger Differenzierungen meint und nicht eine Frühform menschlicher Gruppengesellschaft sein kann, so sehr dort die gleichen oder ähnliche Strukturelemente der gemeinsamen Lebensbewältigung auffindbar sein mögen.

Um das zu etablieren, was wir Volkskultur im Sinne einer relativ geschlossenen Sonderkulturausprägung nennen, bedarf es der Schaffung oder Benutzung zahlreicher eigentümlicher, eben gruppentypischer »Güter« (Wertvorstellungen wie Realien), die überhaupt erst im Zustande gewisser ökonomischer Unabhängigkeit und bestimmter gesamtgesellschaftlicher Austauschprozesse möglich werden, das heißt einen historischen Entwicklungsstandard voraussetzen, wie er in Europa in der Regel erst und endgültig im 18. Jahrhundert gegeben (zum Teil wiedergegeben) war und das eigentliche Ende der mittelalterlichen Welt oder den tatsächlichen Beginn unserer Zeit charakterisiert.

Genau dies aber meint Muchembled zum Beispiel aus Rückinterpretation folkloristischen Datenmaterials aus dem 19. Jahrhundert genauer greifen zu können. Und damit denkt er nicht anders als einst die Brüder Grimm mit ihrer Kontinuitätsprämisse, besonders herausgehoben in der Widmung der »Deutschen Mythologie« von 1835 durch Jacob Grimm an Dahlmann, den Quelleneditor zur

deutschen Geschichte: Vorzeit greifen können in der Gegenwart. Daran glauben mitteleuropäische Volkskundler in dieser Form schon sehr lange nicht mehr, nachdem es nicht bloß die Pervertierungen im völkischen Germanenkult, sondern immer wieder ein ernsthaftes Aufrechnen potentieller Substrate älterer Kulturschichten gegeben hat. Die theoretische Schwäche der methodisch immer wieder verlockenden Vergleichsmaterialsuche liegt in der philologischen Herkunft dieser Denkfigur. 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. Reine Strukturanalyse muß darum allemal historisch argumentieren, weil hier Wandel zwar offenbar, aber nie zu fassen ist als ein Prozeß in Raum und Zeit.

Norbert Elias »Prozeß der Zivilisation« (Elias 1969) stand schon vor einem halben Jahrhundert gegen das damals in Mitteleuropa ein letztes Mal breit anerkannte Gegensatzpaar Kultur contra Zivilisation, im deutschen Sinne von Geisteskultur (Kulturnation) gegen technischen Fortschritt, eine Denkopposition, die in Frankreich erst heute, seit der Mitte der siebziger Jahre als Gegensatz von bürgerlichem Hochkulturbegriff und ethnographischer Alltagskulturbeschreibung aufgebrochen ist. Elias aber hatte den Indizcharakter der materiellen Kultur, durchaus der Oberschicht des Mittelalters zum Beispiel entdeckt für seine Beschreibung typischer Entwicklungsphasen der Verfeinerungen, Versittlichungen, Tabuisierungen im System des gruppengesellschaftlichen Umgangs und Anstands, der Ausprägung von Sitten und geschmacklichen Normenkanones.

Aber diesen Bereich meidet Muchembled. Er schließt die Sachkultur mit dem Hinweis auf mangelnde eigene Kompetenz für dieses Feld aus, und so verfällt er geradezu zwangsläufig für Beobachter aus dem Kreise der Ethnologia Europaea (vgl. Günter Wiegmann, »Materielle und geistige Volkskultur«, 1970) den mythischen Kategorien der »histoire quasi-immobile«, wenn er vom abergläubischen Denken,

vom Weltbild der Primitiven spricht, denn das sind klar erkennbar die prälogischen Determinanten Lucien Lévy-Bruhls aus den Zwanziger Jahren, und wenn er dann folgerichtig aufgrund dieser Voraussetzungen der alten Heidentheorie der mittelalterlichen Kirche und der Reformatoren aufsitzt, die solche Abstempelungen und Kampfbegriffe wie »Aberglauben« erfunden haben, so daß es heute vielen Forschern noch schwer fällt, mögliche interpretationes christianae profaner Brauchphänomene überhaupt ins Auge zu fassen.

Zwar läßt Muchembled im Falle der Hexen nicht die Journalistentheorie der englischen Magierclubs (aus populären Büchlein vor allem von Margaret Murray) gelten, daß sich die Kirche im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit mit einer tatsächlichen Gegenreligion aus Urvätertagen auseinandersetzen müssen, aber er glaubt, daß die Phantasien von juristischer und theologischer Seite eine ver-teufelnde Systeminterpretation wider den volkstümlichen Aberglauben gewesen seien, womit er doch auf der einen Seite eine überlieferte, in sich stimmige Kultur postuliert, der andererseits die Zivilisation von Kirche und Staat ihre bewußten Ausrottungsstrategien entgegengesetzt habe. Es geht stets um die theoretische Vorgabe, um die Prämisse einer antagonistischen Kulturentwicklung, wobei hier, so meine ich, das Klassenkampfmodell lediglich als Kulturkampfinterpretament vorgeführt wird, denn selbstverständlich bleibt dabei das sogenannte Volk auf der Strecke, und zunächst schmieden der Hof zu Paris und dann das revolutionäre Bürgertum die französische Zivilisation gegen die alte, einstige, unwiderbringliche »culture populaire«. Was im 18. Jahrhundert auch in Frankreich an neuen und speziellen Ausprägungen einer besonderen Volkskultur beobachtbar wird, nennt Muchembled bis auf wieder mythisch gedeutete Bruderschaft-Festaktivitäten nicht »volkstümlich«, sondern zählt es zu einer von ihm so benannten »Massenkultur«, beliefert von »imagerie populaire« und »bibliothèque bleu«, Bilderbogen und Kolportageliteratur, von Rudolf Schenda für die Zeit bis 1800 als »Volk ohne Buch«, als ohne direkten Kontakt zur Hochkultur beschrieben, hier nun als blinde

Manipulationsmasse verstanden, weil allein im Kommunikationszusammenhang von Schriftkultur sichtbar geworden, ohne zu bedenken, was alles noch im Zeitalter der Proto-industrialisierung an tatsächlichen Sonderkulturentwicklungen möglich war und verwirklicht worden ist.

Das gesamte weite Feld realiengebundener Volkskunst zählt hierher, war allein in diesem Zeitraum breitenwirksam existent und – natürlich, so sagen wir heute – eng verflochten mit der gesamt-kulturellen und oekonomischen Entwicklung, ja eben ein Teil von dieser, aber jetzt ein so sichtbar von der Elitekultur abgehobener, daß er eines Tages zum ästhetischen Reiz der sie tragenden Oberschicht werden mußte, beginnend mit dem Trachtenfolklorismus des 19. Jahrhunderts. Bezeichnenderweise gewannen solche Phänomene vornehmlich außerhalb Frankreichs politische Bedeutsamkeiten, weil nationalen Abzeichencharakter und zwar zunächst wiederum bei Angehörigen der angeblich so grundsätzlichen anderen Elitekultur. »Fund und Erfindung« heißen wir heute die damit verbundene Problematik, die es seit der Wende von 18. zum 19. Jahrhundert vollends schwer macht, unverstellte, unbeeinflusste, sozusagen eigentliche, genauer gesprochen: unreflektiert gelebte Volkskultur zu greifen.

Aber indem uns historische und ideologiekritische Studien inzwischen gelehrt haben, wie kompliziert nicht nur die Verhältnisse selbst, sondern vor allem deren empirische Erfahrbare ist, neigt nach meiner Meinung die Mehrzahl der mitteleuropäischen Volkskundler dazu, äußerst vorsichtig bei der Interpretation weiter zurückliegender Zustände zu sein. Die von Hans Moser vor dreißig Jahren erhobene Forderung, jetzt erst einmal das letzte halbe Jahrtausend, also die Zeit ab ca. 1450 genauer zu untersuchen, seitdem es Buchdruck und sich entwickelnde Schriftlichkeit der niederen Verwaltung gibt, hat sich bislang bewährt und ist – so glaube ich – unangefochtene Richtschnur für historisches Arbeiten geblieben. Muchembled dürfte dagegen halten: genau zu diesem Zeitpunkt erst setze der moderne Staat allmählich ein und diktiere zunehmend auch noch die Interpretation der Ge-

schichte in seinem Sinne. Das aber schiene mir ein unbewiesener Glaubenssatz, weil er von der trügerischen Hoffnung geleitet würde, aus durch solche Netze gerutschten Rudimenten sei das Zwei-Kulturen-Modell zu belegen.

Nur in Parenthese, um zu demonstrieren, wie ferne uns Volkskundlern in Mitteleuropa solches Denken geworden ist, sei der Hinweis auf Dietz-Rüdiger Mosers Fastnachtsdeutungen (Moser 1983) erlaubt, wobei er mit dem augustinischen Zweistaatenmodell als bewusster kirchlicher Schaffung und nicht bloß kirchlicher Deutung von Brauchgeschehen operiert: die Welt des Fleisches und der Sinnenlust (Carneval) auf der einen Seite und auf der anderen der Staat Gottes im Heilsweg der Osterzeit. Diese These ist zwar nicht ausdiskutiert, sondern heftig umstritten, aber die Diskussion stellt keine abseitige Randfrage auf den Podest, sondern ein zentrales Thema gegenwärtiger wissenschaftlicher Auseinandersetzungen, weil es um Grundfragen des kulturellen Verständnisses und der historischen Rekonstruierbarkeit von öffentlichem Festvollzug geht. Aber – und das ist mir hier nun wichtig – der Streit zielt nicht auf eventuelle Ableitbarkeiten aus einer vorchristlichen oder nebenchristlichen »popular culture« (dagegen steht zwar die These in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Einbettung), doch auch die Kritik daran setzt – soweit ich sehe – keine volkulturellen Strukturelemente der Art von Muchembleds »culture populaire« voraus, vielmehr wehrt sie sich gegen monokausale Erklärungsversuche und bezweifelt die »longue durée« einer möglicherweise im Spätmittelalter bisweilen institutionalisierten interpretatio christiana bis ins 19. Jahrhundert hinein.

Das heißt, bei uns werden die Verwischungskraft des historischen Wandels und der geographischen Variationsbreite für die eigentlichen Konstanten der Geschichte gehalten und mithin die Frage nach Anfängen und anfänglichen Bedeutungen kultureller Erscheinungen geringer bewertet als der Blick auf die jeweiligen Aktualisierungen im Kontext des übrigen Lebenszusammenhangs. Nur so läßt sich, so meinen wir, dem möglichen Phantomcharakter von Volk und volkstümlicher Kultur entkommen, indem von den Menschen die Rede

ist und nicht bloß von ihren hypothetischen Köpfen, in denen sich Dinge abspielen sollen, die zunächst nur auf den Schreibtischen der Wissenschaftler existieren. Uns interessieren die Leute und nicht das ominöse Volk, the people and not the folk – dieses Volk der einstigen Volkskunde und der nunmehrigen »culture populaire«. »Volk« ist Konstrukt und Interpretament, aber keine historische Realität, sondern eine historische Idee, deren gedankliche Wirklichkeit allerdings eine Menge neuer Realitäten geschaffen hat seit fast zweihundert Jahren.

Ich darf meine kritischen Einwände zu Muchembled zusammenfassen:

1. Methodenkritik:

Es wird mit sogenannten Ergebnissen und Materialien der Volkskundler und Folkloristen oder europäischen Ethnologen argumentiert, die nicht bloß im Detail lückenhaft und z.T. nicht auf dem neuesten Erkenntnisstand jedenfalls der mitteleuropäischen Diskussion scheinen, sondern nach vorgegebenen Auswahlkriterien zusammengestellt sind und die Felderfahrungen gegenwärtiger Enquêtes vermissen lassen, die zur Korrektur historischer Konstruktionen oder zumindest zur Vorsicht mahnen sollten. Ein so komplexes Gebilde wie die Lebenstotalität breiter Bevölkerungsschichten läßt sich nicht durch das Anlegen einer einzigen Meßplatte erfassen. Ich nenne diese »culture populaire« daher ein Konstrukt und plädiere für eine genauere Beschreibung dessen, was jeweils »Kultur« sein soll, etwa im Sinne Orvar Löfgrens und seiner »Weltschau«-Elemente: Lebensraumabgrenzung, historische Zeitumstände und soziale Gliederungsbestimmungen (Löfgren 1981).

2. Theoriekritik:

Voraussetzungen für das methodische Vorgehen, für dessen wissenschaftliche Legitimation, bildet die Prämisse oder implizite Denkfigur – oder auch zu verifizierende Grundthese (so jedenfalls bei Muchembled *ex pressis verbis*) – von einer heilen Frühkultur für alle und darüber vom Antagonismus der Elitenbildung bei spezifischer Kontinuität aufgrund streng dichotomischer Entwicklungen. Das Modell

sieht allein die gemeinsame Wurzel vor und eine frühe Gabelung. Strukturgeschichtliches Denken verliert dabei mehr oder weniger wirklichen Wandel aus dem Auge und das heißt historische Dimensionen. 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 Verbindungen zu mythischen Vorzeiten. »Volk« weist bei solchem Denkansatz darum allemal in die falsche Richtung.

3. Realitätsbeschreibung:

a) Ideologiekritik geht dem voraus mit der Frage, wie kommt es zu dem Interpretament. Es steht in der geistesgeschichtlichen Denktradition der antirationalistischen Kultur- und Zivilisationskritik mit ihrer Suche nach einer versunkenen Vorbildwelt (»Atlantis«), einem säkularisierten Paradies, sozusagen vor dem Sündenfall der Elitenbildung. Solches Denk-konzept ist selbst eine Realität in Europa seit über zweihundert Jahren – und zwar mit weltgeschichtlichen Folgen. Es war und ist eine Art Glaubensfrage geworden und darum schwer zu diskutieren.

b) Um der einstigen Realität näherzukommen, bedarf es mehr der Theorien mittlerer Reichweite, die nicht evolutionistisch von den Anfängen her die Vergangenheit zu rekonstruieren suchen, sondern sich von der genau beobachtbaren Gegenwart aus in die Geschichte zurücktasten, damit diese nicht mythisches Einst wird, so sehr sie als Rekonstruktion nur in unseren Köpfen vorstellbar bleibt und darum stets eine »neue« Wirklichkeit sein wird. Darum lassen sich allein kulturelle Realtypen beschreiben, und die Idealstrukturen dürfen lediglich heuristische Begriffe bleiben. Es geht uns nicht um abstrakte Kategorien, sondern um konkrete historische Erscheinungen mit ihren Grundmustern und Dominanten jeweiliger soziokultureller Verwirklichungen.

*

Ich wende mich Peter Burkes Papier zu, das sein eigenes Buch »Popular Culture in Early Modern Europe« (1978), deutsch »Helden, Schurken, Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit« (1981) in Auseinandersetzung mit Muchembleds Thesen kritisch mustert. Grundlegend ist auch für Burke, daß Volkskultur ein Primärphänomen sei und keine sekundäre Erscheinung wie es sich uns im 18. und 19. Jahrhundert präsentiert. Auch für Burke steht, wenn ich richtig sehe, nicht die Frage im Vordergrund, wie, wann und warum schaffen Unter- oder Mittelschichten eine eigenständige Kultur, sondern auch er sieht sich die »Oberschicht absondern« von einer Kultur für jedermann um 1500, aus der um 1800 dann eine des »einfachen Volkes« geworden sei.

Diese generelle Blickrichtung scheint mir wichtig, weil sie wiederum mit stärker statischen Momenten, also Beharrungen rechnet als mit Sonderentwicklungen als Reflex auf sich verändernde gesamtgesellschaftliche Lebensbedingungen. Wandel kommt auch hier erst mit der »kommerziellen Revolution« und der Alphabetisierung in den Blick, wo wir – so habe ich dargelegt – die wirklich beurteilbare Ausprägung dessen, was sich Volkskultur im engeren Sinne nennen darf, erst genauer greifen können. Was zeitlich früher liegt, heißt bei Burke typischerweise »discovery of folklorists«, und just denen glauben jedenfalls wir heute nicht mehr alles.

Peter Burke beschreibt, wie wir, »contrast and opposition between two cultures« ideologiekritisch als eine historische Erfahrung der Intellektuellen um 1800, und er schlägt sich mit den verschränkten Schichtenmodellvorstellungen ala Richard Weiß herum, so daß er zum Beispiel Begriffe wie Volksreligion und ähnliche Umschreibungen mit guten Gründen nicht gelten lassen kann. Gleiche Übereinstimmung besteht mit seiner Skepsis gegenüber einseitigen Festlegungen für den Prozeß der sozialen Diffusion kultureller Güter, das sogenannte »Absinken« und »Aufsteigen« als Termini der deutschen Volkskundediskussion zum kulturellen Wandel. Seine Kritik an Muchembleds Sicht eines scharfen Kontrastes zwischen der Kultur des Volkes und der Kultur für das

Volk (etwa dem Hegemonie-Konzept des italienischen Marxisten Gramsci vergleichbar) untermauert er mit dem Hinweis auf die »professional entertainers« als wichtigen Kulturvermittlungsinstanzen. Wir dürfen sie aus mitteleuropäischer Sicht noch um eine Reihe anderer mobiler Figuren der sich abkapselnden Gesellschaften erweitern, die bekanntlich im 18. und 19. Jahrhundert Hauptträger kulturellen Austauschs in beiden Richtungen waren: die Händler und wandernden Handwerker, Soldaten und fahrendes Volk, voran die Pilger, vor allem aber die Kolporteurs nicht bloß der blauen Büchlein, sondern voran die quasi organisierten Kraxenträger aus genau benennbaren europäischen Höckerlandschaften als Distributionsinstanz, die das Verlagswesen der vorindustriellen Manufakturproduktion erst ermöglichten und damit einen Markt typischer Volksgüter schufen.

Peter Burke hat die Ergebnisse seines Buches, von dem er nach der Lektüre Muchembleds meint »it was not political enough«, auf folgende Fragen zugespitzt:

1. Läßt sich sogenannt kulturelle Hegemonie als konstanter Faktor begreifen oder gilt sie nur orts- und zeitweise? – Ich darf für mich antworten: das hängt von der gedanklichen Konstruktion des Zweikulturenmodells ab, zum Beispiel wie man zu dem auch in der Volkskunde zitierten Bonmot steht: »Die herrschende Meinung ist die Meinung der Herrschenden«, vor 15 Jahren ein studentisches Schlagwort, aber keine Erkenntnishilfe. Es kommt auf die Quantität und Qualität von Herrschaftsausübung an. In Frankreich haben sich Sonderkulturentwicklungen am längsten und intensivsten in den Randregionen (Bretagne, Okzitanien, Elsaß-Lothringen etc.) erhalten, weil sie der Zentralgewalt ferner waren und in Kontakt mit Nachbarkulturen standen. Auch in Mitteleuropa kennen wir das Phänomen sogenannter Reliktgebiete, aber des gleichen von Innovationsregionen, in denen sich »Volkskultur« in einer das soziale Leben dominierenden Weise entwickeln konnte und das heißt zum Beispiel mit eigener sozialer Binnenschichtung unterbäuerlicher Stände.

2. Fragt Peter Burke, ob wir der herrschenden Schicht bewußte oder unbewußte Absich-

ten unterstellen sollen und wie sich artikulierte Motivationen dazu verhalten. – Ich meine, die Frage zielt entweder auf das Hegelsche Geschichtselos, also was eigentlich im Gang der Dinge verborgen liege, oder die Frage geht eher Problemen von der Art nach, warum zum Beispiel Luthers die Reformation in Deutschland politisch begünstigende Gemeindeftheologie später zu einem Repressionsinstrument der Obrigkeit werden konnte. Doch so etwas steht hier nicht zur Debatte, und es gehört gewiß auch nicht zu den uns Volkskundlern zum Knacken aufgegebenen Nüssen. Dafür besitzen wir gar nicht das Instrumentarium. Ich wollte nur andeuten, in welche Zusammenhänge derartige Fragen gehören. Es bleibt für mich darum offen, ob es forschungsstrategisch sinnvoll ist, von vornherein und direkt auf den Weltgeist zu rekurrieren anstatt erst einmal das konkrete Gegen- und auch Miteinander von Herrschaft und Untertanen jeweils vor Ort genauer zu untersuchen.

3. Fragt nämlich Peter Burke in solchem Sinne, wie ich meine: Auf was für eine Weise wir uns des Wirksamwerdens der kulturellen Hegemonisierung vergewissern wollen. Da habe es doch auch Gegenbewegungen gegeben. Wie erfolgreich waren diese? Wie steht es mit den wechselseitigen Verwebungen? Oder generell gefragt, wie mit der jeweiligen Umsetzbarkeit? – Das scheinen mir in der Tat die Hauptprobleme zu sein. Nur bedarf es dann nicht mehr des Konstrukts »Volkskultur« als immer schon oder noch vorhandener, jedenfalls überkommener, also traditioneller Größe von grundsätzlich separater Struktur. Vielmehr genügt hier die sinnvolle Annahme, dass unter günstigen, relativ offenen politischen und ökonomischen Bedingungen, bei regionaler und sozialer Differenzierung sich Sonderkulturen profilieren können als Reflex und Aneignung gesamt-kultureller Entwicklungen. Obrigkeit und Untertanen sind zum Beispiel im 17. Jahrhundert in Oberdeutschland etwas völlig anderes als in Frankreich oder bald auch in Brandenburg. Peter Blickle hat darum 1981 ein Buch darüber genannt »Deutsche Untertanen. Ein Widerspruch« (Blickle 1981), denn Gemeinde und Landschaft als politische Repräsentationen auf territorialstaatlicher Ebene

ne lassen im Südwesten, aber auch andernorts, den »gemeinen Mann« zu einem aktiven Subjekt der Geschichte werden.

Im zweiten Teil seines Referates spricht Peter Burke vom Problem der Kontinuität, der *longue durée* und der verschiedenen, nach seiner Meinung fünf Phasen historischer Periodisierungsmöglichkeiten zwischen 1300 und 2000.

1. 1300–1500 war danach eine einheitliche Glaubenswelt. Trotz der Elitentheologie der Scholastik habe zum Beispiel Thomas von Aquin persönlich teil an der Volksfrömmigkeit gehabt (»participated in popular religion«). Hinter einer solchen Formulierung steht das evolutionistische Modell der protestantisch geprägten und vor allem in Deutschland und England formulierten religionswissenschaftlichen Theorie der Stufenfolge: Magie – Religion – Christentum, eurozentrisch, angelsächsisch oder preußisch gedacht von einem elitär-spiritualistischen Endpunkt her. In solcher Entwicklungslinie ist Thomas von Aquin bloß ein Mann der Religion, noch nicht des zu sich selbst gekommenen reinen Christentums auf dem langen Wege über Reformation und Aufklärung. Alle unsere Aberglaubensdefinitionen sind heute davon ideologisch belastet, und jeder Argumentationszusammenhang auf diesem – für Muchembled zum Beispiel so zentralen Felde – muß daher brüchig werden.

Es wäre etwas völlig anderes, wenn wir genauer darüber sprechen wollten und sollten, wie weit und ob Europa um 1300 endlich auch auf dem Lande durchchristianisiert war, das heißt aktives religiöses Eigenleben sich dort entfalten konnte, wie es sich allenthalben in Bauten, Stiftungen, Bruderschaften und kirchlichem Festwesen belegen läßt anstatt die papierene Mythologenfrage nach heidnischen Relikten zu stellen oder eben diesen bunten spätmittelalterlichen Frömmigkeitsstil für »popular culture« auszugeben, weil es kein Christentum im Verständnis der professoralen Hofprediger Kaiser Wilhelms und Queen Victorias sei, vom Religionsverständnis der französischen Enzyklopädisten und ihrer Nachfahren ganz zu schweigen. Das wäre mithin ein Stück wissensoziologische Indiziensuche zur Ideengeschichte des 19. Jahrhunderts, aber

nicht ein Erkenntnisfortschritt für das hier zur Debatte stehende 14. und 15. Jahrhundert.

Burke benennt zutreffend die Subkulturausprägung des Rittertums innerhalb der elitären Oberschicht. Man sollte hinzufügen: mit weit und lange nachwirkendem Vorbildcharakter auf allen Gebieten der Zivilisierung (Elias 1969) und des öffentlichen Festwesens, wie so oft erst Jahrhunderte später in anderen Bevölkerungskreisen aufgegriffen und umgestaltet, etwa genauer ablesbar am Maibaum, dem Ringreiten und Karnevalstreiben. Diese Herkunftslinien kultureller Innovationen sind gewiß wichtiger für das Verständnis späterer Volkskultur als die von Burke zitierten Volksbelustigungen (»culture of folk humour«).

Und nochmals die Frage der Steigerung von Religiosität als Folge der Ereignisse um den Schwarzen Tod in der Mitte des 14. Jahrhunderts, schon bei Jan Huizinga als »Herbst des Mittelalters« (Huizinga 1919) beschrieben und dort abgelesen an Mentalitätsausformungen der nordwesteuropäischen Oberschichten. Die zeitgenössische Kritik eines verinnerlichten Christentums gegenüber »the traditional popular religion« im 15. und frühen 16. Jahrhundert richtete sich nicht, wie auch hier wieder angenommen wird, gegen falsche oder gar zu wenig Religiosität, also eventuelle Rudimente von Aberglauben im Sinne heidnischer Kultkontinuitäten, sondern die Superstitio-Katechese, so wissen wir inzwischen zuverlässig durch Dieter Harmening, war stereotyp und realitätsfern. Der Angriff der Reformation aber ging auf das Sonderkirchenwesen und voran die Klöster, war also ein Problem der Pastoral (für die Landesherrn eher ein fiskalisches), und der Erfolg Luthers in Deutschland im Volke beruhte, wie die neuere evangelische Kirchengeschichtsschreibung (Bernd Moeller 1977) konstatiert, nicht auf der desolaten religiösen Situation, sondern im Gegenteil gerade auf deren hohen Frömmigkeitsstandard in Mitteleuropa, wo der Ruf nach Reform auf eine gesteigerte religiöse Sensibilität in breitesten Volksschichten praktizierender Christen stieß. In Frankreich lag zu dieser Zeit – gemessen an Mitteleuropa – das religiöse Leben danieder, aber nicht dort, sondern in den vom »gemeinen Mann« getragenen Stadt- und Landgemeinden

des Reiches zündete die Lehre vom allgemeinen Priestertum und dem unmittelbaren Zugang zu den Heilsgütern im selbst geordneten Lebenszusammenhang der ständischen Gemeindeorganisation.

2. 1500–1650: Entstehung der europäischen Lernkultur durch gezielte Vermittlung und bewußte Bemühungen um Indoktrination der kämpfenden Religionsparteien in Katechismusunterricht und Sonntagsschule. Wir nennen darum die zweite Hälfte der Epoche das Zeitalter des Konfessionalismus. Die Bildungseliten beider Seiten waren selbstverständlich zur Festigung der jeweiligen Positionen in breitesten Kreisen der Bevölkerung da, doch diese Aufgabe, »ein Projekt zur Reinigung der Volksreligion« zu nennen, heißt das Interpretament der protestantischen Kampfvokabel »heidnisch« für »papistisch« wörtlich nehmen und sogar auf die Katholiken übertragen, die ja gerade eine neue Volksreligiosität im Verlaufe des 17. Jahrhunderts durch Jesuiten und Kapuziner (also von oben, woher sonst!) schufen, so angemessen und volksgemäß, daß noch die Restauration des 19. Jahrhunderts an diese Lebensformen des sogenannt »Volksbarocken« anknüpfen konnte, ja mußte. Man ist versucht von Bauernbarock zu sprechen, wenn Burke formuliert »rural popular religion«, aber das war eine lebenskräftige Neuschöpfung und kein mittelalterliches Relikt, und selbst die kirchliche Aufklärung seit ca. 1770 nannte dies alles »Aberglauben« oder hielt es für Geschmacklosigkeiten, was von den Jesuiten stammte und argumentierte also mit neuen Kategorien der philosophischen Aesthetik. Widerum können wir nicht die historische Nomenklatur unbesehen übernehmen, sondern dürfen lediglich nach dem Sinn und den Motiven solcher Interpretamente fragen.

3. 1650–1800: Wandel als Ergebnis der Marktkräfte, technischer und ökonomischer Wandel großen Stils; Alphabetisierung der Massen in Europa mit offenbleibender Frage der wirklichen Lesefähigkeit. – Soweit d'accord, aber Chap-book, Lubok und dergleichen werden hier als Profanlektüre überschätzt, denn die Bilderbogenproduktion war zu 80% (und in Rußland noch viel höher) religiöse Bilderwelt. Aber auch Muchemblems Domestizie-

rungsthese – Literatur als Ablenkung – zieht hier nicht, denn die strenge Pressezensur hat in Teilen Mitteleuropas bis 1848 zum Beispiel nur fromme Liedproduktion gestattet. Martin Scharfes Definition von Kitsch als Herrschaftsinstrument der Kulturindustrie bezieht sich erst auf die letzten hundert Jahre europäischer Bilderproduktion, nicht aber auf die Imaginerie populaire als »tranquillizers«, welche Funktion übrigens auch Peter Burke bezweifelt. Aber er spricht von einer beginnenden Kommerzialisierung der Volkskultur zumindest im Bereich der materiellen Güter schon im 17. und 18. Jahrhundert, weil die Bauern als neue Verbraucherschicht durch erweiterte Marktbeziehungen ein Faktor der aufkommenden Konsumgesellschaft werden.

Wir müssen für Mitteleuropa ergänzen, daß die neuen Bedürfnisse nur durch ein neues, mobiles Handwerk befriedigt werden konnten, das dem Zunftzwang der Stadt entflohen. Die Krise des alten Handwerks wurde im 18. Jahrhundert besonders deutlich und brachte darum die Geburtsstunde sowohl der Hofkunst wie der Volkskunst, weil nur in freien Organisations- und Handelsformen innovatorische Impulse möglich wurden und damit neue Artikel sich erfinden und verkaufen ließen, sowohl für den Fürsten-, wie für den Bauernhof und zwar jedem das seine, eigene, originelle, in vielen Abstufungen der Machart, des Geschmacks und der Preise.

4. Es dürfte zu weit führen, hier noch Peter Burkes Gedanken einer sogenannten dritten Kultur in den großen Städten der frühen Neuzeit zu diskutieren und auf die Deutung unserer gegenwärtigen Situation einzugehen, in der es eine allen zugängliche Jedermannskultur und daneben eine zweite Kultur der Intellektuellen gebe, womit die Ausgangsverhältnisse des späten Mittelalters quasi strukturell wiedererreicht seien. Hierzu sollte allenfalls eine soeben publizierte Äußerung von Ina-Maria Greverus zitiert werden: »Der hohe Komplexitätsgrad gesellschaftlicher Entwicklungen in Europa erfordert ... eine sehr viel breiter gefächerte Gliederung als die Einteilung in Kulturepochen im Sinne der historischen Abfolge oder in die beiden historisch gleichzeitigen Bereiche einer herrschenden

Kultur und einer Volkskultur. Neben der Erforschung von Standes- und Schichtenkultur, Klassenkultur, regionaler, nationaler und Massenkultur wird diejenige der sich alters- oder interessenspezifisch artikulierenden Subkulturen immer wichtiger, da gerade hier neue kulturelle Handlungsmuster entstehen«, womit gesagt wird, daß wir nur mit einem einerseits sehr breiten und andererseits sehr differenzierten Kulturbegriff, bezogen auf jeweilige Gruppen, Zeiten und Gegenden sinnvoll zu arbeiten in der Lage sind, wenn wir ahistorischen Generalisierungen entgehen wollen. (Greverus 1983: 340).

Ich fasse zusammen:

1. »Volkskultur« kann für den Ethnologen oder Volkskundler nicht ein Konglomerat aus sogenannten Resten älterer Kulturstufen der Gesamtgesellschaft sein, als diese sozusagen noch intaktes Gesamtvolk war.

2. »Kultur« bedeutet uns ein eigenständiges System, ein »ganzheitliches Handlungsmuster«, wie I.-M. Greverus formuliert hat, wo »alle Verhaltens- und Gestaltungsbereiche in einem wechselseitigen produktiven Zusammenhang stehen«; es handelt sich dabei um eine »relative Autonomie der alltagsweltlichen Lebensführung«.

3. Ein starres Entwicklungsschema: Volkskultur – Klassenkulturen – moderne Massenkultur bietet darum wenig Hilfe für die Erklärung historischer Zustände und ihrer konkreten Wandlungen. Richtig ist festzustellen, daß mit der allgemeinen Durchsetzung des modernen szientistischen Weltbildes und seiner technologischen und ökonomischen Folgen die alte und zwar vom vorigen Jahrhundert her greifbare Volkskultur unwiederbringlich untergegangen ist. Sie war aber kein Urphänomen, sondern eine Reflexerscheinung bestimmter hochkultureller Entwicklungsstufen.

4. Was aber gehört nun nach volkskundlich-ethnologischer Meinung zur Konstitution von Volkskultur als wirklicher Sonderkultur und läßt darum die Absonderung bestimmter mentaler Eigentümlichkeiten und ihre losgelöste Verweisung in fragwürdige Kontinuitätskonstrukte nicht zu? Was waren die Bedingungen und Folgen dieses komplexen Lebensgefüges?

a) Relative soziale Selbstbestimmung, jedenfalls im unmittelbaren Lebensumkreis von Dorf und Familienverband unterhalb von Zentraldirigierungsinstanzen, die entweder schwach oder fern oder zur Ballance gezwungen waren (z.B. bei konfessioneller Mischlage).

b) Identifikatorische Denkweisen, wozu auch die Internalisierung von akzeptierten Herrschaftsformen zählt, also habituell gewordener Kulturstil in Übereinstimmung mit einer oder der jeweiligen Vorbildkultur.

c) Eigene oder fremde Güterproduktion mit entsprechendem Vertriebsnetz oder regionalen Märkten zur Schaffung eines allgemeinen Konsumstandards mit lokal oder regional verbindlichen Statusfunktionen.

Literatur

Blickle, Peter, 1981: Deutsche Untertanen. Ein Widerspruch. München, Beck.

Brückner, Wolfgang, 1984: Volkskunde, als Sozialgeschichte regionaler Kultur. In: W. Lipp (Hrsg.), Industriegesellschaft und Regionalkultur. München [im Druck].

Burke, Peter, 1978: Popular Culture in Early Modern Europe. London, Temple Smith.

Burke, Peter, 1981: Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit. Hrsg. und mit einem Vorwort von Rudolf Schenda. Übersetzt von Susanne Schenda. Stuttgart, Klett-Cotta.

Dülmen, Richard van (Hrsg.) 1983: Kultur der einfachen Leute. Bayerisches Volksleben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Mit Beiträgen von Angelika Baumann u.a. München, Beck.

Dülmen, Richard van / Schindler, Norberg (Hrsgg.), 1984: Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert). Frankfurt, Fischer.

Elias, Norbert, 1969: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bände. 2., um eine Einleitung vermehrte Auflage, Bern, München, Francke.

Greverus, Ina-Maria, 1983: Stichwort »Kultur«. In: Kulturpolitisches Wörterbuch Bundesrepublik Deutschland/Deutsche Demokratische Republik im Vergleich. Hrsg.: Wolfgang R. Langenbucher, Ralf Rytlewski, Bernd Weyergraf. Stuttgart, Metzler. S. 344–347.

Harmening, Dieter, 1979: Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin, Schmidt.

Huizinga, Jan, 1953: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und

15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. 7. Auflage, Stuttgart, Kröner.
- Löfgren, Orvar, 1981: *World-Views: A Research Perspective*. In: *Ethnologia Scandinavica*. S. 21–36.
- Moeller, Bernd, 1977: *Deutschland im Zeitalter der Reformation*. (Deutsche Geschichte; Bd. 4). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Moser, Dietz-Rüdiger, 1983: *Elf Thesen zur Fastnacht*. In: *Jahrbuch für Volkskunde NF 6*. S. 75–77 (mit Diskussion bis S. 106).
- Moser, Hans, 1954: *Gedanken zur heutigen Volkskunde*. In: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*. S. 208–234.
- Muchembled, Robert, 1978: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e–XVIII^e siècles)*. Essai. Paris, Flammarion.
- Muchembled, Robert, 1982: *Kultur des Volks – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung*. Aus dem Französischen von Ariane Forkel. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Schenda, Rudolf, 1970: *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770–1910*. (Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts; Bd. 5) Frankfurt/Main, Klostermann.
- Thompson, Edward Palmer, 1980: *Volkskunde, Anthropologie und Sozialgeschichte*. In: Ders.: *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Socialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, hrg. v. D. Groh. Frankfurt/Berlin/Wien, Ullstein, s. 290–318.
- Wiegmann, Günter, 1970: *»Materielle« und »geistige« Volkskultur. Zu den Gliederungsprinzipien der Volkskunde*. In: *Ethnologia Europaea 4*. S. 187–193.

Summary

To scholars in the German-speaking countries the old terms "Volkswelt" (world of the people)

and "Volksleben" (life of the people) have become problematic. "Popular culture" appears to be only a new word for a theoretical concept that has become questionable. On the basis of historical sources that have been more systematically exploited in the last decades than before, we must now examine with scepticism, from the standpoint of Central Europe, Muchembled's idea that in earlier times there existed a pronounced anti-culture of the people. His French point of view considers the consequences of an absolutist state and can, therefore, at best, offer explanatory help for French conditions. But Burke's more refined theses do not help much either for the various regional states of affairs. We require here theories of medium range for the understanding of the realities of cultural types in space and time and we can scarcely make a start with the framing of ideal structures to cover epochs and regions. They lead to false generalisations. For ethnology (Volkskunde), moreover, it remains of especial importance to examine more closely the civilising revolution of modern trends, where, parallel to it in the 18th and early 19th centuries, there meet us, in a form that is distinct and in terms of history capable of being more exactly grasped, those phenomena which we may rightly term "popular culture" in a narrower sense. In this respect parallels everywhere in early Europe are vast in numbers, even though chronological displacements have to be reckoned with.

Translated by Alexander Fenton