

Willem Th. M. Frijhoff

Kultur und Mentalität: Illusion von Eliten? *

Der Historiker macht Jagd auf Illusionen und züchtet gleichzeitig neue: die Illusion des Wissens, der Einsicht, des vollständigen Begreifens von etwas, was nichts anderes sein kann als Interpretation der Reste von Segmenten. Solange es um ‚harte‘ Reste mit relativ scharfen Konturen geht – seien es Objekte, Texte, Zahlen – weist das Untersuchungsobjekt selbst schon auf Interpretationsgrenzen, die nicht straflos überschritten werden können. Vielleicht ist dies der Grund, daß Wirtschafts-, Sozial-, Politikgeschichte und selbst Ideen- und Kunstgeschichte relativ straff wirkende Subdisziplinen mit einem hohen Grad an Selbstkontrolle und interner Zensur unter den Historikern sind. Anders stellt sich dies für Kulturgeschichte im weiteren Sinn des Wortes dar und vor allem für das hybride Konglomerat, das mit dem unseligen Begriff Mentalitätsgeschichte bezeichnet wird: ‚weiche‘ Wissenschaften, in denen ein altmodischer Rationalist gerade noch recht und schlecht den Charme des Bizarren zu entdecken vermeint. Auf keinem Gebiet der Geschichte sind die Illusionen verräterischer, die Fußangeln zahlreicher, die Fallstricke verborgener als auf jenem von Kultur und Mentalität.

Der Historiker und seine Kultur

Der Historiker macht Jagd auf Illusionen. Als Forscher ist ihm dabei alles angelegen, um Scheingestalten zu demaskieren, Mythen zu entfasern, Bedeutungs-

* Dieser Beitrag ist die gekürzte Fassung der für ein breiteres Publikum konzipierten Inauguralrede des Autors an der Universität Rotterdam, gedruckt als *Cultuur, mentaliteit: illusies van elites?*, Nijmegen 1984. Auf die Einarbeitung der seit 1984 erschienenen Literatur wurde verzichtet.

lagen abzuschälen, die Vorgänger und Zeitgenossen bewußt oder unbewußt um Ereignisse, Muster und Prozesse aus der Vergangenheit gelegt haben; und um in Streit zu ziehen gegen die verräterische Suggestion jedes Zeugnisses, jedes Reliktes, jeder Ruine, die sich selbst genug zu sein scheinen, um begriffen zu werden. Der Historiker entkleidet die Vergangenheit, so wie sie sich präsentiert und begierig durch jene konsumiert wird, die sich vormachen, daß der Sinn der Wirklichkeit in ihrem Werden oder in ihrer Vergangenheit liegt. Er zeigt, daß keine einzige Quelle unmittelbar lesbar, kein einziges Phänomen direkt erkennbar ist – außer für den Narzisten, der das andere nur als Spiegel seiner selbst sehen will. Und er macht klar, daß die notwendige Deutung der Vergangenheit eine mindestens ebenso große Kenntnis von uns selbst voraussetzt, wie sie uns zu verschaffen imstande scheint. Er zeigt an, daß jedes Bruchstück und jede Lage der Vergangenheit sich selbst definiert in Antwort auf das, was ihnen vorausging und mit dem Blick auf eine Zukunft, die nun schon wieder vorbei sein kann. Die Vergangenheit ist keine unabhängige Variable, sondern bildet einen sprechenden oder stummen Dialog mit der gesamten Zeitskala, in der sie steht, mit der Ordnung, auf die sie aufbaut, mit dem Prozeß, in dem sie sich fortbewegt, dem interpretierenden Gespräch, das spätere Zeiten mit ihr führen.¹ Insoweit der Historiker die Illusionen der Vergangenheit über sich selbst und jene von uns über Sinn und Nutzen der Vergangenheit zerstört, ist er im Wesen ein Skeptiker, der letztlich selbst Zweifel verbreitet über die Rechtmäßigkeit unserer Analyse des Heute – denn was ist das Heute schließlich anderes als die Speerspitze der Vergangenheit? Nicht immer wurde ihm das gedankt, und es ist vielleicht kein Wunder, daß die Gurus aller Zeiten selten Klios Kinder gewesen sind – alle haben sie jedoch die Geschichte gierig mißbraucht.

Der Historiker mag Skeptiker sein, er ist, wenigstens zu Beginn, kein Nihilist. Sein Werk besteht nicht allein in der Enträtselung des Bewahrten und in der Entheiligung des zu schnell Angenommenen, sondern auch und vor allem in der Schaffung einer Vorstellung von der Vergangenheit, wie immer sie auch ausfallen möge: zynisch, kühl, nüchtern, begeisternd, belehrend, militant. Wer Geschichte schreibt, ordnet, setzt und deutet Elemente, Fragmente und Spuren neu.² Seine De-Konstruktion steht im Dienst einer Re-Konstruktion, wobei er

1 Vgl. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979.

2 Vgl. C. Ginzburg, *Sporen. Wortels van een indicatie-pradigma*, in: *Raster* 17 (1981), 132–

selbst – ungeachtet der Theorie, nach der er arbeitet – Lücken auffüllt und das Schweigen zum Sprechen bringt. So schafft er ein neues Bild und damit neue Illusionen. Dank des Prestiges seines Berufes genießt das Bild die Aura der Wissenschaft und wird als vertrauenswürdig, ja selbst als wahr im stärksten Sinne des Wortes, durch Zuhörer und Leser anerkannt. Aber der Historiker muß in jedem Fall selbst besser wissen und begreifen, daß die Wahrheit der von ihm geschaffenen Vorstellung – noch immer unabhängig von seiner Theorie – abhängt von einer doppelten persönlichen Fähigkeit: einerseits von seinem Vermögen, sich bei seiner Urteilsfindung über die Vergangenheit so wenig wie möglich vergaukeln zu lassen von den Denk-, Gefühls- und Vorstellungskategorien, die zwar für seine eigene Zeit, sein Land und sein Milieu selbstverständlich sind, jedoch nicht darüber hinaus; andererseits von seiner Fähigkeit, das Schweigen der Quellen zu verstehen, um die präzise Tiefe und Qualität des Ungesagten und die Aspekte dessen zu begreifen, was in der durch ihn untersuchten Zeit denkbar, mit Emotionen beladen, glaubwürdig und einsichtig war. Er darf, mit anderen Worten, nicht das Schlachtopfer der kulturellen Dimensionen seiner eigenen Lebenswelt werden und muß andauernd Einsicht haben in den mentalen Hintergrund, gegen den sich sein Untersuchungsobjekt profiliert.

Wer meint, daß hiermit eine offene Tür eingetreten werde, mag sich darauf besinnen, wie stark sich unsere kulturellen Orientierungen in unserer historischen Sorgfalt widerspiegeln. Man ist heute vorwiegend materien- und zahlenfühliger geworden. Man reagiert auf Objekte und hat einen relativ scharfen Spürsinn für ihre Veränderungen entwickelt. Man verträgt dabei keine Ungeheimheiten. Auch der nur wenig historisch Geschulte fühlt unbewußt, daß Karl der Große keine *Chips* kannte, in keiner Bedeutung des Wortes. Auch ein zigarettenrauchender Herzog von Alba ist unwahrscheinlich. Und wenn Asterix in einer gallischen Dorfstraße alleine Pommes Frites mit Mayonnaise schmausen möchte, soll dies auf unser aller Lachmuskeln wirken, weil sowohl die Nahrung als auch das Ritual fehl am Platze sind: ein Gallier ißt Wildschwein, in einer schwülen Atmosphäre von Kameradschaft, unter einer Eiche. Mit anderen Worten, wir haben die Vorstellungswelt der Historienbilder erfolgreich internalisiert. Einsicht in die Entwicklung der materiellen Kultur ist uns zu einer zweiten Na-

185 [dt. Spurensicherung. Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli – die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst, in: ders., Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis, Berlin 1983].

tur geworden. Seit wir Ruinen als Spuren des Gangs der Geschichte deuten, bildet die materielle Kultur – ob nun im Stil von Schotel³ oder von Braudel⁴ erneuert – eine ebenso wesentliche Dimension unseres Geschichtsbewußtseins wie das Materielle selbst in unserer Lebenswelt eine zentrale Stellung erhalten hat. Beide Prozesse hängen natürlich miteinander zusammen, denn wir sehen nur, was wir zu sehen vermögen: Unsere kulturelle Perzeption wird begrenzt durch unseren mentalen Horizont und beide verflechten sich unauföslich in den Dimensionen unserer Lebenswelt.

In gleicher Weise sind wir auf Zahlen und Mengen konzentriert. Einkünfte und Ausgaben werden, auch was das Makro-Phänomen der nationalen Budgets betrifft, bis auf den Cent genau berechnet. Wer nur irgendwo ein Volumen oder einen Trend messen, eine Verhältniszahl oder einen Koeffizienten berechnen kann, mag es nicht lassen. Beim Essen und Trinken, Lernen und Faulenzen, Feiern und Arbeiten, Beten und Sterben, bei Streit und Zank, Missetat und Strafe, Krankheit und Tod – überall hat die Zahl einen höheren Wahrheitsgehalt bekommen als die Meinung. In Übereinstimmung mit unserer Lebenserfahrung wird heute den Konjunkturen, auch was die Vergangenheit betrifft, das Apriori der Wahrscheinlichkeit zugeteilt. Der Weg der Quantifizierung ist in dieser Hinsicht nur eine methodische, durch die Faszination graphischer Ordnung und das materielle Rechenzeug gestützte Folge einer viel älteren inhaltlichen Orientierung. Hinter der wissenschaftlichen Entwicklung verbirgt sich ein kulturelles Element.

Um das zuvor Gesagte besser begreifen zu können, erscheinen zwei Anmerkungen nötig. Erstens bedeutet es in keiner Weise eine Kritik an der materiellen und quantifizierenden Geschichte an sich. Im Gegenteil: Beide Formen widerspiegeln wesentliche Dimensionen der historischen Prozesse und münden in unsere heutige Lebensgestaltung. Sie sind damit eine notwendige Bedingung

3 G. D. J. Schotel, *Het Oud-Hollandsch huisgezin der zeventiende eeuw*, Haarlem 1868; ders., *Het maatschappelijk leven onzer vaderen in de zeventiende eeuw*, Haarlem 1869. Beide sind, neben einigen ähnlichen Werken, die Stammväter einer schier endlosen Reihe von Kompilationen über die materiellen Aspekte des täglichen Lebens in den Niederlanden in der vorindustriellen Zeit: ‚Kulturgeschichte‘ im veralteten Sinn des Wortes.

4 Vgl. J.-M. Pesez, *Histoire de la culture matérielle*, in: J. Le Goff, R. Chartier u. J. Revel, Hg., *La nouvelle histoire*, Paris 1978, 98–130; F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV^e–XVIII^e siècle*, Bd. 1, Paris 1979 [dt. Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. Der Alltag, München 1985].

für unseren Geschichtsbegriff, weil sie das in erkennbare Kategorien übersetzen, was unbemerkt aus dem Feld unserer Lebenswelt schlüpft und auf der Seite unseres Denk- und Gefühlshorizontes zu liegen kommt; vorausgesetzt natürlich, daß die Sorgfältigkeit der Rekonstruktion und der wissenschaftliche Wert der Messung selbst gewährleistet sind. Insbesondere dort, wo es die vorindustrielle Periode betrifft, die – auf welchen Gebieten auch immer – mit anderen Genauigkeitswerten hantierte, liegt jedoch noch ein erkenntnistheoretisches Problem, woran allzuoft stillschweigend vorbeigegangen wird. Damit soll nur aufgezeigt werden, daß auch Geschichtsschreibung teil hat an den kulturellen und mentalen Bereichen der Gesellschaft, und daß sie gut tut, dies zu realisieren.

Zweitens muß sehr ausdrücklich betont werden, daß sorgfältiges Umgehen mit dem Material ein wesentliches Zeichen des Respektes ist für jene, welche wohl oder übel unsere Gesellschaft möglich gemacht haben, genauso wie etwa Vertrauen der Grundsatz unseres heutigen sozialen Verhaltens ist. Dieser Respekt betrifft vor allem die zeitliche Ordnung, nachdem unser Leben in der Zeit verläuft und seine Sinnggebung, sowohl individuell als auch kollektiv, der zeitlichen Ordnung folgt. Unsere Erfahrung nährt unsere Erwartung, und wenn es auch wahrscheinlich ist, daß die Erweiterung unseres mentalen Horizontes das Spannungsfeld zwischen beiden nun immer breiter und möglicherweise auch weniger stark macht, die Bewegung geht dennoch von der Vergangenheit in die Zukunft und nicht umgekehrt.⁵ Der Historiker ist *ex professo* der Hüter des Respektes vor der Zeitordnung und der Integrität ihrer Rekonstruktion. Das bedeutet nicht, daß er ausschließlich diachron arbeiten soll oder daß die Chronologie für ihn zur Obsession werden muß, jedoch hat er stets die historische Dimension in seine Theorien und Modelle einzubauen und somit dafür zu sorgen, daß alle Angaben, Begriffe und Phasen in der rechten Zeitlage verankert und auf ihre präzise historische Bedeutung hinterfragt werden. Er soll sich vehement widersetzen gegen die Stümper und Dilettanten, die – ob hinter einer Theorie verharnischt oder nicht – sich aus dem Rührfaß von Mutter Klio das herausholen, was augenscheinlich in ihren Kram paßt. Er wird die Geschichte nicht mißbrauchen lassen für heutige Belange, auch wenn es dabei nur um die Tyrannei einer Idee ginge.

5 Koselleck, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien, in: ders., *Vergangene Zukunft*, wie Anm. 1, 349–375.

Nicht die historische Sorgfalt an sich muß daher eingeklagt werden, sondern die einseitige Anwendung derselben. Die anerkannte Forderung nach Präzision im Umgang mit materiellen und quantitativen Aspekten steht wohl in einem auffallenden Kontrast zur Sorglosigkeit, in welcher gewöhnlich mit den kulturellen und mentalen Aspekten der historischen Wirklichkeit umgesprungen wird. Vielleicht ist Sorglosigkeit nicht das richtige Wort, und wir sollten besser vom kulturellen Reflex und von Habitus sprechen, aus denen alle anderen Domänen, Dimensionen und Komponenten der Geschichte reifiziert, mit anderen Worten zu lockeren Bestandteilen mit einer eigenen Kohärenz und Konsistenz verselbständigt werden. Dieser Reflex liegt in einer langen Tradition des Denkens in Begriffen von Macht und Autorität beschlossen. Er fördert die Tendenz, die Geschichte auf den Einfluß oder das Gleichgewicht zwischen statischen Elementen in einem horizontalen Feld hin zu überprüfen und hindert uns daran, die komplexe und unsichere Dynamik der historischen Prozesse zu sehen. Er gibt den geschlossenen Taxonomien, Typologien und Periodisierungen den Vorzug, anstatt nach einem Modell der Transformation und des Übergangs zu suchen, das dem Wesen der historischen Zeit näherkäme.

Reifikationen: Kultur und Mentalität

Reifikation bedeutet in unserem Zusammenhang die Verbannung des Zeitfaktors und der historischen Dynamik, und das in zwei Richtungen: Verlängerung der Dauer bis in das Unendliche und (gewöhnlich implizit) Negation oder Außerachtlassung des Entwicklungsaspektes in der Synchronie. Den ersten Fall finden wir vor allem verkörpert in der Annahme einer zeitlosen Kontinuität, ja Identität von Affekten, Vorstellungen, Worten und Symbolen durch die Geschichte hin – mit der stillschweigenden Unterstellung, daß Gefühle und Emotionen, Ideen und Gedächtnissprünge, Reflexe und Erwartungen, die meinen Horizont bestimmen, auch für die Lebenswelt aller meiner Vorgänger in allen Zeiträumen der Vergangenheit gelten. Dies ist die Illusion des ewigen Menschen, der genauso dachte, fühlte und lebte wie wir heute. Es genügt auf ihn zu schauen, um ihn zu erkennen – das heißt, uns selbst in ihm zu erkennen. Aber waren Adams Liebesleben, Abrahams Zukunftsbild, Achilles' Wertesystem, Attilas Verhaltenscode und Abelards Denkmuster identisch mit unseren? Ist kein Platz für Zweifel an der Legitimität solch vulgarisierender Urteile,

daß etwa Sklaven, Leibeigene, Frauen und Arbeiter sich in einem gleich kontinuierlichen Verlangen nach Aufstand gegen eine stets gleich stark gefühlte Unterdrückung abmühten? Daß Kapitalisten Kapitalisten sind und, ungeachtet des Zeitalters, stets der Ethik gehuldigt haben, die mit diesem Konzept korrespondiert? Daß die Trauer von Eltern über den Tod ihrer Kinder früher von selbst abstumpfte, weil viel zu viele von ihnen starben?⁶ Oder daß Eltern ihre Kinder nicht liebten, weil sie dies nicht so besitzergreifend zeigten wie wir heute?⁷ Daß folternde Inquisitoren grausame Sadisten waren, Hexen und Ketzer jedoch unschuldige Lämmer?⁸ Daß Oedipus der Menschheit zwei- bis

6 Diese Meinung, Nebenprodukt der durch Philippe Ariès initiierten ‚Todesvulgata‘, läßt das Problem, welches sich für den Historiker stellt, besonders deutlich werden. Weder seine Meinung noch ihr Gegenteil lassen sich nämlich beweisen. Der Historiker kann keine Emotionen messen, sondern nur deren Niederschlag als private oder öffentliche Äußerung, die wieder unmittelbar innerhalb eines Habitus und eines gesellschaftlichen Kanons – und zwar dessen, was man will und was sich nicht gehört (ein Verhaltenscode) – zu stehen kommt. Beide müssen erst decodiert werden, verschleiern sie doch die persönliche Intensität der Emotion. Nur mit Hilfe eines Modells, in dem zum Beispiel der Einfluß solcher Emotionen auf spätere psychische Entwicklungen gemessen wird, können wir sie wiederfinden. Das ist jedoch, gesetzt den Fall, daß man die Möglichkeit eines solchen Modells annimmt, nur für eine einzelne, gut bekannte Figur aus der Geschichte möglich und würde vorerst zur Frage führen, ob gerade diese dann kennzeichnend oder exemplarisch für ihre Periode ist und irgendeine Form von Generalisierung zuläßt.

7 So etwa die absurde Meinung von É. Badinter, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVII^e–XX^e siècle)*, Paris 1980, widerlegt durch D. Julia in einer Rezension in: *Histoire de l'éducation* 9 (Dezember 1980), 46–52. Badinters Buch, unter bestimmten Gruppen von Feministinnen zu einem Bestseller geworden, ist ein Schulbeispiel ahistorischen Umgangs mit Gefühlen. Es wurde auch ungewollt widerlegt durch das gleichzeitig erschienene Werk von Y. Knibiehler u. C. Fouquet, *L'histoire des mères du Moyen Age à nos jours*, Paris 1980, das von einer im wesentlichen identischen Quellenbasis zu gegenteiligen Schlüssen kommt.

8 So z. B. A. Zwart u. K. Braun, *Heksen, kettens en inquisiteurs. Geloofsvervolging en heksenprocessen door de eeuwen*, Haarlem 1981; oder auch F. Vanhemelryck, *Heksenprocessen in de Nederlanden*, Leuven 1982. Vgl. dazu W. Frijhoff, *Kerk en heks: troebel water*, in: *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland* 25 (1983), 100–116. Solange das Gegenteil nicht bewiesen ist, kann nur die Prozedur auf Grund eines Analogieschlusses nach unserem heutigen Gesichtspunkt als ‚grausam‘ bezeichnet werden, es geht jedoch nicht an, dahinter eine grausame Natur der Vollstrecker zu postulieren. Es ist bestenfalls möglich, daß unter ihnen in der Tat grausame Henker gewesen sind; aber danach soll eine ganz andere Art von Untersuchung fragen, die auszugehen hat von den damaligen Gerichts- und Verhaltenscodes.

dreitausend Jahre lang das gesamte psychische Elend ersparen hätte können, wenn er Freuds verbale Gaben und eine Schreibmaschine besessen hätte?⁹

Solche Äußerungen von kulturellem und mentalem Fundamentalismus sind zu einem nicht geringen Teil Erbe alten Naturgesetzdenkens, das alle Situationen, Beziehungen, Probleme und Lösungen in erster Linie in einem universellen Code vereinigte; sie werden jedoch heutzutage durch voreilige Schlüsse aus der bio- und psychogenetischen Forschung mitunter weiter verstärkt. Am deutlichsten findet man sie wieder in den Genres des historischen Romans und des historischen Films – Typen historischer Rekonstruktion, deren Skrupel in bezug auf die Historizität ihres Ausgangsmaterials gewöhnlich umgekehrt proportional erscheinen zu jenen über die psychische Dimension. Dort wird nämlich praktisch stets ein zeitlos ewiges Menschenbild vermittelt – abgesehen von einer seltenen Ausnahme wie dem französischen Film *Le retour de Martin Guerre*.¹⁰ Im Gros der historisierenden Produkte sehen wir Menschen aus Fleisch und Blut, die demselben schematisierten und codebesetzten Denken, Fühlen und Handeln folgen wie wir selbst, wenn auch, in Umkehrung der Zivilisationsperspektive, ihre Züge etwas rauher als heute, kräftiger, fülliger und weniger verinnerlicht gestaltet werden. Unzweifelhaft liefert dies prächtige, farbenreiche oder schwulstige Produkte, jedoch geht es hierbei um eine unterhaltende Klischeebildung, und nicht um Geschichte. Solange auch nicht mehr suggeriert oder vorgegeben wird, ist dies vollkommen legitim – obwohl die realen Effekte doch wohl etwas größer sind, als es die Absicht war.

Die Probleme beginnen also nicht bei den Historikern. Doch auch unsere Geschichtsschreibung ist auf vielerlei Niveaus gespickt mit Anpassungen heut gängiger Codes an Situationen der Vergangenheit. Bei unseren Interpretationen legen wir unseren Vorfahren Gedankengut, Haltungen, Affekte und Werteskalen in den Mund, welche in hohem Maße zur Erfüllung des Postulats beitragen, daß dies alles wäre, nur weil uns die Quellen praktisch nie erlauben, bei jedem

9 Vgl. diverse Beiträge aus dem Sammelband *Geschiedenis, psychologie, mentaliteit. Negen discussiebijdragen*, Amsterdam 1982. Vgl. auch die geistvollen Bemerkungen zu den Grenzen der bereits klassisch gewordenen psychohistorischen Methode bei R. M. Decker u. H. W. Roodenburg, *A suitable case for treatment? A reappraisal of Erikson's „Young man Luther“*, in: *Theory and Society* 12 (1983), 775–780.

10 Dieser Film von Daniel Vigne (1982) stand aber auch unter Aufsicht von Natalie Z. Davis, Autorin des gleichnamigen Buches, auf dem der Film basiert [dt. *Die wahrhaftige Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre*, München u. Zürich 1984].

Gedankenschritt mit kognitiven, emotionalen oder verhaltenspsychologischen Implikationen eine Fußnote zu setzen. Die Interpretation des Schweigens gehört zum Kern der Arbeit des Historikers, es wäre jedoch wünschenswert, daß er sich häufiger und tiefer bewußt wird, was er von seiner eigenen Kultur einbringt. Es geht im Rahmen von Geschichtsschreibung auch nicht um Vorstellungen, Affekte und Haltungen als solche – außer vielleicht für den Ästhetiker, der sich daran erfreuen kann, was etwa Jacoba von Bayern am 3. Mai 1434 durch den Kopf spukte –, sondern um die Rekonstruktion von Dimensionen der psychischen Welt, der mentalen Kategorien, insoweit diese in der kulturellen Dynamik eine Rolle spielen und somit in einem Handlungssystem wirksam sind.

Gerade die psychische Welt und das Handlungssystem bilden ein zweites gängiges Objekt der Reifikation. Die Begriffe dafür sind bekannt: Mentalität und Kultur. Beginnen wir bei der Kultur. Der aufmerksame Leser wird bereits bemerkt haben, daß das bestehende Repertorium von einigen hundert Definitionen von Kultur hier nicht durch eine neue bereichert werden soll.¹¹ Gerade das Scheitern der zahllosen Versuche, Kultur auf befriedigende Weise als eine autonome Domäne der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu definieren, kann uns jedoch einen vernünftigen Weg weisen.

Bei fast all diesen Näherungsversuchen wird Kultur als ein konstanter Faktor der gesellschaftlichen Wirklichkeit gesehen, über Zeiträume und Gesellschaftsformen hinweg. Meist wird getrachtet, eventuell längs eines komparativen Weges, die interne Struktur oder die externen Aspekte eines Bereiches zu definieren, der dann als eigenständig „kulturell“ angesehen werden kann. Auch wenn man ausgeht von P. J. Boumans Definition von Kultur als dem „Lebensstil einer Gesellschaft“, das heißt als „einem Komplex von stofflichen und unstofflichen Faktoren“, als einer „Gesamtheit von aus der Vergangenheit auf uns gekommenen Formen“, kurzum als einem „Erbgut“¹², muß sie als ein Spannungsfeld von Werten und Normen aufgefaßt werden, das eine interne Struktur besitzt und dessen Dynamik bestimmt wird durch das Spiel von Funktionalität und Disfunktionalität des Handelns, mit anderen Worten durch Anpassung an eine zentrale Norm, die einen Selektionsprozeß impliziert.

11 A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, New York 1963.

12 P. J. Bouman, *Cultuurgeschiedenis van de twintigste eeuw*, Utrecht u. Antwerpen 1964, 12 ff.

Die Norm selbst wagen wir in unserer Zeit kaum mehr zu explizieren. Früher ist man dabei unbefangener gewesen und sprach von Fortschritt, Bildung, Verfeinerung. Diese Norm war selbst doppelsinnig. Sie verwies einerseits auf eine interne Verfeinerungsdynamik des sich dadurch selbst definierenden Kulturmilieus und gleichzeitig auf die Annexion derselben Normenskala durch andere Kulturmilieus. Die Norm bezog sich daher sowohl auf ein internes Spannungsfeld als auch auf Elastizität und potenzielle Ausbreitungskraft. Die Normkultur legitimierte ihre interne Dynamik durch ihre Ausstrahlung. Motor der Dynamik war die Spirale der Machtausübung, die, wie Norbert Elias auf vortreffliche Weise gezeigt hat, durch allerlei Haltetaue in der Gestaltung der Gesellschaft verankert war.¹³ Der Begriff ‚Zivilisierungsoffensive‘ gibt bildlich wieder, daß Zivilisation, als kultureller Verhaltenscode, eingebettet lag in ein Machtverhältnis zwischen Siegern und Unterworfenen.¹⁴

Wir dürfen das Machtverhältnis nun in keinem Fall mehr anhand einer geradlinigen Unterwerfungsperspektive bestimmen. Dies bedeutet am allerwenigsten, daß es keine Sieger und Besiegten mehr geben würde, sondern allein, daß das Legitimationsmuster verschoben ist, in Funktion von Veränderungen innerhalb der Konfiguration der Gesellschaft. Die Norm wird nun impliziter gelegt durch das Vermögen der (a priori als Gesamtheit angesehenen) Gesellschaft, so viele kulturelle Segmente des gesellschaftlichen Lebens wie möglich zu einem zusammenhängenden Ganzen zu strukturieren, ihre Einheit zu zeigen und das Verschiedene zu verdecken, wenn nicht auszulöschen. Das Machtverhältnis bleibt unangetastet, liegt jedoch verschleiert unter der Vorstellung und dem Bild von einer gemeinschaftlichen Kultur der gesamten Gesellschaft.

Wohl ist kulturelle Machtausübung komplizierter geworden. Denn die Zivilisierungsoffensive ist eine Revolution, die ihre eigenen Kinder frißt. Durch Erziehung und Unterweisung gibt sie das Wort an jene, welche nun nicht nur die Kulturformen, sondern auch deren Bedeutungen übernehmen, weil auch die sprechende Elite nichts mehr transformieren kann, ohne gleichzeitig in die soziale und ökonomische Ordnung einzugreifen. Während die zivilisationsver-

13 N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., 1. Aufl., Basel 1939, und allgemeiner ders., Was ist Soziologie?, München 1970.

14 B. Kruithof, De deugdame natie. Het burgerlijk beschavingsoffensief van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen tussen 1784 en 1860, in: Symposion. Tijdschrift voor maatschappijwetenschap 2/1 (1980), 18-30.

mittelnde Elite damit an sozialer Homogenität verliert, wird gleichzeitig der Keim gelegt für interne Spannungen zwischen Gruppen, die nun aus derselben *ratio* dabei sind, neue Subkulturen zu definieren.

In den Niederlanden, die auf so vielen Gebieten ein kulturelles Prüffeld gewesen sind, kann dieser interne Differenzierungsprozeß bis in die frühe Neuzeit zurückverfolgt werden, vielleicht weil, sowohl in bezug auf den geographischen als auch auf den sozialen Raum, alle Abstände geringer waren als anderswo. Wir finden dies im Spannungsfeld zwischen *Devotio moderna* und kirchlicher Scholastik, zwischen neoklassischem Humanismus und praxisgerichteter Bürgerkultur, zwischen lateinischer und französischer Erziehung, zwischen der Welt des Buches und jener der Waffe: vielfältige Eliten, die sich, gestützt auf verschiedene kulturelle Instrumente, dadurch voreinander legitimieren, daß sie ebensoviele Formen von Subkultur innerhalb einer gemeinsamen kulturellen *ratio* definieren.¹⁵ Aus sozialhistorischem Blickwinkel ist die Frage berechtigt, ob die heute gängige Unterscheidung zwischen Kunst und Massenkultur nicht auf demselben Modell beruht.

Auch wenn die Norm nicht ausdrücklich benannt wird, bringt dies für unsere Perspektive übrigens keinen wesentlichen Unterschied. Auch heute bedeutet ‚Kultur‘ zielgerichtetes Einlernen von in einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppierung dominanten Verhaltenscodes, wenn auch die Codes als Werte einer Minderheit legitimiert werden. ‚Kultur‘ wird damit zu einem Sektor mit einem eigenen, standardisierten Instrumentarium von Denkbildern, Vorstellungen, Riten und Verhaltensnormen. Innerhalb ihres internen Spannungsfeldes entwickelt sie dann ihren eigenen Bedeutungscode und ihre eigene Sinnggebung, die nur durch Abgrenzung von anderen Codierungssystemen optimal wirken können – sei es dadurch, daß man sie negiert oder daß sie bewußt bestritten werden. Kultur verweist damit auf Macht, auf Machtausübung, auf Machtgleichgewicht und damit auch auf Hierarchisierung in Funktion von Interessen.

Dieser strategische Kulturbegriff ist kennzeichnend für Gruppen, die Zugriff haben auf kulturelle Aspekte der Gesellschaft, Eliten also, die imstande sind, sich ihrer ‚Kultur‘ reflexiv zu nähern oder sie aktiv zu schaffen und zu verbreiten, die sie mit anderen Worten zu einem Feld oder einem Markt ver-

15 Vgl. W. Frijhoff, *La société néerlandaise et ses gradués, 1575–1814. Une recherche sérielle sur le statut des intellectuels*, Amsterdam u. Maarsse 1981, 287 f.; ders., *Wetenschap, beroep, en status ten tijde van de Republiek: de intellectueel*, in: *Tijdschrift voor de geschiedenis der geneeskunde, natuurwetenschappen, wiskunde en techniek* 6 (1983), 18–30.

selbständigen können. Innerhalb ihrer Strategie ist der Begriff operational. Für den Historiker kann er jedoch nichts anderes sein als eine Illusion und eine Sackgasse. Eine Illusion, weil ihn die dominante Kultur einer bestimmten Gruppe als *pars pro toto* für die Gesellschaft gebraucht – einer Gruppe, die zu einem bestimmten Moment die Meinungsbildung beherrscht, die Legitimationsmuster formuliert, die Normen bestimmt und den ästhetischen Kanon festsetzt. Wann immer die Legitimation nicht mehr in einem Bezug zu anderen Gruppen gesucht wird, wird sie intern neu formuliert. So wird heutzutage Kunst oft legitimiert als der Ausdruck einer Avantgarde, die der Kultur vorausschreitet und intuitiv in ihrer Bilderwelt verkörpert, was noch nicht reflexiv formuliert werden konnte. Der Staat, der sich als eine Institution der Kulturförderung versteht, jedoch gleichzeitig die Spielwiese ist für gesellschaftliche und ökonomische Interessensgruppen, meint, daß unsere *ratio* einen Platz für die prospektive *intuitio* einräumen kann und muß. Der Augur dazu ist der Künstler von heute. Beide – Staat und Künstler – schaffen rituelle Zeichensysteme und interpretieren sie für das Wohl der Gesellschaft. Die Magier der *ratio* hingegen sind die Wissenschaftler, deren Paradigmata straff eingebettet liegen in den Wahrnehmungsräumen, über die eine konkrete Gesellschaft verfügt.¹⁶

Der Lebensstil einer Gesellschaft ist daher ein Stil von Gruppen, und zwar von solchen Gruppen, die, auch buchstäblich, den Markt der Bilder, Riten und Symbole beherrschen, die sie produzieren, in Umlauf bringen und ihre Knappheit bestimmen: früher Adel und Kaufmannschaft, Kirche und Druckerpresse – heute Mode und Medien, Industrie und Wissenschaft. Der Lebensstil von Bauern, Handwerkern, Arbeitern und Tagelöhnern wird dagegen nie zu Kultur ernannt, es sei denn, dies dient den Eliten zur Unterscheidung.

Eine Sackgasse: Volkskultur

Kulturgeschichte alten Stils¹⁷ führt ebenfalls zu einer Illusion von Wissen. Was sie analysiert, ist nicht die globale Kultur einer Gesellschaft, sondern eine ästhe-

16 Verwiesen sei hier auf die ausführliche Diskussion, ausgegangen von Th.S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago 1962.

17 Daß die Tradition von J. Huizinga, E.H. Gombrich, A. Momigliano und A. Warburg hier nicht inbegriffen ist, braucht nicht betont zu werden. Vgl. auch den zusammenfassenden Überblick bei E. H. Gombrich, *In search of cultural history*, Oxford 1969.

tische Selbstdarstellung einer Gruppe, eine partielle Vorstellungswelt, ein Produktionsherd kultureller Werte; wenn sie sich nicht sogar ausschließlich auf die Kulturformen beschränkt, die im ästhetischen Kanon der federführenden Elite beinhaltet sind und als ‚Kunst‘ gedeutet werden, seit der Kanon ein gruppengebundenes Mittel von Status und Distinktion geworden ist.¹⁸

Es genügt jedoch nicht, das Problem zu erkennen, um es zu lösen. Davon zeugt die Sackgasse, in welche die Debatte über die ‚Volkskultur‘ der frühen Neuzeit geraten ist. Das Interesse an ‚Volkskultur‘ – oder an dem, was wir genauer umschreiben können als soziale und nicht-dominante Aspekte kultureller Codes – ist an sich nicht neu. Welche Interpretation dieses vielumstrittenen Konzeptes man auch geben mag, es ist nicht zu leugnen, daß jenes Interesse für ‚Volkskultur‘ zusammenhängt mit der Bedeutung von ‚Kultur‘ im vorhin umschriebenen Sinn. Als bestimmte Gruppen, Eliten verschiedener Art und unterschiedlicher Position, ihre kulturellen Ausdruckscodes als ‚Kultur‘ *tout court* zu deuten begannen und ihren kulturellen Standard zu einem aggressiven Staturelement ausbauten, wurde allmählich ein Feld nicht zulässiger Kulturformen ausgegrenzt, die, dem ‚Volk‘ zugemessen und so das Objekt einer elitären Zivilisationsoffensive wurden.

Es war mit der Volkskultur anfänglich so wie mit dem Jansenismus: Wie Ceysens gezeigt hat, ist der letztere vor allem als Reaktion zu definieren auf den vagen Anti-Jansenismus der Gegner einer Chimäre.¹⁹ So wie der Jansenismus in hohem Maße ein Anti-Anti-Jansenismus war, führt die systematische Interpretation von Volkskultur zu nicht geringem Teil zu einer Definition von etwas, was Nicht-Nicht-Volkskultur ist. Mit anderen Worten, ein analytisches Konstrukt gegenüber einem strategischen Konzept. Die gesamte Problematik der Frage liegt in dieser Gegenüberstellung beschlossen. Um die durch die Elite in Gang gesetzte Repression von nicht ihrem Code konformen kulturellen Äußerungen effektiv zu machen, mußten solche Praktiken erst mit einem symbolischen, ja einem ideologischen Wert versehen werden, den sie in der Glaubens- und Erlebniswelt des ‚Volkes‘ nicht besaßen.

Das bedeutet nicht, daß insgesamt kein Zusammenhang zu finden ist in der Denk-, Gefühls- und Lebenswelt der Nicht-Elite, sondern vielmehr daß der

18 P. Bourdieu, *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris 1979 [dt. Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt am Main 1982].

19 L. Ceysens, *Les voies détournées dans l'histoire du jansénisme*, in: J. van Bavel u. M. Schrama, Hg., *Jansénisme et le jansénisme dans les Pays-Bas*, Leuven 1982, 11–26.

interne Zusammenhang des wachsenden ‚Restpostens‘ per Definition weniger systematisch strukturiert ist als der allemal einer leitenden *ratio* folgende, auskristallisierte kulturelle Code der verschiedenen Eliten. Dennoch hat es von Beginn an nicht an Rationalisierungen von Volkskultur durch Angehörige des Nicht-Volkes gefehlt. Es ist denkbar, daß verschiedene Dimensionen der mittelalterlichen christlichen Glaubensordnung in dieser Weise gedeutet werden können. Aber dort geht es dann vermutlich in der Hauptsache um Formen positiver Akkulturation, um Integration des Kults und des Rituals in bestehende Symbolsysteme, nicht um offenen Gegensatz.

Eine Oppositionsstruktur kann hinter manchen Formen der Ketzereibekämpfung vermutet werden, tritt aber erst deutlich ins Rampenlicht, als das magische Weltbild der Zauberei durch die Theologen zu einem vollständig ausgebauten dämonologischen System umgedeutet wurde: die Zauberer, in der Technik des Magischen bewandert, wurden dann zu Hexen, willigen und gleichwertigen Partnern des Teufels.²⁰ Von der praktischen Ordnung wurden sie zur dogmatischen transferiert. Eine darauffolgende Phase ist die Deutung aller Formen des nicht-kirchlich geordneten Glaubens als Aberglauben durch die leitenden kirchlichen Autoritäten der verschiedenen westeuropäischen Länder, protestantische wie katholische.²¹ In einem dritten Stadium überspült die Welle dann den gesamten Verhaltenscode der nicht-dominanten Teile in der Gesellschaft, die durch das herrschende Bürgertum einer militanten Erziehung unterworfen werden. Das führt zu einem Versuch der Zähmung der Denk-, Gefühls- und Lebenswelt des Gros der Bevölkerung.²²

Die Perspektive, in welcher dies stattfand, wird 1837 vortrefflich durch Joost Hiddes Halbertsma, einen wiedertäuferischen Prädikanten und bekannten friesischen Literaten, in Worte gefaßt:

„Eines sei hier vor allem gesagt, daß, wann immer man von Volksbegriffen, Volksglauben, Volkssitten, Volkscharakter und Volkssprache spricht, man dann

20 R. Kieckhefer, *European witch trials. Their foundations in popular and learned culture, 1300–1500*, London 1976; L. Dresen-Coenders, *Het verbond van heks en duivel*, Baarn 1983.

21 Zur katholischen Haltung vgl. besonders D. Julia, *La réforme posttridentine en France d'après les procès-verbaux des visites pastorales: ordre et résistances*, in: *La Società religiosa nell'età moderna*, Neapel 1973, 311–433.

22 Für den niederländischen Bereich vgl. die Arbeiten von H. F. J. M. van den Eerenbeemt, vor allem: *Armoede en arbeidsdwang. Werkinrichtingen voor ‚onnutte‘ Nederlanders in de Republiek 1760–1795. Een mentaliteitsgeschiedenis*, 's-Gravenhage 1977.

vom sogenannten *gemeinen Mann* spricht. In einem sittlichen und sprachkundigen, und teilweise in einem bürgerlichen Sinn, ist der Gemeine eigentlich das Volk. Die Sprache, die Lebensweise, die Gebräuche, die Sitten sind bei den Vornehmen ein Objekt der Übereinkunft; sie ist nicht national bestimmt und kann es nicht sein, weil sich jene nach einem Standard richten, der außerhalb der Nation liegt. Wodurch sie höher kommen, wodurch die Standards genauer befolgt werden und wodurch damit die Vornehmen aller Länder Europas einander mehr zu gleichen beginnen.“²³

Halbertsma konstruiert so einen Gegensatz zwischen dem frei gewählten Standard der Elite und der traditionellen Kultur des Volkes, welche hier den Maßstab des Nationalen angelegt erhält, das heißt den Zwang konkreter Not, die aus der Begrenztheit von Zeit und Raum resultiert. Das Volk ist der Teil der Nation, welcher weder die materielle noch die psychische Freiheit hat, dem Zwang zu entrinnen. Seine Kultur wird mit anderen Worten bestimmt und beschränkt durch seinen mentalen Horizont. Bildung steht hier der Kultur des ‚gemeinen Mannes‘ gegenüber, und Kultur steht hier für eine Funktion von Mentalität.

Halbertsma redete nicht ins Blaue hinein. Er war ein genauer Forscher, der sein Ohr dem ‚gemeinen Mann‘ lieh und als einer unserer ersten Volkskundler gelten mag.²⁴ Dies ist jedoch die Kehrseite der Offensive. Die Gegner des Aberglaubens und die Erzieher des Volkes entdecken in derselben Bewegung die Kultur, gegen welche sie sich wenden. Nicht im Sinne einer Entdeckung *ex nihilo* – allerdings kam diese mitunter auch vor. Dadurch, daß Spuren, Relikte, Phänomene, die bereits diffus bekannt waren, in eine neue Struktur, eine neue *ratio* gesetzt wurden, traten sie in ein neues Licht.²⁵ Um sie wird ein ganzes Koordinatensystem gebaut, das es möglich macht, die Reste an für alle erkennbaren Punkten festzumachen und in einen Entwicklungsprozeß zu setzen.

So haben die Verfasser des *Hexenhammers*²⁶ zahllose vor ihnen liegende Bestandteile der magischen Lebens- und der historischen Vorstellungswelt umgeschmiedet zu einer, hinsichtlich ihres ursprünglichen Niveaus unerkennbar

23 J. H. Halbertsma, *De witte wiven*, in: *Overijsselsche volksalmanak* 2 (1837), 246 f.

24 S. J. van Molen, Dr. Joost Hiddes Halbertsma als volkskundige, in: *Volkskunde* 49 (1948), 75–86.

25 Vgl. M. de Certeau, D. Julia u. J. Revel, *La beauté du mort: le concept de culture populaire*, in: *Politique aujourd'hui* (Dezember 1970), 3–23.

26 H. Institoris u. J. Sprenger, *Malleus maleficarum* (1487).

gewordenen, jedoch von der dogmatischen Optik aus kohärenten Teufelslehre. So kamen ein Arzt des 16. Jahrhunderts wie Johan Wier²⁷ und im Jahrhundert danach ein Prädikant wie Baudartius²⁸ oder, noch viel systematischer, ein Arzt und Prädikant wie Johan Picardt²⁹ zögernd zur Entdeckung des anderen im Nahen, des Fernen im Greifbaren.

Picardt erkennt deutlich die Schwierigkeiten mit seiner Entdeckung, daß runde Grabhügel im gesamten niedersächsischen Kulturgebiet die Wohnplätze von *witte wieven* gewesen wären, von gutartigen Erdgeistern, die Frauen in Gebärnöten beistanden, verlorene Gegenstände wieder zu Tage brachten und Glück und Unglück vorhersagten – die, mit anderen Worten, drei wesentliche Funktionen erfüllten: sie retten Leben, bringen Glück und vermindern die Angst vor der Zukunft. Um das Thema der *witte wieven* hört er Sagen, spürt er Gebräuche und Tabus auf. Er hält sie kartographisch fest und strukturiert sie bis zu einer Mythologie der Bergnymphen, ‚hierlandsche Sibyllen‘.³⁰

Aber was als absonderliches Element ungefährlich schien, wurde, als *superstitio* systematisiert, zu einem Konkurrenten von Picardts eigenem kirchlichen Glaubenssystem. Er wurde dann auch verpflichtet, ein zweites Deutungsschema in seine Auslegung einzubauen: die Mythologie ist das Werk des Teufels, welches durch Gott zugelassen wurde, um uns durch die Wohltat Jesu Christi davon befreien zu lassen. Der Teufel wütet auf den Begräbnisplätzen, um „den Aberglauben und die fremden Konzepte über die Toten zu vermehren“. Jedoch, fügt Picardt hinzu, „ich habe oft von alten Leuten sagen gehört, daß diese von ihren Vorfahren erfahren haben, daß all diese Teufeleien völlig verschwunden waren, als das Evangelium des hl. Johannes in das Land gebracht worden war“.

Picardt scheint kein Opfer geworden zu sein der fernen vergangenen Zeit, die seine Informanten vorsichtig einbauten, um den Kleriker – für sie immerhin die Verkörperung einer mit Wissenschaft, moralischer Autorität und sozialer Macht begabten Elite – nicht zu verletzen oder zu provozieren. Zwar hat Picardt den Verweis auf das Johannesevangelium vermutlich falsch verstanden.

27 R. van Nahl, Zauber Glaube und Hexenwahn im Gebiet von Rhein und Maas. Spätmittelalterlicher Volksglaube im Werk Johan Weyers (1515–1588), Bonn 1983.

28 W. Baudartius, *Memoryen*, 2. Aufl., Arnhem 1624.

29 J. Picardt, *Korte beschryvinge van eenige vergetene en verborgene Antiquiteiten der Provintie en Landen gelegen tusschen de Noord-Zee, de Yssel, Emse en Lippe*, Amsterdam 1660.

30 Ebenda, 43–48.

Er begreift ihn als ein *pars pro toto* für die christliche Lehre. Die in Frage kommenden Bauern haben damit jedoch wahrscheinlich die magische Praxis des Auflegens des Johannesevangeliums gemeint, die durch den Gebrauch des Evangelientextes für sie jedoch Integration in den christlichen Corpus sicherte. Ein nicht belangloses Mißverständnis in der Christianisierungsoffensive.

Rund eineinhalb Jahrhunderte später wurden die *witte wieven* neuerlich entdeckt. Der bereits genannte Halbertsma, Staring van den Wildenborch, sein Schwiegersohn Brants auf't Joppe, die Archäologen Reuvens und Janssen suchen Ost-Geldern und Overijssel nach Grabhügeln ab, wo – nach der noch lebendigen Volkserzählung – *witte wieven* verblieben sein sollten. Picardts Beschreibung kennen sie, seine Deutung übernehmen sie allerdings nicht.³¹ Die *wieven* werden nun, als Elfen, in einen Corpus der altgermanischen und altskandinavischen Mythologie integriert. Die christliche Dimension verschwindet, die nationale wird eingebracht, wenn nicht sogar versehen mit einem Tropfen Wehmut über vergangene offenerzige Tugendhaftigkeit. Das Volk, heute in der Hauptsache auf die Bevölkerung des flachen Landes reduziert, wird nun positiv besetzt als Hüter alten Kulturbesitzes und als ein essentielles Glied in der Kette des Kulturtransfers. Wie unbedarft auch, es verkörpert Urzeugen nationaler Vitalität.

System in der Volkskultur bedeutet somit allemal, etwas mit Deutungsmustern versehen zu haben, wodurch das Konzept einen unmißverständlichen Sinn erhält in Form einer opportunen Gegenüberstellung zu anderen Kultursystemen. Die Reifikation geschieht nicht belanglos, sondern steht im Dienst der Selbstbestimmung des gesellschaftlichen Plans der Eliten, die mit den Instrumenten der Analyse und Synthese umgehen können.

Natürlich ist nicht zu leugnen, daß das magische Universum, als Alltags-technologie, einen internen Zusammenhang besitzt. Seine geprüfte Wirksamkeit beruht auf einem zusammenhängenden Korrespondenzsystem zwischen symbolischen Elementen, die in eine Glaubenslehre aufgenommen wurden. Aber die magische Technologie war selbst nur ein Fragment der Lebenswelt der Nicht-Elite, die ebensowohl im Zeichen kirchlicher Verpflichtungen, ökonomischen Drucks, gesellschaftlicher Spannungen stand, die ebensovielen Symbolsy-

31 Halbertsma, De witte wiven, wie Anm. 23; A. Brants, Heidensche begraafplaatsen onder Gorsel, in Gelderland, kwartier Zutphen, in: De vriend des vaderlands 9/1 (1835), 142–150; L. J. F. Janssen, Grafheuvelen der oude Germanen ontdekt, beschreven en toegelicht, Arnhem 1834; A. C. W. Staring, Kleine verhalen, Arnhem 1837, 73–93 und 182 ff.

stemen, Verhaltenscodes und Formen von *ratio* entsprechen. Wann immer man versucht, die Gesamtheit der Dimensionen der Lebenswelt einer polyformen, bestenfalls hybriden Restkategorie zu einem gemeinschaftlichen Kultursystem zu deuten, begeht man dieselbe fundamentale Mißinterpretation wie unsere streitbaren Vorgänger seit dem späten Mittelalter: man vermischt ein Konstrukt mit der Realität.

Wann immer Delumeau praktisch die gesamte Praxis des mittelalterlichen Christentums ins magische Universum verweist, ist das Konstrukt noch relativ deutlich.³² Es wird völlig klar, daß das Christentum für ihn aus der postvatikanischen Religion eines durch die denkende Elite gesäuberten Gleichgewichts zwischen Wort, Vorstellung und Handlung besteht. Die Christianisierung beginnt, wenn dieses Gleichgewicht langsam Wirklichkeit wird, das heißt frühestens nach Trient. Daß dieses Modell der Komplexität dem oft innerhalb ein- und derselben Person wiederzufindenden Unterschied zwischen Volk und Elite in der mittelalterlichen Gesellschaft nicht gerecht wird, daß es zu wenig Unterschied erkennt zwischen verschiedenen Zeichensystemen im theoretischen Einheitsbrei des Christentums – wie wir diese im religiösen Nonkonformismus wiederfinden können, in Formen der Heterodoxie, in eschatologischen Strömungen –, das alles ist zweitrangig. Der Ausgangspunkt des Autors selbst läßt wenig Raum für Zweifel über die Art seines Konstruktes, die eine Funktion von einer bestimmten Auffassung dessen ist, was Christentum zu sein hat, bis es zur Vorstellung eines geradlinig zunehmenden Akkulturationsprozesses kommt, der, von jeder Moral unbefangen, magische Massenreligion zu einem redlichen, ethisch schwer beladenen Elitenglauben führt.

Nicht bei allen Autoren ist das Konstrukt im Hintergrund ebenso deutlich zu verspüren, obwohl der Trend zum Dualitätsdenken nahezu allgemein ist. Die tatsächliche Unhantierbarkeit des Konzeptes ‚Volk‘ in diesem Verband hat in den letzten Jahren nach anderen Paaren suchen lassen: gelehrte versus ungelehrte Kultur; große und kleine Tradition; dominante oder verfeinerte Kultur versus Massenkultur, primitive Kultur oder Alltagskultur; Vorschrift gegenüber Praxis; herrschende Klassen gegen Volksklassen; lokale gegenüber zentrumsgerichteter, offizielle oder offiziöse versus inoffizielle, städtische gegenüber

32 J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (Nouvelle Clio 30bis), Paris 1971; ders., *Un chemin d'histoire: chrétienté et christianisation*, Paris 1981; ders., *La peur en Occident, XIV^e–XVIII^e siècles*, Paris 1978; *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident (XIII^e–XVIII^e siècles)*, Paris 1983.

ländlicher Kultur.³³ Die Hartnäckigkeit, mit welcher solche Paare stets wieder auftauchen, zeigt, daß die Idee einer relativ homogenen Basiskultur, die in sich selbst einsichtig sein soll, der Komplexität höherer Formen kultureller Organisation entbehrt, und dennoch ein zusammenhängendes Überlebenssystem der Massen formen soll, immer noch existiert. Gleichzeitig verweist sie auch auf die Sterilität der Annäherung.

Einige Autoren trachten das Problem dadurch zu lösen, daß sie einen gegenseitigen kulturellen Austausch postulieren oder ein Kreispindel konstruieren zwischen beiden Polen ihres Paares, wie dies Ginzburg anhand der Erkenntnisse des Müllers Menocchio getan hat.³⁴ Die Pendelbewegung kann dann via das vermutlich neutralste Instrument von Kulturtransfer stattfinden, das gedruckte Wort – Bücher oder Periodika, aber lieber noch die Literatur für den kleinen Mann: Almanache, Traktate, die *Bibliothèque bleue*, Pamphlete, Groschendrucke.³⁵

Aber hier werfen wir neue Probleme auf. Bis wie weit geht der Einfluß des gedruckten Wortes? Wer kann lesen und wer las wirklich und was denn wohl?³⁶ Und vor allem: Vergegenwärtigen solche Texte nun die Vorstellungswelt *des* Volkes, das sie somit als die seinen erkennt, oder wurden sie geschrieben *für* das Volk und bilden dadurch ein subtiles Infiltrationsmittel, eventuell über den Umweg eines *ghostwriters* aus dem Volk?³⁷ Die erste Hypothese führt uns zu einem statischen Reproduktionsmodell, das ausgezeichnet zur Idee von einem unbeweglichen Ancien Régime paßt, die vor einiger Zeit in Frankreich sehr gefragt war, jedoch – neben einer zu exklusiven Aufmerksamkeit auf das ökonomische Gleichgewicht – an einem evidenten Heimweh nach sich weniger beschleunig-

33 Vgl. P. Burke, From pioneers to settlers: recent studies in the history of popular culture, in: *Comparative studies in society and history* 25/1 (1983), 181–187, und besonders S. Clark, French historians and early modern popular culture, in: *Past and Present* 100 (1983), 62–99.

34 C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turin 1976 [dt.: *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*, Frankfurt am Main 1979].

35 Vgl. z. B. W. Frijhoff, *Prophétie et société dans les Provinces-Unies aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in: *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVI^e–XVIII^e siècle*, Paris 1978, 263–362.

36 W. Frijhoff, *Van onderwijs naar opvoedend onderwijs. Ontwikkelingslijnen van opvoeding en onderwijs in Noord-Nederland in de achttiende eeuw*, Amsterdam u. Maarssen 1983, 3–39.

37 Vgl. die scharfe Kontroverse zwischen R. Mandrou und M. de Certeau und anderen, zusammengefaßt bei J.-L. Marais, *Littérature et culture populaire aux XVI^e et XVIII^e siècles. Réponses et questions*, in: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 87/1 (1980), 65–105.

genden Zeiten litt.³⁸ Die andere Hypothese verweist auf ein Gramscianisches Modell der kulturellen Hegemonie, ohne daß die genauen Modalitäten davon verdeutlicht werden können. Denn es genügt nicht zu wissen, daß jemand etwas gehört oder gelesen hat, um daraus eine positive Beeinflussung erschließen zu können. Leser sind ja nicht mit ihren Autoren ident, Lehrlinge nicht mit ihren Meistern.

Der Prozeß des Kulturtransfers ist damit auch viel subtiler als die ausschließliche Aufmerksamkeit auf Objekte oder objektbezogene Relationen vermuten lassen kann. Viel stärker als auf Transfer stützt er sich auf Verhandlung, auf ein feinmaschiges Spiel von Geben und Nehmen, wobei das Gegebene und das Genommene nicht immer in derselben Ordnung oder im selben Sektor von Wirklichkeit zu liegen brauchen und der Sinn des Spiels auch nicht immer für beide Parteien gleich einsichtig sein muß. Daß der Einfache im Märchen oft scharfsinniger ist als der Mächtige, resultiert nicht allein aus einem Wunschtraum; denn er weiß aus Situationen Kapital zu schlagen, in denen der Mächtige oft nur Objekte sieht. Die Objekte formen keine Illusion aus sich selbst, sondern sie verleiten zu Illusionen, wenn wir meinen, daß wir es durch sie schaffen können, Kultur zu begreifen.

Kultur und Mentalität: Netzwerke von Beziehungen in Bewegung

In ihren fesselnden Studien über die Volkskultur im frühneuzeitlichen Europa rufen Peter Burke und Robert Muchembled, jeder auf seine kennzeichnende Weise, ein farbiges, aber verlorenes Universum wach, das den Grund seines Bestehens in letzter Instanz entlehnte aus seinem Wert als Überlebensstruktur für das Volk und dann schlußendlich zum Schlachtopfer der Zivilisierungsoffensive werden mußte, die andere und bessere Chancen bot.³⁹ Die Stärke ihrer Studien liegt in der Genauigkeit dieser Erweckung, die zeigt, daß ‚Volkskultur‘

38 Vgl. z. B. G. Bouchard, *Le village immobile: Sennely-en-Sologne au XVIII^e siècle*, Paris 1971.

39 P. Burke, *Popular culture in early modern Europe*, London 1978 [dt.: *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1981]; R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XV^e-XVIII^e siècles*, Paris 1978 [dt.: *Kultur des Volkes – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung*, Stuttgart 1982].

reicher codiert, elastischer artikuliert und deutlich zielgerichteter war, als dies pedantische Kulturfreaks alten Stils gesehen haben.

Ihr schwacher Punkt liegt im Mangel an Dynamik. Wie arbeiten sich die Eliten aus der gemeinsamen Kultur nach oben? Woher holen sie ihre repressive Kraft? Und, vor allem, wie wird über die Etappen des Veränderungsprozesses verhandelt und wie wird Kultur transformiert? Zurecht hat sich Ginzburg gewehrt gegen den Begriff der ‚Überreste‘ von Volkskultur: als ob Reste, selbst materiell intakt geblieben, in einer veränderten Situation nicht einen neuen Symbolwert, eine neue Bedeutung erhalten sollten, in Funktion von den veränderten Koordinaten der Wirklichkeit, worin sie *nolens volens* eingebettet liegen.

Kultur ist per Definition Zirkulation, Transfer, Veränderung. Was wir davon einfangen und zur Kultur erklären, ist eine Reihe von Reifikationen – Momentaufnahmen, die in gesellschaftlicher Perspektive nur heuristischen Wert haben: Wenn wir sie gut betrachten, können wir daraus ableiten, wo und wie wir weiter suchen müssen. Mehr nicht. Kultur geht dann auch nicht verloren, sie wird transformiert. Damit ist jedoch noch nicht deutlich, wie. Daß signifikante Linien zu ziehen sind von der frühneuzeitlichen Volkskultur zur Massenkultur und zu dem, was heute Volkskultur genannt wird, ist keinem Zweifel ausgesetzt. Ebenso gut wie es sicher ist, daß die Linien selbst kreisförmig und gebogen werden durch andere kulturelle Aspekte und Faktoren, auf die sich das Interesse der Erforschung von Volkskultur bis dato nur bei wenigen gerichtet hat: konkurrierende oder alternative Zeichensysteme und Verhaltenscodes, aber auch Ideensysteme und Ideologien.⁴⁰

Wenn die Erforschung der kulturellen Aspekte der Gesellschaft eine Definition erfordert, würde ich jene wählen, die Hans Medick in seinem Aufsatz über plebejische Kultur in der Übergangsphase zum Kapitalismus vorgestellt hat, nämlich als die Gesamtheit von symbolischen und strukturierten Haltungen, Normen und Praktiken, durch die Gruppen Erfahrungen sammeln, sich äußern und handeln in Antwort auf ihre eigenen gesellschaftlichen Beziehungen.⁴¹ Mehr als ein Lebensstil ist Kultur damit vielleicht ein Stil der Reaktion oder des Kon-

40 Als strukturierte Vorstellungs- und Zeichensysteme langer Dauer tragen Ideensysteme und Ideologien ja auf fundamentale Weise zur Bestimmung des Erfahrungs- und Erwartungshorizontes einer Gruppe bei. Vgl. M. Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Paris 1982, 5–17.

41 H. Medick, *Plebeian culture in the transition to capitalism*, in: R. Samuel u. G. S. Jones, Hg., *Culture, ideology and politics*, London 1982, 84.

flikts, und ruft selbst wieder zur Gegenreaktion auf.⁴² Sie formt eine Beziehung, die ausstrahlt auf andere Beziehungen.

Ein solcher relationaler Kulturbegriff hat für den Historiker den wesentlichen Vorteil, daß er die Dynamik wieder aufs Neue in Analyse und Interpretation einbaut und reinen Tisch macht mit dem Mythos unbeweglicher Strukturen sowie in der Synchronie abgeschlossener Zeitlagen und Perioden oder selbst Gesellschaftstypen. Er macht Geschichte wieder zu dem, was sie ist: Entwicklung, Veränderung, Prozeß, Übergang. Und er erklärt das, was wir transitorische Phasen und Bruchstellen nennen, als eine Verdichtung des Netzwerkes, eine Vertiefung der Reaktion, eine Beschleunigung des Basisrhythmus dieses kontinuierlichen Prozesses, der dadurch sofort seinen Koeffizienten von Erkennbarkeit angehoben sieht.

Dies bedeutet eine Rückkehr der Zeit, der Historizität. Es zeigt, in welche Typen von Zeitdauer – lang, mittellang, kurz, um uns Braudels berühmten Triptychons zu bedienen⁴³ – kulturelle Beziehungen eingebettet sind und wie ihre Veränderungsgeschwindigkeit durch die Frequenz der Schnittpunkte solcher Typen von Dauer markiert wird. Ein derartiges Modell kann dann auch Rechenschaft geben von den Unterschieden in den Phasen und im Entwicklungsrhythmus zwischen den Sektoren und Segmenten der globalen gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Es ist außerdem imstande, die vielfältigen, mitunter im Widerstreit befindlichen kulturellen Ordnungen deutlich zu machen, denen Menschen und Gruppen im Gesellschaftsverband angehören. Daß auch diverse Eliten selbst noch lange mit einem Fuß in der Volkskultur gestanden sind, ist eine Erkenntnis, die in bezug auf die Folgen des andauernden Solidaritätskonflikts, den dies mit sich brachte, nur unvollkommen untersucht ist. Dergleichen bi- und multi-kulturelle Positionen waren (und sind) jedoch eher die Regel als die Ausnahme, nicht allein bei den intermediären Gruppen, sondern auch an den Enden des soziokulturellen Spektrums.

Durch seine Individualität steht jeder Mensch ja innerhalb eines eigenen Netzwerkes von Gruppensolidaritäten, abhängig von geographischer und sozialer Herkunft, Erziehung, Ausbildungsstand, Lebensmilieu, Heiratsverbindung,

42 Mit einer solchen relationalen Perspektive, allerdings einem geschlossenen Begriff von Volkskultur, argumentiert auch Y.-M. Bercé, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris 1976.

43 F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris 1969.

finanzieller Kraft, Funktion, Beruf und anderen Variablen, die in einer gegebenen Gesellschaft für das Erreichen einer Position bestimmend sein mögen. Auch seine Antworten auf die Impulse, die von gesellschaftlichen Beziehungen ausgehen, sollen abhängig von Position und Situation abgewogen oder, besser gesagt, verhandelt werden. Gruppen und Eliten konkurrieren miteinander auf dem Markt der Symbole. Vorgestern gewann die Kunst, gestern der Sport, heute die Disco, morgen vielleicht die Wissenschaft. Aber auch dann gilt: Für wie lange?

In einer solchen Perspektive tut es dann wenig zur Sache, ob ein Kulturelement oder eine kulturelle Praxis vom Volk oder von der Elite herkommen. Es geht darum, mit welcher symbolischen Kraft Elemente und Praxis geladen werden können und wie und zu wessen Gunsten sie die Symbolwerte in einer gegebenen Situation geltend machen und welche Reaktion sie dann ihrerseits wieder provozieren. Dies gilt auch für die Kulturträger selbst. Im Einklang mit ihrer konkreten Rolle an einem gegebenen Punkt des sozialen Prozesses sollen sie einen bestimmten Aspekt ihrer kulturellen Ausrüstung zur Geltung bringen. Disharmonie und Rollenkonflikt werden so dorthin zurückgebracht, wo sie hingehören: in das Netzwerk von Beziehungen, nicht in objektbezogene Kultur oder Menschen. Die Stärke der Gruppen, zu denen Menschen gehören – die nicht nur von kulturellen Werten abhängt, sondern auch von sozialen, ökonomischen, politischen – und das Maß an Solidarität dort, wo die Gruppen Anspruch auf Wissen erheben, ist dann letztlich bestimmend für das Netzwerk kollektiver kultureller Auswahl und Beziehungen.

Kultur ist damit kein objektivierbares, eigenständiges Kontinuum, keine Ansammlung von Objekten, Werten und Produkten, sondern ein fortdauernd wechselndes Zusammenspiel spezifischer, menschen-, gruppen- und situationsgebundener Beziehungen, die eine Reaktion darstellen auf die Impulse, die von anderen Menschen, Gruppen und Situationen ausgehen und die dadurch Netzwerke von Solidarität, Vorstellungswelten und Werten zum Entstehen bringen, die Gruppen, Regionen, Ländern, Kontinenten, eventuell der gesamten Menschheit gemeinsam sind. Die kollektive Reaktion wird kaum beschränkt durch den Erfahrungs- und Erwartungshorizont, der von Mensch und Gruppe zu einem gegebenen Augenblick internalisiert ist, selbst aber wieder durch die Reaktion verbreitert oder eingeschränkt wird.

Das ist der Punkt, wo die Mentalität ins Rampenlicht tritt. Wie Kultur ist auch Mentalität im gängigen historischen Sprachgebrauch zu einem reifi-

zierten Objekt geworden. ‚Mentalitätsgeschichte‘ steht heute praktisch für alles, außer für die Geschichte von Mentalität im strikten Sinn des Wortes. Sie ist eine Plane, die eine Ladung bedeckt, welche nahezu integral durch die soeben skizzierte soziokulturelle Geschichte geführt werden muß. Sie annektiert Geschichte der Familie, Sexualität, Prostitution, Todeserfahrung, Krankheit, Wahnsinn, Magie, gesellschaftlichen Verkehr, deviantes Verhalten, Fest, kollektives Ritual *e tutti quanti*.⁴⁴ Die Begriffsverwirrung und das wissenschaftliche Ratespiel, wozu der Gebrauch des Begriffs ‚Mentalitätsgeschichte‘ heute geführt hat, veranlaßt zu einem starken Plädoyer für eine bewußtere und reinere Reflexion über die Bedeutung der Konzepte, die durch Historiker, die sich mit Kultur beschäftigen, allzu oft zu achtlos gebraucht werden. Mentalität verweist auf Psyche, auf kognitive Prozesse, auf psychische Elemente und Phänomene in ihrem gegenseitigen Zusammenhang und im weiteren Sinne auf die Relationen, die diese mit Faktoren außerhalb der psychischen Sphäre unterhalten: physiologische, soziale, ökonomische, politische usw.⁴⁵ Für den Historiker ist Mentalität als solche ein kognitives Unding, eine unkenntliche Reifikation, angesichts dessen, daß sie kaum an ihrem kulturellen Niederschlag gemessen werden kann und der kulturelle Output selbst bereits durch historische kulturelle Erkenntnislagen bedeckt ist. Probleme zum Quadrat, mit anderen Worten. Besser ist es daher, von mentalen Kategorien, Strukturen, Prozessen zu sprechen und sich dabei stets vor Augen zu halten, daß der Prozeß der Erkenntnisvermittlung entlang kultureller (und dabei zugleich sozialer) Linien verläuft.⁴⁶

Mentalitätsgeschichte ist damit keine Verhaltensgeschichte, sondern eine Geschichte des Einflusses psychischer Kategorien und Prozesse – wie Ideen, Gefühle, Haltungen, Vorstellungen, Normen und Werte – auf individuelles oder kollektives Verhalten, und der Reaktion, die solches Verhalten seinerseits in der psychischen Sphäre erweckt. Dadurch stellt sie das psychische Komplementär der Kulturanthropologie dar, die denselben Prozeß von der anderen Seite her

44 Vgl. W. Frijhoff, „The French connection“. Mentaliteitsgeschiedenis als cultuurstrijd, in: Geschiedenis, psychologie, mentaliteit. Negen discussiebijdragen, Amsterdam 1982, 21–44.

45 Vgl. dazu ausführlicher D. van Lente, Mentaal-culturele geschiedenis: een historiografische verkenning, in: Tijdschrift voor sociale geschiedenis 8/28 (1982), 359–388.

46 Vovelle, *Idéologies*, 12 f. und 94 ff., stellt zurecht fest, daß diese kulturelle Vermittlung bei Annahme einer autonomen Psychohistorie ein großes Fragezeichen setzt. Vgl. auch R. Reichardt, Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätstheorie, in: *Ethnologia Europaea* 11/2 (1979–1980), 234–241 hinsichtlich des alternativen Begriffes ‚soziales Wissen‘.

beleuchtet. Es ist dann auch nicht verwunderlich, daß sich einige der wichtigsten Vertreter der Mentalitätsgeschichte lieber historische Anthropologen nennen.⁴⁷

Gut begriffene Geschichte der mentalen Komponenten der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist eine Geschichte des Interaktionsprozesses zwischen der Wissens- und Vorstellungswelt einerseits und dem konkreten Verhaltensmuster von Individuen, Gruppen und der Gesellschaft andererseits.⁴⁸ Das Interesse an der mentalen Komponente richtet sich auf die begrenzende und leitende, wenn nicht steuernde Rolle, die diese beim Zustandekommen von Verhalten und damit von Kultur spielt. Mentale Kategorien definieren einen Raum und einen Horizont, in welchem Verhalten Gestalt annehmen und in Gruppen oder in der Gesellschaft in akzeptabler Manier funktionieren kann. Überschreitung der Grenzen des Raumes ist nicht unmöglich, ruft aber für Individuum oder Kollektivität Ängste hervor in Richtung Instrumentalisierung durch Riten (die *rites de passage*) oder vor jeglicher individueller oder kollektiver Repression.

Mentale Kategorien begrenzen damit eine Normalität. Sie formen kognitive Warnzeichen, in denen Ideen ‚denkbar‘, Emotionen ‚fühlbar‘, Verhalten ‚tunlich‘, Bilder ‚vorstellbar‘, Krankheiten ‚heilbar‘ sind. Sie bieten Erklärungsmodelle von kulturellen Reflexen und Habitus. Mentale Grenzen entstehen im Spannungsfeld zwischen Erfahrungs- und Erwartungshorizont, im konkreten Zeitraum des kollektiven Daseins. Und mit diesem Dasein entwickeln sie sich auch. Mentalität kann deshalb als der psychische Handlungsrahmen des Menschen gesehen werden, als sein (meist unbewußtes) Weltbild, in welchem sich allemal sein Denken formt.⁴⁹ Mentale Strukturen bilden den Regulierungsmechanismus des irreflexiven Momentes menschlichen Handelns. Wollen wir unser heutiges und vergangenes Handeln in den Griff bekommen, dann gilt es, nicht allein die bewußten Schritte desselben zu analysieren, sondern auch das, was sich dahinter und dazwischen abspielt, ohne daß wir uns seiner bewußt sind. Wir müssen damit nach der *Organisation* unseres Handelns suchen und die so-

47 Das gilt sowohl für Franzosen (A. Burguière, R. Muchembled) als auch für Engländer. Letztere haben sich übrigens nicht allzuviel um den Begriff ‚Mentalität‘ gekümmert, der im Englischen eine andere Konnotation hat. Vgl. P. Burke, *The history of Mentalities in Great Britain*, in: *Tijdschrift voor geschiedenis* 93 (1980), 529–540.

48 Diese Definition stützt sich auf O. Löfgren, *World-views: a research perspective*, in: *Ethnologia Scandinavia* 1981, 21–36.

49 Das klassische Vorbild einer solchen Mentalitätsstudie ist natürlich A. J. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München 1982.

zialen, kulturellen und kognitiven Komponenten zu einem zusammenhängenden Modell schmieden.

Es wird regelmäßig behauptet, daß mentale Strukturen sich so träge verändern, daß nur eine statische, synchrone Annäherung, ein Querschnitt durch die Zeit, Sinn hätte. In der Tat ist nicht zu verkennen, daß sich die historische Untersuchung anfänglich wenig um die Dynamik der Psyche gekümmert hat. Und es ist denkbar, daß der Erfolg der Mentalitätsgeschichte gerade daher rührt, daß sie einen festen, erkennbaren Rahmen zu bieten schien im welligen Ozean der immer stärker anschwellenden und sich verzweigenden historischen Wissenschaft, in welcher andere Dimensionen des Lebens und der Gesellschaft immer fließender oder inkonstanter verschwimmen. Aber die Festigkeit ist eine Illusion. Auch Mentalität verändert sich zusammen mit uns und unserer Gesellschaft, und in manchen Perioden schneller, als uns bewußt ist.

Die Untersuchung des Zusammenhanges, der Wechselwirkung und des Entwicklungsprozesses kultureller und mentaler Komponenten der Gesellschaft kann einen wesentlichen Beitrag liefern zu einem vollständigeren Verstehen des historischen Prozesses, zu einer Einsicht in unser Werden als Gemeinschaft, in unsere historischen Wurzeln, und damit in uns selbst und unsere Möglichkeiten und Pflichten hinsichtlich der Zukunft. Sie lehrt uns, daß in der Geschichte nichts von selbst spricht. Daß selbst ein scheinbar evidenter Begriff von Kultur durch einen mentalen Horizont bestimmt wird, der analysiert werden muß, wenn wir den kulturellen Prozeß beherrschen wollen, und daß Mentalität nur erkennbar ist durch Vermittlung kultureller Kategorien, die selbst wieder in der sozialen, ökonomischen und politischen Wirklichkeit verankert sind. Jede Reifikation einer dieser Dimensionen kann dann auch nur zu einer Illusion von Wissen führen. Und nicht selten scheinen es Illusionen von Eliten zu sein, die bei einer solchen Reifikation ausschlaggebend sind.

Was mit dem zuletzt Gesagten postuliert werden soll, ist ein möglichst offenes Arbeitsmodell historischer Wirklichkeit, das der Historizität alle Chancen gibt, die Rhythmen der Geschichte und das Maß der Dauer – wie kurz oder lang auch – zu manifestieren, und das die Dimensionen der Gesellschaft als das ansieht, was sie sind: Komponenten, Bestandteile eines Gesamten, keine absonderlichen Facetten, die anderen Facetten den Rücken zukehren, und noch weniger eigenständige Gebiete. Ein wesentliches Kennzeichen dieser Komponenten ist ihre Verwobenheit, das dichte Netzwerk dialektischer Relationen,

das sie ausgesponnen haben und das ausgepannt bleibt. Ein Historiker der Kultur und Mentalität kann nur dann ein guter Fachmann sein, wenn er die sozialen, ökonomischen und politischen Dimensionen der Wirklichkeit in seine Analyse einbezieht.

Kultur wird erarbeitet, nicht allein im Atelier, Theater, im Studierzimmer oder auf der Universität, sondern ebensogut auf der Straße, in der Küche, im Garten, im Schlafzimmer. Kultur ist, kurzum, eine Dimension des Lebens. Das Leben ist, so sagt man, Fallen und Aufstehen. Daß wir fallen, ist eine politische Dimension – wo und von wie hoch, eine soziale – daß es weh tut zu fallen und aufzustehen, eine ökonomische – wer schuld daran ist, eine juristische Frage – wie gegen den Schmerz zu helfen ist, eine medizinische – daß wir aufstehen müssen, ein mentaler Reflex – und wie gut wir das tun können, ein Stück Kultur.

Aus dem Niederländischen von Gerhard Jaritz