

## Volksgeschichte?

Blenden wir kurz zurück: Vom „Volk“ war in der älteren Geschichtsschreibung oft und gern die Rede – umso öfter und wohlwollender, je mehr sich ihm die herrschenden Ansichten in den Mund legen ließen, je weniger man dessen eigene Stimme zu Wort kommen lassen wollte. Ein Friedrich Ludwig Jahn sprach im Jahr 1813 wohl als erster von „Volksthum“ im Sinne des „Hochgedankens von Volk, Deutscheit und Vaterland“<sup>1</sup>, Wilhelm Heinrich Riehls Kulturskizzen des „Volkslebens“ suchten den „Kern deutschen Wesens“<sup>2</sup>, und Heinrich von Treitschke fand diesen schließlich im „Volk in Waffen“, bei „ehrerlicher nationaler Arbeit“.<sup>3</sup>

Indem man so Volkes „wahre Tugenden“ zitierte, diktierte man ihm seine Rolle als Ferment politischer und nationaler Geschichte, als führ- und formbare Masse, die nur dann in Bewegung geraten und beifällig applaudieren durfte, wenn die Großen auf den politischen Tribünen von „ächtem Volksgeist“ und von „vaterländischer Gesinnung“ gesprochen hatten. Das allein war für die Nationalchronisten „freies Volk“, jenes andere, ungebärdige nannte Riehl „entartet“, und Treitschke sprach vom

„Pöbel“, der „dem Gleichheitswahn des Radikalismus“ huldige.<sup>4</sup> In der Folgezeit modernisierte sich zwar das Vokabular ein wenig, doch blieb die Historiographie – mit wenigen rühmlichen Ausnahmen – sich und dem Mythos „ihres“ Volkes noch lange Zeit treu.

Nach einer kurzen, doch wenig ergiebigen Denkpause in Sachen „Volk“ nach 1945 und nach dessen anschließender Renaissance in Westdeutschland unter den Vorzeichen des Kalten Kriegs und der „unteilbaren Nation“ wurde dieses Geschichtsdrehbuch eigentlich erst in den vergangenen zwei Jahrzehnten grundlegend umgeschrieben. Sozial- und kulturgeschichtliche Forschungen entdeckten ein Volk neu, das sich selten nur mit der zugewiesenen Zuschauerrolle auf dem historischen Spielfeld begnügt hatte. In den daraus entwickelten Gesichtsperspektiven der Volkskultur, der Arbeitergeschichte, der Frauengeschichte, der Alltagsgeschichte diente „Volk“ nunmehr als Umschreibung einer eigenständigen historischen Position in Ökonomie, Gesellschaft, Kultur und Politik.

Diese Position schien – systemisch zugewiesen oder bewußt bezogen –

gekennzeichnet von ganz spezifischen Erfahrungen und Lebensinteressen im Schatten von Herrschaft. Im Mittelpunkt dieses Geschichtsbildes stand die Vorstellung eines Volks der „unteren Schichten“, das zwar keine geschlossene soziale Einheit bildete, dessen Gruppen sich jedoch in vieler Hinsicht verbunden fühlten in den Erfahrungen des Ausgeschlossenenseins von materieller Sicherheit, von politischer Mitsprache, von Bildung, aber auch im Gefühl von sozialer Nähe und kultureller Verständigungsfähigkeit, von einem Anderssein wie von bewußter Abgrenzung vom gesellschaftlichen „Oben“. Das Wort vom „Eigen-Sinn“, so abgegriffen es mittlerweile klingen mag, es erschien dennoch treffend, um solche eigenen Interpretationen und Sinngebungen unterbürgerlicher und unterbäuerlicher Überlebenserfahrung zu charakterisieren. Jenseits von falscher Nostalgie und „Tümelei“ – und gegen die Kritiker gesagt: meist auch diesseits von neuen plebejischen Heroenmythen – war „Volk“ damit als historische Größe rehabilitiert.

Bis dahin – sagen wir: 1988 – war diese geschichtliche „Subjektwerdung“ ein theoretischer Schöpfungsakt in Archiven und an Historiker-Schreibtischen. Dann jedoch geschah das Unerwartete: „Volk“ trat plötzlich aus der Geschichte heraus, es mischte sich in Gegenwart ein, wurde in den vergangenen beiden Jahren als Parole und Massenbewegung zur realen Figur – vor allem auf den Straßen der DDR. „Wir sind das Volk!“, das klang nach Aufbruch, nach einem Geschichte-Machen

„von unten“. Damit schien sich auch das historische Bild von „Volksbewegung“ unvermutet in lebenden Bildern fortzusetzen, Volksgeschichte war offenbar doch in neuen Kapiteln weiterzuschreiben. – Bis daraus so rasch jenes ganz andere „Wir sind ein Volk!“ wurde, eine Parole auf alten nationalen Fahnen, und es war nun auch anderes Volk, das sich unter diesen Fahnen versammelte.

Zurück am Schreibtisch bleibt zumindest die Lehre, daß sich die Wirklichkeit uns in ähnlichen Wendungen und Verwandlungen zu präsentieren vermag wie die Theorie. Die Ambivalenz des Volkes – des Begriffs wie seiner Subjekte – ist keineswegs ein Problem nur der Geschichtsschreibung, sondern thematisiert sich in der Geschichte selbst. Wie im Szenario deutscher Gegenwart zeigt sich auch im historischen Raum immer wieder, daß „Volk“ als Motto über sozialen Emanzipationsschritten „der Vielen“ stehen kann, aber ebenso auch über manchen nationalen Königswegen und Sackgassen. In der Formel „Volk“ verschmolzen die Wirkungen von geschichtlicher Bewegung und deutender Geschichtsschreibung oft genug zu einer Legierung, bei der Grundsubstanz und einfärbender Zusatzstoff kaum mehr zu unterscheiden waren.

Auf diesem Prinzip bauten ja besonders jene ethnozentrischen Konzepte auf, die im Prozeß der Nationalstaatsbildung des 19. Jahrhunderts entwickelt wurden. Mündend in das ideologische Konstrukt einer „Kultur des Volkes“, entwarf man das Klischee eines gemeinsamen kulturellen So-

Seins, das auf nationales Erbe und völkische Tradition verwies und dessen starke Suggestiv- und Normativkraft auch praktische Wirkungen zeitigte. Volkskultur wurde in ihrem Kern als traditionsbewußte „Bauernkultur“ festgeschrieben, sie wurde einerseits durch Folklorisierung zur Brauchtums-Revue entstellt, andererseits und zugleich durch mentale und sozialmoralische Zuschreibungen einer „nationalen Bestimmung“ dogmatisiert und mystifiziert. Damit erfuhr auch der Volksbegriff eine Verschiebung von seiner sozialen Semantik in der Feudalgesellschaft zur nationalistischen Version, zur Figur des „Staatsvolkes“ der bürgerlichen Gesellschaft.

Vor diesem hier nur schlaglichtartig beleuchteten Hintergrund und angesichts solcher Hypothesen muß man natürlich fragen, inwieweit der Begriff „Volks-geschichte“ für eine „sehende“, eine kritische historische Perspektive überhaupt noch – oder wieder – taugt. Überdeckt und verwischt er nicht die Konturen von Gesellschafts- und Geschichtslandschaften, in denen es gerade darauf ankommt, soziale Klüfte und politische Fronten profilscharf einzuzeichnen?

Nun stellt sich dieses Problem vielleicht etwas entspannter dar, wenn man es aus der „deutschen“ Perspektive und Begriffssemantik etwas herauslöst, wenn man „Volk“ einfach einmal durch „people“ ersetzt. Und das ist nicht nur ein sprachlicher Taschenspielertrick: Das „popular“ der englischen, das „populaire“ der französischen, das „popolare“ der italienischen Sprache konno-

tieren in der Tat auch einen völlig anderen geschichtlichen Bedeutungszusammenhang, in dem die Ideologeme eines „Staatsvolkes“ und einer „Volksgemeinschaft“ eine sehr viel geringere Rolle spielen. Und es waren ja auch diese anderen historisch-semanticen Kontexte, auf die sich – wenn ich es richtig sehe – die Rehabilitierung des Volksbegriffs im deutschsprachigen Raum in den letzten Jahren stützte. Weniger auf „volkstümliche“ Forschungstraditionen der deutschen, österreichischen und schweizerischen Volkskunde berief man sich, vielmehr auf kulturgeschichtliche und -theoretische Entwürfe eines Antonio Gramsci, eines George Rudé oder Edward P. Thompson, in denen „Volk“ stets als Zielobjekt wie als Gegenüber sozialer und kultureller Hegemonialmächte erscheint. Ihr Volksbegriff meint keine feste Sozialstruktur *in situ*, sondern er zielt auf soziokulturelle Formationen *in actu*, auf einen verbindenden Erfahrung- und Deutungshintergrund unterschichtiger Existenz, wie er sich in der materiellen und kulturellen Praxis herstelle – Gramsci formulierte: auf eine „Welt- und Lebensanschauung“ als eigene Sicht der Dinge, die in einem impliziten „Gegensatz zu den objektiven Weltanschauungen“ stehe.<sup>5</sup>

Dieser oft als „kulturalistisch“ apostrophierte Zugriff wurde freilich immer wieder dahingehend kritisiert, daß er das historische Subjekt „Volk“ nur schemenhaft benenne. Weder auf der sozialen Horizontale noch auf der historisch-zeitlichen Vertikale seien damit klassen-

förmige oder sozioprofessionelle Gruppierungen eindeutig zuzuordnen. Wo liege die Grenze zur Elite in der Ständegesellschaft, wohin gehöre der Bauer oder der Handwerker des 19. Jahrhunderts? – Wenn die Kultur nicht stärker an formationsspezifische Erklärungsmodelle sozialer Lage und sozialen Wandels rückgebunden werde, bestehe die Gefahr, die von der Sozialgeschichte und neuen Volkskunde gerade errungene Historisierung und Soziologisierung des „unteren Spektrums“ in unserem Gesellschaftsbild wieder zu verspielen.

Gewiß ist damit eine Gefahr benannt, die wir ernst zu nehmen haben. Auf sie wurde auch aus den Reihen derer, die sich explizit mit „Volksgeschichte“ und „Volkskultur“ beschäftigen, wiederholt hingewiesen. So forderte Roger Chartier schon vor einigen Jahren, „eine neue Verknüpfung von ‚cultural structure‘ und ‚social structure‘“ sei nun zu entwickeln, freilich „ohne die eine zur Widerspiegelung der anderen zu machen und ohne mit dem Bild eines Getriebes zu arbeiten (...), in dem alle Räder den Impuls des ersten Glieds der Kette weitergeben müssen.“<sup>6</sup>

Chartiers Einschränkung ist dabei wesentlich: Wer Gesellschaft und Kultur in kongruenten Mustern anzuordnen versucht, verkennt deren unterschiedliche stoffliche Konsistenz, ihre völlig verschieden beschaffene Zeit-, Raum- und Wirkstruktur. Kultur – das haben uns inzwischen die Ethnologie und die Kulturanthropologie mühsam genug beigebracht – geht gerade nicht in sozialstrukturellen Kategorien auf, ist nie

ausschließlich Gruppenbesitz. Vielmehr bildet sie stets Grenze und Brücke zugleich, sie konstituiert sich in gruppenübergreifenden Gesellschaftsdiskursen und ist in ihrer Bewegung – anders als „Gesellschaft“ – ausgesprochen langwelligen Wandlungsprozessen unterworfen, einem Rhythmus der *longue durée*.

Bezogen auf den Zusammenhang von „Volksgeschichte“ und „Volkskultur“ bedeutet dies, daß sich mit der unterschiedlichen Spannweite des Volksbegriffs eben nicht nur defizitär das Problem soziologischer Unschärfe auftut. Umgekehrt und positiv eröffnen sich damit zugleich auch Chance und Zwang, je nach Zeit- und Bedeutungszusammenhang den ohnehin nie linearen Frontenverlauf zwischen „populärer“ und „elitärer“ Geschichtsinterpretation immer wieder neu ins Visier nehmen zu können, also sich ständig verändernde Konstellationen und Koalitionen kultureller Praxis immer wieder neu bestimmen zu müssen. Wenn man Norbert Schindler darin zustimmt, daß mit den Stichworten „Volkskultur“ und „Elitenkultur“ ohnehin nur zwei idealtypische „Pole eines gesellschaftlichen Spannungsfeldes“ skizziert sind<sup>7</sup>, dann wird man gerade der Mitte dieses Feldes, die ebenso von Begegnungen und Gemeinsamkeiten wie von Distanzen und Konflikten gekennzeichnet ist, besondere Aufmerksamkeit schenken: Kultur als Diskurs über Gesellschaft.

Mit Blick auf solche Diskursformationen scheinen wir bei der Suche nach „Volk“ im geschichtlichen Feld dann

doch nicht ganz ohne Orientierungskompaß. Durch die verschiedenen Epochen hindurch zeichnen sich relativ deutliche Linien einer Volksgeschichte ab, deren Markierungen meist „von oben“ wie „von unten“ gesetzt sind, die also auf Fremd- wie auf Selbstdefinitionen „des Populären“ beruhen. Ich will dies nur an einigen wenigen Beispielen andeuten:

Bereits im Mittelalter zeigen sich bei den adeligen und geistlichen Eliten entschiedene Versuche der Distanzierung vom „populus vulgaris“, damals vor allem von der Landbevölkerung, die noch 80 bis 90 Prozent der Gesellschaft ausmachte.<sup>8</sup> Trotz der noch engen Verbindungen zwischen „elitärer“ und „populärer“ Lebenswelt setzten die unterschiedlichen Praktiken „gelehrter“ und „oraler“ Kultur – festgeschrieben in ungleichen Zugängen zu Politik und Recht, zu Bildung und Religiosität – bereits deutlich trennende Akzente, die sich rasch zu systematischen Zügen sozialer und kultureller Ungleichheit entwickelten. In Glaubens- und Geselligkeitsformen, in Eßsitten und Kommunikationsstilen bauten sich die Elitegruppen eigene „kulturelle Ausdrucks-codes“ auf<sup>9</sup>, die in hohem Maße distinktiv wirkten, indem sie eigene Wertehorizonte und Statussymbole in den alltagskulturellen Raum hineinspiegelten – der beginnende Zivilisationsprozeß als Distinktionsakt.

Umgekehrt deuten sich Abgrenzungen „von unten“, Autonomieansprüche des „einfachen Volks“ gegenüber herrschaftlichen Zugriffen, schon in der

ländlichen Gesellschaft des 16. und 17. Jahrhunderts an, wenn ganze Dorfgemeinden – Schultheißen, Pfarrer und einige Beamte vielleicht ausgenommen – sich gegen Einmischungen der staatlichen Zentralinstanzen in Rechts- oder Religionsfragen zur Wehr setzten. Der amerikanische Historiker David Sabean hat unlängst am Beispiel eines süddeutschen Dorfes herausgearbeitet, wie der erzwungenen Loyalität im Feudalverband dort eine innere dorfgemeinschaftliche Loyalität entgegengestellt wurde, die sich als durchaus konfliktfähig erwies. Indem sie an eigenen Auffassungen von wechselseitigen Pflichten, Rechten und Ansprüchen im Dorfraum festhielt, formulierte sie daraus zugleich auch ein Prinzip der reziproken Verpflichtungen im „Herr-Knecht-Verhältnis“. Damit zwang sie die Herrschaft in einen ständigen Legitimationsdialog über Leistungen, Abgaben, Fürsorgepflichten, moralische Grundsätze. Dies gelang nur, weil die Bauern im Innen- wie im Außenverhältnis „die gleiche Argumentationsweise, das gleiche *raisonnement*, die gleiche Rede, den gleichen Diskurs“ verwendeten, weil sie in ihren eigenen kulturellen Idiomen argumentierten, der Herrschaftssprache quasi den Dialekt entgegenhielten.<sup>10</sup>

Schließlich ein drittes Beispiel: Der französische Historiker Gérard Gayot skizziert in einer Studie über die städtischen Unterschichten in Frankreich am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Sozialprofile städtischer Lebenswelten, in-

dem er auf das zeitgenössische Bild bestimmter „milieus populaires“ zurückgreift. Diese Milieus reichten vom handwerklichen „peuple des métiers“ über den „menu peuple“ der Arbeiter und Tagelöhner bis zum „lieu du peuple“, dem „Pöbel“ der Armen, Bettler und Vagabunden. Es war ein differenziertes, in sich abgestuftes Spektrum von Lebenslagen und Lebensstilen, in dem gleichwohl übergreifende, gemeinsame „Identitäten des Volkes“ bestimmend blieben. „Volk“ gründete auf festen Konventionen und auf verbindenden kulturellen Praktiken: auf der „Tugend der Handarbeit“, auf festen Vorstellungen einer „unmittelbaren Gleichheit“ und einer sozialen Ehre im Milieu, auf eigenen „Prinzipien christlicher Moral“, am Festhalten an bestimmten Konsummustern als Leitmotiven der materiellen Reproduktion.<sup>11</sup> Auch da wirkten Kultur und Lebensweise als ein aktives Prinzip der sozialen Selbstverortung. In der Wahrnehmung des sozialen Gegensatzes und der kulturellen Abgrenzung „nach oben“ entwarf „das Volk“ sich Vorstellungen eigener Würde und Moral.

Der Kantschüler Johann Benjamin Erhard schrieb 1795: „So klar es dadurch ist, was man unter dem Volk, dessen Individuen man im Gegensatz der Oberrn gemeine Leute und im Gegensatz der Priester und Gelehrten Laien nennt, zu verstehen hat, so schwer scheint es, das moralische Verhältnis zu bestimmen, worin das Volk gegen den andern Teil, den wir zusammen die Vornehmen nennen wol-

len, steht und ohne Aufopferung seiner Persönlichkeit stehen kann. Dies Verhältnis des Vornehmen zum Gemeinen darf die Menschenrechte nicht verletzen, wenn es nicht als unmoralisch verdammt werden soll.“ Und weiter: „Das Volk zeigt also seine Mündigkeit durch die Kenntnis der Menschenrechte und durch den Gebrauch, den es von ihnen macht.“<sup>12</sup> – Was diese „Kenntnis der Menschenrechte“ in den Dialekten der historischen Subjekte bedeuten kann, hat der amerikanische Historiker Barrington Moore vor einigen Jahren einmal entlang der Erfahrungslinie von sozialer Ungerechtigkeit nachzuzeichnen versucht: Zorn, Empörung, Rebellion gleichsam als populäre Grundeinstellungen.<sup>13</sup>

Nun wäre eine Volksgeschichte als apodiktische Chronik permanenter Widerständigkeit „von unten“ gewiß mißverstanden; Apathie und Lethargie, Patriarchalismus und Ethnozentrismus haben manches Kapitel einer „Geschichte von unten“ ebenso mitgeschrieben. Doch beides, Emanzipation wie Resignation, stand stets unter den Vorzeichen von Herrschaft.

Und das ist wohl der entscheidende Punkt: Ohne einen Begriff von Volk, in dem das Antipodische zur Herrschaft in einem soziokulturellen und über weite Geschichtsstrecken eben auch politischen Sinn zumindest immer mitreflektiert ist, scheint mir die Formel nutzlos und falsch. Volksgeschichte muß vielmehr gerade dort, wo sie Kulturen und Mentalitäten scheinbar jenseits

der Sphäre „des Politischen“ ins Visier nimmt, vor einem sozialgeschichtlichen Hintergrund aufgefaltet, also historisiert und politisiert werden. Daß dann unter der Überschrift „Volk“ eben kein klassenneutrales Geschichtsbild zu entstehen braucht, dafür nehme ich keinen geringeren als Friedrich Engels zum Kronzeugen, der in seinem Vergleich der politischen Situation Deutschlands und Frankreichs unmittelbar vor der Revolution von 1848 vom Gegensatz zwischen der „Bourgeoisie“ und der „Masse des Volks“ als dem bestimmenden gesellschaftlichen Antagonismus spricht. Das ist für ihn das reale gesellschaftlich-historische Konfliktszenario, während die Klassenlagen eher noch undeutliche strategische Interessenhorizonte umschreiben.<sup>14</sup>

Eine zweite Bestimmung scheint mir nötig: Zwar ist mit „Volk“ begrifflich und konzeptuell zunächst immer eine Entität angesprochen – gruppenübergreifende Sozillagen und Kulturpraxen, weite historische Landschaften und Phänomene der „langen Dauer“. Forschungspraktisch jedoch darf „Volksgeschichte“ nicht als eine Geschichte „der Vielen“ aus der Vogelschau-Perspektive mißverstanden werden, in der das Individuum hinter idealtypisch gezeichneten Kollektivsubjekten anonym bleibt. Ganz im Gegenteil kann das Charakteristische des Volkes und seiner Kultur nur im Signifikanten des Einzelfalls, in der konkreten Lebenswelt und in deren spezifischen Lebensläufen und Physiognomien aufgefunden und vermittelt werden. Zu erinnern ist hier

an die Forderung des italienischen Historikers Carlo Ginzburg, „den historischen Begriff des Individuums“, der bislang dem bürgerlichen Subjekt vorbehalten schien, nun auch in die „gesellschaftlichen Unterschichten hinein zu erweitern“.<sup>15</sup> Dies läßt sich nur einlösen, wenn der Zugang zu historischen „Innenwelten“ und zu subjektiven Erfahrungen verstärkt über mikrogeschichtliche Einzel- und Fallstudien gesucht wird, wenn „Volk“ sich in Frauen und Männer personifiziert, wenn „Kultur“ sich in konkreter, materiell und symbolisch „gelebter“ Praxis ausbuchstabieren läßt. Drittens schließlich ist nicht zuletzt mit Blick auf die „Volksbewegungen“ im Kontext der aufbrechenden ethnischen, regionalen und nationalen Konflikte der Gegenwart zu fragen, ob „Volksgeschichte“ weiterhin nur als ein Horizont der vormodernen Gesellschaft zu behandeln ist, ob sie in der Moderne lediglich noch als Residualkategorie aufscheinen soll. Für den Zusammenhang von Volkskultur und Massenkultur wurde diese Debatte um Kontinuitäten ja am Beispiel der Arbeiterkultur in Ansätzen bereits begonnen.<sup>16</sup> Auch die Diskussion um Ästhetik und Geschmackspräferenzen in den Lebensstilen der modernen Gesellschaft, um den „distinktiven Geschmack“ als statussichernde Kulturübung der Privilegierten, kreist immer wieder um den Begriff „des Populären“: in der „Kritik an den Kritikern der Massenkultur“, um eine Formulierung von Umberto Eco aufzugreifen, wie in der von Pierre Bourdieu ausgelösten Debatte über den

„symbolischen Klassenkampf“ der Gegenwart im Raum der kulturellen Kompetenzen, Stile und Symbole.

Zudem ist im Zeitalter der Auflösung der „klassischen“ politischen Lager auch unübersehbar, daß bestimmte Erfahrungen- und Wertmuster im Kontext von Umwelt-, Friedens- und Zukunftsfragen sich in sozialstrukturellen Kategorien nicht mehr hinreichend fassen und erklären lassen. Offenbar entwickelt sich da ein zunehmender Bedarf an gesellschaftlichen Konsensformeln gerade in der Kritik an gesellschaftlichen Zuständen – ein Bedarf, den man umgekehrt und zugleich natürlich auch als Zwang, als Ergebnis fortschreitender Vergesellschaftung im Zuge der „Kolonialisierung der Lebenswelten“ (Habermas) beschreiben muß. Wer darüber nicht einfach das kokett-nichtssagende Etikett „postmodern“ kleben will, wird solche ethischen und sozialmoralischen Grundwerte wohl doch als „populär“ apostrophieren müssen. Und er wird sich damit zwangsläufig zu fragen haben, inwieweit solche offenbar tiefreichenden Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit, von menschlicher Würde und von moralisch-humanen Handlungsmaximen nicht starke Wurzeln zurück in die Geschichte besitzen. – Vielleicht doch in eine „Volksgeschichte“?

Als zur Kulturwissenschaft konvertierter Volkskundler – und damit als gebranntes Kind – zögere ich mit dem Begriff, votiere aber energisch für die Sache.

#### Anmerkungen:

- 1 Friedrich Ludwig Jahn, Deutsches Volksthum, Leipzig 1813, 10.
- 2 Wilhelm Heinrich Riehl, Die bürgerliche Gesellschaft, hg. von Peter Steinbach, Frankfurt am Main, Berlin u. Wien 1976, 58.
- 3 Heinrich von Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. Zweiter Band: Staat und Kultur der Friedenszeit, Leipzig 1934, 660 f.
- 4 Heinrich von Treitschke, Bilder aus der deutschen Geschichte, 2. Bd., Leipzig 1908, 235.
- 5 Antonio Gramsci, Marxismus und Kultur, Hamburg 1983, 237 f.
- 6 Roger Chartier, Geistesgeschichte oder histoire des mentalités?, in: Dominik LaCapra u. Steven L. Kaplan, Hg., Geschichte denken, Frankfurt 1988, 11–44, hier 41.
- 7 Norbert Schindler, Jenseits des Zwangs. Zur Ökonomie des Kulturellen inner- und außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, in: Zeitschrift für Volkskunde 81 (1985), 192–219, hier 193.
- 8 Siehe dazu etwa Peter Dinzelsbacher, Volkskultur und Hochkultur im Spätmittelalter, in: ders. u. Hans-Dieter Mück, Hg., Volkskultur des europäischen Spätmittelalters, Stuttgart 1987, 1–4, hier 4.
- 9 Gerhard Jaritz, Gemeinsamkeit und Widerspruch. Spätmittelalterliche Volkskultur aus der Sicht der Eliten, in: Volkskultur des europäischen Spätmittelalters, wie Anm. 8, 15–33, hier 17.
- 10 David Warren Sabeau, Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit, Berlin 1986, 43.
- 11 Gérard Gayot, Die städtischen Unterschichten in Frankreich 1770–1820, in: Helmut Berding, Etienne Francois u. Hans-Peter Ullmann, Hg., Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen



Revolution, Frankfurt am Main 1989, 339-369.

12 Johann Benjamin Erhard, Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften, Frankfurt am Main 1976, 79 f. und 82.

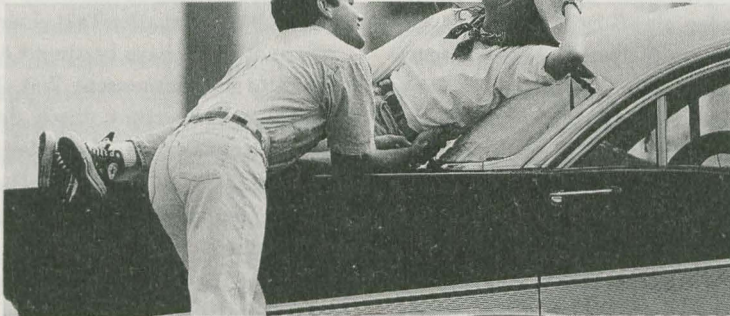
13 Barrington Moore, Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand, Frankfurt am Main 1982.

14 Friedrich Engels, Der Status quo in Deutschland, in: MEW 4, 40-57.

15 Carlo Ginzburg, Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600, Frankfurt am Main 1979, 15.

16 Ausführlichere Überlegungen dazu in: Wolfgang Kaschuba, Lebenswelt und Kultur der unterbürgerlichen Schichten im 19. und 20. Jahrhundert, München 1990, bes. 66-74.

### Ideen fürs Leben.



RECCI, JASCH, & SCHRAMM

*Es gibt Menschen, die mit herkömmlichen Versicherungen sehr zufrieden sind.  
Und es gibt Menschen, die auf der Suche nach neuen Versicherungs-Ideen sind.  
Diese Menschen sollten zu uns kommen. Und die Fairsicherung kennenlernen. Denn:*

**Wir glauben an Ideen.**



ZENTRALSPARKASSE