

Mentalitäten- geschichte: Historiographische Wenden

Zeittafel

- 1915 Emile Durkheim: „L'Allemagne au-dessus de tout“.
- 1919 Huizinga: Herbst des Mittelalters (dt. 1924).
- 1922 Lucien Lévy-Bruhl: La mentalité primitive.
- 1924 Marc Bloch: Les rois thaumaturges.
- 1932 Georges Lefebvre: La Grande Peur de 1789.
- 1942 Lucien Febvre: Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle.
- 1961 Robert Mandrou: Introduction à la France moderne, 1500-1640.
- 1969 Wolf Lepenies: Melancholie und Gesellschaft.
- 1971 Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.): Geschichte und Psychoanalyse.
- 1973 Michel Vovelle: Piété baroque et déchristianisation.
- 1974 Gerhard Schwarz: „Nahrungsstand“ und „erzwungener Gesellenstand“.
- 1975 Philippe Ariès: Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours.
- 1975 Emmanuel LeRoy Ladurie: Montaillou.
- 1976 Carlo Ginzburg: Der Käse und die Würmer (dt. 1979).
- 1978 Georges Duby: Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme.
- 1982 Michel Vovelle: Idéologies et mentalités.
- 1985-87 Philippe Ariès/Georges Duby (Hrsg.): Histoire de la vie privée.
- 1987 Ulrich Raulff (Hrsg.): Mentalitäten-Geschichte.
- 1988 Wolfgang Schmale: Entchristianisierung, Revolution und Verfassung.
- 1990 Hans-Jürgen Lüsebrink/Rolf Reichardt: Die Bastille.
- 1991 Lucie Varga: Zeitenwende.
- 1993 Peter Dinzelbacher (Hrsg.): Europäische Mentalitätengeschichte.
- 1995 Edith Saurer (Hrsg.): Die Religion der Geschlechter.
- 1996 Hans-Henning Kortüm: Menschen und Mentalitäten.
- 1996 Winfried Schulze (Hrsg.): Ego-Dokumente

Von wundertätigen Königen im Mittelalter und von nachlassender Frömmigkeit im 18. Jahrhundert. *Unter Menschenfressern*. Genüßlich wird immer wieder der französische Mentalitätenhistoriker Michel Vovelle zitiert, der in einem Vortrag 1980 auf den bulimischen Charakter der Mentalitätengeschichte hingewiesen hatte [VOVELLE]. Das war wahr. Kein Thema ließ sich vor dem Zugriff der Mentalitätenfahnder schützen, aus allen geisteswissenschaftlichen Disziplinen wurden Türaufbrüche gemeldet. Was war da passiert? Nichts Neues, denn nach einer Metapher Marc Blochs sind Historiker geradezu Menschenfresser. Dennoch blieb mit der Mentalitätengeschichte nicht alles beim alten, es gesellte sich nicht einfach eine neue Disziplin zu den anderen, vielmehr kroch da etwas in die anderen Disziplinen hinein.

Wendungen: Annales. Die universitäre Geschichtsschreibung hatte ihre Parameter im 19. Jahrhundert entwickelt. Es handelte sich um eine vorrangig politik- und ereignisgeschichtlich orientierte Historiographie, die freilich auch ihre Nuancen besaß. Die Errichtung eines Lehrstuhls für die Geschichte der Französischen Revolution im Zusammenhang des Centenaire (Einhundertjahrfeier der Französischen Revolution 1889) durch die Stadt Paris an der Sorbonne legte in Frankreich den Grundstein für sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Annäherungen an die Geschichte. Das Aufblühen der Soziologie um die Jahrhundertwende färbte auf die Geschichtswissenschaft ab. Während in Deutschland Karl Lamprecht für eine Kulturgeschichtsschreibung warb, ohne daß es ihm gelang, diese von der Peripherie ins Zentrum der universitären Wissenschaft hineinzustoßen, öffneten sich französische Historiker leichter neuen Konzepten. Zum Nucleus der historiographischen

Perestrojka in Frankreich fügten sich die Historiker um die seit 1929 erscheinende Zeitschrift „Annales“, namentlich Marc Bloch (1886-1944) und Lucien Febvre (1878-1956) [ERBE 1979]. Anfangs drehte es sich um eine sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Konzeption von Geschichte, später trat als „dritte“ Ebene die Kulturgeschichtsschreibung (civilisations) hinzu. Beide Historiker ebneten, im Grunde bereits vor der Gründung der „Annales“, den Weg für die später als solche bezeichnete Mentalitäts- oder, im Plural, Mentalitätengeschichte. Zu den Vorläufern dieser neuen Richtung zählen Marc Blochs Hauptwerke – *Les rois thaumaturges* (wundertätige Könige) (1924); *La société féodale* (1939-40) – und Febvres Rabelais-Buch – *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais* (1942). Beide haben sich umfassend mit den religiösen Einstellungen und Frömmigkeitsformen der Menschen auseinandergesetzt; bei Febvre zieht sich die Thematik von seinem Buch über die Freigrafschaft Burgund und Philipp II. (1912) über sein Lutherbuch von 1928 bis zur kurz nach seinem Tod erschienenen Aufsatzsammlung „*Au cœur religieux du XVI^e siècle*“ (1957). Von Febvre schließlich stammt der Begriff „*outillage mental*“.

Die Mentalitätengeschichte hatte also zur Voraussetzung: a) die Wende gegen die im 19. Jahrhundert maßgebliche Historiographie hin zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte; b) die Erkenntnis, daß die Erforschung des geschichtlichen Menschen noch mehr erfordert als diese beiden Ebenen, zu denen im übrigen die Humangeographie hinzuzurechnen ist. Abgesehen von Febvres Begriff des „*mentalen Handwerkszeugs*“ stößt man zunächst auf den Begriff der „*sensibilité(s)*“, z.B. bei Pierre Trahard 1936 – *La sensibilité révolutionnaire* 1789-1794.

Französische Nachkriegswissenschaft. Die Grundlagen der Mentalitätengeschichte wurden vor dem Zweiten Weltkrieg gelegt, ihr eigentlicher Aufstieg begann in Frankreich in den sechziger Jahren. Die französische Nachkriegswissenschaft, die sich nun um die ab 1946 unter dem Titel „*Annales. Economies – Sociétés – Civilisations*“ erscheinende Zeitschrift gruppierte, zeichnete sich durch den Primat der Wirtschafts- und Sozialgeschichte aus – Fernand Braudel war neben Febvre die prägende Persönlichkeit –, gegen den sich mentalitätengeschichtliche Ansätze zur Wehr setzten, obwohl sie deren quantifizierende Methoden zur Voraussetzung nahmen. Das eigentliche Referenzwerk dieser Forschungsrichtung trat in Gestalt von Michel Vovelles „*Piété baroque et déchristianisation. Les attitudes devant la mort en Provence au XVIII^e siècle*“ 1973 auf die historiographische Bühne. In Anlehnung an die Wirtschafts- und Sozialgeschichte nutzte Vovelle serielle Quellen (Testamente), die er quantitativ auswertete. Das Thema der Frömmigkeit verwies auf die Ursprünge der Mentalitätengeschichte bei Febvre, der Begriff der „*déchristianisation*“ auf die Revolutionsgeschichte, in der über den Begriff der „*sensibilité(s)*“ ein zweites Herkommen der Mentalitätengeschichte zu suchen ist – Vovelle forschte schon in den 1960er Jahren über die revolutionäre Entchristianisierung –, das Thema des Todes auf einen von Historikern wie Philippe Ariès und Robert Mandrou geschaffenen psychohistorischen Kontext.

Die Entwicklung der Mentalitätengeschichte ist so sehr mit der französischen Historiographie dieses Jahrhunderts verbunden, daß sie als eine französische „*Erfindung*“ gilt, selbst wenn in der Regel auch Huizingas „*Herbst des Mittelalters*“ (1919) zu den Vorläufern der neuen „*Disziplin*“ gerechnet wird.

Doch worum geht es bei der Mentalitätengeschichte?

Definitionen und Abgrenzungen. *Der Student Michel Vovelle.* Mit exakten Definitionen, was Mentalitäts- oder Mentalitätengeschichte sei, hat die Geschichtswissenschaft ihre liebe Last. Die Neigung, methodische und thematische Ansätze zu einer Theorie auszuformulieren oder wenigstens in einem Konzept zu einem gewissen Grad von Objektivierung und Abstrahierung zu verdichten, war in der französischen Historiographie noch nie sehr ausgeprägt – ganz im Gegensatz zur deutschen Historiographie, die sich aber des Vorwurfs erwehren muß, den Theorien zu wenig empiriegesättigte Studien folgen zu lassen. Definitionen, was Mentalitätengeschichte sei, sind eher deutsch, dafür fehlt es aber an einem deutschen Referenzwerk. Die Mentalitätengeschichte ist im Salon der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft nach wie vor ein kühl empfangener Gast. Doch ist nicht zu vergessen, daß der Nachkriegsnestor der französischen Revolutionshistoriographie Albert Soboul seinen Studenten Michel Vovelle einmal autoritativ ersuchte, das Wort von der Mentalität nie mehr in seiner Gegenwart zu verwenden [SCHÖTTLER, 98]. Der Grund hierfür lag allerdings darin, daß die Mentalitätengeschichte als Attacke auf die marxistische Historiographie französischer Prägung verstanden wurde, obwohl Vovelle selber zu dieser Historiographie-Richtung zählte und deshalb in seiner zitierten Bestandsaufnahme von 1980 ausdrücklich auf das Verhältnis von marxistischer Historiographie und Mentalitätengeschichte einging.

Das „Warum“ der Mentalitätengeschichte erhellt sich aus ihrer oben dargestellten Entwicklung. Die Wende gegen die politische Er-

Forschungsstimme

An deutschsprachigen Theoriebeiträgen und historiographischen Aufarbeitungen der Mentalitätsgeschichte herrscht kein Mangel. **Peter Dinzelbacher** versucht in dem von ihm 1993 herausgegebenen Band zur Mentalitätsgeschichte nicht nur das Feld abzustecken, sondern auch für die Zeit seit der Antike bis heute Mentalitätsgeschichte darzustellen. Zur Definition von Mentalitätsgeschichte schreibt er: „Mentalitätsgeschichte konzentriert sich auf die bewußten und besonders die unbewußten Leitlinien, nach denen Menschen in epochentypischer Weise Vorstellungen entwickeln, nach denen sie empfinden, nach denen sie handeln. Sie fragt nach dem sozialen Wissen bestimmter historischer Kollektive und untersucht den Wandel von Kognitionsweisen und Vorstellungswelten, die jeweils historisches Sein auf intersubjektiver Ebene prägen.“

Etwas weiter im Text [S. XXI] versucht Dinzelbacher, die Definition noch knapper zu fassen, um sie jedoch anschließend sofort wieder in ihre Einzelteile zu zerlegen und auszuführen: „Historische Mentalität ist das Ensemble der Weisen und Inhalte des Denkens und Empfindens, das für ein bestimmtes Kollektiv in einer bestimmten Zeit prägend ist. Mentalität manifestiert sich in Handlungen.“

Dinzelbacher befaßt sich sodann mit dem Verhältnis von Konstanz und Wandel: „Gewiß kann man bei Menschen in aller Welt und Zeit (...) einen anthropologisch konstanten Grundbestand von Denk-, Empfindungs- und Verhaltensweisen feststellen, der dem Homo sapiens in jeder seiner syn- und diachronen Variationen gemeinschaftlich ist. Sexualität z.B. existiert in jedem menschlichen Dasein, jeweils spezifisch ist aber die allgemeine Einstellung zu ihr (Unterdrückung oder Betonung), die Formen ihrer Verwirklichung (übliche und tabuisierte Praktiken), die sich mit ihr verbindenden Konnotationen (Sex als rein physisches Vergnügen, als Zeichen von lebensbestimmender Liebe) usw.“

Schließlich verweist Dinzelbacher auf die Relevanz der Mentalitätsgeschichte für uns selbst: „Insofern kann und soll die Beschäftigung mit dem Wandel der Mentalitäten der eigenen Geschichte, deren frühere Formen in uns oft das Gefühl des Fremden auslösen, uns sowohl das Denken, Empfinden und Handeln unserer Vorfahren verständlicher machen als auch das von Menschen unserer Umgebung, die aus anderen Kulturkreisen kommen.“

Quelle: P. DINZELBACHER (Hrsg.), Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, S. IX.

eignisgeschichte war eine Wende gegen die Geschichte der „großen Männer“ hin zur Geschichte von sozialen Gruppen und Klassen, hin zur Geschichte von Massen, hin zur Geschichte des „gemeinen Mannes“, um einen frühneuzeitlichen Ausdruck aufzugreifen. Die Mentalitätengeschichte wendete sich gegen die Privilegierung materieller Ansätze: zwischen z. B. der Rekonstruktion von Preis- und Lohnentwicklungen in der Frühen Neuzeit, einerseits, und einer philosophisch geprägten Ideen- oder Geistesgeschichte, andererseits, klaffte eine immense Lücke. Was ging in den Köpfen von Bauern vor sich? Was lag dem „Weibergeschwätz“ im Waschhaus zugrunde? Was empfanden all die Menschen, die von der Geschichte der „großen Männer“ und den ideengeschichtlichen Gipfelwanderungen von Luther bis Rousseau nicht erfaßt wurden, gegenüber Geburt und Tod, was dachten sie über Sexualität und Liebe? Wie kam es, daß Frauen und Männer als Hexen bzw. Hexer denunziert wurden? Warum bekamen französische Frauen im Lauf des 18. Jahrhunderts durchschnittlich weniger Kinder als Frauen in anderen europäischen Ländern? Wie war jugendliche Gewalt zu erklären? Tausend Fragen ohne zufriedenstellende Antworten.

Gegenstände der Mentalitätengeschichte. Gegenstände der Mentalitätengeschichte sind folglich das Denken, Fühlen, Vorstellen oder, wie es oft formuliert wird, das Imaginieren, der vorrationale „Bildapparat“, kognitive Strukturen; das Unbewußte, das Unterbewußte, das Vorbewußte; der Habitus, das Ritualisierte; Triebe, Sinn- und Bedeutungsstrukturen, Sinn- und Bedeutungskonstruktionen. All dies und mehr liegt menschlichem Handeln zugrunde. Grundsätzlich ist dies gegenüber den Ideen und Ideologien abzugrenzen, welche eben nicht vorbewußt, sondern

bewußt und reflektiert sind. Freilich gibt es in der Praxis Schnittmengen zwischen Ideen, Ideologien und Mentalitäten – die Rousseausche Philosophie von ihren scheinbar originellen individuellen Höhen „herunterzuholen“ in das Netz der Mentalitäten ist nicht nur reizvoll, sondern gerechtfertigt, ohne daß dabei die individuelle Leistung Rousseaus verschwinden muß.

Damit ist ein weiteres Kennzeichen der Mentalitätengeschichte angesprochen: sie zielt nicht in erster Linie auf das Individuum, sondern auf Kollektive und dann auf die individuelle Ausprägung kollektiver mentaler Strukturen. Für die meisten Menschen liegen keine ausführlichen Quellenzeugnisse vor, aus denen sich Biographien in einer Dichte wie bei Luther, Ludwig XIV., Marie-Antoinette oder Olympe de Gouges erschließen. Oft sind es nur kleinere oder größere Mengen statistischer Fakten, faktische Verhaltensweisen, atomisierte sprachliche Äußerungen usw., die zur Verfügung stehen. Rekonstruierbar sind Verhaltensweisen, deren Begründung im Vorbewußten, im vorrationalen Bildapparat, im Habitus etc. zu suchen und zu finden sind. Dieses Suchen und Finden geschieht nicht assoziativ oder impressionistisch, sondern nach strengen Methoden, unter denen die statistische Aufarbeitung, die Quantifizierung von Verhaltensweisen die Basismethode darstellt. Erst die Quantifizierung Hunderter oder Tausender Einzeldaten läßt erkennen, ob es sich um Tausende individuelle Vorfälle oder objektivierte Strukturen, Rituale, um einen Habitus, um eine kollektiv verankerte Vorstellung von der Welt handelt, deren individuelle Ausprägungen als Quellen überliefert sind. Die Quantifizierung von Einzeldaten schafft eine Metaebene von Fakten. Wenn Vovelle etwa zu dem Ergebnis gelangte, daß ab einem be-

▷ S. 63
Um 1789:
Zeit der
Umbrüche

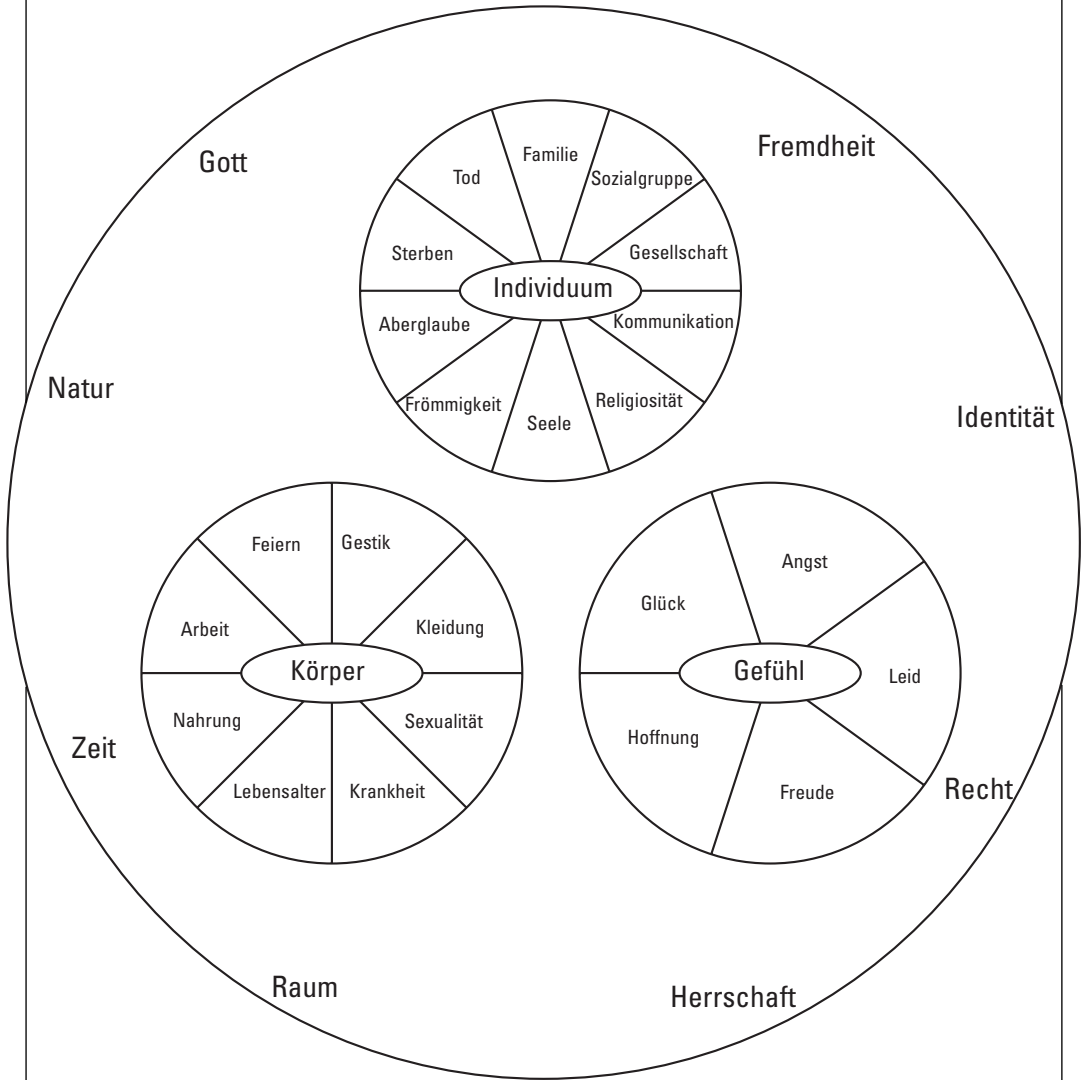
stimmten Jahrzehnt bei bestimmten Sozialgruppen in der Provence in Testamenten weniger häufig fromme Stiftungen niedergelegt und auch geringere Summen eingesetzt wurden, so handelt es sich um ein Faktum, das als solches nicht einfach im archivalischen Quellenmaterial, dem einzelnen individuellen Testament enthalten ist, sondern erst im Zuge der vergleichenden Auswertung von Tausenden von Testamenten nach vorher festgelegten Kriterien und durch eine vorher entwickelte Fragestellung konstruiert wird. Das durch Quantifizierung ermittelte Faktum zeigt eine in Raum, Zeit und Gesellschaft genau verortbare Verhaltensweise an. Ohne die Ermittlung dieses Metafaktums, dieser aus der einzelnen Quelle nicht unmittelbar als kollektive Verhaltensweise erschließbaren Verhaltensweise, gäbe es nicht die Frage nach den Gründen für die Verhaltensweise. Änderte sich die wirtschaftliche Situation der untersuchten Personen? Änderten sich die Einstellungen zu Glaube und Religion? Mentalitätengeschichte bedeutet, auf diese Fragen nach methodisch strengen Regeln zu antworten – vorausgeht aber die Erforschung von Verhaltensweisen oder Praktiken kollektiver Natur. Dieser enge Zusammenhang liefert den Grund dafür, daß in der Literatur immer wieder darum gestritten wird, ob Verhaltensweisen oder Praktiken Gegenstand der Mentalitätengeschichte seien.

Im Deutschen lautet es zumeist im Singular Mentalitätengeschichte, im Französischen heißt es jedoch *histoire des mentalités*. Der Plural zeigt an, daß wir es in der Geschichte in derselben Epoche und in derselben Gesellschaft oft tatsächlich mit Mentalitäten zu tun haben. Es geht um räumliche Differenzierungen – die Provence ist nicht Frankreich –, es geht um soziale Differenzierungen – Stadtbürger sind keine Bauern und keine Hofadligen –, es geht

um chronologische Differenzierungen – was 1650 gilt, muß 1680 nicht mehr mit Sicherheit auch noch gelten. Andererseits stellt sich selbstverständlich die Frage, ob es in einer bestimmten Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit eine Mentalität im Singular oder nur Mentalitäten im Plural gab.

Zu den Definitionsmerkmalen der Mentalitätengeschichte gehört das der „langen Dauer“, der *longue durée*. Die obige Aufzählung, die vom Denken bis zum Vorbewußten reicht, legt nahe, daß in der Mentalitätengeschichte Phänomene erforscht werden, die sich nicht über Nacht ändern. Dies schließt Brüche nicht aus, wie sie beispielsweise die Französische Revolution verursacht hat, schließt aber ebensowenig das Entstehen neuer Mentalitäten aus, die sich ihrerseits wieder durch eine lange Dauer – bis zum nächsten Bruch! – auszeichnen. Oder Mentalitäten ändern sich langsam, fast unmerklich, wie die religiösen Einstellungen in der Provence, so daß es eines Historikers oder einer Historikerin des 20. Jahrhunderts mit seiner/ihrer spezifisch gegenwartsorientierten Fragestellung bedarf, um den Mentalitätswandel im 18. Jahrhundert zu erkennen.

Verhältnis zu Nachbardisziplinen. Die obige Aufzählung macht ein Weiteres klar: eine scharfe Abgrenzung der Mentalitätengeschichte zur Wissenssoziologie, zur Historischen Semantik, zur Alltagsgeschichte, zur Historischen Anthropologie, zur Kulturanthropologie, zur Ethnologie existiert nicht. Es ist kein Zufall, daß trotz aller Vorbereitung Mentalitätengeschichte als Disziplin erst in der Nachkriegsepoche der Entkolonialisierung formiert wurde. Letztere besaß eine tiefe intellektuelle Bedeutung, kam einer Bruchlinie gegenüber der Geschichte der vergangenen 500 Jahre gleich, so daß es möglich wurde,



Die Zusammenstellung der Generalthemen folgt überwiegend dem Katalog von Peter Dinzelbacher [DINZELBACHER], wurde jedoch in Übereinstimmung mit diesem Kapitel ergänzt und geordnet.

ganz neue Fragen an diese Vergangenheit zu richten.

Die nunmehr größere Distanz nicht nur zum Mittelalter, sondern auch zur Frühen Neuzeit erleichterte den Brückenschlag zur Ethnologie und Anthropologie; die frühneuzeitlichen Jahrhunderte waren fremder geworden und ließen sich jetzt mit demselben ethnologischen Blick wie eine Gesellschaft im brasilianischen Urwald befragen. Sicher gilt das nicht für alle Problemstellungen: die Ursprünge des modernen Staats und der Grundrechtedemokratie werden in der Forschung zumeist wie eine lange Verkettung historischer Ereignisse und Ideen begriffen, Massenpresse, moderne Öffentlichkeit, Konsumgesellschaft haben ihre eindeutigen Wurzeln in der Frühen Neuzeit, erscheinen uns nicht fremd, sondern verwandt, weil wir deren historische Entwicklung im Grunde wie aufsteigende Linien begreifen, die in die Jetztzeit hineinreichen. Aber je mehr vergangene Zeit und je mehr Bruchlinien sich dazwischenschieben, desto größer wird die Neigung, über die Mentalitätengeschichte auch den – in Relation zu heute – Fremdcharakter der Frühen Neuzeit herauszuarbeiten. Damit sind wir noch lange nicht zum Historismus und der von manchen Historikern des 19. Jahrhunderts angenommenen „Unmittelbarkeit einer jeden Epoche zu Gott“ zurückgekehrt, vielmehr dienen solche Grenzziehungen immer der besseren eigenen Verortung und Identitätsbeschreibung.

Die Quellen. *Individuelle und serielle Quellen.* Eigentlich ließe sich dieser Abschnitt mit einem Satz bewältigen: es gibt keine Quellen, die für mentalitätengeschichtliche Forschungen nicht in Frage kämen [LEGOFF]. Die Tagebücher Ludwigs XIV. bezeugen ebenso Mentalitäten wie Zehntausende von Testamenten.

Letztlich ist jede Quelle einem Individuum zuzuordnen, und sei es dem Schreiber, was in einer Zeit, in der die wenigsten flüssig schreiben und Gesagtes mitprotokollieren konnten, von eminenter Bedeutung ist. Dennoch bietet es sich an, grundsätzlich zwischen individuellen und seriellen Quellen zu unterscheiden. Bei individuellen Quellen gibt es den jeweiligen „Typ“ (z.B. Tagebuch) in einem bestimmten Zeitraum vielleicht nur einmal oder in nur geringer Häufigkeit, während sich serielle Quellen durch ihren seriellen Charakter und eine mehr oder weniger große Quantität in einem kurzen Zeitraum und am selben Ort auszeichnen. Notariats- und Gerichtsakten veranschaulichen sehr gut, was eine serielle Quelle ist: es gibt von diesen Akten vom selben Notar und vom selben Gericht im selben Jahr oder Monat am selben Ort Dutzende, Hunderte oder Tausende. Abgesehen vom arbeitstechnischen Aufwand ist es nicht schwierig, gemeinsame Kategorien, Grundmuster und die Veränderungen in recht kleinen Schritten im Lauf der Jahre auszuweisen. Die Memoiren Ludwigs XIV. hingegen gibt es nur einmal, selbst wenn andere Fürsten zur selben Zeit ähnliche Texte produzierten, aber es fehlt die örtliche und zeitliche Verdichtung wie bei Notariatsakten. Dafür verweisen solche Texte auf komplexe(re) Verhältnisse zurück, lassen sich als Einzeltexte in Hunderte und manchmal Tausende von „Einzeldaten“ zerlegen, während sich ein einzelner Notariatsakt nur in ein, vielleicht zwei Dutzend oder viel weniger „Einzeldaten“ zerlegen läßt. Ähnliche Verhältnisse gelten auch in der bildenden Kunst: was im einen Fall die Notariatsakten sind, sind im anderen Fall die Votivtafeln, was im einen Fall die Memoiren Ludwigs sind, ist im anderen Fall das Staatsporträt Ludwigs von Hyacinthe Rigaud mit Hunderten von kunst-

geschichtlichen, ideengeschichtlichen und aktuell-ereignisgeschichtlichen Bezügen.

Ego-Dokumente. Die Mentalitätengeschichte macht sich vertraute, „traditionelle“ Quellen zunutze, ebenso aber „neue“ Quellen, die durch die Wucht ihrer Masse neue Erkenntnisse ermöglichen. Dazu tritt ein dritter „virtueller“ Typus, der am Beispiel der „Ego-Dokumente“ erläutert werden kann. Ego-Dokumente selber sind nicht virtuell, sondern real. Sie „geben Auskunft über die Selbstsicht eines Menschen“ [SCHULZE, 14] ; der Begriff stammt von einem Niederländer, Jacob Presser (1958). Klassische Ego-Dokumente sind Autobiographien, Tagebücher, Briefe, Reiseberichte u.ä. Oft gibt jemand aber unbewußt oder ungewollt Auskunft über sich selbst, oder wird dazu gezwungen wie im Inquisitionsprozeß oder im Rahmen einer Aussage bzw. Befragung in einem beliebigen Gerichtsprozeß. Im Vergleich zur Autobiographie handelt es sich nur um Bruchstücke, einzelne Sätze, einige Textabschnitte, die über ein Selbst Auskunft geben. Mit Ego-Dokumenten wird eine Quellenkategorie geschaffen, die durch den gemeinsamen Inhalt, nicht den gemeinsamen Typus der vielen Ursprungsquellen charakterisiert wird. In diesem Sinn handelt es sich um eine virtuelle Quelle und einen virtuellen Typus, der erst durch die wissenschaftliche Konstruktionsarbeit zustandekommt – so wie natürlich auch statistisch ermittelte Konjunkturkurven oder demographische Zahlen, die ohne weiteren Rückgriff auf die Primärquellen interpretiert werden, eine Art virtueller Quelle darstellen.

Ikonographische Quellen. In der Mentalitätengeschichte nehmen ikonographische Quellen einen wesentlichen Platz ein. Es kann sich um Einzelbilder handeln, bevorzugt werden aber Bildquellen seriellen

Charakters, weil damit die Möglichkeit größer wird, Erkenntnisse zur breiten Bevölkerung zu gewinnen. Die serielle Ikonographie „untersucht nicht ein Einzelbild (oder eine kleinere Motivgruppe), sondern stellt ein möglichst umfangreiches Bildkorpus, das zudem noch einen möglichst großen Zeitraum abdecken soll, zusammen. Die serielle Auswertung von Bildthemen aufgrund eines festgelegten Fragerasters und Feststellungen über den Wandel von Bildgestaltungen sollen dann Rückschlüsse ermöglichen auf einen generelleren Einstellungswandel der Bevölkerung. Die ‚populären‘ Bildwelten stehen dabei im Mittelpunkt einer als Beitrag zur Mentalitätsgeschichte verstandenen Bildinterpretation.“ [TALKENBERGER, 297] Als besonders ergiebig haben sich ikonographische Quellen zur Frömmigkeitsgeschichte erwiesen, aber auch Flugblätter sind eine serielle Quelle, die mentalitätengeschichtliche Studien ermöglicht.

Fleisch und Stein. Neben den zumeist verwendeten Text- und Bildquellen sind ebensogut die Architektur, Musik oder die Archäologie Quellengeber. Der Wandel von Schloß- oder Bauernhausgrundrissen kann in Kombination mit Text- und Bildquellen zur politischen Vorstellungswelt bzw. zu Leben und Arbeiten sowie in Verbindung beispielsweise mit geschlechtergeschichtlichen Fragestellungen mentalitätengeschichtlich erfaßt werden. Richard Sennett hat in dem Buch „Fleisch und Stein“ den Zusammenhang zwischen Stadtgrundriß, Städtearchitektur und Körpermetaphern/Körpervorstellungen an ausgewählten Stadtbeispielen von der griechischen Antike bis heute untersucht [SENNETT].

Mentalitäten in der Frühen Neuzeit. Eine monographische Darstellung der Mentalitäten in der europäischen Frühneuzeit fehlt.

Auch der von Dinzelbacher herausgegebene Sammelband [DINZELBACHER] füllt diese Lücke nicht. Es stehen nicht genug mikrohistorische Studien zur Verfügung, die eine Synthese zuließen. Obwohl der Band von Dinzelbacher in gewissem Sinn den Anspruch einer Synthese erhebt, kann er keine solche darstellen, da die Mehrzahl der Forschungsarbeiten, die zu den einzelnen Themen wie Individuum und Familie, Liebe, Sexualität etc. vorliegen, nicht in mentalitätengeschichtlicher Absicht verfaßt wurden. Aus diesem Grund können hier nur einige Felder skizziert werden.

Denken. Oben wurden Ideologie, Philosophie und Ideen im Sinne der Ideengeschichte von der Mentalitätengeschichte geschieden. Bei „Denken“ wird man zumeist vielleicht René Descartes' (1596-1650) „Cogito, ergo sum“ assoziieren, also den Versuch, das Phänomen des Denkens philosophisch und naturwissenschaftlich zu erforschen, was zugleich als ein Beitrag zur Konstitution des modernen Individuums zu werten ist. Bei der Mentalitätengeschichte geht es darum, überhaupt zu erfahren, was all die Menschen, die keine Philosophen und Gelehrte oder Literaten waren, über Gott und die Welt dachten. Es geht um Inhalte, es geht um „Meinungen, die ich in meinem Gehirn ausgedacht habe“, um Carlo Ginzburgs Müller Domenico Scandella, gen. Menocchio, zu zitieren [GINZBURG]. Der 1532 in dem friaulischen Bergdorf Montereale geborene Mann geriet im September 1583 aufgrund einer Anzeige in die Mühlen der Inquisition; nach Verurteilung und Gefängnis nahm er in seinem Dorf wieder einen Ehrenplatz ein. In letzterem zeigt sich eine typische Mentalität der Frühen Neuzeit. Aus den Verhörprotokollen der Inquisition entsteht nach und nach das Weltbild des Müllers, in dem die kritische Auseinandersetzung mit Gott, dem Glauben und

der Kirche eine zentrale Rolle spielt. Ginzburg deutet an, daß es sich nicht um eine rein individuelle Weltsicht handele, sondern um eine objektivierbare, die auch andere Männer wie der Müller bezeugten, da sie, des Lesens kundig, vermutlich dieselben Texte gelesen oder gekannt und mit mündlichen Traditionen vermischt hatten. Quellen wie die zum Bauernkrieg im Alten Reich oder zu den Religionskriegen in Frankreich oder zu den englischen Dissenters lassen die Rekonstruktion eines die Welt und Gott umgreifenden religiösen Denkens im Volk zu. Es handelt sich oft um ein auf charakteristische Weise eigenständiges Denken, in dem sich allgemein verfügbares verschriftlichtes oder nur mündlich tradiertes Wissen mit schöpferischen Anteilen vermischt. Vor allem im 16. Jahrhundert vermitteln die Quellen den Eindruck, daß das Denken im Kontext je der literaten und der oralen Kultur weniger weit auseinanderliegt als im 18. Jahrhundert. Die Aufklärung bedeutete hingegen in vieler Hinsicht eine Revolution des Wissens [SCHMALE 1991]; quer durch alle Wissenssparten in Gestalt eines breitflächig vortragenen Angriffs wurde Wissen neu gewonnen. Oft kam es im 18. Jahrhundert zum Konflikt zwischen gesellschaftlichem Erfahrungswissen, das sich mit den Mitteln der oralen oder semi-oralen Kultur weitergeben ließ, und dem mittels rationalistischer Methoden konstruierten – deduzierten oder induzierten – Aufklärungswissen, das schon in seiner Entstehung eng mit den literaten Kommunikationsformen verbunden war und, wie etwa in der Landwirtschaft, oft dem Erfahrungswissen widersprach und gelegentlich tatsächlich einfach falsch war.

Denkprozesse. Die philosophischen, wissenschaftlichen oder literarischen Texte der Frühen Neuzeit machen es zwar nicht leicht,



Die christlichen Gestalten, insbesondere Maria, lieferten die Modelle für das Sterben. Diese Modelle wurden über Bilder und Erzählungen verbreitet. Sie prägten die Mentalität des Sterbens, d.h. der eigene Tod wurde möglichst wie der Tod Marias oder anderer Heiliger gestorben. Zu den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bildern vom Sterben schreibt Ariès: „Die Inszenierung ist überall die gleiche: direkter Mittelpunkt ist der Kranke auf dem Sterbebett und das stets von Menschen erfüllte Zimmer. Selbst wenn sich diese Schar der Anwesenden auf die Familie beschränkt, hat sie doch immer die Tendenz, geschlossen und zahlreich aufzutreten. Der ‚Tod auf dem Sterbebett‘ verabscheut die Leere, er ist ein öffentlicher Akt.“ Die Abbildung zeigt, wie im Tod einer anonymen alten Dame der Tod Mariens als Muster des Sterbens reflektiert wird: „Auf einem 1547 gedruckten Holzschnitt dient der Tod einer alten Dame dazu, die letzte Phase des Lebens und ihre Entsprechung zum letzten Kalendermonat zu verdeutlichen. Die räumliche Anordnung der Personen erinnert noch an die der Jungfrau und der Heiligen. (...) Männer und Frauen drängen sich, aufmerksam, um das Bett...“ Bis ins 20. Jahrhundert war das Sterbezimmer kein Privatraum, sondern, so Ariès, ein „Ort der Begegnung und des öffentlichen Gebetes.“

Die Abbildungen und Erzählungen formen eine Mentalität, aber sie drücken sie auch aus, da die Modifizierungen im Laufe von Jahrhunderten zwar vorhanden sind, aber begrenzt bleiben.

Bild: Heures à l'usage de Toul, Decembre, Holzschnitt (Buchillustration), 1547, © musée Lorrain, Nancy, Foto: P. Mignot.

Literatur: P. ARIÈS, Bilder zur Geschichte des Todes, München 1984, S. 100, 105.

aber lassen es mit einiger Aussicht auf Erfolg zu, den Verlauf von Denkprozessen zu analysieren. Gemeint ist damit, auf welche Weise tradiertes, gewußtes Wissen, implizite Vorannahmen und Vorurteile, neu geschaffenes Wissen – zunehmend ab dem 17. Jahrhundert –, das Verstehen lenkende Bilder aus dem vorbewußten oder impliziten Bildapparat sowie Methode – deduktiv, induktiv, assoziativ, chronologisch usw. – miteinander kombiniert werden. In bezug auf das gemeine Volk fällt dies sehr viel schwerer, aber alle denkbaren Quellen lassen letztlich Aussagen zu denselben Elementen des Denkprozesses zu. Durch eine Ausdifferenzierung der Kategorie „Wissen“ als wesentlichem Element von Denkprozessen konnte – ad exemplum – das grundrechtliche Wissen und Denken sächsischer und burgundischer Bauern in der Frühen Neuzeit herausgearbeitet werden [SCHMALE 1997, 325-398]. Im Kern unterschieden sich gelehrter und populärer Diskurs überraschend wenig, die rechtlichen Mentalitäten lagen sehr viel näher zusammen, als zu erwarten gewesen war, auch wenn auf der Ebene der Sprache, der Begriffe, große Differenzen zu bemerken waren. Wenn ein Rechtsanwalt, der die literaten Techniken beherrschte und in dem Sinne zur literaten Welt gehörte, von Freiheit sprach, redete der Bauer von Gewährleistung der Subsistenz, der Nahrung oder der Notdurft. Im 16. Jahrhundert nehmen sich die begrifflichen Differenzen zumeist geringer aus als im 18. Jahrhundert.

Wahrnehmungsmuster. Denken, Fühlen, Vorstellen oder Imaginieren werden durch Wahrnehmungsmuster vorstrukturiert. Wahrnehmungsmuster sind in der Regel vorrational, vorbewußt oder unterbewußt. Gängige Wahrnehmungsmuster waren in der Frühen Neuzeit der menschliche Körper, an dessen Stelle seit dem 17. Jahrhundert vermehrt Ma-

schinen-/Mechanikbilder traten. Das „Urbild“ von Maschine/Mechanik war das Uhrwerk, aber auch sog. Automaten oder „Maschinenmenschen“ bildeten ein Wahrnehmungsmuster. Es geht dabei nicht einfach um metaphorische Ausdrucksweisen, sondern reale Phänomene wurden als Körper oder Maschine bzw. mechanisches Werk „gesehen“. Gerade Körper als Wahrnehmungsmuster gehört zu jenen Mustern, deren sich sowohl der König wie der Bettler bediente, mit denen beide geradezu automatisch die vor ihren „Augen liegende“ Welt ordneten und sich verständlich machten.

Bis zu einem gewissen Grad können auch Mythen und mythische Erzählungen zur Kategorie der Wahrnehmungsmuster gerechnet werden. Wiederum im 16. Jahrhundert gingen zumindest städtische Handwerker mit den tradierten landläufigen antiken und biblischen Mythen genauso sicher um wie die Künstler – die ja selber Handwerker waren –, Literaten und der höfische Adel. Städte legten sich genauso mythische Genealogien zu wie die „Nationen“, die Herrscher- und die großen Adelsdynastien. Aus heutiger Sicht mag sich die Neigung durchsetzen, das als „Erfindung“ im Sinne von Geschichtsklitterung oder schlicht Schwinderei zu bezeichnen; in der Frühen Neuzeit gehörten mythische Erzählungen und Genealogien zu den gängigen Mustern, über die Wirklichkeit wahrgenommen und erzählt wurde. Selbst der Naturwissenschaftler Francis Bacon (1561-1626) benutzte Mythen und die Erzählstruktur von Mythen, um seinen Erkenntnissen sprachlich Ausdruck zu verleihen. Graevenitz schreibt vom Mythos als „Denkgewohnheit“ [GRAEVENITZ]. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts wurden die antiken und biblischen Mythen durch neue ersetzt, die im großen und ganzen auf empirisch nach-

weisbaren vergangenen und gegenwärtigen Geschichten – Helden- und Heldinnen-taten – beruhten, die aber „mythisch“ überhöht und ausgeschmückt wurden. Dahinter steckte die in Frankreich zur Zeit Ludwigs XIV. repräsentativ geführte Debatte um die „Alten“ und die „Neuen“, die „Querelle des Anciens et des Modernes“, die ihrerseits einer veränderten Wahrnehmung der Welt sprachlichen Ausdruck verlieh.

Allgemein gehört das, was häufig schlicht als Metapher bezeichnet wird, zum vorbewußten Bild- und Wahrnehmungsapparat. Blitz, Donner, Gewitter, Erdbeben und vieles mehr stellten jedoch ebenso wie die Mythen im Grunde Wahrnehmungsmuster bildhaft dar. „Grenze“ steht für ein Wahrnehmungsmuster. Damit ist nicht nur die politisch-rechtliche Grenze gemeint, sondern Grenze in allen übertragenen Wortbedeutungen. Im Blick der Menschen des 16. Jahrhunderts wurde die Welt keineswegs durch reale oder imaginäre lineare Grenzen strukturiert, die das Eigene vom Fremden, das Sein vom Wollen, die Gegenwart von der Zukunft usf. trennten. Die Welt wurde über ein punktuell Muster von Grenze wahrgenommen, erst im Lauf des späteren 17., sodann des 18. Jahrhunderts setzte sich ein lineares Wahrnehmungsmuster von Grenze durch, mit dessen Hilfe nationale Kulturen ebenso voneinander unterschieden wurden wie der Bauerntölpel vom Philosophen.

Habitus. Zum frühneuzeitlichen Habitus der Menschen, wenn nicht des Menschen, gehört Widerständigkeit. Man könnte auch von einer Grundbefindlichkeit reden. Königs-söhne waren widerständig, Adelige waren es, Gesellen waren es, Bauern waren es. Von der kleinen Widerständigkeit bis zum Bauernkrieg, vom Ungehorsam bis zur Adelsrevolte, vom Individualprozeß bis zur Prozeßwelle fin-

det sich jede Form von Widerstand bei nahezu allen gesellschaftlichen Gruppen und Schichten. Autorität war in der Frühen Neuzeit entgegen einer weitverbreiteten Annahme nicht einfach gegeben, sie mußte erworben werden. Obrigkeit war – trotz Paulus Röm. 13 – nicht einfach legitimiert, sie mußte sich immer wieder von neuem Legitimation erwerben. Das ist der entscheidende Punkt an der Geschichte des Widerstands und was berechtigt, von Habitus zu sprechen.

Das sichtbare Verborgene. Diese etwas paradox klingende Formulierung verweist auf Felder wie Aberglaube, Hexenglaube, Teufels Glaube. Die Welt des Bösen war eine eigene Welt, in vieler Hinsicht eine verborgene Welt, die aber in bestimmten Handlungsweisen, in bestimmten Menschen wie den Hexen und Hexern, vermeintlich sichtbar und greifbar wurde. Die Anstrengungen, die unternommen wurden, diese Welt zu entschlüsseln und zu bekämpfen, waren enorm, zahllose Menschen fielen dem zum Opfer. Wiederum gilt bis ins 17. Jahrhundert hinein, daß die Vorstellungen vom Bösen und seiner Inkarnation in Teufel und Hexen nicht schichtenspezifisch charakterisierbar sind. Literate Leute teilten diese Vorstellungen ebenso wie einfache Leute, einfache Leute verwarfen ebenso wie literate Leute abergläubische Vorstellungen. Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts befand sich der Hexenglaube auf dem Rückzug, nicht nur bei den literaten, „aufgeklärten“ Bevölkerungsgruppen. Hier vollzog sich ein fundamentaler und durchaus gesellschaftsübergreifender Mentalitätswandel.

Von der Angst über die Arbeit bis zum Sterben. Alles, was das Leben eines Menschen bestimmt, kann Gegenstand der Mentalitätsgeschichte sein. Im allgemeinen wird das darunter abgehandelt, was weiter oben in dem

Schema nach Dinzelbacher zusammengestellt wurde. In der Tat ist es oberflächlich betrachtet nicht allzu schwierig festzustellen, daß unsere Ängste heute, unsere Auffassungen von Arbeiten, Lieben, Essen, Feiern, Leiden und Sterben usw. sich von den Einstellungen der frühneuzeitlichen Menschen in vielem, wenn auch nicht in allem, unterscheiden. Die Unterschiedlichkeit als solche führt zur Annahme eines Mentalitätswandels, dessen Stationen durch demographische Statistiken, veränderte Verhaltensweisen, veränderte Meinungsäußerungen usw. definiert werden. Letztlich lautet die Frage: Um wieviel sind wir anders als Menschen im 16., 17., 18., 19. Jahrhundert?

Grundlinien des Mentalitätswandels. Eigentlich müßte hier ein Fragezeichen stehen. Ist es denn wirklich bewiesen, daß sich unsere Mentalitäten so sehr von der Frühen Neuzeit unterscheiden? Ein Band wie der von Dinzelbacher vermittelt den Eindruck einer in der Neuzeit linearen Veränderung der Mentalitäten von A über B nach C und D. Das wird der Vielfalt der nebeneinander bestehenden Mentalitäten kaum gerecht werden können. Allein der Blick auf die Religiosität, bei deren Erforschung die Mentalitätsgeschichte zu Beginn dieses Jahrhunderts ihren Ausgang nahm, würde kaum die Annahme einer linearen Veränderung zulassen. Es geht zudem nicht nur darum, Mentalitätsbrüche als Phänomen anzuerkennen und als wissenschaftliche Kategorie zuzulassen, wie es im Fall der Französischen Revolution diskutiert wurde, sondern darüber hinaus darum, daß sich Brüche womöglich wieder schließen. Zu prüfen wäre das am Fall der Rekatholisierung im 19. Jahrhundert: hat sie die Brüche der revolutionären Entchristianisierung und der älteren latenten Entchristianisierung des 18. Jahrhunderts wieder geschlossen, oder muß sie als Ausdruck

einer neuen religiösen und katholischen Mentalität gewertet werden, die mit jener des barock-frommen frühen 18. Jahrhunderts wenig gemein hat?

Schließlich sollte nicht vorschnell der Eindruck erweckt werden, als hätten sich Mentalitäten überall in Europa nach dem gleichen Muster und gleichzeitig oder ggf. mit einer gewissen Zeitverschiebung verändert. Bis in die 1960er Jahre hinein lassen sich zwischen einzelnen Regionen und Orten, zwischen Stadt und Land, nicht nur zwischen Ländern und Nationen, gewaltige Mentalitätsunterschiede diagnostizieren. Der Bruch mit der Frühen Neuzeit ereignete sich oft erst zwischen dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der 1968er Revolte.

Mentalitätengeschichte in der Erweiterung. Die Mentalitätenforschung, wie sie bisher zur Frühen Neuzeit geleistet wurde, richtet sich auf kollektive Erscheinungsformen. Nun bestehen auch serielle Quellen letztlich aus Informationen, die sich nicht auf anonyme Kollektive, sondern auf Individuen beziehen. Die individuellen Informationen werden „zusammenggezählt“, verglichen, zu meist erweist es sich dann, daß Individuen sicher individuell, aber nicht „originell“ handeln, sie handeln wie tausend andere Erblaser, Liebhaber, Dienstmädchen usw. auch in einer vergleichbaren Situation. Carlo Ginzburg zeigte an einer sehr individuellen Gestalt, dem Müller Menocchio, wie dies geht: was zunächst sehr originell erscheint, entpuppt sich durchaus als Ausdruck eines auch von anderen geteilten Wissens, als Ausdruck einer Vorstellungswelt, in der neben aller Individualität auch Objektiviertes zum Vorschein kommt. Doch wie legitim ist die Suche nach kollektiven Erscheinungen und Strukturen?

Detailskizze

Von Gaby und Michel Vovelle stammt eine Studie zu Altären aus 128 Kirchen in der Provence vom 15. bis 20. Jahrhundert (1970 publiziert), an Hand derer der „Wandel kollektiver Todes- und Jenseitsvorstellungen“ in der Provence analysiert wurde. Das gemeinsame Motiv der Altäre bestand aus Fegefeuer und Jenseits. „Die stärkste Verbreitung fanden Altäre mit dem Motiv ‚Fegefeuer und Jenseits‘ im 17. und 18. Jahrhundert.“ Weiter heißt es bei Talkenberger, die diese Arbeit unter dem Gesichtspunkt serieller ikonographischer Quellen für die Mentalitätsgeschichte auswertete:

„Die Altäre finden sich als Stiftungen vor allem in den Konventskirchen der Karmeliter und Dominikaner und wurden meist in speziellen Kapellen für die ‚armen Seelen‘ aufgestellt. (...) Im 18. Jahrhundert sind es dann die Bruderschaften, die diese Altäre bevorzugen. (...) Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist ein Rückgang der Verbreitung zu verzeichnen. (...) Nicht die Französische Revolution, sondern interessanterweise erst der 1. Weltkrieg bewirkte dann den endgültigen Bruch in den Vorstellungen vom Fegefeuer. Statt der Seelenaltäre sind es jetzt die Plaketten für die im Krieg Verstorbenen, die die Kapellenausstattung bestimmen. Die Fegefeuerikonographie wird z.T. in patriotische Kriegsdarstellungen umgearbeitet.“ Freilich ergeben sich Rückschlüsse auf Mentalitäten nicht wie von selbst. Talkenberger führt an Kritik zur Untersuchung der beiden Vovelle aus: „Gerade die schwierige Frage der Adaption kirchlicher Vorstellungen durch das Volk wird nicht systematisch verfolgt, was zu unreflektierten Urteilen über die Verankerung der Fegefeuvorstellung in der Mentalität der Bevölkerung führt. Die Bemerkungen zum sozialen Entstehungshintergrund der Verbildlichungen verweisen jedenfalls für das 17. und 18. Jahrhundert zunächst einmal eher auf kirchliche Stifter, während die Bilderproduktion für die Pfarrkirchen nicht näher bestimmt wird. Lediglich die Verbreitung eines Bildthemas ist als Indikator für seine mentale Prägungskraft nicht ausreichend, zeugt sie doch zuallererst von den verstärkten Versuchen der nachtridentinischen katholischen Kirche, das Bewußtsein der Bevölkerung zu beeinflussen.“

Literatur: G. u. M. VOVELLE, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XVe-XXe siècles*, Paris 1970. Zusammengefaßt und kritisch ausgewertet von H. TALKENBERGER, *Von der Illustration zur Interpretation: Das Bild als historische Quelle. Methodische Überlegungen zur Historischen Bildkunde*, in: ZHF 21 (1994), S. 289-313, hier 297-299.

Ist dies nicht zu sehr den zeitgebundenen Grundlegungen in der Soziologie und Psychologie vor 1930 verpflichtet? Seit einigen Jahren wird der Blick wieder stärker auf das Individuum gerichtet, der oben zitierte „virtuelle“ Quellentyp der Ego-Dokumente deutete das schon an, und es läßt sich dies aus einer Vielzahl von Arbeiten zum Individuum in den letzten Jahren ablesen.

Ingrid Gilcher-Holtey hat aus Anlaß der Goldhagen-Debatte eine sehr weitgehende Kritik an der bisherigen Mentalitätsgeschichte – die Autorin benutzt den Singular – geübt [GILCHER-HOLTEY]. Sie knüpft an umfangreiche Studien Theodor Adornos u.a. in den Vereinigten Staaten über den „autoritären Charakter“ an, die Teil des Forschungsprogramms „Studies in Prejudice“ [5 Bände, New York 1950] waren. Die Autoren unterscheiden dabei drei Strukturebenen: die „Charakterstruktur, verstanden als eine ‚Struktur im Individuum‘, die im wesentlichen geprägt wird durch Bedürfnisse (Triebe, Wünsche, emotionale Impulse)“; sodann die „Mentalitätsstruktur der Meinungen, Einstellungen und Wertvorstellungen. Die Gedanken und Vorstellungen auf dieser Ebene können, so die Prämisse, geheim oder unbewußt, vage und unausgesprochen sein, eingestanden und ausgesprochen werden. Geprägt durch die Charakterstruktur, ist die Mentalitätsstruktur zugleich abhängig von ‚ideologischen Trends‘, dem ‚geistigen Klima‘ einer Epoche. Die mentalen Strukturen wirken auf die Charakterstruktur zurück, so daß diese nicht als etwas einmalig Fixiertes und Verfestigtes verstanden werden kann“; zum dritten wird unterschieden die „Ebene der Handlungsstruktur. Mentalitäten setzen sich nicht zwangsläufig in Taten um. Die ‚offene‘ Tat hängt vielmehr ‚weitgehend von der sozioökonomischen und politischen Augen-

blickssituation‘ ab sowie von den Kräften im Individuum, welche die Handlung verbieten. Individuen unterscheiden sich, so die These, erheblich in bezug auf ihre Bereitschaft, sich zur Tat provozieren zu lassen. Entscheidende Bedeutung für den Transfer von Denkmustern in Handeln schreibt Adorno der Verstärkung von Einstellungen durch die öffentliche Meinung und der sie beeinflussenden Propaganda zu.“ [GILCHER-HOLTEY, 478 f.]

Ein allzu direkter Zusammenhang zwischen Mentalitäten und Handeln oder Verhalten wird also zurückgewiesen. Darin steckt eine Fundamentalkritik der Methode, über die quantitative Auswertung serieller Quellen Verhaltensweisen festzustellen und von dieser Ebene aus Mentalitäten zu rekonstruieren. In der Praxis nimmt sich der Weg allerdings komplexer aus: es werden zunächst kollektive Verhaltensweisen und nicht nur Handlungen oder „Taten“ ermittelt. In der Mentalitätengeschichte werden außerdem Verhaltensweisen erhoben, die sich in der *longue durée* ausdehnen, also oft die individuelle Lebensdauer überschreiten, die Generationen übergreifen. Von einer Abhängigkeit von Augenblickssituationen kann insoweit keine Rede sein. Die Metapher von den frühneuzeitlichen Mentalitäten als „Gefängnis“ (nach Braudel) ist zweifellos sehr kräftig, aber nicht ganz falsch. Die Vermittlung von „Charakterstruktur“ und „Mentalitätsstruktur“ liegt der Mentalitätengeschichte der Frühen Neuzeit durchaus am Herzen. Hier könnte die Erforschung von Gewalt eingeordnet werden; Robert Mandrou hatte die Mentalitätengeschichte grundsätzlich als Psychohistorie verstanden. Interessant ist die von Gilcher-Holtey vorgenommene Charakterisierung von Mentalität als „Potentialität“, als „Verhaltenspotential“, als „Handeln, welches stets kontextabhängig ist“ [480].

Diese Formulierung bleibt offen genug, um im Kontext der Frühen Neuzeit Berücksichtigung finden zu können. Die Vermittlung von Charakterstruktur und Mentalitätsstruktur wird so aufgefaßt, daß „kollektive Mentalitäten individuelle Vorurteile (bestärken), die sich aus psychischen Bedürfnissen der Charakterstruktur herleiten“ und daß sie „individuelle Bewußtseinsinhalte (überformen)“ [486]. Die Vermittlung von Mentalitäten und Handlungen ist so zu fassen, daß „Mentalitäten Handeln (strukturieren), aber (es nicht) determinieren“ [488]. Als unabdingbar sieht die Autorin eine Auseinandersetzung mit der Sozialpsychologie an: „Wer sich mit Sozialpsychologie nicht auseinandersetzen will, sollte keine Mentalitätsgeschichte schreiben.“ [494]

Wolf Lepenies wertete die Mentalitätengeschichte aus dem Milieu der „Annales“ als Antipolitik. Er meint damit den Abschied von der ereignisgeschichtlich orientierten Politikgeschichte. Im Grunde war die Mentalitätengeschichte aber eminent politikgeschichtlich, sie legte die Grundlagen für den Abschied von politischer Geschichte als Geschichte der Großen Männer. „Politisch“ war die Mentalitätengeschichte in einer weiteren Hinsicht: „Die Geschichte der Mentalitäten verstand sich von Anbeginn als eine rückblickende Ethnologie. Dies bedeutete eine intellektuelle Wiedergutmachung. Die Ethnologie war auch ein Instrument des Imperialismus und des Kolonialismus gewesen. Den ethnologischen Blick jetzt auf die europäische Vergangenheit und damit auf die Vorgeschichte der eigenen Gegenwart zu werfen, bedeutete endgültig, den Ethnozentrismus aufzugeben...“ [LEPENIES, 684]. Lepenies fordert allerdings mit Blick auf die Revolution von 1989 eine „Politik der Mentalitäten“: die Einsicht in den Charakter der *longue durée* verwendet er, um deutlich zu

machen, daß in der gegenwärtigen Umbruchsituation sehr langfristig angelegte Politiken gefragt sind, die nicht mit Augenblicksentscheidungen auskommen werden, sondern sich auf entsprechende Mentalitäten als gewissermaßen verlässlichen Strukturen der *longue durée* stützen können sollten: „Der Rückblick auf die ‚verlorenen Lebenswelten‘ führt letztlich dazu, über radikale Wandlungsprozesse nachzudenken, die uns die Lebenswelt der Zukunft sichern. Vielleicht ist die Geschichte der Mentalitäten, wie einige ihrer Kritiker versichern, bereits am Ende. Ihre Fragestellungen und Antworten aber wirken weiter in einer Politik der Mentalitäten, die versucht, langfristige Einstellungsveränderungen zu befördern.“ [693] Lassen wir offen, ob es Aufgabe der Politik ist, langfristige Einstellungsveränderungen zu befördern – Lepenies selber liefert die notwendige Kritik mit dazu – , der mögliche Zusammenhang zwischen Entwicklung der Geschichtswissenschaft – hier am Beispiel der Mentalitätengeschichte gezeigt – und der Zukunftsdimension von Politik wird deutlich.

Wolfgang Schmale

Literatur

P. DINZELBACHER (Hrsg.), Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993.

M. ERBE, Zur neueren französischen Sozialgeschichtsforschung. Die Gruppe um die ‚Annales‘, Darmstadt 1979.

I. GILCHER-HOLTEY, Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte, in: GG 24 (1998), Heft 3, 476-497.

C. GINZBURG, Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio de '500 (1976), dt. Frankfurt/M. 1979 und 1983.

G. VON GRAEVENITZ, *Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit*, Stuttgart 1987.

J. LEGOFF, *Les mentalités, une histoire ambiguë*, in: DERS./P. NORA (Hrsg.), *Faire de l'histoire*, Bd. 3, *Nouveaux objets*, Paris 1974, 76-94.

W. LEPENIES, *Von der Geschichte zur Politik der Mentalitäten*, in: *HZ* 261 (1995), 673-694.

W. SCHMALE, *Allgemeine Einleitung: Revolution des Wissens? Versuch eines Problemaufrisses über Europa und seine Schulen im Zeitalter der Aufklärung*, in: DERS./N. DODDE (Hrsg.), *Revolution des Wissens?...*, Bochum 1991, 1-46.

DERS., *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit. Ein deutsch-französisches Paradigma*, München 1997.

P. SCHÖTTLER, *Mentalitäten, Ideologien, Diskurse. Zur sozialgeschichtlichen Thematisierung der „dritten Ebene“*, in: A. LÜDTKE, (Hrsg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt/M. 1989, 85-136.

W. SCHULZE (Hrsg.), *Ego-Dokumente. Annäherungen an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996.

R. SENNETT, *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*, Berlin 1995.

H. TALKENBERGER, *Von der Illustration zur Interpretation: Das Bild als historische Quelle. Methodische Überlegungen zur Historischen Bildkunde*, in: *ZHF* 21 (1994), 289-313.

M. VOVELLE, *Idéologies et mentalités* [1982]. Paris, éd. revue et augmentée, 1992.