



CLAUDIA GOTTWALD

Lachen über das Andere

Eine historische Analyse
komischer Repräsentationen
von Behinderung

[transcript] Disability Studies

Claudia Gottwald
Lachen über das Andere

DISABILITY STUDIES • KÖRPER – MACHT – DIFFERENZ • BAND 5

Editorial

Die wissenschaftliche Buchreihe **Disability Studies: Körper – Macht – Differenz** untersucht »Behinderung« als historische, soziale und kulturelle Konstruktion; sie befasst sich mit dem Wechselspiel zwischen Machtverhältnissen und symbolischen Bedeutungen. Die Reihe will neue Perspektiven eröffnen, die den medizinischen, pädagogischen und rehabilitationswissenschaftlichen Umgang mit »Behinderung« korrigieren und erweitern. Sie geht aus von Phänomenen verkörperter Differenz. Fundamentale Ordnungskonzepte, wie sie sich in Begriffen von Normalität und Abweichung, Gesundheit und Krankheit, körperlicher Unversehrtheit und subjektiver Identität manifestieren, werden dabei kritisch reflektiert.

Im Horizont gesellschaftlicher Entwicklungen will die Buchreihe **Disability Studies** zur Erforschung zentraler Themen der Moderne beitragen: Vernunft, Menschenwürde, Gleichheit, Autonomie und Solidarität.

Die Reihe wird herausgegeben von Anne Waldschmidt (Internationale Forschungsstelle Disability Studies, Universität Köln), Thomas Macho (Institut für Kultur- und Kunstwissenschaften, Humboldt-Universität Berlin), Werner Schneider (Philosophisch-Sozialwissenschaftliche Fakultät, Universität Augsburg) und Heike Zirden (Berlin).

Claudia Gottwald (Dr. phil.) ist wissenschaftliche Angestellte am Lehrstuhl Theorie der Rehabilitation und Pädagogik bei Behinderung an der Fakultät Rehabilitationswissenschaften der TU Dortmund.

CLAUDIA GOTTWALD

Lachen über das Andere

Eine historische Analyse komischer Repräsentationen
von Behinderung

[transcript]

DISABILITY STUDIES

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Aktion Mensch



Dissertation in der Fakultät Rehabilitationswissenschaften der TU Dortmund unter dem Titel »Zum Lachen über Behinderung in der Geschichte – eine Analyse komischer Repräsentationen und historischer Diskurse«

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2009 im transcript Verlag, Bielefeld

© Claudia Gottwald

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: The Project Gutenberg EBook of Punch, or the London Charivari, Volume 1, Complete, by Various

Lektorat: Silvia Zirden

Satz: Mark-Sebastian Schneider, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-1275-2

PDF-ISBN 978-3-8394-1275-6

<https://doi.org/10.14361/9783839412756>

Buchreihen-ISSN: 2702-8879

Buchreihen-eISSN: 2702-8887

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Einleitung.....	9
1. Komik und Behinderung als Thema	15
1.1 Fragestellung und spezifisches Erkenntnisinteresse	15
1.1.1 Erkenntnismöglichkeiten und Relativität des Komischen	16
1.1.2 Zur historischen und kulturellen Relativität von Behinderung	19
1.1.3 Forschungsfrage	23
1.2 Wissenschaftstheorie, Methodologie und Methode	24
1.2.1 Geschichte, Wahrheit und Diskurs	25
1.2.2 Diskursanalyse und Hermeneutik	29
1.2.3 Quellen und Analyseverfahren	32
1.3 Zusammenfassung	38
2. Theorien des Komischen	41
2.1 Versuch einer Bestimmung des Komischen	41
2.1.1 Die umgangssprachliche Bedeutung des Begriffs	42
2.1.2 Ansatzpunkte der Theorien über das Komische	42
2.1.3 Das Komische, das Lächerliche und der Humor	44
2.2 Das Komische als Hässliches	47
2.2.1 Das Hässliche	47
2.2.2 Unschädlichkeit als Bedingung des Lachens über das Hässliche	48
2.3 Das Komische als Gefühl	50
2.3.1 Überlegenheit und Aggression	50
2.3.2 Angst	52
2.3.3 Das Entlastungslachen	54

2.4	Das Komische als Widersprüchliches	56
2.4.1	Inkongruenzen und Kontraste	57
2.4.2	Der Kontrast zum Erhabenen und die Bedeutung der Freiheit	60
2.5	Das Komische als Grenzüberschreitung und Normverletzung	64
2.5.1	Transgression und Limitation	66
2.5.2	Ritters Theorie der ›komischen Ordnung‹	68
2.6	Zusammenfassung	70
3.	Spotten und Lachen über Behinderungen und behinderte Menschen	71
3.1	Das Lachen über die natürlichen Narren	71
3.1.1	Die natürlichen Narren – eine kurze Einführung	72
3.1.2	Die Institution des Hofnarrentums und die Funktion der Narren	83
3.1.3	Die <i>Chronik der Grafen von Zimmern</i> (1566)	91
3.1.4	Die Narren in den Facetien Poggios, Bebels und Paulis	108
3.2	Spotten und Lachen über körperliche und andere Behinderungen	115
3.2.1	Kleinwüchsige Menschen an den Höfen und im Zirkus	116
3.2.2	Spott über blinde Menschen und die Blindheit	124
3.2.3	Spott über Kropf und Kretinismus	136
3.3	Komik und Behinderung im 18., 19. und beginnenden 20. Jahrhundert	144
3.3.1	Die Situation Kleinwüchsiger nach der Zeit der Hofzwerge.....	144
3.3.2	Konkrete Erfahrungen: Zitronenjette und Max Herrmann-Neisse	147
3.3.3	Literarische Quellen	150
3.4	Zusammenfassung und Schlussfolgerungen	156
4.	Auseinandersetzungen mit Behinderung als Gegenstand der Komik und Versuche der Begrenzung	163
4.1	Distanzierung vom Lachen über Behinderungen	164
4.1.1	Kritik am Lachen der ›Alten‹	164
4.1.2	Überwindung des Lachens über Behinderung durch Bildung und Zivilisation	166
4.1.3	Abwertung der lachenden Subjekte	173

4.2 Theorien über die Ursachen des Lachens über Behinderung	175
4.2.1 Überlegenheit und Stolz	175
4.2.2 Kontraste und Regelwidrigkeiten	180
4.3 Gründe für das Lachverbot	183
4.3.1 Die Sünde: moraltheologische Ansätze des Mittelalters (Exkurs)	183
4.3.2 Dem Komischen widersprechende Empfindungen	191
4.4 Zwischen Schädlichkeit und Unschädlichkeit: Versuche der Grenzziehung	201
4.4.1 Unschädliche oder schädliche Hässlichkeit?	202
4.4.2 Spiel und Simulation: zur Nachahmung und zum Theater	212
4.5 Reaktionen behinderter Menschen auf den Spott	221
4.5.1 Sichtweisen, Einschätzungen und Vorurteile nichtbehinderter Menschen	222
4.5.2 Eigen- und Innensichten: Positionen behinderter Menschen im 19. Jahrhundert	231
4.6 Institutionen und Begriffe	239
4.6.1 Medizinisierung und Institutionalisierung von Behinderung und ihr Verhältnis zur Komik	240
4.6.2 Behinderungsbegriffe zwischen 1711 und 1924	246
4.7 Verortung der Diskurse	254
4.8 Zusammenfassung	257
5. Und heute?	263
5.1 Witze und Spott über behinderte Menschen in den 1970er und 1980er Jahren	264
5.1.1 Witze und Cartoons	264
5.1.2 Soziale Interaktionen	268
5.2 Komische Repräsentationen von Behinderung und ihre Bewertung heute	270
5.2.1 Aussagen behinderter Menschen seit den 1990er Jahren	272
5.2.2 Aussagen nichtbehinderter Menschen seit den 1990er Jahren	283
6. Schlussfolgerungen	291
Literatur	299
Danke	329

Einleitung

»Es ist gleichfalls dieser Ambiguität sowie dem autonomen Charakter des Unbekannten zuzuschreiben, wenn ein Objekt an der Peripherie unserer Aufmerksamkeit beginnt, diese Aufmerksamkeit zuerst zu spalten und dann ganz zu fordern. Das neue Objekt behält seinen magischen Charakter bei, während unsere geistigen Prozesse sich bemühen, sich ihm anzupassen; wir können ja nicht genau wissen, welche Geheimnisse es eröffnen und welche Resultate es bringen wird, und wir suchen nach Zeichen, die uns verraten, was wir von ihm zu erwarten haben.«

Willeford 1968, 541

Angefangen hat die Begegnung mit dem Unbekannten mit einem Buch des Cartoonisten John Callahan. Dieses Objekt – peripher deshalb, weil ich auf der Suche nach einem Promotionsthema war, aber ein Cartoonbuch als Ausgangspunkt doch mehr als ›komisch‹ schien – forderte schließlich meine ganze Aufmerksamkeit.

In Callahans Büchern findet man eine Vielzahl von Witzen bzw. Cartoons über behinderte Menschen. Aber was sind das für Darstellungen? Und vor allem: Darf bzw. kann man darüber lachen?

Vielen Menschen bleibt beim Anblick der Cartoons das Lachen nicht nur sprichwörtlich im Halse stecken, wie Callahan erfahren hat: »Mehrere Leute haben mir gesagt: ›Callahan, ich lache über deine Cartoons und gleichzeitig fühle ich mich schuldig, weil ich lache.«

(Callahan 1992b, 222) Es stellt sich die Frage, woran das liegt: Einerseits reizen die Cartoons zum Lachen, während gleichzeitig eine Art innere Zensur stattfindet, die dafür sorgt, dass das Lachen von einem unangenehmen Gefühl, von einem ›Eigentlich-dürfte-ich-nicht‹ begleitet wird. Aber woher kommt dieses Gefühl? Den Ambivalenzen des Komischen und des Lachens kann man auf die Spur kommen, wenn man das Komische selbst einer näheren Betrachtung unterzieht. Was heißt ›komisch‹? Wann und warum ist etwas komisch, und wieso führt dies zum Lachen? Wo sind die Grenzen des Komischen? Wo ist der Punkt, an dem man nicht (mehr) lachen kann?

Diese Fragen sind Grundlage der hier vorliegenden Forschungsarbeit. Bei den ersten Recherchen zu komischen Darstellungen von Behinderung zeigte sich schnell zweierlei: Zum einen ist John Callahan kein Einzelfall, da es eine Vielzahl an Witzen und Cartoons über behinderte Menschen gibt. Zum anderen stellte sich bei der Suche nach Antworten auf die oben skizzierten Fragen heraus, dass die Geschichte des Komischen bzw. seiner Theorien lang ist und bis Platon und Aristoteles zurückgeht. Und immer schon haben Behinderungen in diesem Kontext eine Rolle gespielt.

John Callahan, der vor allem in den USA bekannt ist, ist bei Weitem nicht der Einzige, der Cartoons über Behinderte zeichnet. Vor allem in den letzten Jahren sehr bekannt geworden sind die Cartoons von Phil Hubbe, die unter anderem die aktuelle Broschüre *Wir sehen anders* (2008) der Hilfsgemeinschaft der Blinden und Sehschwachen Österreich illustrieren. Hubbes Cartoons wurden bereits in zwei Büchern veröffentlicht (2004 und 2006) und waren in zahlreichen Ausstellungen zu sehen. In der Schweiz sind die Cartoons von Jupe Hägler – zusammen mit den bissigen Texten von Reto Meienberg – bekannt (vgl. Hägler/Meienberg 2005). 2003 fand in Freiburg eine Ausstellung mit 200 Karikaturen von Körperbehinderten statt (vgl. Lechleitner 2003), die nicht die einzige zu diesem Thema bleiben sollte. In Deutschland zeichnen unter anderem Paul Dinkel, Kai Malte Fischer und Lucas Kollien Cartoons zum Thema Behinderung.¹ Es gibt außer den Darstellungen in Cartoons auch Fernsehformate und Zeitschriften, die ›komische Behinderungen‹ thematisieren. So läuft im Fernsehsender Comedy Central seit Anfang 2007 die Sendung *Para-Comedy* mit behinderten Darstellern, in der nach dem Prinzip der versteckten Kamera Nichtbehinderte in komische oder absurde Interaktionen mit den behinderten Comedians gebracht werden. Ebenfalls seit 2007 macht die Zeitschrift *Mondkalb*, die vorwiegend von Menschen mit Behinde-

1 | Siehe unter www.taubenschlag.de; www.kai-malte-fischer.de.

rung erstellt wird, mit satirischen Texten und Bildern zum Thema Behinderung auf sich aufmerksam. Gemeinsam ist diesen Cartoons und Formaten, dass sie von Menschen mit Behinderung herausgegeben werden.

Macht es also einen Unterschied, ob behinderte Menschen selber oder Nichtbehinderte Urheber der Komik sind? Zunächst ist festzustellen, dass auch (vermeintlich) nichtbehinderte Zeichner Behinderungen zum Thema ihrer Cartoons machen, zum Beispiel Joscha Sauer, Martin Perscheid, Rattelschneck, Gaspirtz, Uli Stein, Gerhard Förster und Walter Moers. Für Aufsehen sorgte 2002 Christoph Schlingensiefel mit seiner Sendung *Freakstars 3000*, einer Parodie auf die Casting-Formate im Fernsehen, bei der körperlich und geistig behinderte Menschen für die Band »Mutter sucht Schrauben« gecastet wurden (vgl. Fricke 2003, 15). Im ARD-*Tatort* aus Münster gehören Witze über eine kleinwüchsige Pathologin zum festen Inventar,² und auch in Comedy-Sendungen sind Witze über Behinderung kein Tabu mehr (zum Beispiel bei Harald Schmidt).

Ist also alles »in bester Ordnung«? Darf und kann doch einvernehmlich über Behinderungen gelacht werden? 1999 entspann sich ein Disput zu genau dieser Frage, der in der Zeitschrift *Body & Society* (5/1999) veröffentlicht wurde. Die Legitimität des Lachens wird dabei von Behinderten und Nichtbehinderten gleichermaßen kontrovers diskutiert. Dass komische Darstellungen von Behinderung zu den geläufigen kulturellen Repräsentationen gehören, meinen unter anderem Peter Radtke und Gary Albrecht. Radtke zufolge sind Behinderte bereits seit der Antike Gegenstand des Lachens und Spottes. Er verweist mit dem Begriff der »Narrenfreiheit« (Radtke 1996, 7) auf kulturelle Repräsentationen des Mittelalters, die seines Erachtens bis heute fortwirken. Einen Blick auf die Ursprünge des Lachens (zum Beispiel im Theater) hält Albrecht für nötig, um die heutigen Ambivalenzen zu verstehen (vgl. Albrecht 1999, 69). Desgleichen zeigt Doris Tibackx, dass das Lachen über behinderte Menschen historische Wurzeln hat:

»Ich bin nicht ganz eine Zwergin, nicht ganz eine Liliputanerin, obwohl viele hinter mir herrufen: Seht mal ein Zwerg, ein Liliputaner. Ich erkläre

2 | Auch wenn sie zum Beispiel von dem *Para-Comedy*-Schauspieler Fromme nicht für lustig befunden werden: »So wie die kleinwüchsige Pathologin aus dem Münsteraner ›Tatort‹, über die werden auch immer Witze gemacht wie: ›Ach, Sie kommen da oben ja nicht heran.‹ So etwas finde ich auf Dauer ermüdend. Wieso gibt es keinen Tatort-Kommissar, der kleinwüchsig ist?« (Fromme 2007c, o. S.)

dann immer, daß ich weder Zwerg noch Liliputaner, sondern ganz schlicht und ergreifend behindert bin. Narren, Clowns, Hofnarren [...], der Maler Toulouse-Lautrec [...], um nur einige zu nennen, sie alle waren behindert. Oft fühle ich mich wie im tiefen Mittelalter.« (Tibackx 1996, 10)

So beginnt Doris Tibackx ihren Artikel über das Lachen und verweist damit auf die traditionellen Rollen kleinwüchsiger Menschen: »Zwerge waren schon in früheren Jahrhunderten eine allgemeine Belustigung auf Jahrmärkten, im Zirkus und im Variété.« (Ebd., 11) Ähnlich sieht Tom Shakespeare seine Kleinwüchsigkeit in unserer Kultur immer noch mit dem Zirkus in Verbindung gebracht. Die Geschichte des Lachens über Behinderungen setzt sich für ihn vom Mittelalter bis heute fort und ist in den heutigen Darstellungen und Interaktionen nach wie vor wirksam (vgl. Shakespeare 1999, 47f.).



Abb. 1: Phil Hubbe: »Wäre grün besser?«, 2004
(Hubbe per E-Mail vom 13. Januar 2008).

Wenn also im Lachen über Behinderungen oder behinderte Menschen Abwertung, Angst, Schuld oder Tabu mitschwingen, dann scheinen bei diesem Unbehagen ebenso wie bei heutigen Darstellungen von Behinderung historische Bedingungen eine Rolle zu spielen.

Ziel dieser Arbeit ist es, *die Geschichte des Lachens über Behinderungen seit dem Mittelalter zu analysieren und zu rekonstruieren*. Es geht also nicht um die Beantwortung der Frage, ob das Lachen über Behinderungen erlaubt sein sollte oder nicht oder ob schwarzer Humor legitim ist, wenn ›Political Correctness‹ erwartet wird (siehe Abb. 1). Es wird aber untersucht, wie diese Frage historisch beantwortet bzw. ob sie überhaupt gestellt wurde und welche Schlussfolgerungen bezüglich der sozialen Stellung behinderter Menschen daraus gezogen werden können.

Das erste Kapitel stellt die Forschungsfrage und die erkenntnistheoretischen und methodischen Grundlagen dieser Arbeit vor. Es wird gezeigt, dass Komik und Behinderung als historisch relativ verstanden und daher im historischen Wandel betrachtet werden müssen.

Eine Geschichte des Lachens über Behinderungen hat zweierlei zu berücksichtigen: einerseits die Geschichte des Lachens und seiner Repräsentationen und auf der anderen Seite die Geschichte der Lachverbote und -tabus. Dokumente des Lachens über Behinderung sind fiktionale Texte und bildliche Darstellungen, also zum Beispiel Witze und Karikaturen. Für die Frage nach seinen Verboten werden nichtfiktionale Texte, zum Beispiel philosophische Theorien oder pädagogische Texte, einer Analyse unterzogen. Den Schwerpunkt bildet der deutsche Sprachraum (Deutschland, Österreich, Schweiz).

Wissenschaftstheoretischer Hintergrund dieser Ausführungen ist die Diskurstheorie in Anlehnung an Michel Foucault. Sie ermöglicht es, Geschichte zu denken bzw. zu analysieren und kulturelle und historische Relativitäten in den Blick zu nehmen. Für die nichtfiktionale Texte ist abgeleitet aus dieser Perspektive die historische Diskursanalyse das methodische Instrumentarium. Sie erlaubt die strukturierte und regelgeleitete Analyse von Texten, um Aussagen und Diskurse zu bestimmen. Während die Gattungen des Komischen ein Lachen hervorrufen sollen, beschreiben oder bewerten nichtfiktionale Texte das Lachen. Diese unterschiedlichen Ebenen machten es notwendig, vor allem bezüglich der bildlichen Darstellungen und fiktionalen Texte, hermeneutische Verfahren zu Hilfe zu nehmen.

Um Aussagen über die Bedeutung ›komischer Behinderungen‹ in der Geschichte zu treffen, muss das Komische bzw. die Komik näher betrachtet werden. Was ist das Komische? Wie stellt es sich im Wandel der Zeiten dar? Dies zu klären, ist Aufgabe des zweiten Kapitels. Von Platon und Aristoteles bis Berger, von Cicero bis Kant, von Hobbes bis Bergson: Immer wieder haben sich Philosophen und andere Wissenschaftler(innen) mit der Frage nach dem ›Wesen‹ des Komischen

beschäftigt. Ein kurzer Gang durch die Geschichte der Auseinandersetzung mit Komik bildet die theoretische Fundierung dieser Arbeit.

Die Repräsentationen ›komischer Behinderungen‹ und ihre Bewertungen werden in den Kapiteln drei und vier erörtert. Während das dritte Kapitel vorwiegend auf die komischen Repräsentationen und literarischen Texte vor allem aus dem Mittelalter und der Renaissance fokussiert und damit das Lachen über Behinderungen in den Mittelpunkt rückt, geht das vierte Kapitel anhand von nichtfiktionalen Texten hauptsächlich aus dem 18. und 19. Jahrhundert der Frage nach, wie dieses Lachen beurteilt, diskutiert, eingeschränkt und schließlich verboten wurde.

Ziel dieser Arbeit ist eine historische Analyse, deren Ausgangspunkt jedoch die Tatsache ist, dass es heute eine Vielzahl komischer Darstellungen von und Auseinandersetzungen mit dem Lachen über Behinderung gibt. Deshalb wird in Kapitel fünf die Zeit ab 1970 bis heute skizziert. Vor diesem Hintergrund wird im Schlusskapitel ein Blick auf die Brüche und Kontinuitäten in der Geschichte des Lachens über Behinderung geworfen, und es werden Kongruenzen zwischen Komik und Behinderung herausgestellt, die Ausgangspunkt weiterer Forschungen sein könnten.

1. Komik und Behinderung als Thema

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit den Erkenntnismöglichkeiten, welche die Analyse des Komischen bietet. In Auseinandersetzung mit der historischen Relativität von Komik und der Relativität von Behinderung wird zunächst die Forschungsfrage präzisiert. Im zweiten Unterkapitel wird das methodische Vorgehen samt seiner wissenschaftstheoretischen Anlage und methodologischen Grundlagen erörtert.

1.1 Fragestellung und spezifisches Erkenntnisinteresse

Seit einigen Jahren wird die Frage nach der Bedeutung komischer Repräsentationen von Behinderung und ihren Konsequenzen für Menschen mit Behinderung immer wieder angesprochen. Eine Erforschung dieses Themas wird zumindest vereinzelt gefordert. Bisher aber ist das Thema ›Komik und Behinderung‹ nicht systematisch betrachtet und analysiert worden. In diesem Sinne kann von einem Forschungsstand nicht gesprochen werden: Es gibt kein Buch, das sich umfassend theoretisch oder historisch mit der komischen Repräsentation von Behinderungen bzw. dem Lachen über Behinderungen beschäftigt, und auch keine empirische Arbeit, die zum Beispiel Menschen mit Behinderungen dazu befragt hätte.

Die einzige ausführlichere Publikation zur Frage des Lachens über Behinderungen, spezieller: psychische Erkrankungen, stammt aus dem Jahr 1974. Die Psychiater Peters und Peters befassen sich in ihrem Buch *Irre und Psychiater* (1974) mit der gesellschaftlichen Ausprägung und Funktion des Witzes über psychisch Behinderte, nehmen dabei allerdings keine historische Perspektive ein. 1985 fordert Günther Cloerkes in seinem Buch *Einstellung und Verhalten gegenüber Behin-*

derthen eine Auseinandersetzung mit dem Lachen über Behinderung im Rahmen von Witzanalysen und Einstellungsuntersuchungen (vgl. Cloerkes 1985, 448), der bisher jedoch niemand nachgekommen ist.

Insgesamt kann festgehalten werden: Komische Darstellungen von Behinderung und ihre Bewertung sind bisher kaum untersucht worden. Der vorhandene Forschungs- und Erkenntnisstand beruht auf wenigen Aufsätzen und Zeitschriftenartikeln. Deshalb bietet das Thema ›Komik und Behinderung‹ vielfältige, sowohl theoretische als auch empirische Forschungsperspektiven.

Bevor im Bereich des Komischen über Behinderung sinnvoll empirisch geforscht werden kann, ist eine theoretische Beschäftigung mit dem Thema notwendig. Dabei muss das Komische selber zunächst näher bestimmt und in seiner Historizität betrachtet werden. Wie ihr Titel andeutet, beschäftigt sich diese Arbeit mit Diskursen über ›komische Behinderungen‹ aus historischer Perspektive. Es geht dabei weder darum zu bewerten, ob über Behinderungen gelacht werden darf oder nicht, noch darum, unterschiedlichste Ansätze zum Ursprung und zur Bedeutung des Komischen einer Bewertung zu unterziehen. Es soll vielmehr analysiert werden, wie und warum Behinderung in unterschiedlichen historischen Epochen als komisch empfunden wird bzw. ob, wann und warum dies nicht der Fall ist. Es geht also um die Frage, wann und wie' über Behinderung gelacht wird und wie sich dieses Lachen legitimiert bzw. wann und warum das komische Lachen über Behinderung ein Tabu darstellt. Diese historische Perspektive wirft auch ein neues Licht auf die heutigen Auseinandersetzungen mit dem Lachen über Behinderung. Grundlegend ist hier die Annahme, dass das Lachen über Behinderung und die Konstruktionen von Behinderung historisch relativ sind.

1.1.1 Erkenntnismöglichkeiten und Relativität des Komischen

Dass das Komische keinesfalls nur marginale Bedeutung hat, macht schon die breite Auseinandersetzung der Wissenschaft mit dem Komischen deutlich: Sowohl die Disziplinen der Philosophie, Psychologie und Soziologie als auch der Linguistik und der Literaturwissenschaft haben sich immer wieder damit beschäftigt. Eine umfassende Bibliografie des Komischen würde wahrscheinlich mehr als 1000 Seiten füllen (vgl. Völz 2002/2003, 2). Komik wird also – zumindest wissen-

1 | Bei Fragen nach dem ›Wie‹ des Lachens über Behinderung geht es um die konkrete komische Repräsentation, die zum Beispiel eher ver-spottend, auslachend, aggressiv, politisch usw. konnotiert sein kann.

schaftlich – sehr ernst genommen. Die Analyse des Komischen als soziales, kulturelles oder psychologisches Phänomen ermöglicht gleichzeitig auch die Analyse bestimmter gesellschaftlicher Strukturen, nämlich jener, die im Komischen thematisiert werden (siehe Kap. 2). Im Komischen wird die jeweilige Sicht auf das Abseitige, Normabweichende, Marginale deutlich. Gleichzeitig zeigen sich die Grenzen der Vernunft, »durch die das Ausfallende zum Ausfallenden« (Ritter 1989 [1940], 90) wird.

Allgemein wird davon ausgegangen, dass gerade die Analyse des Komischen eine »tatsächliche«, »wahre« Haltung ans Licht bringen kann. So hält beispielsweise Wirth fest: »Das Lachen entdeckt die Nichtigkeit im Gültigen und die Gültigkeit im Nichtigen. Aufgrund dieser Erkenntnisleistung wird es auch zum Instrument der Wahrheit.« (Wirth 1999, 48) Dies ist möglich, weil das Komische ambivalent ist und dadurch eine »doppelte Wirklichkeitswahrnehmung« (Vischer 1967 [1837], 122) ermöglicht. Es spielt mit den Verhältnissen des Gültigen und Ungültigen, des Normalen und Abnormen, des Schwachen und Starken, von Innen und Außen, Lachen und Ernst. Für Ritter gehören im Komischen Ernst und Unernst so zusammen, dass sie »das Lachen als Spiel verstehen lassen, dessen einer Partner das Ausgegrenzte, dessen anderer Partner die ausgrenzende Lebensordnung selbst ist«² (Ritter 1989 [1940], 76). Die »Sprengkraft des Komischen entsteht in der Umwertung der Extrempositionen: Das Nichtige wird plötzlich zum Gültigen aufgewertet oder umgekehrt« (Wirth 1999, 53). Dadurch zeigt sich nach Wirth die Zugehörigkeit des Ausgegrenzten, Nichtigen, Abweichenden zur Lebenswelt oder -ordnung. Komisches wird dem Menschen auch nach Ansicht des Soziologen Peter L. Berger erst durch seine Exzentrizität möglich: Erst dadurch, dass er Wirklichkeit mehrfach erfahre, könne er Widersprüche wahrnehmen (vgl. Berger 1998, 53f.).

Witze, Geschichten, Bilder, Cartoons, Schwänke und Parodien sind dabei das Mittel, um diese Beziehung zu verdeutlichen. Deshalb ist beim Komischen auch nicht der Stoff das Entscheidende, sondern die Anspielung – also der Bezug zur Ordnung –, die er enthält (vgl.

2 | Dabei darf für ihn jedoch auch die ernste Seite des Komischen nicht vergessen werden: »Nimmt man das, wovon der triviale Witz und der gewöhnliche Spaß handeln, ernst und d.h. pragmatisch als das, was da wirklich geschieht, so ist der Anblick nicht heiter. Der Mensch erscheint als geschlagene und gestoßene [...] Kreatur.« (Ritter 1989 [1940], 62) Beim Lachen geht es nach Ritter immer um Dinge, die ebenso Anlass für Schmerz und Melancholie sein müssten (vgl. ebd.).

Ritter 1989 [1940], 77). Dabei spielt laut Weber das Komische mit den Verhältnissen und wird damit zum »Probierstein der Wahrheit« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 282).

Die Ambivalenz des Komischen, das Spiel mit Ordnungen und Grenzen, ermöglicht einen differenzierten Blick auf soziale Phänomene. Davon geht auch Berger aus:

»Die komische Erfahrung bietet eine spezielle ›Diagnose‹ der Welt. Sie ›sieht hindurch‹ durch die Fassaden der ideologischen und soziologischen Ordnung und enthüllt andere Wirklichkeiten, die dahinter warten.« (Berger 1998, 44)

Das bedeutet, dass das ›komische Lachen‹³ über Behinderungen etwas über die Stellung behinderter Menschen als Minorität zur sie umgebenden Gesellschaft aussagt. Und noch mehr: Es sagt etwas über die Gesellschaft und ihre Strukturen selbst aus. Damit bietet die Analyse des Komischen die Möglichkeit, kulturelle Reaktionen auf Behinderung zu untersuchen. Komik kümmert sich wenig um offizielle, gewollte oder politisch korrekte Umgangsweisen mit Behinderung und ist damit authentisch. Gesetze und Institutionen geben einen Überblick über staatlich autorisierte Reaktionen auf Behinderung, aber erst fiktive Darstellungen ermöglichen nach Mitchell und Snyder einen Zugang zu den weniger offiziellen Bedingungen, Behinderung zu verstehen (vgl. Mitchell/Snyder 2000, 42). Deshalb ist erstens zu untersuchen, wann und in welchen historischen Zusammenhängen das Lachen über Behinderung eingeschränkt bzw. verboten wird. Des Weiteren ist zu fragen, was die komische Inszenierung von psychischen oder so genannten geistigen Abweichungen und körperlichen Deformationen über die jeweilige Gesellschaft aussagt und welche Schlüsse auf den historischen Umgang mit Behinderung daraus zu ziehen sind. Schließlich dürfte es auch aufschlussreich sein zu prüfen, ob es Diskrepanzen zwischen beiden Bereichen (Verboten und Inszenierung) gibt.

Das Lachen über Behinderungen, psychische oder so genannte geistige Abweichungen und körperliche Deformationen ist Bestandteil des historischen Umgangs mit diesen marginalisierten Gruppen. Deshalb ist es wichtig, diese Geschichte historisch zu rekonstruieren.

Dies macht dann Sinn, wenn sich das Komische historisch wandelt. Berger geht noch etwas weiter und meint: Das Komische und seine Be-

3 | Das ›komische Lachen‹ wird begrifflich vom Lachen als Ausdruck, zum Beispiel von Freude und als Reaktion auf das Kitzeln, getrennt.

wertung wandeln sich im Laufe der Zeit: »Komik ist eine anthropologische Konstante *und* historisch relativ.« (Berger 1998, XI) Heute werden andere Dinge als komisch empfunden als im 17., 18. oder 19. Jahrhundert. Über vieles, was zu dieser Zeit als komisch galt, kann heute nicht mehr gelacht werden (vgl. Gerth 1994, 23). Ursächlich dafür ist unter anderem die Verknüpfung des Komischen mit gesellschaftlichen Regeln und Ordnungen (siehe Abschnitt 2.5). »Es ist klar, daß auch Normabweichungen relativ sind, d.h. daß sie je nach Gesellschaft und Zeitstil be- oder verurteilt werden.« (Röhrich 1977, 179)

Nur wenige Theorien des Komischen haben dessen historische Relativität gesehen. Viele Forscher ordnen sich in den historischen Zeitverlauf ein, indem sie ihre Vorgänger chronologisch aufzählen und kritisieren, um schließlich anhand (aktueller) Beispiele eine eigene Theorie zu entwickeln, die Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt, aber selbst wiederum historisch relativ ist. Weber geht beispielsweise davon aus, dass es ein ›Nationallachen‹ gebe, welches man an den verschiedenen Schädelformen der Völker erkennen könne (vgl. Weber 1868 [1832], Bd. I, 54). Hier wird sozusagen eine ›doppelte Geschichtlichkeit‹ deutlich: Webers Interpretation würde heute wohl niemand mehr folgen.

Das Lachen hat aber auch etwas mit der Kultur, der Mode und Gewohnheit zu tun, ist also nicht nur historisch, sondern auch kulturell relativ. Groos hält 1892 fest, dass das Komische von Kultur zu Kultur unterschiedlich sei, vom Subjekt und sogar von der konkreten Situation abhängt (vgl. Groos 1892, 377). Ritter formuliert die Relativität des Komischen so:

»Grundsätzlich gilt: das Entgegenstehende und Kontrastierende ist im Ganzen des Seins und des Daseins nichts Festes, es folgt als das Andere oder als das, was nicht ist, jeweils dem, was als Sein oder Wesen gesetzt oder verstanden ist.« (Ritter 1989 [1940], 71)

1.1.2 Zur historischen und kulturellen Relativität von Behinderung

Ebenso wie das Komische muss auch Behinderung als historisch relatives Phänomen betrachtet werden, als ein sich wandelndes, transformierendes Konstrukt.

Schwierigkeiten bei historischen Fragestellungen zum Thema Behinderung ergeben sich bereits dadurch, dass ›Behinderung‹ ein Begriff des 20. Jahrhunderts ist, der erstmals nach dem Ersten Weltkrieg (vgl. Welti 2005, 55) erscheint und in älteren Quellen als solcher nicht

auftaucht (vgl. Hopf 2002, 109). Ein »historisch adäquates begriffliches Konzept von Behinderung« (ebd.) wäre erst noch zu entwickeln. Da dies im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten ist, wird im Folgenden zunächst eine vorsichtige Annäherung an den Komplex aus historischer Perspektive versucht.

Heute verstehen wir etwas anderes unter Behinderung als früher. Michel Foucault schreibt dazu:

»[D]as Objekt, das von den medizinischen Aussagen des 17. oder 18. Jahrhunderts als ihr Korrelat gesetzt worden ist, ist nicht identisch mit dem Objekt, das sich durch die juristischen Urteilsprüche und polizeilichen Maßnahmen hindurch abzeichnet; ebenso sind alle Gegenstände des psychopathologischen Diskurses seit Pinel oder Esquirol bis zu Bleuler hin verändert worden: Es sind nicht dieselben Krankheiten, um die es sich dort oder hier handelt; es sind nicht dieselben Irren, um die es geht.« (Foucault 1973a, 49f.)

Foucault zufolge wird im Sprechen (oder Lachen!) über ein Objekt dieses erst hervorgebracht: Sowohl die Sprache, das Sprachhandeln und umgebende Kontexte, wie zum Beispiel der institutionelle Rahmen, aber auch gesellschaftliche Zusammenhänge haben sich verändert. Deshalb muss davon ausgegangen werden, dass der Hofzwerg des Mittelalters beispielsweise nicht gleichbedeutend mit dem körperbehinderten Protagonisten in einer Comedy-Sendung der heutigen Zeit ist. Im Lachen über den Körper wird dieser als komisches Objekt erst hergestellt und schließlich auch bezeichnet, eingeordnet und kategorisiert. Deshalb kann es in der hier vorliegenden Analyse nur um die Betrachtung relativ heterogener Phänomene gehen, die unter dem heutigen Begriff der Behinderung subsumiert würden: Die Analyse des Lachens über so genannte Narren, Missgebildete, Hässliche, Deformierte, Bucklige, Hinkende, Abweichende oder schließlich Behinderte.⁴ Es geht darum, die im oben beschriebenen Sinne durchaus he-

4 | Zum Beispiel zählt Comenius (1592-1670) in seiner *Sichtbaren Welt* aus heutiger Perspektive sehr heterogene Phänomene auf, die zu den »Mißgeburten und Ungestaltete[n]« (Comenius 1991 [1658], 91) gehörten: »Mißgeburten und Ungestalte sind/die mit dem Leib abarten/von der gemeinen Gestalt/als da sind;/Der ungeheure Rieß, der winzige Zwerg/der Zweybeleibt/der Zweykopf/und dergleichen Unformen/Zu diesen werde gezehlt;/der Großkopf/der Großnase/der Wurstmaul/der Paußback/der Schieler/der Krummhals/der Kropfichte/der Höckerichte/der Dollfuß/der Spitzkopf/setze hinzu der Kahlkopf« (ebd.). Im 19. Jahrhundert seien diese

terogenen Phänomene von kulturell hervorgebrachten körperlichen, psychischen oder geistigen Abweichungen in den Blick zu nehmen.

Die Konstruktion von Normalitäten und Abweichungen hat ebenso historische Wurzeln wie das Komische. Ziel ist es zu zeigen, dass auch die Ausgrenzungsprozesse kulturell und historisch relativ sind (vgl. Waldschmidt 2005, 25). Dabei muss berücksichtigt werden, dass zwar auch in der Geschichte Typologien verwendet, diese aber wahrscheinlich nicht unter einem Konstrukt (wie heute ›Behinderung‹) zusammengefasst wurden bzw. mit anderen Kategorien verschmolzen.⁵ »Mit Foucault den behinderten Körper zu analysieren«, heißt deshalb Anne Waldschmidt zufolge

»herauszuarbeiten, dass es ihn als definierbare, abgrenzbare und erkennbare Einheit, kurz: als soziales Phänomen, erst dann geben kann, wenn sich entsprechende diskursive Strategien und Machtpraktiken um ihn herum verdichten.« (Waldschmidt 2007, 61)

Zu zeigen, wie das soziale Phänomen des abweichenden Körpers (oder der auffälligen Psyche oder des ›Geistes‹) mittels Diskursen und Machtpraktiken als komisch hergestellt oder aus dem Komischen ausgeschlossen wird, ist eine Aufgabe dieser Arbeit.

Auch Hughes und Paterson sehen Behinderung bzw. ›Impairment‹ nicht als biologische Tatsache, sondern als Ergebnis von Diskursen (vgl. Hughes/Paterson 1997, 333). Behinderung in diesem Sinne ist

»ein ›Produkt‹ oder ›Effekt‹ eines historisch wandelbaren und kulturell bedingten, durch Kommunikation, Kollektivität und Standardisierung verfestigten Wissens, in das Glaubensvorstellungen, Grundüberzeugungen und affektive Gestimmtheiten von Kollektiven eingehen.« (Dederich 2007, 41)

Entsprechend stehen im Fokus der Disability Studies nicht unterschiedliche menschliche Seinsweisen, sondern die Bedeutungen, die Differenzen zugeschrieben werden (vgl. Linton 1998, 2). Soziale, historische, ökonomische oder kulturelle Prozesse sollen analysiert wer-

Missgeburten als Abnormitäten (zum Beispiel Saltarino 1895) gezählt worden, heute würden nur einige davon unter dem Begriff der Behinderung subsumiert.

5 | Siehe dazu Biewer (2000, 423) in Bezug auf traditionelle Gesellschaften und Rohrmann (2007) in Bezug auf die Kategorien Behinderung, Rasse, Geschlecht in der Geschichte.

den, welche die Annahmen über Behinderung regulieren bzw. kontrollieren (vgl. Davis 1995, 3). »Es geht«, wie Waldschmidt formuliert, »um ein vertieftes Verständnis der Kategorisierungsprozesse selbst, um die Dekonstruktion der ausgrenzenden Systematik und der mit ihr verbundenen Realität« (Waldschmidt 2005, 25). In diesem Sinne widmet sich diese Untersuchung historischen und kulturellen Prozessen, die Behinderung als Objekt der Komik herstellen oder ablehnen, einschließlich der darin liegenden kulturellen und gesellschaftlichen Bedeutung und den daraus folgenden sozialen Konsequenzen.

Mit Davis könnte man noch einen Schritt weiter gehen und sagen, dass es nicht das behinderte Objekt ist, das eine Reaktion hervorruft, sondern dass es erst durch abwertende Gefühle hergestellt wird (vgl. Davis 1995, 12). Im Rahmen dieser Arbeit wird zu betrachten sein, wie diese Gefühle aussehen: Wann und warum sind es komische Gefühle? Sind diese mit Abneigung verbunden? Welche anderen Reaktionen gibt es und warum? Und: Welches Objekt wird mit ihnen hervorgebracht?

Laut Davis ermöglicht die Analyse von Behinderung Aussagen über die Verhältnisse der Mehrheitsgesellschaft. Ähnlich hält Wildfeuer fest:

»Der Umgang mit Behinderten wirft in der Tat ein erhellendes Licht auf die in der Geschichte vorkommenden normativen Konstruktionen der jeweiligen Gesellschaft, aus denen sich zwangsläufig Vorstellungen des guten und gelingenden Lebens ergeben, die sich gegenüber denjenigen, die diesen Normen nicht entsprechen oder nicht entsprechen können, als Ausgrenzungs-, Integrations-, Ghettoisierungs- und Therapietendenzen niederschlagen.« (Wildfeuer 2001, 5f.)

Dies ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt deshalb relevant, weil ›komische Behinderungen‹ insofern zweierlei Normativitäts- bzw. Normalitätsverletzungen aufzeigen, als sowohl Behinderung wie auch Komik eine Reaktion auf Erwartungsverletzungen darstellen.

Im Zweifel wird es immer wieder zu Abgrenzungsproblemen kommen, die aber an entsprechender Stelle thematisiert werden. Dabei muss begründet werden, welche Abweichungen nicht, nicht mehr oder noch nicht zu Behinderungen zu zählen sind, weil sie nicht als gravierende oder als durch eine Abneigung produzierte Abweichungen verstanden werden.

Der Begriff ›Behinderung‹ bzw. zeitgenössische Begriffe, wie zum Beispiel der des ›Narren‹, werden hier nicht als absolute Kategorien, sondern als deskriptiv verstanden (siehe auch Davis 1995, 8). Im Fol-

genden werden deshalb in den historischen Kapiteln die zeitgenössischen, konkreten Benennungen verwendet (auch wenn diese heute als indiskutabel gelten). Werden allgemeine, zusammenfassende oder interpretierende Aussagen getroffen, wird der Begriff »Behinderung« benutzt.

1.1.3 Forschungsfrage

Bei der historischen Analyse der kulturell hergestellten Zusammenhänge zwischen dem Komischen und Behinderungen sollen diskursive Strategien und historische Verknüpfungen in den Blick genommen werden. Aus kulturwissenschaftlicher Richtung und aus der Forschungsperspektive der Disability Studies wird beklagt, dass bisher zur Analyse von Behinderung kaum historische und interpretierende Methoden verwendet werden, sondern Behinderung häufig nach individualisierenden, objektiven Merkmalen untersucht wird (vgl. Linton 1998, 72f.). Stattdessen soll Behinderung hier »in ihrer Abhängigkeit von Kommunikation, Interaktion und sozialen Praktiken, institutionellen Kontexten, medialen Repräsentationen und historisch und kulturell wandelbaren Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmustern gesehen werden« (Dederich 2007, 41).

Tervooren geht davon aus, dass eine solche Analyse nicht nur kulturwissenschaftlich bedeutsam, sondern gerade für die Heilpädagogik als Disziplin von Relevanz sein könne:

»Die vorzeitige Verengung der historischen Untersuchungen zum Thema Behinderung auf Pädagogik und vor allem auf Heil- oder Sonderpädagogik verschließt m.E. die Sicht auf andere kulturelle Repräsentationsformen, die aus der Perspektive des Faches zu selten in den Blick geraten. Erst vor dem Hintergrund der Bandbreite der unterschiedlichen Repräsentationsformen lässt sich jedoch der spezifisch pädagogische und sonderpädagogische Diskurs um Behinderung begreifen.« (Tervooren 2002, 181)

Tom Shakespeare konstatiert 1999: »Im Humor werden die sich verändernden sozialen Rollen behinderter Menschen deutlich.« (Shakespeare 1999, 51⁶) Auf der Basis der Theorien des Komischen geht es im Folgenden darum, diesen Wandel näher zu betrachten bzw. zu fragen, ob es diesen Wandel überhaupt gibt. Außerdem ist zu untersuchen, ob Behinderungen tatsächlich – wie Shakespeare meint – zu

6 | Soweit nicht anders angegeben, stammen alle Übersetzungen bzw. Übertragungen ins Hochdeutsche von der Autorin.

den komischen Stereotypen westlicher Kulturen gehören (vgl. ebd.), auch wenn sie sich historisch unterschiedlich darstellen. Wenn ja, stellt sich die Frage, wie diese Stereotypen aussehen und welche kulturell hergestellten Zusammenhänge es zwischen Behinderung und dem Komischen gibt bzw. ob es sie gibt. Durch die historische Analyse verschiedener Epochen ist es möglich, Veränderungen der kulturellen Repräsentationen und ihrer Bewertung auch bezüglich der sozialen Stellung behinderter Menschen herauszuarbeiten.

Ziel dieser Arbeit ist es, die Geschichte des Lachens über Behinderung und über behinderte Menschen zu rekonstruieren.

Um Aussagen über historische komische Repräsentationen von Behinderung treffen zu können, müssen also verschiedene Fragen geklärt werden:

1. Was ist das Komische? Welche (historischen) Theorien und Bewertungen gibt es?
2. Wird in der Geschichte über Behinderungen gelacht?
3. War es erlaubt, über Behinderungen zu lachen? Falls ja, wird die Legitimation begründet? Falls nein, wird trotz offizieller Verbote gelacht? Welche Indizien lassen sich dafür finden?
4. Gibt es Texte, die Argumente für oder gegen die Legitimation des Lachens vortragen? Welche Argumentationen spielen dabei eine Rolle?
5. Werden implizite oder explizite Zusammenhänge zwischen Behinderung und dem Komischen hergestellt? Wenn ja, welche?
6. Lassen sich aus diesen Analysen Erkenntnisse bezüglich der sozialen Stellung behinderter Menschen ziehen?

1.2 Wissenschaftstheorie, Methodologie und Methode

Texte sind als »bedeutsame Form sozialer Handlung« (Landwehr 2001, 168) zu verstehen. Historisch sind sie daher eine sinnvolle Möglichkeit, Veränderungen zu betrachten. Um die vorangestellten Fragen zu klären, wird daher ein textanalytisches Verfahren ausgewählt und als »historisch-hermeneutische Diskursanalyse« bezeichnet. Es geht um »die regelgeleitete und theoriegeleitete Auswertung von bereits veröffentlichten Aussagen in schriftlichen Erzeugnissen« (Waldschmidt 1996, 64).

Dabei wird der Fokus einerseits auf die Theorien des Lachens gelegt bzw. auf Texte, die sich mit dem Lachen allgemein (Kap. 2) und dem Lachen über Behinderungen speziell (Kap. 4) auseinandersetzen. Das Lachen an sich ist historisch nicht greifbar, da es flüchtig ist.

Aber die Aussagen über das Lachen, Aussagen über seine Funktion, Bedeutung, über Einstellungen zum Lachen und Situationen, die als komisch empfunden wurden, sind – falls schriftlich fixiert – greifbar und deshalb einer Analyse zugänglich. Hinzugezogen werden bildliche und literarische Dokumente, die Spuren des Lachens enthalten (Kap. 3). Aus bildlichen Darstellungen und komischen literarischen Gattungen, in denen Behinderung eine Rolle spielt, lassen sich zumindest Schlüsse in Bezug auf die Möglichkeiten und Arten des Lachens ziehen. Dennoch sind diese Texte bzw. Bilder anders zu bewerten und zu analysieren als die nichtfiktionalen Texte, die sich mit dem Lachen bzw. dem Komischen theoretisch auseinandersetzen.

1.2.1 Geschichte, Wahrheit und Diskurs

Geschichtsbetrachtung als Analyse eines Geschehens in Zeit und Raum ist zur Analyse von Zeiten und Räumen des Denkens, Handelns und Sprechens geworden. Der französische Historiker und Philosoph Michel Foucault hat in seinen Schriften versucht, Geschichte nicht mehr als Sinnganzes, Ursprüngliches, Monokausales und Lineares zu betrachten, sondern Geschichten in ihren Diskontinuitäten, Brüchen und Verschiebungen zu beschreiben. Das historische Urteil kann nichts darüber aussagen, was ursprünglich gewesen ist, sondern nur darüber, »in welche Beziehung das Gewesene zu uns tritt« (Goertz 1998, 34). Dies liegt nach Goertz daran, dass Geschichtswissenschaft keine strikt empirische Wissenschaft sein könne, sondern sich als eine Wissenschaft der Reflexion verstehen müsse, so dass sich historisches Erkennen zuletzt als Selbsterkenntnis zeige. Historische Erkenntnis ist zudem weder objektiv noch jemals abgeschlossen.⁷ Nicht zuletzt ist historische Analyse selber historisch: »Denn wir können [...] nicht rein in die Vergangenheit blicken, weil die Wandlungen, denen der Geist [...] unterworfen war, in unserem Bewusstsein nicht mehr rückgängig zu machen sind.« (Jenny 1959, 190)

Im Gegensatz zur traditionellen Geschichtswissenschaft geht die Diskursanalyse nicht davon aus, dass Texte versteckte Aussagen über vergangene soziale Strukturen enthalten (vgl. Guilhaumou 2003, 30). Auch wenn Texte »Tendenzen des Wirklichen« (ebd., 43) enthalten, da Diskurse Realitäten immer wieder verhandeln, streifen und bewerten,

7 | In ihrem Aufsatz »Objektivität und die Flucht aus der Perspektive« weist Lorraine Daston nach, dass gerade der Begriff »Objektivität« ein historisch sich verändernder und gewandelter Begriff ist: Objektivität hat also selber eine Geschichte (vgl. Daston 2001, 127-156).

dürfen gesellschaftliche Wirklichkeiten nicht mit der sprachlichen Realität des Diskurses verwechselt werden (vgl. ebd., 48). Foucault selber geht davon aus, dass es kein ›Diesseits‹ des Diskurses gibt und dass die zu beschreibenden Regeln des Diskurses »keineswegs eine stumme Existenz der Realität [...], sondern die Beherrschung der Gegenstände« definieren (vgl. Foucault 1973b, 73). In ihnen sind Wissen, Sprache und Handlungen⁸ gekoppelt bzw. eingewoben. Deshalb sind Diskurse »Praktiken [...], die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen« (ebd.). Diskurse sind »Praktiken der Deutungsproduktion und Wirklichkeitskonstitution« (Keller 2001, 123). Nach Foucault ist es gar nicht möglich, zu einem sozialgeschichtlichen Hintergrund als Realität außerhalb eines Diskurses zu gelangen, da dieser bereits diskursiv geprägt ist: Die Wirklichkeit ist diskursiv und – wie das Zitat von Foucault auch zeigt – auf das Engste mit Macht über die Gegenstände verknüpft.

Die von Foucault entwickelte und immer weiter veränderte Diskurstheorie bricht also »mit optik-analogen Modellen oder Widerspiegelungsmodellen von Erkenntnis« (Freitag 2005, 21). Foucault selber stellt dazu fest: »Am historischen Anfang der Dinge findet man nicht die immer noch bewahrte Identität eines Ursprungs, sondern die Unstimmigkeit des Anderen.« (Foucault 2000, 71) Statt nach einer verborgenen, immanenten Wahrheit zu suchen, stellt die Diskursanalyse die Frage nach der »Konstruktion und Produktion bedeutungshaltigen Wissens und sinnhafter Wirklichkeit« (Landwehr 2001, 171). Dabei werden Diskurse als Praktiken verstanden, die regulieren, was denk- und sagbar ist (vgl. ebd., 98). Sie sind als zumindest temporär stabil zu verstehen (vgl. Diaz-Bone 1999a, 6). Deshalb ermöglicht die Analyse von Diskursen die Analyse von Denkkategorien und Ordnungen. Über ihre Prozeduren der Verknappung und Ausschließung⁹ haben Diskur-

8 | »Der Diskurs gibt die Handlung, über die er berichtet, nicht nur wieder, sondern produziert sie auch – er ist in grundlegender Art und Weise ein Sprechakt« (Guilhaumou 2003, 28). Auf die Sprechakttheorie von Searle, die auch von der Hermeneutik inzwischen rezipiert wird (vgl. Thouard 2007), kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden.

9 | Diese Prozeduren beschreibt Foucault in *Die Ordnung des Diskurses*. ›Externe Prozeduren‹ der Ausschließung sind dabei das Verbot (durch Ritual, Recht oder Tabu), die Entgegensetzung von Vernunft und Wahnsinn und der konstruierte Gegensatz zwischen Wahrem und Falschen, den Foucault als »Wille zur Wahrheit« bezeichnet. ›Interne Prozeduren‹ der Kontrolle sind der Kommentar, der Autor und die Organisation der Disziplinen. Schließlich kennzeichnet Foucault Zugangsregeln zu den Diskursgemein-

se eine Ordnungsfunktion mit der Aufgabe, Wissen zu produzieren und ›Wahres‹ von ›Falschem‹ und ›Normales‹ von ›Anormalem‹ zu unterscheiden. Diese Ordnung erlaubt den »Subjekten das gemeinsame Sprechen und Handeln« (Landwehr 2001, 78). Oder anders formuliert: Ein Diskurs bezeichnet das in der Sprache aufscheinende Verständnis von Wirklichkeit.

Foucault interessiert sich für die Frage, warum trotz einer potenziellen Unendlichkeit möglicher Aussagen zu einem bestimmten Zeitpunkt nur bestimmte Aussagen auftauchen (vgl. Foucault 1973b, 42). Der Begriff der Aussage soll bereits diese relative Stabilität verdeutlichen: Foucault unterscheidet Aussagen von singulären, einmaligen Äußerungen.¹⁰ Aussagen werden nicht auf rein sprachlicher Ebene verstanden, sondern als Ereignisse gefasst (vgl. ebd., 158ff.). Die Beziehungen von Aussagen, deren Gesamtheit den Diskurs ausmacht, werden in der Diskursanalyse untersucht, »selbst wenn es sich um Aussagen handelt, die nicht den gleichen Autor haben; selbst wenn diese Autoren einander nicht kennen« (Foucault 1973b, 44). Aussagen lassen sich demnach gruppieren, »selbst wenn diese Gruppen nicht die gleichen Gebiete [...] treffen, selbst wenn sie nicht das gleiche formale Niveau haben; selbst wenn sie nicht Ort bestimmbarer Austausches sind« (ebd.). Und tatsächlich: Auch in Bezug auf das Thema dieser Arbeit zeigt sich, dass es relativ stabile Netze von Aussagen verschiedener Institutionen und Medien gibt, die teilweise ohne direkten Austausch an unterschiedlichen Orten, zu unterschiedlichen Zeiten Wissen über den behinderten Körper produzieren bzw. den ›komischen (behinderten) Körper‹ herstellen.

Foucault entwickelte zweierlei Theorien bzw. Instrumentarien für die Diskursanalyse: die Archäologie und die Genealogie. Die Archäologie bezieht sich auf die Positivität des Diskurses bzw. seiner Aussagen und beschreibt seine Regel- und Gesetzmäßigkeiten. Sie versteht sich

schaften, die der Verknappung der am Diskurs beteiligten Subjekte dienen sollen. Die hermeneutische Perspektive mit ihrer Idee des ›begründenden Subjekts‹ und der ›ursprünglichen Erfahrung‹ stellt für Foucault einen Mechanismus dar, der die Realität des Diskurses eliminieren soll (vgl. Foucault 1993).

10 | Identische Sätze können unterschiedliche Aussagen enthalten, weil Aussagen nicht frei sind, sondern zu einer Folge anderer Aussagen gehören: »Es gibt keine Aussage, die keine anderen voraussetzt [...]« (Foucault 1973b, 145) So enthält zum Beispiel der Satz ›Die Erde ist rund‹ vor und nach Kopernikus eine andere Aussage.

laut Dreyfus und Rabinow als neutral und ahistorisch¹¹ (vgl. Dreyfus/Rabinow 1994, 124), während die Genealogie sich mit der an Macht und Praktiken gebundenen Geschichte eines Diskurses beschäftigt und kein Postulat der Neutralität mehr enthält. Nach Maasen geht es in der Genealogie um die Analyse von »Praktiken, die den Bedarf eines bestimmten Wissens erzeugen« (Maasen 2003, 128). Foucault selber sieht diese Praktiken mit dem Leib verbunden: »Als Analyse der Herkunft steht die Genealogie also dort, wo sich Leib und Geschichte verschränken. Sie muss zeigen, wie der Leib von Geschichte durchdrungen ist und wie die Geschichte an ihm nagt.« (Foucault 2000, 75) Mit Waldschmidt kann man diesen Körper (bzw. Leib) als einen »disziplinierten Körper« (Waldschmidt 2007, 60) beschreiben. Hier wird deutlich, wieso sich eine diskurstheoretische Perspektive zur Analyse »komischer Körper« oder »Psychen« geradezu aufdrängt: Gerade beim »komischen behinderten Körper« zeigt sich diese Verschränkung von Leib und Geschichte, denn der Körper ist nicht per se ein komischer bzw. behinderter, sondern wird zu einem komischen und/oder behinderten in Räumen und Zeiten – also in der Geschichte. Dass bzw. wie diese Geschichte »an ihm nagt« bzw. ihn diszipliniert – womit die Frage der Macht in den Mittelpunkt gerückt wird –, wurde in der Einleitung bereits angedeutet und wird zentrales Thema der folgenden Ausführungen sein. Die Analyse von Diskursen hat also durchaus eine kritische Funktion. Indem sie

»zeigen kann, inwiefern unsere Wirklichkeit historisch »gemacht« ist, deckt sie Selbstverständlichkeiten auf, weist auf Handlungsmöglichkeiten hin und stellt allzu bereitwillig hingenommene Evidenzen in Frage. Ihr kritischer Impuls besteht darin, zu zeigen, wie Wahrheiten jeweils historisch hervorgebracht und innerhalb von politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, religiösen und kulturellen Zusammenhängen wirksam werden.« (Landwehr 2001, 172)

Der Diskurs ist als ein zu Zwecken der Analyse und/oder Kritik gebildetes Konstrukt zu betrachten, das es ebenso wie eine objektive

11 | Die für den Diskurs formulierten Regeln und Systeme befänden sich danach außerhalb der Historie, würden sozusagen als naturgesetzmäßig verstanden. Eine solche Interpretation der Archäologie mag sich an Foucault (der sich später selbst von deren Striktheit abgewandt hat) orientieren, erscheint meines Erachtens aber unmöglich: Nach Regeln in sprachlichen Systemen zu suchen und sie zu beschreiben, ist notgedrungen historisch, da Sprache geschichtlich gebunden ist.

Realität so nicht gibt: »Gesellschaftliche Phänomene als Diskurse zu analysieren, bedeutet, sie unter spezifischen Gesichtspunkten zusammenzufassen und zu rekonstruieren.« (Ebd., 171) Dabei zeigt allerdings das, was als Diskurs isoliert wird, erst im Rahmen der Beschreibung von Regelmäßigkeiten seine Spezifik (vgl. Schrage 1999, 66). Diskurse werden also erst konstruiert, um anschließend wieder zerlegt und analysiert zu werden. Um diesem Paradox zu entgehen, wird der Diskurs auf methodischer Ebene zunächst als »Platzhalter für die spezifische Regelmäßigkeit des untersuchten Materials« (ebd., 67) verstanden.¹²

1.2.2 Diskursanalyse und Hermeneutik

Im Forschungsprozess beeinflussen sich Fragestellung, erkenntnistheoretische und methodologische Überlegungen in Auseinandersetzung mit den konkreten Texten und in Orientierung an der Forschungsfrage wechselseitig und müssen im Verlaufe des Forschungsprozesses aneinander angenähert werden. Dies ist einerseits hermeneutische Prämisse, andererseits diskursanalytische Notwendigkeit, da der Diskurs in seinen Regelmäßigkeiten erst gefunden werden muss bzw. als ein solcher konstruiert wird.

Die Auswahl der Fragestellung und das konkrete empirische Material bzw. schon die Suche nach entsprechenden Quellen machten es hier notwendig, Diskursanalyse und Hermeneutik miteinander zu verknüpfen.

Wie Waldschmidt feststellt, unterscheidet sich die Hermeneutik darin von der Diskursanalyse, dass sie eher eine Methode des ›Verstehens‹ ist, während sich die Diskursanalyse mehr auf das ›Erklären‹ beziehe (vgl. Waldschmidt 2003, 151). Anders formuliert: Die Hermeneutik fragt nach Intentionen, die Diskursanalyse nach Möglichkeitsbedingungen. Damit grenzt sich die Diskursanalyse eindeutig von der traditionellen Hermeneutik ab, kann aber gleichzeitig ohne sie nicht auskommen,¹³ denn in der Auseinandersetzung mit Texten und Bil-

12 | Dies bezeichnet Diaz-Bone als »Münchhausenproblem« (Diaz-Bone 1999b, 6) der Diskursanalyse, das nur mittels Hermeneutik gelöst werden könne. Ob etwas ein Diskurs ist, kann man erst im Nachhinein feststellen. Indem Diskurse analysiert werden, werden sie also auch gleichzeitig produziert.

13 | Die Hermeneutik als Kunst der Auslegung von Texten hat ihren Ursprung in der Antike (vgl. Nöth 2000, 418f.). Dilthey (1833-1911) nahm an, dass man mittels Hermeneutik das Seelenleben des Menschen nachvollziehen könne. Dabei trennte er das Verstehen vom naturwissen-

dern gibt es immer interpretierende Momente: »Sie positivistisch ausklammern zu wollen, liefe in der Tat auf einen Selbstbetrug hinaus.« (Schneider 2003, 279) Einer objektiven, dogmatischen oder theologischen Hermeneutik der ›Offenbarungen‹ wird zwar eine Absage erteilt, dennoch soll ein Gegenstandsbezug erhalten bleiben.

Auch durch die Sicht auf das Subjekt unterscheiden sich Diskurstheorie und Hermeneutik voneinander. Foucault geht es antihermeneutisch nicht um die Analyse des Willens des Subjektes, seiner wahren Absicht oder seines Einflusses (vgl. Foucault 1973b, 45), also nicht um die Frage: »Was wurde in dem, was gesagt worden ist, wirklich gesagt?« (Ebd. 43) Sein Ziel hingegen ist es, das Subjekt nicht als Person, sondern als ›Position‹ zu beschreiben.

»Eine Formulierung als Aussage zu beschreiben, besteht nicht darin, die Beziehung zwischen dem Autor und dem, was er gesagt hat (oder hat sagen wollen oder, ohne es zu wollen, gesagt hat) zu analysieren, sondern darin, zu bestimmen, welche Position jedes Individuum einnehmen kann und muß, um ihr Subjekt zu sein.« (Foucault 1973b, 139)

schaftlichen Erklären (vgl. Sellin 2005, 101). Ging Dilthey noch davon aus, dass man einen Text besser verstehen könne als der Autor, schränkte Gadamer (1899-2002) ein, »daß man *anders* versteht, wenn man *überhaupt versteht*« (Gadamer, zit.n. Nöth 2000, 421). Das Verstehen als »Methode historischen Erkennens« (Muhlack 1998, 100) hat dennoch die Funktion, Fremdheit zu überwinden bzw. zu reduzieren (vgl. Goertz 1995, 108ff.). Auch wenn die historische Hermeneutik mittlerweile davon ausgeht, dass historische Distanzen letztlich unüberwindbar sind, setzt sie sich zum Ziel, ein Individuum so zu verstehen, dass seine Bedeutung für die Abfolge historischer Ereignisse ermittelt werden kann (vgl. Muhlack 1998, 126f.). Es ist unter anderem diese Sicht auf das Subjekt, durch die sich Diskurstheorie und Hermeneutik voneinander unterscheiden. »Die Diskursanalyse leugnet zwar (wie teilweise behauptet wird) nicht das Subjekt [...], sie untersucht vielmehr, wie die diskursiven Machtkonstellationen aussehen, die ihre Subjektivität produzieren.« (Imhof 1996, 28) Damit wird das Subjekt »als Leitkategorie verworfen, bleibt aber im Zentrum des Erkenntnisinteresses« (ebd.). Foucault geht es entsprechend antihermeneutisch nicht um die Analyse des Willens des Subjektes, seiner wahren Absicht oder seines Einflusses (vgl. Foucault 1973b, 45), also nicht um die Frage: »Was wurde in dem, was gesagt worden ist, wirklich gesagt?« (Ebd., 43) Sein Ziel ist es, das Subjekt als ›Position‹ zu beschreiben.

Dabei gilt es zu analysieren, wie Menschen in Kulturen zu Subjekten werden¹⁴ (vgl. Foucault 1996, 14f.). Man könnte sagen, während die Hermeneutik vom Subjekt auf die Welt schließt, schließt die Diskurstheorie von der Welt und ihren Praktiken auf das Subjekt.

Auch eine diskurstheoretische Perspektive benötigt eine Explikation des Verhältnisses ihrer Analyse zum Gegenstand. Eine Bestimmung des Gegenstandes benötigt eine inhaltliche Analyse des Gegenstandes als sprachlich nicht nur vermittelt, sondern produziert. Dabei geht es nicht um die Abbildung einer (gewesenen) Realität oder die Interpretation eines Subjekts, sondern um eine Annäherung an das Denk- und Sagbare einer Zeit. Im französischen Raum ist es deshalb inzwischen üblich, von der Diskursanalyse als einem interpretativen hermeneutischen Verfahren¹⁵ zu sprechen (vgl. Guilhaumou 2003). In diesem Sinne wird hier die wissenschafts- bzw. erkenntnistheoretische Perspektive auf die Phänomene als eine diskurstheoretische verstanden. Die Hermeneutik sieht Texte als ein »kohärentes, entzifferbares Werk, den Autor als Schöpfer von Sinn und die Geschichte als einen totalisierbaren, sinnhaften Prozeß« (Bogdal 1999, 13). Diese Sichtweise lässt sich keinesfalls an eine diskurstheoretische anschließen. In der konkreten Methode werden jedoch neben diskursanalytischen Regeln auch hermeneutische Verfahren angewendet.

So könnte man die Methode, die dieser Arbeit zugrunde liegt, als *historisch-hermeneutische Diskursanalyse* bezeichnen. Dabei wird versucht, zwischen dem Erklären und Verstehen zu vermitteln: Weder kann es ausschließlich um die Positivität der Aussage und die Analyse von Regelhaftigkeiten ohne Interpretation noch um die Subjektivität des Individuums oder die Betrachtung der Geschichte als Ganzes gehen. Mit Guilhaumou ermöglicht ein solcher Ansatz die Fokussierung der »Strukturen der Lebenswelt, wie sie durch die normalen Handelnden in dieser intersubjektiven Welt interpretiert werden« (Guilhaumou 2003, 49).

14 | In seinem Aufsatz »Warum ich die Macht untersuche: Die Frage des Subjekts« macht Foucault deutlich, dass es ihm nie um die Analyse der Macht als solche ging, sondern dass er immer auf das Subjekt zielte (vgl. Foucault 1996, 14ff.).

15 | Landwehr nennt die Diskursanalyse eine »Hermeneutik zweiter Ordnung« (Landwehr 2001, 104), und auch Keller geht davon aus, dass Diskursanalysen »notwendig hermeneutische Ansätze« (Keller 2001, 138) seien. In der Analyse selber müssten Strukturen und Regeln in den Blick genommen werden, statt sich auf ein interpretierendes Verstehen alleine zu verlassen.

1.2.3 Quellen und Analyseverfahren

Je nachdem, ob man die Theorie oder die Praxis des Lachens untersucht, benötigt man unterschiedliche Analyseverfahren. Zum einen kann man Einstellungen gegenüber dem Lachen (zum Beispiel aus normativen Texten) herausarbeiten, zum anderen können seine Manifestationen bestimmt werden (zum Beispiel in Witzen, Karikaturen). Deshalb werden die zugänglichen Quellen nach ihrem Hintergrund unterschieden in:

- a. Quellen, die das Lachen über Behinderungen bzw. behinderte Menschen hervorrufen sollen (zum Beispiel Witze, Bilder, Schwänke usw.), also fiktionale Texte/Repräsentationen;
- b. Quellen, die über das Lachen über Behinderungen berichten (zum Beispiel Chroniken, Reiseberichte, Biografien), nichtfiktionale Texte;
- c. Quellen, die das Lachen kommentieren und bewerten – es also entweder legitimieren oder ablehnen (zum Beispiel Tugendbücher, Philosophien, theologische Texte), nichtfiktionale Texte.

In der hier vorliegenden Analyse werden Quellen aller drei Typen einbezogen. Dabei gibt es auch Texte, die zwei Eigenschaften miteinander verknüpfen, so zum Beispiel wenn jemand eine Erfahrung kommentiert (b und c) oder in einem Schwank eine Moral verkündet wird (a und c).

Ein Schwerpunkt der Analyse liegt auf den in der bisherigen Forschung unberücksichtigten Quellen des Typs c. Dafür sprechen neben ihrer bisherigen Nichtbeachtung verschiedene Gründe. Zum einen ist es möglich, so auch die Zeiten zu betrachten, in denen das Lachen unerwünscht ist, wenn es bewertende Aussagen dazu gibt. Da die moralischen Ansprüche einer Zeit in diesen Texten expliziert werden, werden kulturell hergestellte Zusammenhänge zwischen dem Komischen und Behinderung deutlich. Für diese Texte wird eine Aussagen- bzw. Diskursanalyse durchgeführt – ebenso wie für alle weiteren nichtliterarischen Texte (b).

Bevor Texte analysiert werden können, muss zunächst eine hypothetische (Diskurs-)Abgrenzung stattfinden. Dabei ist die Auswahl der Quellen kritisch zu reflektieren, da sie das Forschungsergebnis mitbestimmen. Primäres Kriterium für das Zusammenstellen der Quellen ist hier nicht der Grad der Institutionalisierung, die Wissenschaftlichkeit oder der Grad des Austauschs der Texte, sondern das Thema: Zum Korpus gehören alle Texte, die sich mit dem Lachen über Behinderung auseinandersetzen, ebenso wie fiktive Texte und bildliche Darstellun-

gen. Institutionen oder Medien der Veröffentlichung spielen dabei nur in Zusammenhang mit der Verortung der Diskurse, nicht aber bei der Auswahl eine Rolle. Im Rahmen dieses Forschungsanliegens wurde also eine thematische Orientierung vorgenommen.¹⁶

Trotz Schwierigkeiten bei der Beschaffung historischer Texte konnte der konkrete Korpus (vorhandene Texte¹⁷) an den virtuellen Korpus (alle Texte) angenähert werden. Reduktionen erfolgten nur in Bezug auf die Auswahl des Zeitraumes (Mittelalter bis 20. Jahrhundert), nicht jedoch in quantitativer Hinsicht, was die Quellen der Typen b und c angeht. Aufgrund der gerade noch analysierbaren Anzahl von Texten musste hier keine Sättigung definiert werden.

Eine diskursanalytische Aussagenanalyse wurde für alle nicht fiktiven Texte (b und c), durchgeführt. Dabei ging es nicht primär um eine linguistische Analyse, sondern um die Betrachtung der Funktion und Bedeutung von Aussagen (vgl. Landwehr 2001, 111).

Im Sinne der Foucault'schen Frage nach der ›Formation der Strategien‹ des Diskurses (vgl. Foucault 1973b, 75ff.), ging es hier darum zu beantworten, mit welchen Strategien Komik über Behinderungen hervorgebracht bzw. eingeschränkt wird. Des Weiteren wurde die Funktion des Diskurses in Bezug auf nichtdiskursive Praktiken (zum Beispiel Pädagogik, Institutionen), seine Stellung zu Nachbardiskursen und seine Brüche (vgl. ebd., 94ff.) betrachtet. Folgende Leitfragen standen daher bei der Analyse der Texte im Fokus:

1. Was ist das Thema des Textes? Gibt es einen Hauptstrang/ein Hauptthema?
2. Welche Gegenstände werden konstruiert? Von welcher Praxis wird berichtet?

16 | Nach Möglichkeit wurden Originalausgaben, Erstaussagen, Faksimiledrucke, reprografische Nachdrucke und quellenkritische Ausgaben verwendet. Damit die Texte historisch besser einzuordnen sind, wird bei größerer Differenz zwischen Erstaussage bzw. Entstehungsdatum und benutzter Auflage die Jahreszahl der Erstveröffentlichung bzw. des Entstehungsdatums in eckigen Klammern beigefügt. In Zitaten wurden uneinheitliche Schreibweisen bezüglich der Vokale und Diphthonge in alten Texten à zu a, a^e zu ä usw. vereinheitlicht.

17 | Nicht alle potenziell interessanten oder relevanten Quellen waren für eine Analyse verfügbar. Einige Texte werden aus konservatorischen Gründen nicht mehr ausgeliehen oder gelten als verschollen. Wo es nicht möglich war, an Originalquellen zu gelangen, wurde – wenn vorhanden – auf Literatur zurückgegriffen, der die Quelle (noch) zur Verfügung gestanden hatte.

3. (Wie) Wird der beschriebene Gegenstand/die Praxis theoretisch gerahmt, begründet, fundiert oder zurückgewiesen?
4. Welche Haltung zum Gegenstand wird hergestellt (zum Beispiel Anteil nehmend, sachlich, ablehnend)?
5. Wo positioniert sich der Autor¹⁸ (Selbstpositionierung)? Bestätigt er die Praxis/Theorie oder widerspricht er ihr?
6. Wo positioniert der Autor andere (Fremdpositionierung)?
7. Ergeben sich aus den Aussagen Handlungsaufforderungen? Gibt es eine appellative Funktion?
8. Handelt es sich um einen eher deskriptiven oder normativen Text?

Um diese übergeordneten Leitfragen beantworten zu können, wurden Analysen auf der Absatz-, Satz- und Wortebene durchgeführt. Dabei galt es unter anderem, Einleitungen und Schlüsse der Texte zu betrachten, das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in den Blick zu nehmen und Darstellungsprinzipien und Metaphern zu analysieren (vgl. Landwehr 2001, 114f.). Bei dieser ›Analyse der Begriffe‹ im Sinne Foucaults sollte Folgendes erfasst werden:

- Abfolge der Begriffe;
- Art der Äußerungstypen, zum Beispiel Behauptung, Kritik, Hypothese, Verifizierung;
- rhetorische Schemata, zum Beispiel Beschreibungen, Deduktionen, Definitionen;
- Korrespondenz anerkannter und diskutierter Aussagen, Kommentare;
- implizite oder explizite Referenzen zu anderen Aussagen/Themen;

18 | Streng genommen dürfte hier nicht vom Autor – im Sinne eines autonomen Schreibenden – die Rede sein, sondern müsste vom Subjekt gesprochen werden. Dieses Subjekt ist für Foucault nicht mit dem Autor identisch und wird nicht als Person, sondern als Position, zum Beispiel persönlich, neutral, bewertend, beschrieben: »Eine Formulierung als Aussage zu beschreiben, besteht nicht darin, die Beziehung zwischen dem Autor und dem, was er gesagt hat (oder hat sagen wollen oder, ohne es zu wollen, gesagt hat) zu analysieren, sondern darin, zu bestimmen, welche Position jedes Individuum einnehmen kann und muß, um ihr Subjekt zu sein.« (Foucault 1973b, 139). Dennoch bleibe ich – wie Foucault an anderen Stellen auch – beim Begriff des Autors, da dieser Begriff am besten auf die Position hinter dem Text verweist.

- nicht mehr zugelassene Aussagen, Erinnerungsgebiete;
 - Systematisierungen, Techniken der Neuschreibung, Übersetzungen
- (Vgl. Foucault 1973b, 83-89).

Im Rahmen der Kontextanalyse des Einzeltextes wurden der situative Kontext des Textes kurz beschrieben und Aussagen zur Person und ihrem Status getroffen. Des Weiteren galt es, den institutionellen Kontext zu analysieren, also den ›Ort des Gesagten‹ zu benennen, von dem aus ein Autor spricht (vgl. ebd., 76). Hierbei sind sowohl die Disziplin (Philosophie, Psychologie usw.) als auch das eigentliche Thema des Textes bedeutsam (Reiseerlebnisse, Betrachtung des Komischen, Beschreibung und Analyse von Behinderung).

Zunächst bewegt sich die Kontextanalyse also nicht weit über den Text hinaus. Guilhaumou zufolge ist es sinnvoll, den Kontext eines Diskurses aus den Texten selbst zu rekonstruieren¹⁹ (vgl. Guilhaumou 2003, 35). Aufgrund des vorhandenen Materials, der historischen und sprachlichen Distanz und des spezifischen Erkenntnisinteresses zeigte sich bald, dass im Rahmen der hier vorliegenden Arbeit eine über den Text hinausgehende Kontextanalyse notwendig war. Zentrale Kontextfaktoren ließen sich dabei aus der ›Analyse der Begriffe‹ generieren. Wichtige Begriffe, zum Beispiel in Bezug auf Behinderungen, wurden etymologisch analysiert und in Hinblick auf ihre Verwendung in anderen Texten (die nicht das Komische thematisieren) untersucht. Aber auch in den Texten enthaltene Referenzen wurden aufgegriffen. Neben den eigentlichen Texten wurde, wenn notwendig, zu diesem Zweck auf zeitgenössische und spätere wissenschaftliche Literatur zurückgegriffen, die sich mit der historischen Situation von Menschen mit Behinderungen, mit der historischen Bedeutung des Lachens in einer bestimmten Epoche oder mit Komiktheorien auseinandersetzt.

Die Kombination mehrerer Aussagenanalysen ermöglicht es, unter Einbeziehung der relevanten Kontexte erste Merkmale eines Diskurses zu bestimmen, zum Beispiel in Hinblick auf die Sprache und Begriffe, die Argumentationen, Topoi, Institutionen und Abgrenzungen. Es geht um die Klärung folgender Fragen:

19 | Diskursanalyse stelle demnach die »Evidenz eines [dem Text oder Diskurs, C. G.] vorgängigen Kontextes in Frage« (Guilhaumou 2003, 41). Sie benutze das Textmaterial selber, um den relevanten Kontext zu beschreiben. Guilhaumou schränkt jedoch ein, dass dies nur bei sehr großen Korpora möglich sei (vgl. ebd., 46).

- Wie ist die Stellung des Diskurses zu Nachbardiskursen?
 - Welche Funktion hat der Diskurs im Feld nichtdiskursiver Praktiken (zum Beispiel pädagogische Praxis, Entscheidungen, Institutionen)?
 - Wer sind autorisierte Sprecher und Institutionen des Diskurses?
- (Vgl. Landwehr 2001, 96-100)

Aber auch:

- Wann tauchen Diskurse auf, und wann verschwinden sie wieder?²⁰
- Wann ist der Diskurs eindeutig, das heißt nicht mehr verschiedenen Sichtweisen ausgesetzt? (Ein solcher Diskurs wäre als ›naturalisiert‹ zu bezeichnen.)

(Vgl. ebd., 131f.)

Die Analyse von Diskursen erfolgt also in drei Schritten: erstens der Analyse von Aussagen und zweitens der Kontextanalyse; schließlich folgt die Analyse des Diskurses/der Diskurse im Sinne einer Herstellung von Zusammenhängen und der Darstellung diskursiver Strategien. Die Gliederung der historischen Kapitel zeugt bereits von ersten Ergebnissen dieser Analyse, da in ihr die Bildung einzelner Diskursstränge sichtbar wird. Auch hier werden wieder interpretative und subjektive Elemente deutlich, da es unterschiedliche Möglichkeiten der Bündelung gibt, die wiederum Einfluss auf die Akzentuierung der Ergebnisse haben.

Neben den Texten, die das Lachen über Behinderung beschreiben und bewerten, sind Dokumente (Texte und Bilder), die das Lachen auslösen sollen (Typ a), Bezugspunkte dieser Arbeit. Sie werden in die Analysen exemplarisch einbezogen.

Auch wenn viele bildliche Darstellungen eine symbolische, metaphorische Funktion hatten bzw. haben, ist eine Analyse möglich und

20 | Da im Rahmen dieser Arbeit unterschiedliche Epochen betrachtet werden, geht es auch darum, Diskursbrüche bzw. -verschiebungen in den Blick zu nehmen. Mit Schrage soll dabei der Versuch unternommen werden, »einer ›Wendung des Blicks und der Haltung‹ Systematik zu verleihen« (Schrage 1999, 66). Als Indikatoren für Diskursbrüche bzw. für das Auftauchen eines neuen Diskurses gelten hier: Veränderungen bzw. Verschiebungen der autorisierten Sprecher; neue Orte des Diskurses (Institutionen); neue Interpretationen, Themen, Argumente und Begriffe; Abgrenzungen zu vorangegangenen Diskursen und das Auftauchen neuer Nachbardiskurse.

sinnvoll, da der Zusammenhang zwischen Komik und Behinderung nur ein symbolischer – das heißt ein stellvertretender und nicht ein ontologischer – sein kann. Grundlegend gilt hier, dass Bilder (ebenso wie Diskurse) nicht als Abbilder der Realität verstanden, sondern in Hinblick auf ihre Wirklichkeitskonstruktion betrachtet werden. Ähnlich wie im sozialgeschichtlichen Analyseansatz, der in diesem Sinne an die Diskurstheorie anschließbar ist, werden Kunstwerke dabei als »Reflexionen gesellschaftlicher Praxis« (Schneider 2003, 267) mit der Funktion der Verständigung über »gesellschaftliche und kulturelle Ordnungssysteme« (ebd.) verstanden. Es soll hier vor allem die soziale Funktion der Figuren in Bezug auf die Herstellung einer sozialen Ordnung und damit verbundener Werte und Normen betrachtet werden.

Fiktionale Texte, zum Beispiel Gedichte, Witze und Schwänke, dürfen im engeren Sinne nicht als historische Quellen betrachtet, können jedoch als legitimer und wirkmächtiger Bestandteil des Diskurses gesehen werden, wie David Mitchell und Sharon Snyder in ihrer Studie zur Darstellung behinderter Menschen in der Weltliteratur gezeigt haben (vgl. Mitchell/Snyder 2000).

In der Literatur stellt Behinderung vorwiegend eine moralische Kategorie dar und wird damit zur symbolischen Figur. Mitchell und Snyder zeigen, dass alle Versuche der Darstellung letztlich politisch, und das heißt mit Macht (Deutungsmacht) verknüpft sind. »Gefährlich« sind die Darstellungen, da sie potenziell allegorisch sind und den Leser dazu verführen, Erkenntnisse zu verallgemeinern. Des Weiteren beeinflussen literarische Darstellungen allgemeine kulturelle Vorstellungen von Behinderung (vgl. ebd., 39ff.), sind aber gleichzeitig auch ein Produkt dieser Vorstellungen. Im Gegensatz zu den schwerpunktmäßig analysierten nichtfiktionalen Texten beschreiben oder bewerten die für das Thema relevanten literarische Texte das Lachen nicht immer, sondern sollen zumeist selber zum Lachen führen. Insofern sind diese Dokumente uneindeutiger als die Texte über das Lachen, da Letztere ausdrücklich Stellung beziehen, während das Lachen in der fiktionalen Literatur vieldeutig bleibt. Wurden bei den Sachtexten alle Texte einer Analyse unterzogen, war dies bei der Literatur aufgrund der Menge an Texten nicht möglich.²¹ Dabei wurden vor allem literarische Dokumente aus dem Mittelalter berücksichtigt, da ein Diskurs im eigentlichen Sinne in dieser Zeit kaum existiert. Dass aber auch

21 | Eine Diskursanalyse der Literatur aber, wie sie zum Beispiel Bogdal (1999) entwickelt, war in diesem Rahmen nicht möglich: Sie würde nur funktionieren, wenn der Textkorpus auf fiktive Texte einer Zeit beschränkt, also auf weniger heterogenes Material zurückgegriffen würde.

im Mittelalter im Lachen durch Zuschreibungsprozesse Behinderung kulturell hergestellt wurde, lässt sich anhand von Anekdoten, Facetien, aber auch Metaphern beschreiben.

1.3 Zusammenfassung

Das Lachen über Behinderung ist zwiespältig, eines, das droht, im Halse stecken zu bleiben. Woher dieser Zwiespalt kommt, warum wir lachen (oder nicht) und was das über Behinderung (oder uns) aussagt, wurde bisher weder theoretisch noch empirisch umfassend erforscht. Thema der Wissenschaft sind hingegen die allgemeinen Theorien des Komischen, die es bereits in der Antike gab.

Sowohl Behinderung als auch das Komische müssen als historisch relativ verstanden werden. Um diese Relativitäten einschließlich ihrer Bezüge zueinander im historischen Wandel zu untersuchen, wird hier eine kulturwissenschaftliche, historische Perspektive eingenommen, die Behinderung als sozial, kulturell und gesellschaftlich hervorgebracht versteht. Behinderung wird nicht als Objekt von Pädagogik und Medizin betrachtet, sondern diesen gängigen Untersuchungen wird eine andere Sicht hinzugefügt. Deshalb wird hier die Frage nach der historischen Bedeutung von Behinderung im Kontext von Komik gestellt. Analysiert werden das Lachen über Behinderungen und seine Repräsentationen in der Geschichte vom Mittelalter bis heute. Des Weiteren geht es um die Diskurse, die dieses Lachen legitimieren, regulieren oder sogar verbieten. Dabei wird auch thematisiert, was dies über die soziale Rolle bzw. Stellung behinderter Menschen aussagt.

Den erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretischen Hintergrund dieser Analyse bildet die von Michel Foucault begründete Diskurstheorie, die davon ausgeht, dass soziale Wirklichkeiten (diskursiv) hergestellt werden und nicht davon, dass Texte Wirklichkeit bloß abbilden. Im Zentrum stehen Texte, die Aussagen über das Lachen über Behinderungen treffen. Zusätzlich wurden fiktionale Texte und Bilder untersucht.

Obwohl die Untersuchung weitgehend antihermeneutisch angelegt ist, muss sich die abschließende Diskursanalyse ebenso wie die Analyse von bildlichen und literarischen Darstellungen hermeneutischer Verfahren bedienen. Dabei dienen hermeneutische Vorannahmen der Suche nach Quellen, die Sekundärliteratur vertieft das Verständnis für Zusammenhänge, und Texte werden vor dem Hintergrund von Theorien analysiert und bewertet.

Die Vorgehensweise ist also eine zirkuläre, bei der sich einzelne

Aspekte wechselseitig bedingen. Um die Ergebnisse dieses Prozesses darzustellen, wurde zunächst versucht, entlang der klassischen Einteilung historischer Epochen (Mittelalter, Renaissance, Aufklärung) Verschiebungen und Brüche zu fokussieren. Es zeigte sich aber im Forschungsprozess, dass diese Struktur der ›Ordnung der Diskurse‹ nicht gerecht wurde. Ein zweiter Strukturierungsversuch war die Bündelung der Texte bzw. der Diskursfragmente entsprechend ihren Orten bzw. Institutionen/Wissenschaften (Philosophie, Psychologie, Theologie) oder den fokussierten bzw. beschriebenen Phänomenen (Narren, Blinde, Zwerge). Hier gab es zu viele Überschneidungen, so dass eine systematische Darstellung nicht möglich war. Schließlich wurde die hier vorliegende Systematisierung gewählt, da sie – wenn sie auch nicht ganz unproblematisch ist – es ermöglicht, diskursive Strategien zu bündeln und herauszuarbeiten. Durch die Trennung des Lachens (Kap. 3) von den Versuchen seiner Einschränkung und Reglementierung (Kap. 4) konnte außerdem methodisch systematisch vorgegangen werden. Die etwas offenere Analyse und Interpretation von Bildern und literarischen Texten des Typs a wurde so weitestgehend von der strukturierten Diskursanalyse der Texte der Typen b und c getrennt. Für das dritte Kapitel konnte eine Orientierung an den Phänomenen beibehalten werden. Für das vierte Kapitel wurde zu Ungunsten der Darstellung konsistenter Theoriegebäude nach übergreifenden Kriterien strukturiert, was aber einer diskursanalytischen Perspektive durchaus entgegenkommt. Allerdings können nun weniger deutlich klassische Abgrenzungen zwischen einzelnen Epochen aufgezeigt werden.

2. Theorien des Komischen

Über das Komische ist viel geschrieben worden. Schon in der Antike haben sich Philosophen immer wieder mit dem Komischen und Lächerlichen beschäftigt. Seit dem 17. Jahrhundert entstanden zunehmend konsistente Theorien des Komischen, mittlerweile gibt es sie in unüberschaubarer Vielfalt. Bekannte und unbekannte Vertreter, vor allem aus der Philosophie, aber auch aus der Soziologie, der Psychologie, der Literaturwissenschaft und der Linguistik, haben sich mit der Komik auseinandergesetzt.

Im Folgenden wird zunächst eine Bestimmung des Begriffs des Komischen in Abgrenzung zu verwandten Begriffen vorgenommen. Anschließend werden zentrale Aspekte und Erklärungsmodelle von Komiktheorien anhand von theoretischen Untersuchungen aus verschiedenen historischen Kontexten vorgestellt.¹

2.1 Versuch einer Bestimmung des Komischen

Was ist gemeint, wenn etwas komisch ist? Gibt es einen Unterschied zwischen Komik und Humor? Und wie sieht die Auseinandersetzung mit dem Komischen aus?

1 | Schon 1924 stellte Gregory fest, einen vollständigen Überblick über diese Theorien zu geben, sei schier unmöglich (vgl. Gregory 1924, 15). Seit dieser Zeit ist die Anzahl der Theorien weiter stark gestiegen.

2.1.1 Die umgangssprachliche Bedeutung des Begriffs

Der Begriff ›komisch‹ wird im Alltag in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet: Einerseits bezeichnen wir das als komisch, was uns zum Lachen bringt oder belustigend ist, andererseits das, was als sonderbar oder seltsam betrachtet wird. So stellt auch Wirth fest:

»Dem Begriff des Komischen haftet die Konnotation des Sonderbaren, Überraschenden, Ungewohnten und insofern Unnormalen an. Ursprünglich ist der ›komos‹, als Auftakt, der die Dionysien einleitet, ein lärmender Umzug mit anschließendem Zechgelage. Heute bezeichnet der Ausdruck ›komisch‹ etwas Belustigendes, das zugleich sonderbar und idiosynkratisch erscheint.« (Wirth 1999, 5)

Damit ist eine erste Eingrenzung gegeben: Das Komische betrifft einerseits das zum Lachen bringende, gleichzeitig aber auch das von den Normen abweichende.

2.1.2 Ansatzpunkte der Theorien über das Komische

Seit der Antike wird über das Komische diskutiert und philosophiert. Dabei muss man zwischen Theorien differenzieren, die das Komische als Phänomen erklären wollen, und denjenigen, welche das Komische moralisch bewerten. Sie beantworten also unterschiedliche Fragen: a) Worin liegt das Wesen des Komischen? Was bringt Menschen zum Lachen? b) Wie wird das Komische moralisch bewertet? Worüber darf gelacht werden?

Beide Perspektiven hängen eng zusammen: Die Inhalte eines Witzes können zwar unmoralisch sein, aber es »bleibt die beunruhigende Tatsache übrig, dass ein Witz selbst dann, wenn seine moralische Verwerflichkeit ausführlich erläutert worden ist, *immer noch komisch sein kann*« (Berger 1998, XVI). Demnach kann Komik zwar positiv oder negativ eingesetzt werden, sie selber liegt jedoch jenseits von Gut und Böse.² Dies beschreibt auch Helmuth Plessner:

»Das Komische ist kein logischer, kein ethischer, kein (im engeren Sinne) ästhetischer Konflikt, es hat mit den Alternativen Wahr–Falsch, Gut–Bö-

2 | Dirksen unternimmt 1833 einen Versuch, das Komische auf das moralisch Legitime zu reduzieren: »Im weiten Sinn ist alles lächerlich [bzw. komisch, C. G.], was Lachen erregt [...]. Im engern Sinn ist aber nur das lächerlich, was Lachen verdient.« (Dirksen 1833, 152)

se, Schön-Hässlich nichts zu tun; sie können in ihm aufscheinen, aber er geht nicht in ihnen auf.« (Plessner 1941, 104)

Trotzdem ist das Komische untrennbar mit dem Moralischen verknüpft (vgl. Swabey 1970, 22), da etwas nur vor dem Hintergrund einer gemeinsamen Moral oder Regel komisch sein kann. Dabei beschreibt oder überschreitet das Komische häufig genau diese moralischen Grenzen.³ Das heißt, dass in der Betrachtung des Komischen zwar deutlich zwischen epistemologischen Analysen und moralischen Urteilen differenziert werden muss, beide Aspekte aber ihre Relevanz behaupten und sich immer wieder als miteinander verknüpft zeigen. Das Komische weist einen Bezug zu gesellschaftlichen Normen und Erwartungen auf:

»Allen Bestimmungen des Komischen, ob philosophischen, psychologischen oder poetologischen, ist gemeinsam, daß das Komische als Deviation, als ›Abweichung von der Norm‹ begriffen wird, wobei es nicht nur auf das ›Daß‹, sondern auf das ›Wie‹ der Abweichung ankommt.« (Wirth 1999, 3)

Diese Normabweichung wird je nach Theorie als Widerspruch, Kontrast oder Inkongruenz begriffen. Der Reaktion auf eine solche Normabweichung, also dem Lachen, werden unterschiedliche Funktionen und Ursachen, zum Beispiel Überlegenheit oder Aggression, zugeschrieben.

Die Vielfalt der Komiktheorien ist zum einen historisch bedingt – jede Gesellschaft hat einen eigenen Blick auf das Komische – und spiegelt die jeweils gültigen Einstellungen gegenüber dem Komischen. Andererseits verfolgen die Theorien unterschiedliche Ziele und Strategien (zum Beispiel Aufstellung moralischer Regeln, Analysen, Einordnungen und Bewertungen) bzw. betrachten das Phänomen aus unterschiedlichen Perspektiven (zum Beispiel psychologisch, biologisch, soziologisch oder philosophisch).

Neben den spontanen Situationen und Ereignissen, in denen das Komische erscheint, kann es auch inszeniert werden. Diese Inszenierung bindet es an eine spezifische Form. Folgende Gattungen mit unterschiedlichem Grad der Inszenierung werden zum Komischen gezählt: Spott, Ironie, Zynismus, Sarkasmus, schwarzer Humor, Komödie, Tragikomödie, Schwank, Facetie, Witz, Satire, Ironie, Posse,

3 | Auf die Frage, inwiefern das Komische dabei Grenzen verfestigt oder löst, wird in Abschnitt 2.5 eingegangen.

Burleske, Groteske, Karikatur, Cartoon, Parodie, Anekdote und komische Lyrik.⁴

Bevor näher auf die verschiedenen Theorien des Komischen eingegangen wird, soll hier noch ein kurzer Blick auf verwandte Begriffe geworfen werden. Wie unterscheiden sich das Komische, das Lächerliche und der Humor?

2.1.3 Das Komische, das Lächerliche und der Humor

Bis ins 17. Jahrhundert werden die Begriffe des Komischen und Lächerlichen synonym gebraucht. Erst im 18. Jahrhundert beginnt eine begriffliche Differenzierung zwischen ›Laugh at‹ und ›Laugh about‹, also Be- und Auslachen, was schließlich zu einer Trennung des ›Komischen‹ vom ›Lächerlichen‹ führt (vgl. Geier 2006, 149ff.).

Francis Hutcheson, der die Betrachtung des Komischen stark beeinflusste, unterscheidet als Erster das Komische vom Lächerlichen (vgl. Hutcheson 1971 [1725], 12f.). Auch wenn das Lächerliche ein Bestandteil des Komischen sei, nämlich dann, wenn über die Verrücktheiten und Dummheiten der anderen gelacht werde, so gebe es doch weitere komische Ursachen des Lachens, in denen Überlegenheit keine Rolle spiele und niemand ins Lächerliche gezogen werde (vgl. ebd., 13). James Beattie verweist ebenfalls auf diesen Unterschied: Das Lachen über das Lächerliche sei missbilligend und verächtlich (vgl. Beattie 1975 [1764/1776]⁵, 587). Auch Karl Julius Weber zufolge müssen Komisches und Lächerliches differenziert werden; sie seien nur im weiteren Sinne synonym. Im engeren Sinne sei die Darstellung komisch, die zum Lachen reize, das Lächerliche sei hingegen der »Tadel [...] über die Verkehrtheit des Verstandes oder Geschmacks« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 232). Während das Komische ein ästhetisches Urteil beinhalte, verwei-

4 | Zu einigen dieser Formen sei hier auf vertiefende Literatur bzw. entsprechende Abschnitte dieser Arbeit verwiesen: Zum schwarzen Humor vgl. Hellenthal 1989; Röhrich 1977, zur Tragikomödie vgl. Gerth 1994; zum Schwank siehe Abschnitt 3.2.2, zur Facetie siehe Abschnitt 3.1.4, zum Witz vgl. Fischer 1889; Freud 2004 [1905]; Löwenstein 1877; Lixfeld 1978a/1978b; Hirsch 2002; Röhrich 1977, zur Burleske und Posse vgl. Vischer 1967 [1837], zur Groteske vgl. Gerth 1994, zur Karikatur siehe Abschnitt 3.2.3, zur Komödie siehe Abschnitt 4.4.2.

5 | Beatties Essays *On Laughter and Loudicrous Composition* erschienen erstmals 1776, sind aber nach seiner Aussage bereits 1764 geschrieben worden. Haberland geht davon aus, dass Beattie die Entstehung vordatiert hat (vgl. Haberland 1971).

se das Lächerliche auf ein moralisches Urteil. Damit ist für Weber alles Komische lächerlich, aber nicht alles Lächerliche komisch.

Wie Hutcheson und Weber betrachten viele Autoren bis in die Gegenwart das Lächerliche als eine Nuance des Komischen (zum Beispiel als das Moralische im Ästhetischen). »Das Lächerliche ist zwar auch noch komisch, aber es ist zugleich verächtlich; das rein Komische ist belachens-, das Lächerliche verlachenswert« (Köstlin 1869, 297f.). Für Swabey ist das Lächerliche eine Variation des Komischen, die auf die Herabsetzung ihres Gegenstandes zielt (vgl. Swabey 1970, 180). Das Lächerliche verweise dabei auf einen Referenten, während das Komische eine Erfahrung *oder* einen Referenten bezeichnen könne (vgl. ebd., 4). Das Gegenteil des Lächerlichen sieht Swabey im Erhabenen.⁶ Preisendanz stellt fest, die Differenzierung von Lachen und Verlachen ermögliche eine Verlagerung »von den psychischen auf die referentiellen Bedingungen des Lachens« (Preisendanz 1984, Sp. 890).

Das Lächerliche wird häufig also mit dem Auslachen, Verlachen, Verspotten und Verhöhnern gleichgesetzt. In Bezug auf das Lächerliche wird das Lachen moralisch negativ bewertet.

Nach wie vor erfolgt die Trennung von Komischem und Lächerlichem nicht systematisch, und viele Theorien reflektieren diesen Unterschied bis heute nicht (vgl. Preisendanz 1984, Sp. 889; Swabey 1970, 4f.; siehe Kap. 4 dieser Arbeit).⁷ Außerdem sind die Grenzen zwischen dem Komischen und dem Lächerlichen fließend (zum Beispiel beim Spott); es hängt vom persönlichen Ermessen ab, wann etwas ein Be- oder ein Auslachen ist, wann ein Gegenstand herabgesetzt wird und wann nicht. Festhalten lässt sich hier deshalb nur, dass bei einer begrifflichen Trennung das Komische eher als ein ästhetischer oder logischer Widerspruch, das Lächerliche hingegen als eine moralische Kategorie betrachtet wird.

Da die Trennung von Komischem und Lächerlichem auf subjektiven Setzungen und moralischen Urteilen beruhen würde und zudem in den wenigsten Theorien eine systematische Differenzierung erfolgt, wird in diesem Text beides synonym verwendet. Dabei ist der

6 | Das Komische oder Lächerliche als Kontrast zum Erhabenen spielt vor allem in der ästhetischen Betrachtung des Komischen eine Rolle. Zeising nimmt eine andere Einteilung vor. Das Komische entspringe der Kunst, während das Lächerliche der Natur entspringe (vgl. Zeising 1855, 272).

7 | Auch zum Beispiel Groos trennt nicht systematisch. »Aus der ganzen Untersuchung über das Wesen des Komischen springt der Gedanke mit großer Klarheit hervor, dass das Lachen beim Komischen zunächst ein *Verlachen* ist.« (Groos 1892, 402)

Begriff der ›Komik‹ vorzuziehen, weil die Konnotation des moralisch negativen Urteils über den Gegenstand entfällt. Wo Autoren die Begriffe anders benutzen, also zum Beispiel den des Lächerlichen für das Komische verwenden, wird darauf hingewiesen.

Neben den Überschneidungen des Komischen und Lächerlichen gibt es auch immer wieder ungenügende Differenzierungen zwischen dem Komischen und dem Humor (unter anderem bei Lipps 1898; Geier 2006; Zijdeveld 1976).

Ursprünglich bedeutete Humor (lat. ›Feuchtigkeit‹) die Mischung der Körpersäfte, die die unterschiedlichen Temperamente (cholerisch, phlegmatisch, sanguinisch und melancholisch) bedingen sollte. So bezeichnete Humor eine ›Laune‹ oder ›Stimmung‹ (›guten Humors sein‹ hieß, eine gute Säftemischung zu haben). Das Wort wird im Englischen für Heiterkeit und gute Laune verwendet und im 18. Jahrhundert auch ins Deutsche übernommen (vgl. Kluge 2002, 426). Laut Duden bezeichnet Humor die

»(1) Fähigkeit, Gabe eines Menschen, der Unzulänglichkeit der Welt und der Menschen, den Schwierigkeiten und Missgeschicken des Alltags mit heiterer Gelassenheit zu begegnen, sie nicht so tragisch zu nehmen und über sie und sich lachen zu können

(2) sprachliche, künstlerische o. ä. Äußerung einer von Humor bestimmten Geisteshaltung, Wesensart, z.B. der rheinische –; schwarzer –; das Grauen einbeziehender Humor.«

(Duden. *Das Fremdwörterbuch* 1990, 320)

Die zweitgenannte Bedeutung ist es, die zu den Abgrenzungsproblemen von Komik und Humor führt, weil hier das Komische und seine Gattungen berührt werden. Bei Vischer ist der Humor sogar eine Gattung des Komischen (vgl. Vischer 1967 [1837], 198ff.).

Im engeren Sinne bezeichnet Humor also eine Haltung,⁸ den »Ausdruck einer Befindlichkeit« (Hellenthal 1989, 35). Oder, wie Lipps sagt, Humor ist die »Anteilnahme an der Komik des Komischen« (Lipps 1898, 22). Man könnte auch sagen: Humor hat, wer über die Komik des

8 | Eine etwas andere Differenzierung nimmt Vischer vor: »Der Humor ist voller Unschuld. Aber es ist nicht die einfache Unschuld eines Kindes, sondern eine solche, die durch innere Wehen, durch Zerrissenheit, Kampf, Schuldbewusstsein, hindurchgegangen, sich wieder mit ihrem Gott versöhnt hat.« (Vischer 1967 [1837], 203) Für Vischer ist der Humor also eher vom Lächerlichen als vom Komischen abzugrenzen; dies entspricht aber nicht der allgemeinen Einstellung.

Komischen lachen kann. Und der Volksmund sagt: »Humor ist, wenn man trotzdem lacht«.

2.2 Das Komische als Hässliches

In der Antike wurde das Komische mit dem Hässlichen (*deformitas*) gleichgesetzt. Aber auch in der ästhetischen Betrachtung des Komischen im 19. Jahrhundert werden solche Vergleiche immer wieder gezogen. Karl Ueberhorst spricht in diesem Zusammenhang von der Theorie des Komischen als »Theorie des Hässlichen, Disproportionierten und Unharmonischen« (Ueberhorst 1900, 747), deren Grundzüge hier vorgestellt werden.

2.2.1 Das Hässliche

Für Aristoteles (384-322 v. Chr.) ist das Komische bzw. Lächerliche eng mit dem Hässlichen verbunden. In der *Poetik* beschreibt er die Komödie, also eine Gattung des Komischen, als übertriebene Nachahmung von im weitesten Sinne »hässlichen« Menschen:

»Die Komödie ist die Nachahmung mit größeren Mängeln behafteter Personen, eine Nachahmung nicht zwar in Bezug auf das Schlechte, sondern das Lächerliche ist nur ein Teil des Hässlichen. Denn lächerlich ist ein Fehler und eine Häßlichkeit, welche schmerzlos und unschädlich ist, gerade wie der Gesichtsausdruck der komischen Maske häßlich und verdreht, jedoch frei von Schmerz ist.« (Aristoteles, zit.n. Ueberhorst 1900, 738)

Weber (1868 [1832], Bd. I, 170) und Ueberhorst (1900, 739f.) interpretieren diese Hässlichkeit als eine sowohl geistige als auch körperliche, die die Fehlerhaftigkeit und Mängel einer Person ausdrückt.⁹

Auch für Marcus Tullius Cicero (106-43 v. Ch.) existiert die enge Verknüpfung des Komischen mit dem Hässlichen. Er hält in seiner Rhetorik *De oratore* (*Über den Redner*) fest, Deformationen böten einen guten Anlass für das Lächerliche (Cicero in: Nick 1861a, 195). Laut Cicero geht es beim Komischen um etwas Missgestaltetes, eine Diskrepanz, ein Deformiertes. Im Rahmen seiner Rhetorik in der politischen

9 | Dies ist bspw. auch Ziel der Karikatur, nämlich die »sittliche und körperliche Häßlichkeit« (Baudelaire 1922 [1855], 10) des Menschen zu zeigen. Auch in anderen Gattungen spielt das Hässliche als das Komische eine Rolle: in der Groteske und der Burleske.

Rede fordert Cicero dazu auf, sich auch bzw. gerade über die körperlichen Schwächen des politischen Gegners lustig zu machen.

Das komische Lachen über das Hässliche wird in der Antike theoretisch legitimiert, das heißt zunächst nicht sanktioniert. Später wird das Komische vor allem als Gegenstand der Ästhetik¹⁰ immer wieder mit dem Hässlichen assoziiert, zum Beispiel bei Köstlin (1869) und Ueberhorst (1900), vor allem bei Theodor Friedrich Vischer (1837) und Kuno Fischer (1889): »Im Gebiete des sinnlich Komischen z.B. erscheint daher der menschliche Körper als ein hässlicher.« (Vischer 1967 [1837], 172)

Das komische Hässliche als Abweichung von der Norm wird durch das schöne Erhabene kontrastiert. Dieser komische Kontrast entsteht laut Fischer, wenn ein »Objekt nicht im Einklange, sondern im Widerstreite mit seiner Natur« (Fischer 1889, 40) stehe, also »verunstaltet« sei. Dieses »Verunstaltete« bzw. Hässliche ist für Fischer lächerlich: »Ich nenne das Hässliche, sofern es in den komischen Kontrast eingeht und die Gegenseite desselben ausmacht, *das Lächerliche*.« (Ebd., 41) Fischer zufolge sucht die ästhetische Erfahrung geradezu den Kontrast und deshalb immer wieder das Hässliche, das sie durch den Kontrast ins Lächerliche verwandele (vgl. ebd., 42).

2.2.2 Unschädlichkeit als Bedingung des Lachens über das Hässliche

Beim Lachen über das komische Hässliche wird auch eine ethische Frage aufgeworfen: »Gibt es Umstände, unter denen es sich verbietet, jemanden oder etwas lächerlich zu machen?« (Berger 1998, XX) In den genannten Theorien zum komischen oder lächerlichen Hässlichen wird immer wieder versucht, diese Grenze zu bestimmen: Demnach darf dann über das Hässliche gelacht werden, wenn dieses »unschädlich« oder »schmerzlos« sei. So bezeichnet Aristoteles das Lächerliche in seiner *Poetik* als »einen Uebelstand oder Fehler, der aber nicht mit Schmerz oder Untergang derjenigen, die ihn an sich haben, verbunden ist, so wie das Gesicht einer Person, das häßlich und ungestaltet ist ohne Schmerz, uns lächerlich erscheint« (Aristoteles, zit.n. Weber 1868 [1832], Bd. I, 167).

10 | Ästhetik (griech. von *aisthêtos*: sinnlich wahrnehmbar, gebildet) meint die Lehre von der Sinneserkenntnis und Wahrnehmung (vgl. Kirchner 1907, o. S.). Erst in zweiter Linie bezieht sich die Ästhetik auf die Gefühle, die durch das Schöne (oder Hässliche) hervorgerufen werden, und auf die Urteile, auf denen diese Gefühle basieren (vgl. ebd.).

Die Argumentation um die Grenzen des Komischen wird in diesem Zusammenhang also weniger epistemologisch bestimmt, sondern als eine moralische Frage betrachtet: »Die Ungereimtheit muß ferner unwichtig und ohne bedeutende Folgen sein, damit unsere moralische Natur nicht ins Interesse gezogen wird.« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 174) Deshalb werden immer wieder die Gefühle benannt, die die (moralische) Grenze des Komischen bestimmen sollen: Gelacht werden könne nicht, sobald man Ekel, Abscheu oder Hass empfinde (vgl. Fischer 1889, 2). Vor allem Mitleid und Furcht werden als Gefühle genannt, die dem Komischen widersprechen (zum Beispiel bei Beattie 1975 [1764/1776], 654ff.; Weber 1868 [1832], Bd. I, 176; Groos 1892, 376; Gerth 1994, 19). Dies hat auch Cicero schon beschrieben:

»So kann man das besonders leicht verspotten, was weder besonderen Haß noch außergewöhnliches Mitleid verdient. [...] Über solche Dinge lacht man, wenn sie richtig aufs Korn genommen werden.« (Cicero, zit.n. Moody 1979, 117f.)

Cicero zufolge lässt sich also das, was Hass oder Mitleid hervorruft bzw. verdient, nicht so leicht verspotten wie das, was laut Aristoteles unschädlich und schmerzlos ist.¹¹ Auch Francis Hutcheson schließt sich dieser Auffassung an, indem er folgert, dass über Verbrechen oder Katastrophen nur lachen könne, wer die Qualen der Menschen nicht nachvollziehen könne (vgl. Hutcheson 1971 [1725], 30).

Eine Erklärung dafür, dass bestimmt Gefühle dem Komischen widersprechen, liefert James Beattie: Wenn zwei Emotionen, etwa das Komische und Angst, gleichzeitig auftauchten, stelle sich die Frage, welches der Gefühle schwächer sei und dem anderen Platz mache, da sie gleichzeitig nicht existieren könnten. Letztlich bestehe hier ein Konflikt zwischen dem Komischen und dessen moralischer Missbilligung. Dabei erweise sich das Moralische in der Regel als stärker (vgl. Beattie 1975 [1764/1776], 660ff.). Auch für Dirksen schließen bestimmte Gefühle in Bezug auf einen Gegenstand dessen komische Wirkung aus: »Jedes Misverhältnis [sic!] erregt entweder Verachtung oder Abscheu, wozu auch Haß und Verdruß gehört, oder Mitleiden

11 | Wie es zu verstehen ist, dass das Lachen nur im Falle einer Unschädlichkeit möglich sei, macht Ueberhorst an einem Beispiel deutlich: »Beim Blindenkuhspiel lacht man, wenn die Person, welcher die Augen verbunden sind, in ihrem Eifer gegen Tische und Stühle rennt, aber das Lachen erlischt, wenn der Blinde sich dem heißen Ofen nähert und man fürchtet, dass er sich verbrennen könnte.« (Ueberhorst 1900, 755)

oder Lachen.« (Dirksen 1833, 144) Habe das Missverhältnis Nachteile für eine Person, erzeuge es sympathievolles Mitleiden, bei einem negativen Bild der Person Hass und Verdruss. Gelacht werden könne hingegen nur, wenn das Missverhältnis von Gleichgültigkeit bestimmt sei (vgl. ebd.). Ebenso stellt Jean Paul fest, damit etwas komisch sein könne, dürften gar keine anderen Gefühle vorherrschend sein (vgl. Jean Paul 2000 [1812], 122).

Unschädlichkeit des Hässlichen¹² ist also eine Bedingung für das Lachen über das Hässliche, das heißt, dass das Hässliche nicht schadet bzw. Schmerzen verursacht, dass niemand ernsthaft verletzt wird und das komische Gefühl nicht von anderen Emotionen (wie Mitleid oder Hass) dominiert wird.

Im folgenden Abschnitt werden Theorien vorgestellt, die umgekehrt davon ausgehen, nicht die Abwesenheit, sondern das Vorhandensein von Gefühlen sei Voraussetzung für das Lachen.

2.3 Das Komische als Gefühl

Die folgenden Theorien betrachten das Komische eher aus einer psychologischen bzw. physiologischen Perspektive. Ausgehend von der Fragestellung, welche Gefühle bzw. Haltungen dem Komischen zugrunde liegen, sehen diese Theorien den Ursprung des Lachens nicht einer ästhetischen Wahrnehmung. Vorwiegend handelt es sich hier um Theorien, die das Lachen als Ausdruck einer Überlegenheit sehen.

2.3.1 Überlegenheit und Aggression

Thomas Hobbes (1588-1679)¹³ gilt als bekanntester Vertreter der so genannten Überlegenheitstheorie. Im Lachen verbinden sich seines Erachtens Gefühle der eigenen Souveränität mit dem Gefühl überlegener Macht. Damit gebe es zwei eng zusammenhängende Ursachen des Lachens: Einerseits könne »die Leidenschaft des Lachens aus einer plötz-

12 | Der Begriff des ›unschädlichen Hässlichen‹ bzw. der ›Unschädlichkeit‹ wird im Folgenden als Begriff für den Gegenstand übernommen, der der Theorie nach komisch sein darf, weil er nicht schade bzw. schädlich sei. Geklärt werden muss, auf wen sich dies bezieht: Darf dem Lachenden oder dem Belachten nicht geschadet werden? Der Begriff der ›Unschädlichkeit‹ findet vor allem in den Ästhetiken des 19. Jahrhunderts Verwendung und wird im Folgenden als Fachbegriff übernommen.

13 | Hobbes bezieht sich im neunten Kapitel seiner *Human Art or the*

lichen Vorstellung einer Fähigkeit in einem selbst«¹⁴ (Hobbes 1994 [1640], 46) entstehen und damit eigene Vorzüge sichtbar machen; gleichzeitig werde über die Unterlegenheit anderer gelacht. Deshalb entstünde das Lachen vor allem aus der »plötzlichen Vorstellung unserer eigenen Vorteile und unseres Ruhmes« (ebd.). Das Lachen ist für Hobbes aggressiv, mit einem Triumph verbunden. Deshalb sei es negativ zu bewerten: »Menschen lachen über Unglücksfälle und Unanständiges, in denen eigentlich kein Witz oder Scherz liegt.« (Ebd., 45) Ein Lachen ohne Triumph und Angriff auf andere könne es nur beim Lachen über Absurditäten und Unfähigkeiten geben, die von Menschen abstrahiert werden können (vgl. ebd., 46). Worin sich Triumph und Gefallen am Lachen begründen, ist nach Ansicht von Hobbes noch von niemandem geklärt worden. Und so stellt er zusammenfassend fest:

»Ich kann deshalb schließen, dass die Leidenschaft zu lachen nichts anderes ist, als *plötzlicher Stolz*, der aus einer plötzlichen Vorstellung von innerer Überlegenheit im Vergleich mit der Unterlegenheit anderer, oder unserer früheren eigenen entsteht.« (Ebd., 46)

1649 findet René Descartes eine ähnliche Erklärung für das Lachen: Er differenziert zwischen der Freude, die aus dem Guten komme, und derjenigen, die aus dem Übel entstehe und deshalb »von Lachen und Spottsucht« (Descartes 1984 [1649], 101) begleitet sei. Auch Charles Baudelaire befindet das Komische als eines der »Satansmale«¹⁵ (Bau-

Fundamental Elements of Policy. De Corpore Politico or the Elements of Law auf das menschliche Lachen allgemein (vgl. Hobbes 1994 [1640], 45ff.). Der Begriff des Komischen taucht bei ihm nicht auf, dennoch wird seine Theorie gemeinhin als eine der ersten neuzeitlichen Theorien des komischen Lachens behandelt.

14 | Aber schon Platon (427-347 v. Chr.) stellte im *Philebos* fest, dass das Lachen meist auf Kosten anderer gehe (vgl. Zijderfeld 1976, 174). Für ihn ist die Lust am Lachen schädlich, wie er in der *Politeia* (388d-390a) festhält: Das Lächerliche entsteht demnach aus der Unlust des Menschen, sich selbst zu kennen. Für Platon ist das Lachen moralisch negativ zu bewerten. Er unterscheidet außerdem zwischen dem Lachen über starke und mächtige Menschen, die die Möglichkeit der Rache hätten, und den Schwachen, die den Spott ertragen müssten (vgl. Geier 2006, 31). Trotz der eher pessimistischen Einschätzung bezüglich des Lachens geht Platon davon aus, dass das Ernste ohne das Lächerliche nicht zu verstehen sei (vgl. Seibt 2002, 752).

15 | Dennoch ist das Lachen für Baudelaire seinem Wesen nach menschlich und damit »Sinnbild einer unendlichen Größe« (Baudelaire

laire 1922 [1855], 16) des Menschen. Dennoch komme das Lachen nur vordergründig von der eigenen Überlegenheit; es offenbare eigentlich eine eigene Schwäche: »Gibt es eine kläglichere Erscheinung als eine Schwäche, die sich über eine andere lustig macht?« (Ebd.) Auch für Peter L. Berger hat das komische Lachen eine aggressive Funktion. Er leitet diese zum einen aus der ontogenetischen Entwicklung des Lachens beim Kind ab, andererseits verweist er auf Experimente, denen zufolge der Anlass für Komik häufig die Verspottung einer Gruppe oder einer Person sei. Dabei habe der Witz die Funktion, das Tabu einer konkreten, physisch aggressiven Handlung zu umgehen (vgl. Berger 1998, 59ff.).

Andere argumentieren mit der phylogenetischen Entwicklung des Lachens: Für die Antike ist vor allem das Auslachen des Gegners vor dem Kampf belegt. Im aggressiven, kämpferischen Lachen wird die ursprüngliche Funktion des Lachens gesehen: dem Gegner vor dem Kampf die Zähne zu zeigen (vgl. Hirsch 2002, 289).

Zusammengefasst ist das komische Lachen in der Perspektive der Überlegenheitstheorien ein verspottendes, verhöhrendes Lachen, ein Auslachen und Verlachen, in jedem Fall aber ein aggressives und ausgrenzendes Lachen, das sich auf das Lächerliche bezieht. Das Komische wird entsprechend moralisch negativ bewertet. Überlegenheitstheorien versuchen weniger den epistemologischen Wert des Komischen zu ergründen, sondern seine sozialen oder psychologischen Funktionen bzw. Voraussetzungen.

2.3.2 Angst

Renate Jurzik (1985) hat das überlegene Lachen, das eigentlich ein Auslachen ist, wie folgt charakterisiert und fügt damit der Überlegenheit und Aggression einen weiteren Aspekt hinzu – die Angst:

»Das Auslachen vom Standpunkt einer sich überlegen glaubenden Vernunft oder als ein legitimes Ritual der Gemeinschaftsstabilisierung [...] macht die Person, an der sich die Katastrophe manifestiert, zum Gegenstand des Gelächters. Wo das Lachen auf dem Gegensatz von Individuum und Kollektiv beruht, opfert es den einzelnen, spricht ihn schuldig und verbündet sich mit der Schicksalsmacht, die dem Belachten widerfährt. Solches Lachen blendet den Zusammenhang aus, bezieht den Konflikt,

1922 [1855], 18), gleichzeitig aber satanisch, da es erst durch den Sündenfall in die Welt gekommen und daher auch Ausdruck eines »unendlichen Leidens« (ebd.) sei.

an dem der Belachte sich abzappelt, nicht auf die Umstände und schon gar nicht auf sich selbst. Der Person, die Gegenstand des Gelächters wird, wird die Katastrophe aufgeladen und gleichzeitig mit dieser abgewehrt. Der Auslachende lässt die Katastrophe immer nur in Bezug auf den anderen zu, stößt sie von sich weg und glaubt sich unangefochten. Da dieses Lachen einverstanden ist mit dem Opferprozess, kann es sich nicht wirklich von der Angst befreien, selbst Opfer zu sein. Indem es die eigene Unangefochtenheit suggeriert, ist es Selbstbetrug.« (Jurzik 1985, 44)

Für Jurzik zeigt sich in der Aggression des Lachens, dass es von Beginn an mit Angst verknüpft ist. Ängste und Bedrohungen würden auf ein Opfer projiziert und erlaubten es dem Zuschauer, sich von ihnen (vorläufig) zu befreien. Dabei sei die Angst schon immer die Kehrseite des Lachens: »Das Umschlagen des Lachens in Angst verrät, dass diese dem Lachen bereits zugrunde liegt.« (Ebd., 24) Dies könnte der Grund sein, warum einem das Lachen im Hals stecken bleiben kann. Auch der so genannte »schwarze Humor« spielt mit der Angst des Menschen und versucht eine Balance zwischen Grauen und Lachen herzustellen (vgl. Hellenthal 1989, 52ff.). Röhrich sieht ebenfalls einen Zusammenhang zwischen Grauen und Komik: »Wenn der Mensch an die Grenze kommt, wo er etwas nicht mehr ertragen kann, lacht er. Das Grauen-erregende schlägt in Komik um.« (Röhrich 1977, 142)

Andere meinen, Lachen und Angst schlossen einander aus. Beattie zufolge kann man nichts komisch finden, was Angst macht (vgl. Beattie 1975 [1764/1776], 666). Auch Bachtin setzt die Überwindung der Angst als Bedingung für das Lachen voraus (vgl. Bachtin 1987, 140ff.). Komische Motive (des Mittelalters) zeigten »die besiegte Angst in Form des Scheußlich-Lächerlichen, [...] in den komischen Toden und heiterer Anatomie« (ebd., 141). Demnach ermöglicht Komik den Umgang mit der Angst vor einer Bedrohung und hilft, diese Angst zu verarbeiten. Türcke geht davon aus, dass zum Lachen eine emotionale Distanz gehört: Man könne erst über etwas lachen, das nicht mehr als bedrohlich empfunden werde (vgl. Türcke 2002, 775). Nach Zijderveld ist das Lachen angesichts einer überstandenen Bedrohung vor allem ein Lachen der Gruppe, welches ermöglicht, Erfahrungen »kollektiv und damit erträglich zu machen« (Zijderveld 1976, 183).

Der Ursprung des Lachens als Reaktion der Erleichterung auf einen überstandenen Schrecken ist in der Forschung nicht unumstritten (vgl. Hirsch 2002, 288). Dennoch gibt es Theorien, die in der Entlastung eine Hauptfunktion des Lachens sehen.

2.3.3 Das Entlastungslachen

Einige Theorien bestimmen eine Anspannung, Entspannung, einen Schock, eine Entlastung oder eine Gefühlsersparnis als (physische) Ursache des Lachens.¹⁶ Immanuel Kant zählt in seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) das Scherzen ebenso wie die Musik zu den ästhetischen Ideen und Vergnügungen (vgl. Kant 1963 [1790], 189). Scherze bezeichnet er als Gedankenspiele, über die man lachen müsse, weil der Verstand das Erwartete nicht finden könne:

»Es muss in allem, was ein lebhaftes, erschütterndes Lachen erregen soll, etwas Widersinniges sein (woran also der Verstand an sich kein Wohlgefallen finden kann). Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts.« (Ebd., 190)¹⁷

Das Lachen werde dabei aber nicht durch den komischen Gegenstand oder die getäuschte Erwartung, sondern durch die Wirkung der Vorstellung auf den Körper ausgelöst (vgl. ebd.).¹⁸ Werde das Erwartete

16 | Ein Beispiel für eine Entlastung im Bereich sozialer Konflikte gibt Müller: Beim Volk der Murngin in Australien tritt im Falle eines Streits ein Clown auf, der die Streitenden zum Lachen bringt und damit zur Entspannung beiträgt (vgl. Müller 1996, 229).

17 | Karl Julius Weber widerspricht Kants Definition. Sie stelle eine eingeschränkte Sicht dar. Außerdem trete bei einem reinen ›Nichts‹ Mitleid oder Abscheu, nicht aber Komik ein (vgl. Weber 1868 [1832], Bd. I, 172f.). Dennoch ist das Komische für Weber nicht aufgrund einer Überlegenheit, sondern aufgrund des Wechsels von Empfindungen und damit auch auf einer physisch-psychologischen Ebene komisch (vgl. ebd., 214). Groos beschreibt diesen Wechsel der Empfindungen in drei Stadien: Zunächst komme es zu einer Verblüffung, Spannung, einem Schock, was in der Erkenntnis einer Verkehrtheit münde, wodurch die eigene Überlegenheit bewusst werde. Diese führe zu einem Gegenschock, der schließlich in eine vollendete Erleuchtung münde. Dabei werde der Wechsel zwischen Schock und Gegenschock immer schwächer (vgl. Groos 1892, 399ff.). Lipps übte etwas später Kritik an diesen Theorien, da das Komische aus psychologischer Sicht nicht in einem Wettstreit der Gefühle, sondern in einem Wettstreit der Vorstellungen entstehe (vgl. Lipps 1898, 3ff.).

18 | Auch Gregory hat sich mit der Entlastungsfunktion des Lachens beschäftigt, die für ihn das »konstitutive Element im physischen Prozess des Lachens« (Gregory 1924, 29) ist. Das Lachen gelte dabei als Zeichen einer Befreiung (zum Beispiel von einer Angst). Dabei unterscheidet Gregory

nicht gefunden, lasse der Verstand nach, und man fühle die »Wirkung dieser Nachlassung im Körper durch die Schwingung der Organe« (ebd.). Dies funktioniert laut Kant deshalb, weil Gedanken mit Organen verbunden seien. Der durch den Widersinn hervorgerufene Wechsel von Anspannung und Entspannung spiegele sich in der Bewegung des Zwerchfells (vgl. ebd., 191f.). Sigmund Freuds psychoanalytische Theorie über den Witz lässt sich – zumindest in Bezug auf die Entlastung – an Kant anschließen. Freud veröffentlicht erstmals 1905 sein Werk *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, in dem er das Komische bzw. insbesondere den Witz als Gattung des Komischen aus psychoanalytischer Sicht betrachtet.¹⁹ Er sieht im komischen Lachen die Befreiung von einer verbotenen Idee oder Spannung. Dadurch werde es möglich, Gefühle zu bewältigen, die man sonst nicht ertragen könne. Witze haben Freud zufolge eine »Tendenz der Ersparnis« (Freud 2004 [1905], 59), aus welcher ein Lustgewinn entspringe. Gleichzeitig unterscheidet er aggressive bzw. feindselige, obszöne, zynische und skeptische Tendenzen von Witzen (vgl. ebd., 104ff.). Dabei sei es im Witz möglich, etwas auszusprechen, was verschwiegen werden soll²⁰ (vgl. ebd., 119). In tendenziösen Witzen werde ein äußeres Hindernis oder eine innere Hemmung durch den Witz umgangen, was zu einem Lustgewinn führe (vgl. ebd., 131ff.). Für Gregory ist das entlastende Lachen mit Überlegenheit verknüpft, da auch hier auf die Unterlegenheit der belachten Person verwiesen werde (vgl. Gregory 1924, 36). Auch heute wird die Theorie des Entlastungslachens vertreten: Lempp meint, gelacht werde, weil bei einem Witz die Vorstellung zwischen Phantasie und Realität hin und her gehe. Schließlich folge das entlastende Lachen, weil man erkenne, dass es sich nicht um eine reale Situation handele (vgl. Lempp 1998, 6).

das Entlastungslachen vom komischen Lachen, schränkt jedoch ein, dass eine Entlastung auch in Letzterem eine Rolle spiele (vgl. ebd., 29f.).

19 | Nach Zijderfeld ist eine Kritik an der psychoanalytischen Interpretation kaum möglich, da dort, beim Witz wie beim Traum, Symbole als (unbewusst) aggressiv interpretiert würden, die auf den ersten Blick nichts mit Aggression zu tun haben. Er bezeichnet diese Theorien daher als »Vermummungstheorien« (Zijderfeld 1976, 176).

20 | Damit könne der Witz sich auch gegen Mächtige wenden. Als nichttendenziöse Witze bezeichnet Freud alle harmlosen oder abstrakten Witze (vgl. ebd.).

2.4 Das Komische als Widersprüchliches

Neben den Überlegenheits- und den Entlastungstheorien gibt es eine weitere Gruppe von Theorien, die so genannten Inkongruenz- und Kontrasttheorien, die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durchsetzten. Zunehmend wurden Vertreter der Überlegenheitstheorien kritisiert. Für Theodor Lipps ist zum Beispiel die Überlegenheit »fast der schlechteste Erklärungsgrund, den man finden kann« (Lipps 1898, 13). Dinge können für Lipps nicht wegen, sondern trotz Überlegenheit komisch sein, sonst müsste der Schöne immer über den Hässlichen, der Reiche immer über den Armen lachen. Meist trete sogar das Gegenteil ein: »Es ist kein Zweifel, dass dieselbe [Komik, C. G.] um so sicherer unterbleibt, je mehr ich meinem Gefühl der Überlegenheit mich hingeebe.« (Ebd., 16) Teilweise werden aber auch beide Aspekte (Kontrast und Überlegenheit) verknüpft,²¹ so bei Köstlin (1869), Fischer (1889) oder Groos (1892). Zumeist stehen jedoch die Kontraste deutlich im Vordergrund der Betrachtung.

In den Kontrast- oder Inkongruenztheorien wird erstmals versucht, sich dem Wesen des Komischen zu nähern und es epistemologisch verfügbar zu machen. Sie definieren das Komische als einen Widerspruch, eine Regelwidrigkeit, einen Kontrast oder eine Unangemessenheit. Ein viel zitiertes Beispiel für einen solchen komischen Widerspruch oder Widersinn ist ein Witz, den Kant erzählt: Auf einer Trauerfeier beschwert sich der Erbe: Je mehr ich den Trauerleuten Geld gebe, betrübt auszusehen, umso lustiger sehen sie aus (vgl. Kant 1963 [1790], 192).

Eine Vielzahl von Forschern vertritt diese Sichtweise des Komischen, so dass die Inkongruenz- oder Kontrasttheorien die größte Gruppe unter den Komiktheorien darstellen. Sie sind bis heute aktuell: Nicht nur für Marie Collins Swabey ist die Inkongruenz der »Schlüssel zum Komischen« (Swabey 1970, 110). Der Grund für die Aktualität dieser Theorien liegt in dem veränderten Blick auf das Komische:

21 | Für Groos spielt die Überlegenheit deshalb eine untergeordnete Rolle, weil sie für ihn die außerästhetische Grundlage des Komischen ist (vgl. Groos 1892, 376ff.). Fischer begründet den Zusammenhang zwischen Kontrast und Überlegenheit so: Ursache des Komischen sei »diese Ungleichheit zwischen uns und dem Gegenstande, den wir vorstellen, dieser Contrast, woraus das Selbstgefühl seine Erhebung und Erheiterung schöpft, und worin sich die komische Vorstellungsweise ergeht« (Fischer 1889, 39).

»Mit der Vorstellung eines wahrgenommenen und im Lachen bestätigten Kontrastes, in der Begegnung mit einer lachenerregenden Inkongruenz (Hutcheson und Beattie) war über die Beschreibung des wie auch immer moralische Vorstellungen treffenden Lachens (Antike) und das psychische Eigenschaften widerspiegelnde Lachen (Hobbes) hinaus ein referentielles Moment gefunden.« (Schroeder 2003, 32f.)

Der Blick der Betrachtung führt somit weg von einer ethischen, moralischen oder psychologischen Perspektive hin zu einer konkreteren Betrachtung komischer Erfahrungen und Objekte (Referenten).

2.4.1 Inkongruenzen und Kontraste

Inkongruenz bezeichnet mit Marie Collins Swabey »einen Mangel an Harmonie, Konsistenz oder Kompatibilität« (Swabey 1970, 103). Bei der Inkongruenz geht es um die Wahrnehmung einer Widersprüchlichkeit. Swabey beschreibt in ihrem Buch *Comic Laughter. A Philosophical Essay* (1970) mögliche Inkongruenzen: Inkongruenzen bezeichnen demnach entweder einen logischen Widerspruch, einen Kontrast, eine Unangemessenheit, einen Mangel an Beziehung zwischen zwei Elementen, eine Inkompatibilität oder eine Inkonsistenz (vgl. ebd., 110ff.).

Als Begründer der Inkongruenztheorien gilt Sir Francis Hutcheson (1694-1746), der 1725 in *Thoughts of Laughter* eine wesentliche Feststellung vornimmt: Für ihn ist das Lachen die Reaktion auf die Wahrnehmung einer Widersprüchlichkeit. In Auseinandersetzung mit Hobbes' Überlegenheitstheorie stellt Hutcheson fest, dass Menschen aus vielen anderen Gründen als aus Überlegenheit lachten bzw. dass sie über Unterlegenheiten anderer häufig gar nicht lachen könnten (vgl. Hutcheson 1971 [1725], 10ff.). Lachen entstehe aus einem Kontrast, in dem zwei Bilder oder zwei verschiedene Ideen kollidierten. Des Weiteren könnten »Würde« und »Profanität« oder Erhabenheit mit einem konkreten Fehler in Widerspruch geraten (vgl. ebd., 19ff.). Ebenso könne der Kontrast aus dem Übertragen großer Gefühle wie Angst, Hass, Wut auf eine kleine, unbedeutende Sache entstehen, sobald dies dem Zuschauer, aber nicht dem Akteur bewusst werde.²² Die

22 | Ein Beispiel, das unter anderem bei Jean Paul erwähnt wird, ist der panische Sancho Panza am vermeintlich tiefen Abgrund: »Wir leihen seinem Bestreben unsere Einsicht und Ansicht und erzeugen durch einen solchen Widerspruch die unendliche Ungereimtheit« (Jean Paul 2000 [1812], 110). Dieser Ansicht Jean Pauls und Hutchesons schloss sich auch Vischer

Funktion des Komischen liegt für Hutcheson unter anderem darin, die Widersprüche in Menschen zu erkennen (vgl. ebd., 29; siehe auch Abschnitt 4.2.1).

In Auseinandersetzung mit Hutcheson und ebenfalls in Abgrenzung zu Hobbes definiert James Beattie das Komische als »eine Mischung aus Gleichheit und Verschiedenheit« (Beattie 1975 [1764/1776], 599). Es werde hervorgerufen durch zwei inkongruente Dinge, die zusammengeführt würden. »Lachen entsteht durch die Sichtweise auf zwei oder mehr inkonsistente, unpassende oder inkongruente Teile oder Umstände, die als in einem Komplex vereinigt angesehen werden« (ebd., 602). Dies könne durch das Nebeneinanderstellen, als Verhältnis von Ursache und Wirkung, als Vergleich, der auf einer Ähnlichkeit gründet, oder durch den Kontrast von Profanität und Würde (wie bei Hutcheson) geschehen (vgl. ebd., 601-653).

In der Tradition von Hutcheson wird das Komische in vielen Theorien als ein Widerspruch, Kontrast oder Widersinn verstanden. Für Arthur Köstlin beispielsweise ist das Komische Ausdruck einer Regelwidrigkeit und eines unbedeutenden Widerspruchs:²³

»Es kann Unvollkommenheiten oder Mängel und Fehler, es kann Verunstaltungen oder Verunreinigungen, es kann Verstöße gegen das Wahre, Rechte und Gute [...] geben, welchen wenige oder gar keine innere Berechtigung zur Seite steht.« (Köstlin 1869, 251)²⁴

Diese unberechtigten Verstöße gegen das Wahre und Gute führten zu einer Disharmonie, die sich schließlich im Lachen auflöse; sie ist nach Köstlin komisch, insofern sie unschädlich ist, also nicht schadet. Damit berührt Köstlin den Aspekt der Unschädlichkeit und den der Hässlichkeit. Das Komische entstehe im unschädlichen Wollen und

(1967 [1837]) an, während Lipps »das Verhältnis von Wissen und Handeln« (Lipps 1898, 60) nicht als die Ursache des Komischen betrachtete. Ihm geht es also nicht um die Angst des Lachenden, sondern um die Angst des komischen Objekts angesichts einer harmlosen Situation.

23 | Dieser Aspekt taucht schon bei Weber auf: »Jeder lächerliche Gegenstand muß etwas Ungeschickliches, Zweckwidriges, eine Ausnahme von der Regel enthalten.« (Weber 1868 [1832], Bd. 1, 177)

24 | Auch Köstlin erörtert das Komische im Rahmen seiner Ästhetik. Die Betrachtung des Komischen als Regelwidrigkeit oder Widerspruch ist für Köstlin an die Wahrnehmung eines Überlegenheitsgefühls gekoppelt: Das Komische sei mit einem »mitleidigen Herabsehen« oder einer »verachtenden Geringschätzung« (Köstlin 1869, 252) verknüpft.

Handeln, das sich durch Schwäche, Zweckwidriges, Kleinliches, Unvernünftiges, logischen Widerspruch, Missverständnisse und Übertreibungen äußern könne (vgl. ebd., 259). Der Widerstreit von nicht Zusammengehörendem, Widersinnigem, Sinnlosem und Ungereimtem führe dabei zu einer Spannung (vgl. ebd., 275f.).

Schon die Vielzahl der Begriffe für den komischen Kontrast macht anschaulich, wie intensiv sich mit der Idee des Kontrasts auseinandergesetzt wurde. Ein weiteres Beispiel für eine solche Aufzählung gibt Mendelssohn:²⁵

»Ein jeder Mangel der Übereinstimmung zwischen Mittel und Absicht, Ursache und Wirkung, zwischen dem Charakter des Menschen, und seinem Betragen, zwischen Gedanken, und der Art, wie sie ausgedrückt werden; überhaupt ein jeder Gegensatz des Großen, Ehrwürdigen, Prächtigen und Vielbedeutenden neben dem Geringschätzenden, Verächtlichen und Kleinen, dessen Folgen uns in keine Verlegenheit setzen, ist lächerlich.« (Mendelssohn 2006 [1777], 164)

Nahezu unzählige Kontraste und Inkongruenzen wurden im Laufe der Zeit gefunden und beschrieben: Genannt werden unter anderem Kontraste oder Inkongruenzen:

- zwischen einer gespannten Erwartung und ihrer Verwandlung in nichts (vgl. Kant 1963 [1790], 190);
- zwischen Äußerem und Innerem (vgl. Heydenreich 1797a, 111f.);
- objektive, sinnliche und subjektive Kontraste (vgl. Jean Paul 2000 [1812], 114f.);
- zwischen Größe und Kleinheit (vgl. Vischer 1967 [1837]; Fischer 1889; Weber 1868 [1832], Bd. I, 216f.);
- zwischen Abstraktem und Anschaulichem (vgl. Schopenhauer 1968 [1819], 121ff.);
- zwischen »Zweck und Mitteln, zwischen Anstrengung und Effekt, zwischen Plan und Zufall, zwischen dem Ganzen und seinen Theilen, zwischen Voraussetzung und wirklichem Erfolg usw.« (Dirksen 1833, 142);
- zwischen Zwecken und deren Realisierung (vgl. Kraepelin 1885);

25 | Ebenso wie das Weinen oder das Mitleid entsteht das Lachen für Mendelssohn aus der Vermischung von Lust und Unlust und aus dem Kontrast zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Beim Weinen und Mitleid gehe den Menschen dieser Kontrast sehr nahe, beim Lachen bestehe ein gewisser Abstand. Ferner müsse die Torheit (als Anlass des Lachens) unwichtig und unbedeutend sein (vgl. Mendelssohn 2006 [1777], 163ff.).

- durch die Verbindung von disparaten Vorstellungen (vgl. Kraepelin 1885, 132);
- mit sich selbst und einer allgemeinen Ordnung (vgl. Zeising 1855);
- zwischen Lust und Unlust (vgl. Hecker 1873);
- zwischen Vollkommenem und Unvollkommenem (vgl. Lipps 1898, 60);
- zwischen Mechanischem und Lebendigem (Bergson 1988 [1900]);
- im Sinne von »Abweichungen vom normalen Denken« (Freud 2004 [1905], 75);
- zwischen Erscheinung und Norm (vgl. Plessner 1941, 98f.);
- durch eine Kollision von Kategorien, dadurch, dass zwei Dinge gleichzeitig von mehreren Standpunkten aus gesehen werden können (vgl. Swabey 1970, 18);
- zum Tragischen (vgl. Seibt 2002, 758).

Mit dem Komischen als dem Schönen und Guten Entgegenstehenden hat sich vor allem die Ästhetik beschäftigt und das Komische als Kontrast zum Erhabenen definiert. Bis in die Renaissance war das Komische kein ästhetischer, sondern ein moralischer, religiöser oder politischer Begriff (vgl. Oelmüller 1967, 8). Schon bei Kant wird das Komische zu einer ästhetischen und damit teleologischen Erscheinung. Damit bekommt das Komische einen epistemologischen Status (wie auch in den Inkongruenz- oder Kontrasttheorien allgemein): »Das Komische ist nicht nur ein physiologischer oder psychologischer Prozess, es beinhaltet eine spezifische Wirklichkeitswahrnehmung.« (Berger 1998, 29)

2.4.2 Der Kontrast zum Erhabenen und die Bedeutung der Freiheit

Vor allem im 19. Jahrhundert wird das Komische immer wieder im Rahmen der Ästhetik erörtert, zum Beispiel bei Jean Paul 1812, Vischer 1837, Fischer 1889, Groos 1892 und Lipps 1898. Dabei wird versucht, das Komische aus dem Erhabenen zu begründen.²⁶

Für Jean Paul zum Beispiel entsteht das Komische aus dem Kontrast zum Erhabenen: »Der Erbfeind des Erhabenen ist das Lächerliche.« (Jean Paul 2000 [1812], 105) Das Erhabene ist Jean Paul zufolge

26 | Karl Groos sieht das Komische ebenso wie das Erhabene, das Schöne, das Hässliche und das Tragische als »ästhetische Modifikation« (vgl. Groos 1892, VII).

das »angewandte Unendliche«²⁷ (ebd., 106), wohingegen das Lächerliche zum unendlich Kleinen werde.

Komik erfasst demnach die Unbedeutsamkeit der endlichen Welt im Kontrast zur Unendlichkeit. Dabei müsse zwischen objektiven Kontrasten (Widerspruch des Seins der Person zum sinnlich Ange-schauten), sinnlichen Kontrasten (beide stehen in einem Verhältnis) und subjektiven Kontrasten (Widerspruch, der durch die Einsichten des Zuschauers entsteht) unterschieden werden (vgl. ebd., 109-115). Ebenso wie Hutcheson lehnt auch Jean Paul die Überlegenheit als Ursache des Lachens ab und bewertet das Komische positiv: »Lachende sind gutmütig und stellen sich oft in Reih und Glied mit den Belachten.« (Ebd., 121)

Vor allem Theodor Friedrich Vischer²⁸ hat es sich in seiner Habilitationsschrift *Über das Erhabene und Komische* (1837) zur Aufgabe gemacht, das Komische aus dem Kontrast zum Erhabenen zu begründen. Ihm zufolge kann das (scheinbar oder wahre) Erhabene durch den Kontrast²⁹ zum Komischen werden. Damit sei das Komische als das umgekehrt Erhabene immer mit dem Hässlichen verknüpft. Je nach Art des Komischen könne diese Hässlichkeit körperlicher oder moralischer Natur sein (vgl. Vischer 1967 [1837], 163ff.). Aus der ästhetischen Perspektive besteht für Vischer das Komische aus einer Inkongruenz, einem Widerspruch oder einem Kontrast.³⁰ Dieser Kontrast entstehe durch die »doppelte Wirklichkeitswahrnehmung« (ebd., 177) des Menschen, die nach Vischer konstitutiv für das Komische ist: Im

27 | Für Ueberhorst ist das Erhabene das, was das normale Maß an Tugend überschreitet (vgl. Ueberhorst 1900, 771), für andere wiederum scheint das Erhabene schlicht das Schöne, Gute, Würdevolle zu sein.

28 | Vischer kritisiert Jean Pauls Theorie als rein psychologische und damit zu kurz greifende (vgl. Vischer 1967 [1837], 179ff.).

29 | Der ebenso wie bei Jean Paul auch ein sinnlicher sein könne, wobei sich die Sinnlichkeit in der »Torheit des zum Erhabenen sich aufschwingenden Subjekts selbst« (Vischer 1967 [1837], 169) zeige.

30 | Oder einer »Zweckwidrigkeit« – wie Vischer in einem Beispiel veranschaulicht: Ein Trinker schafft es, an einem Wirtshaus vorbei-, statt hineinzugehen, und betrinkt sich zur Belohnung dafür (vgl. Vischer 1967 [1837], 173). Voraussetzung für das Entstehen von Komik sei, dass der Widerspruch plötzlich entstehe (vgl. ebd., 175). Erst im Nachhinein könne der Lachende entdecken, dass das (scheinbar) Erhabene schon vorher gleichzeitig erhaben und nicht erhaben war, also eine *contradictio in adjecto* enthalten habe, die den komischen Widerspruch ausmache.

Komischen sei etwas immer gleichzeitig wahr und unwahr, wichtig und unwichtig, erhaben und niedrig etc. (vgl. ebd., 177).

Für Kuno Fischer ist das Komische nicht bloß Gegensatz des Erhabenen, sondern konstitutiv mit ihm verbunden. »Es ist darum ganz richtig und erklärt sich aus der Natur des menschlichen Selbstgefühls, daß es in der That vom Erhabenen zum Lächerlichen nur *ein* Schritt ist.« (Fischer 1889, 312) Und er fährt fort:

»Doch ist das Komische, mit dem Erhabenen verglichen, nicht bloß dessen Gegensatz und Ergänzung, sondern es bildet in seiner Gesamtheit die höhere Stufe der ästhetischen Betrachtung.« (Fischer 1889, 316)

Im Komischen würden die Objekte deutlicher, und zugleich träten »ihre Kleinigkeiten, Mängel und Gebrechen« (ebd., 29) hervor. Aber ebenso wie im Erhabenen werde ein Kontrast zwischen Mensch und Gegenstand gebildet. Deshalb könne man das Komische auch als »umgekehrte Erhabenheit« (ebd., 30) bezeichnen. »Das Erhabene ruft das Komische hervor als sein notwendiges Gegenbild« (ebd.). So brauche König Lear den komischen Narren, der ihm den Spiegel vorhalte, als Gegenbild zur eigenen Erhabenheit (vgl. ebd., 34f.).

In der Ästhetik des 19. Jahrhunderts wird das Komische zudem häufig als Ausdruck menschlicher Freiheit, der Freiheit des Subjekts, wahrgenommen. Das Komische wird in diesem Kontext zumeist als moralische Kategorie begriffen, die, anders als bei Hobbes, nicht die Verachtung des anderen, sondern das Gefühl eigener Freiheit in den Mittelpunkt rückt (vgl. Berger 1998, 40). Damit bezieht sich die Ästhetik nicht nur auf die Inkongruenztheorien, sondern gewinnt ihre Einsichten auch in Abgrenzung zu den Überlegenheitstheorien.

Heydenreich stellt fest, das Lächerliche bzw. Komische werde als »unmittelbare Wirkung der Freiheit«³¹ (Heydenreich 1797a, 19) empfunden. Er konstatiert drei Beurteilungskriterien für das Lächerliche; man beurteile es

- » 1) nach seinem Verhältnisse zum Gesetze der Einheit, Zusammenstimmung und Zweckmäßigkeit;
- 2) nach seinem Verhältnisse zur Sittlichkeit;
- 3) nach seinem Verhältnisse zur Glückseligkeit desselben Wesens und andrer.«

(Heydenreich 1797a, 31)

31 | Ähnlich auch bei Jean Paul: Für ihn bedeutet das Komische als Genuss des Verstandes Freiheit (vgl. Jean Paul 2000 [1812], 121).

Die Freiheit, die ihren Ausdruck im Komischen findet, liegt für Heydenreich in der Möglichkeit der moralischen Reflexion. Dies mache das Komische zu einer Sache der Vernunft.³²

Dabei gehen die Theoretiker, die das Komische als Ausdruck menschlicher Freiheit betrachten, über die Vorstellung des Komischen als Inkongruenz hinaus. Besonders Kuno Fischer hebt in seinen Ausführungen *Über den Witz* (1889) hervor, dass es zu kurz greife, den Witz als bloße Inkongruenz zu sehen. Er sucht seinen Ursprung durch die Betrachtung des Witzes als eine ästhetische Darstellungsart. Für Fischer ist der ästhetische ein betrachtender Zustand, was dazu führe, dass der Mensch dem Gegenstand gegenüber frei werde (vgl. Fischer 1889, 18ff.). Im Erhabenen seien wir frei und würden uns ›selbst los‹ (vgl. ebd., 26). »Das Erhabene ist eine Grundform, in welcher die ästhetische Freiheit sich herstellt; frei werden von sich selbst in der bloßen Betrachtung der Dinge.« (Ebd., 28)

Dieselbe Freiheit gelte neben dem Erhabenen auch für das Komische, mit dem Unterschied der Blickrichtung: Beim Erhabenen wende sich der Blick nach oben, beim Komischen herab (vgl. ebd.). Der Humor geht Fischer zufolge noch einen Schritt weiter, da bei ihm die »ästhetische Darstellungsweise [...] zur Selbsterkenntnis« (ebd., 147) werde. In der Gewissheit, dass der Mensch selber lächerlich sei, erlange er die vollendete ästhetische Freiheit (vgl. ebd., 148f.).

Auch heute wird das Komische als Vorgang betrachtet, der Freiheit offenbart bzw. ermöglicht:

»In der Wahrnehmung des Komischen manifestiert sich unsere Freiheit, Abstand zu nehmen und über alle Arten von Schwächen und Ungereimtheiten zu lachen – einschließlich unserer eigenen.« (Gerth 1994, 19)

32 | Ob das Lachen aus der Vernunft ausgeschlossen wird oder in sie eingeht, wird immer wieder kontrovers diskutiert. Für die antike Metaphysiktradition ist das Lächerliche das schmerzlose und schwache Nichtige (vgl. Ritter 1989 [1940], 85). Damit wird für Platon das Lachen aus der Vernunft ausgeschlossen. Nach Ueberhorst wird belacht, wer gegen die ›Gesetze‹ der Vernunft verstößt (vgl. Ueberhorst 1900, 741). Und Bachmaier stellt fest: »Das, was sich in der Komik vor allem ausdrückt, ist das Gelächter der Vernunft angesichts der Verkehrtheiten der Welt.« (Bachmaier 2005, 125) Auf die Bedeutung der Vernunft für das Lachen gehe ich in Abschnitt 4.1.2 näher ein.

Wenn also das Komische Ausdruck von Freiheit ist, ermöglicht es, normative Grenzen zu überwinden. Diese Frage wird in den unterschiedlichen Theorien durchaus kontrovers diskutiert.

2.5 Das Komische als Grenzüberschreitung und Normverletzung

Die Betrachtung des Komischen – sowohl als Überlegenheitsgefühl, als Inkongruenz oder als Ausdruck von Freiheit – berührt immer auch Fragen nach den Grenzen, die das Komische errichtet oder überschreitet. Damit werden die zugrunde gelegte Ordnung und geltende Normen sichtbar.

Das Komische als das Hässliche, das umgekehrt Erhabene oder als Unterlegenheit, aber auch als Ausdruck von Freiheit verweist immer auch auf die Negation und die Devianz als Abweichung von der Norm. Alle Theorien des Komischen weisen (zumeist implizit) diesen Bezug zur Normativität auf. Das komische Lachen ist eine Reaktion auf eine Normabweichung. Plessner zufolge kann das Komische überall hervorbrechen, wo eine Erscheinung (wie zum Beispiel die unschädliche Hässlichkeit) eine Norm verletzt (vgl. Plessner 1941, 98f.). Voraussetzung für dieses Lachen sei, dass der Mensch ein »Mindestgespür für Reguläres und Abweichendes, Geschicktes und Ungeschicktes« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 205) habe. Damit wird auch deutlich, dass das Komische ein soziales Phänomen ist: »Es funktioniert nur, wo Menschen dieselben oder ähnliche Maßstäbe teilen, denn wie sonst könnte ihnen das, was davon abweicht, komisch erscheinen?« (Gerth 1994, 22)

Gleichzeitig lässt das Komische dem Lachenden »die Normen seiner Lebenswelt bewusst werden« (Wirth 1999, 3). Das Komische hält dem Menschen einen Spiegel vor und zeigt, wie abhängig er von Werten und Normen ist (vgl. Zijderfeld 1976, 180).³³ Dies gilt ebenso für die Kontrast- und Inkongruenztheorien: Wenn zum Beispiel Hutcheson das Komische als Kontrast zwischen Würde und Profanität beschreibt, entscheiden normative Erwartungen über die Frage, was ein würdevolles oder eben abweichendes Verhalten ist. Und so schließt Weber: »Wir haben gesehen, dass Ungereimtheit, unwichtige Abweichung von der Regel, Ueberraschung z. c. die Ingredienzien des Lächerlichen sind« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 206). Etwas ist demnach komisch, wenn Erwartungen (zum Beispiel Kleiderordnung, Verhaltensweisen, Rituale)

33 | Deshalb gehört für Zijderfeld zum Spott immer auch Selbstironie.

gestört und Konventionen gebrochen werden und infolgedessen etwas Gegensätzliches auftritt (vgl. Hutcheson 1971 [1725], 24). Plessner differenziert etwas genauer: Er trennt das Komische an sich vom Komischen in sozialen Zusammenhängen:

»Was eine Gesellschaft komisch findet, worüber sie lacht, das wechselt im Laufe der Geschichte, weil es zum Wandel des Normbewusstseins gehört. Das Komische selbst hingegen ist kein Sozialprodukt, und das Lachen, das ihm antwortet, kein Warnungssignal, keine Strafe (zu der es in einer Gesellschaft werden kann), sondern eine elementare Reaktion gegen das Bedrängende des komischen Konflikts.« (Plessner 1941, 99f.)³⁴

Schon Kinder lachen über Normabweichungen. Als Ursache sieht Gerth einerseits schlichten Spaß am Sein und am Tabubruch. Andererseits vergewisserten sich Kinder dabei auch der sie umgebenden Normen bzw. forderten sie heraus (vgl. Gerth 1994, 23). Zijderveld erläutert diesen Zusammenhang an einem Beispiel: In einem Ort in Kanada hatte es mehrere grausame Morde gegeben. Die Kinder des Nachbarortes erzählten kurze Zeit später viele Witze darüber, so genannte »sick jokes«. Dies war Zijderveld zufolge möglich, weil Kinder herrschende Normen und Tabus noch nicht internalisiert haben. Jedenfalls wurden die Kinder von den Erwachsenen nicht am Erzählen der Witze gehindert: Letztere reagierten mit Abscheu. »Diese Reaktion bestärkt sie in der Überzeugung, daß es Tabus, Normen und Werte geben muß, denn ohne sie sind sie in Gefahr, selbst auch Monstren zu werden!« (Zijderveld 1976, 184)

Das komische Lachen ist also eine Reaktion auf eine Abweichung (von einer Norm oder Regel) und Ausdruck einer Grenzerfahrung. Dabei stellt sich die Frage, welche Auswirkungen diese Reaktion auf soziale Regeln und Normen hat: Ermöglicht das Komische eine Grenzverschiebung oder sogar -überschreitung, oder dient es der Verfestigung von Normen und Einstellungen?

34 | In diesem Zitat zeigt sich zweierlei: Erstens verweist Plessner auf die historische Relativität des Komischen, zweitens macht seine Aussage deutlich, wie wichtig eine Trennung zwischen einer epistemologischen Betrachtung des Komischen und seiner sozialen Funktion bzw. Bewertung ist.

2.5.1 Transgression und Limitation

Wenn sich das Komische in einem Konflikt zwischen Norm und Normabweichung oder, anders formuliert, in einem »Spannungsverhältnis [...] von Anerkanntem und Ausgegrenztem oder der Zugehörigkeit zur ausgrenzenden Ordnung« (vgl. Ritter 1989 [1940], 74ff.) befindet, sind zwei Funktionen des Komischen denkbar: Es kann entweder der Überschreitung von Normen und Grenzen (Transgression) oder ihrer Fixierung und damit der Festigung einer bestehenden Ordnung (Limitation) dienen (vgl. Bachmaier 2005, 122f.).

Für Lipps liegt in der Transgression eine Hauptfunktion des Komischen. Sie ermögliche das »Hereinholen« des komischen Objektes in die bestehende Ordnung und gleichzeitig ein Eingehen in das »Verkehrte«. »Wer über das Verkehrte herzlich lacht, geht in die Verkehrt-heit ein, macht sich zum Teilhaber, sozusagen zum Mitschuldigen.« (Lipps 1898, 22) Dabei würden Grenzen überwunden und aufgelöst. Dies meint auch bereits Jean Paul; demnach ist das Lachen »die Bewegung, die das von dem Bestand Ausgegrenzte ergreift und dem Sein zuträgt, was der Verstand und der verständige Begriff nie fassen können: seine unendliche Fülle und Tiefe« (Jean Paul 2000 [1812], 87). Das Komische könne durch sein Spiel mit den Perspektiven von »Innen« und »Außen« Normen irritieren und Stereotypen herausfordern und eine Reflexion über die Gründe und die Art der Abweichung hervorrufen (vgl. Wirth 1999, 50). Anders gesagt: Das Komische kann Auskunft über die Gründe für soziale Reaktionen auf Abweichungen geben.

Von »innen« betrachtet, ermöglicht das Spiel mit komischen Stereotypen die Herstellung einer Gruppenidentität, wie sie Zijdeveld in seiner Analyse beschreibt.

»Wenn nämlich eine Minderheitsgruppe in einer Gesellschaft ein gewisses Maß an Selbstbewusstsein erworben hat, können solche selbsterniedrigende Witze gerade die bestehende Solidarität bestärken.« (Zijdeveld 1976, 190)

Witze zeigten demnach an, dass die Minorität die Stereotypen zunächst verinnerlicht hatte. Dennoch könne die Wirkung umgekehrt werden: Das Lachen werde zur sozialen Kritik.³⁵ Durch das (komische)

35 | Der Gruppenzusammenhalt ist demnach der phylogenetische Ursprung des Lachens: Das Lachen in der Gruppe galt als Zeichen dafür, dass eine Gefahr vorüber ist (vgl. Zijdeveld 1970, 181). Dieses die Gruppe festigende Lachen funktionierte jedoch nur von »innen«, zum Beispiel beim

Spiel mit Identitäten könne die Bedeutung von Norm und Abweichung auf den Kopf gestellt werden. Das Komische bzw. sein Ausdruck, den es im Humor finde, zeige dabei, dass eine vorhandene Wirklichkeit auch ganz anders sein könne, und habe daher große Ähnlichkeit mit der Utopie (vgl. ebd., 198f.). Zeising zufolge führt dies zur Gleichheit: »In der komischen Lust dagegen [...] stelle ich alles Uebrige mir gleich, ich öffne ihm die Pforten meines Ichs, ich lasse es in mir mitlachen.« (Zeising 1855, 295)

Andere sehen die transgressive Wirkung als nicht dauerhaft und daher relativ unwirksam an: Nach Ansicht Röhrichs werden Normen (zum Beispiel mit einem Witz) zwar durchbrochen, aber nur um anschließend im gemeinsamen Lachen wiederhergestellt zu werden (vgl. Röhrich 1977, 40). Auch nach Auffassung Wirths werden Normen und Tabus nur kurzfristig gebrochen, die Ausgrenzung kurz beseitigt und das ›Andere‹ zugelassen. Durch diese Irritation von Normen könne es zwar auch zu einer Wertverschiebung kommen, wahrscheinlich sei aber nur eine »kurzzeitige Subversion der Vernunft« (Wirth 1999, 52).

Im Falle einer Limitation dient das Komische der Aufrechterhaltung und Verfestigung von Grenzen. Anlass des Lachens ist hierbei die »ungenügende Anpassung des Belachten an die normativen Erwartungen des Lachenden« (Preisendanz 1984, Sp. 892). Das limitierende, ausgrenzende Lachen entspricht weitestgehend dem aggressiven Lachen der Überlegenheitstheorie. Es dient der Bestätigung sozialer Grenzen und verfestigt bestehende Überzeugungen (vgl. Röhrich 1977, 40).

Zwei Möglichkeiten gibt es dabei, mit Abweichungen bzw. Abweichenden zu verfahren: Sie können entweder durch das Lachen korrigiert und schließlich assimiliert werden. Findet keine Assimilation statt, werden sie ausgegrenzt und zu Außenseitern gemacht (vgl. Berger 1998, 59). Werden Abweichungen korrigiert, so sei die »scheinbare Rebellion [des Komischen, C. G.] ein raffiniertes Mittel zur Integration und Anpassung« (Zijderveld 1976, 184). Das Lachen dient so letztlich der Aufrechterhaltung des Status quo (vgl. ebd., 173). Ziel des limitierenden Lachens ist damit, den Abweichenden zu korrigieren und andere vor Nachahmung zurückschrecken zu lassen (vgl. Köstlin 1869, 252; Gerth 1994, 22). Falls dies nicht gelinge, werde der Belachte »in seinen Grenzen festgehalten und zugleich durch das Verlachen ausgegrenzt« (Bachmaier 2005, 122). Auch hier hat das Lachen etwas mit

jüdischen Humor. Wenn auch die Außengruppe lache, könne dies ein Signal für den sozialen Abstand zwischen beiden Gruppen sein. Der Witz, der eigentlich eine soziale Kritik ausdrücke, gehe in die Überlegenheit der Mehrheitsgruppe ein (vgl. Zijderveld 1970, 192f.).

der Gruppenidentität zu tun: Die lachende Majorität kann sich ihrer eigenen Überlegenheit versichern und sich bestätigen, dass sie sich im sicheren Bereich erwarteten Verhaltens befindet.

Preisendanz zufolge enthält das Komische damit eine Dichotomie, die gleichzeitig durch ›Solidarität‹ und ›Ausschluss‹ (oder mit den Worten von Bachmaier: Transgression und Limitation) gekennzeichnet sei (vgl. Preisendanz 1984, Sp. 892).

Im Falle der Transgression dient Komik als Mittel des sozialen Widerstandes, als Kritik und ist der Versuch, Machtverhältnisse zu verschieben oder aufzulösen. Im Falle des limitierenden Lachens ist Komik ein Mittel zur Verfestigung von Macht, Mittel zum Machterhalt und zur Unterdrückung.

2.5.2 Ritters Theorie der ›komischen Ordnung‹

»Ruge hat einmal gesagt, dass der Mensch, der lacht und über den gelacht wird, derselbe Mensch sei. Das ist richtig und trifft gut das hier Entscheidende, dass es nämlich darum geht, im Komischen die Identität eines Entgegenstehenden und Ausgegrenzten mit dem Ausgrenzenden herzustellen.«

Ritter 1989 [1940], 78

Joachim Ritter hat sich in seinem Aufsatz »Über das Lachen« (1940)³⁶ als einer von wenigen ausführlich mit der Grenzziehung und Normüberschreitung der Komik auseinandergesetzt.

Das Lachen ist für Ritter, der im Übrigen Lächerliches und Komisches begrifflich nicht differenziert, ein Spiel, zu dem sowohl Ernst als auch Uernst gehören: Ein Spiel, »dessen einer Partner das Ausgegrenzte, dessen anderer Partner die ausgrenzende Lebensordnung selbst ist« (Ritter 1989 [1940], 76). Dabei sei das Komische grundsätzlich mehrdeutig und ambivalent, da in ihm Ernst und Spaß vereint würden und eine Identität mit dem Entgegenstehenden bzw. Anderen entstünde. Mehrdeutigkeit resultiert allerdings nach Ritter nicht aus

36 | Auch wenn der Titel des Aufsatzes suggeriert, es gehe Ritter um das Lachen allgemein, so macht er selbst deutlich, dass es ihm nur um das Lächerliche (bei Ritter synonym mit dem Komischen) geht. Lachen, losgelöst vom Lächerlichen, ist für Ritter reiner Ausdruck; alles andere Lachen sei ein ›Lachen über‹, und dies habe seine Ursache im Lächerlichen (vgl. Ritter 1989 [1940], 64f.).

dem bloßen formalen Kontrast, sondern aus einer Art Weltverdrehung. Diese sei dadurch gekennzeichnet, dass ein Lebensbereich dort auftrete, wo er eigentlich nicht hingehöre (vgl. ebd., 73f.).

»Das Komische entsteht so hier in einer doppelten Bewegung, einmal im Hinausgehen über die jeweils gegebene Ordnung zu einem von ihr ausgeschlossen Bereich, und zweitens darin, dass dieser ausgeschlossene Bereich in und an dem ihn ausschließenden Bereich selbst sichtbar gemacht wird.« (Ebd., 74)

Im Anschluss an Ritter könnte man sagen, dass Komik im positiven (transgressiven) Sinne Exklusion sichtbar machen kann, weil das Entgegenstehende oder Nichtige die Wirklichkeit bestimmt. Es gehört danach zum Ganzen dazu, weil in der Ausgrenzung des Unwesentlichen, Unsinnigen erst eine positive Ordnung entsteht (vgl. ebd., 74f.).

»So liegt es im Wesen des positiv das Dasein bestimmenden, im Wesen von Ordnung und Sitte, Anstand und sachlichem Ernst, dass sie die eine Hälfte der Lebenswelt zwingen, in der Form des Entgegenstehenden und Nichtigen zu existieren und dazusein, nicht weil der Mensch in zwei Welten lebt, sondern, weil platonisch gesprochen damit, dass etwas als wesentlich seiend gesetzt wird, immer auch etwas als das Andere zum Nichtseienden werden muss.« (Ebd., 75f.)

Das Lachen hat zunächst also eine integrierende oder transgressive Funktion, nämlich »die dem Ernst nicht zugängliche Zugehörigkeit des Anderen zu der es ausgrenzenden Lebenswirklichkeit sichtbar zu machen« (ebd., 79). Hierbei werde das Entgegenstehende in die »ausgrenzende behagliche Ordnung« (ebd., 81) »eingeschmolzen«, also eher assimiliert denn integriert. Gelacht werden könne aber nur, wenn das Entgegenstehende »noch positiv in das Dasein einfügbar« sei (ebd., 83). Wo seine positive Aufnahme ihre Grenzen habe, liege auch die Grenze des Lachens: »Wo das Nichtige nicht mehr als zum Leben positiv dazugehörig begriffen werden kann, da hört es auch auf, lächerlich zu sein.« (Ebd.)

Damit bekommt das Komische eine weitere Funktion: Es zeigt an, wo die gesellschaftlichen Grenzen liegen: »Im Spiel des Närrischen und Abseitigen bewegt so das Lachen die verständig-vernünftige Welt selbst und ihre Grenze wird sichtbar.« (Ebd., 88)

Es existiert also keine Einigkeit über die Bedeutung des Komischen für moralische, gesellschaftliche, soziale Grenzen bzw. normative Erwartungen: Zum einen wird die grenzüberschreitende Wirkung her-

vorgehoben, auf der anderen Seite wird diese in Frage gestellt. Einig ist man sich aber weitestgehend darin, dass das Komische Grenzen und Normen berührt und damit thematisiert. Dies ist für das Thema ›komischer Behinderungen‹ von zentraler Bedeutung.

2.6 Zusammenfassung

Bis heute versuchen eine Reihe von Forscher(innen) aus Linguistik, Logik, Volkskunde, Soziologie und Psychologie dem Phänomen des Komischen und des Lachens auf die Spur zu kommen (vgl. Drösser 2007). Nach wie vor existiert aber eine Uneinigkeit bezüglich Ursprung, Funktion und Bedeutung des Komischen.

Das Komische ist ein vielschichtiges, ›doppeltes‹ Phänomen, das sowohl theoretisch als auch begrifflich schwer zu fassen ist. Es lässt sich auch nur bedingt vom Lächerlichen und vom Humor differenzieren. Unüberschaubar ist die Literatur zu den Theorien des Komischen ebenso wie die Veröffentlichungen, die sich seinen Gattungen, wie der Komödie oder dem Schwank, zuordnen lassen. Wie gezeigt wurde, gibt es die unterschiedlichsten Ideen von dem, was das Komische oder Lächerliche ausmacht. Die meisten Theoretiker verstehen das Komische als einen Konflikt zwischen Normen und Abweichungen von ihnen, auf den mit Lachen reagiert wird. Diese Abweichungen werden entweder als unschädliche Hässlichkeit, als abweichendes Verhalten oder als Inkongruenz bzw. Kontrast näher definiert. Umstritten ist, ob das Komische zu einer Aufweichung oder Auflösung von Normen, also einer Transgression, oder zu einer Begrenzung bzw. Ausgrenzung des Abweichenden, also einer Limitation, führt. Vor allem die Funktion des Lachens als Reaktion auf diese Normabweichung wurde in der Geschichte vielfach reflektiert: Dabei wurde das Lachen einerseits als ein aggressives, überlegenes oder mit Angst verbundenes verstanden, andererseits als spannungslösendes oder kathartisches interpretiert.

Direkte Bezüge zum Lachen über Behinderung bzw. zur komischen Darstellung von Behinderung wurden in diesem Abschnitt bewusst nicht hergestellt, da dies ein interpretativer Akt wäre. Im folgenden historischen Teil dieser Arbeit geht es deshalb um die Frage, welche Bezüge zwischen dem Komischen und Behinderung in der Geschichte hergestellt und mit welchen Begründungsstrukturen sie hervorgebracht wurden. Die Theorien des Komischen dienen dabei als Grundlage der Analyse und Interpretation der Ergebnisse. Sie sind daher ebenso als theoriehistorisch wie auch als theoriegeleitet zu verstehen.

3. Spotten und Lachen über Behinderungen und behinderte Menschen

Im Folgenden geht es um die Frage, welche konkreten Bezüge zwischen dem Komischen und Behinderung im Verlauf der Geschichte hergestellt wurden. Schwerpunkte der Ausführungen bilden das Mittelalter und die Renaissance. Die Abschnitte des Kapitels orientieren sich an den zu dieser Zeit als komisch dargestellten Phänomenen, also den so genannten natürlichen Narren (3.1) und den übrigen Repräsentationen von Behinderung, das heißt den Hofzwerge(n) (3.2.1), Blinden (3.2.2) und Menschen mit Kropf (3.2.3). Weiterhin richtet sich die Gliederung nach der Art der Repräsentationen, also zum Beispiel Facetie, Schwank und Karikatur. Ziel dieser Gruppierung ist es, Strukturen, Themen und Muster der Darstellungsformen in den Blick zu nehmen. Auch das Lachen späterer Zeiten wurde in die Analyse einbezogen, insofern es Kontinuität zu Mittelalter und Renaissance aufweist (3.3).

3.1 Das Lachen über die natürlichen Narren

Um das Lachen über die natürlichen Narren¹ einordnen zu können, wird zu Beginn eine kurze Einführung in das Thema und seine historischen Hintergründe gegeben, wobei zunächst geklärt wird, wer die natürlichen Narren waren, welche soziale Stellung und welche höfische Funktion sie hatten (3.1.1 und 3.1.2). *Die Chronik der Grafen*

1 | Natürliche Narren werden Menschen genannt, die heute als behindert bezeichnet würden, insofern sie eine bestimmte gesellschaftliche und höfische Funktion hatten: das Narrenamt. Die natürlichen Narren

von Zimmern (1566) bildet den Schwerpunkt der Betrachtung in Abschnitt 3.1.3. Bei diesem Werk handelt es sich um Handschriften, die erstmals recht ausführlich Informationen zum Lachen über die natürlichen Narren in der Renaissance geben. In Form von Anekdoten, deren ›Wahrheitsgehalt‹ nicht mehr überprüft werden kann, berichtet Graf Froben Christoph von Zimmern von den Narren seiner Umgebung.

Noch literarischer kommen die Anekdoten oder Facetien von Poggio, Bebel und Pauli daher, die – auch wenn sie zeitlich früher entstanden – erst im Anschluss vorgestellt werden (3.1.4), weil sie sich vor den in den vorangegangenen Abschnitten beschriebenen historischen Hintergründen besser einordnen lassen.

3.1.1 Die natürlichen Narren – eine kurze Einführung

Der Narr ist uns heute vor allem aus dem Karneval bzw. der Fastnacht geläufig. Wir kennen die sprichwörtliche ›Narrenfreiheit‹, halten jemanden zum Narren oder machen uns selber dazu. Wer viel liest, wird ein ›Büchnarr‹ genannt. Der Ursprung dieser Redewendungen² liegt in Mittelalter und Renaissance. Zu dieser Zeit hatte der Narr einen deutlich höheren Stellenwert als heute: Er wurde zur Institution.

werden in der historischen Forschung begrifflich von den künstlichen Narren getrennt. Auf diese Unterschiede wird in Abschnitt 3.1.2 näher eingegangen.

2 | Adelungs Wörterbuch von 1811 verzeichnet etliche solcher Redewendungen und Wortbildungen, zum Beispiel ›jemanden zum Narren haben‹, ›einen Narren an etwas gefressen haben‹, ›Büchnarr‹, ›Modenarr‹, ›Weibernarr‹. Er fügt außerdem eine Vielzahl von Sprichwörtern an: ›Narren muss man mit Kolben lausen oder mit Kolben grüßen‹, ›Narren haben mehr Glück als Recht‹, ›Kinder und Narren reden die Wahrheit‹, ›Narren haben frei reden‹, ›So lange der Narr schweigt, hält man ihn für klug‹ (vgl. Adelung 1811). Friedrich Nick zählt in seiner *Geschichte der Hof- und Volksnarren* (1861) exakt 100 dieser Redewendungen auf (vgl. Nick 1861, Bd. 1, 84ff.). Wanders Sprichwörterlexikon von 1873 enthält sogar mehr als 1300 Redewendungen (vgl. Wander 1964 [1873], Bd. 3, 878-936). Bei Wander wird zudem deutlich, dass es die Beschäftigung mit den Narren in vielen Ländern gab, denn er zitiert Redewendungen aus dem Lateinischen, Mittelhochdeutschen, aus Frankreich, Portugal, Spanien und Italien, aus Polen, Ungarn, Russland und Böhmen ebenso wie aus Österreich, der Schweiz und Holland, des Weiteren aus England, Dänemark, Schweden, Finnland und der Türkei, aber auch China (vgl. ebd.). Auch in Indien gibt

Der Wortstamm ›narrom‹ (lat. ›stulti‹) ist schon im Althochdeutschen bekannt. ›Narro‹ als Glossengruppe bedeutete so viel wie ›tölpelhaft, stumpfsinnig, dumm, töricht, schwerfällig oder unverständlich‹ (Institut für Deutsche Philologie München 2004, o. S.).

Mit ›Narraheit‹ wurde schlicht und einfach Dummheit bezeichnet (vgl. ebd.).³ Im Lateinischen bildete der ›stultus‹ den Gegensatz zum ›sapiens‹, dem Wissenden und Gottesnahen (vgl. u.a. Reinhart/Schirok 1988, 15). Es wird außerdem angenommen, dass der Begriff ›Narro‹ ursprünglich eine »verwachsene Frucht ohne Kern« (Hödl 2001, 203) bezeichnete. Später wurde der Begriff auf eine »mißratene menschliche Kreatur« (Santa Clara 1978 [1709], 5; vgl. auch Mezger 1981) übertragen. Den Gebrüdern Grimm zufolge ist die Etymologie ungeklärt; sie vermuten auch die Ableitung aus dem Wort ›Narbe‹, so

»dasz narr ursprünglich etwas eingeschrumpftes, verkrüppeltes [...], so dann einen verrückten, geistig beschränkten, durch seine gestalt oder geberden und reden als thöricht oder possenhaft erscheinenden menschen bedeuten würde« (Grimm 1854-1960, Bd. 13, o. S.).

Als älteste nachweisbare Bedeutung des Wortes nehmen Jacob und Wilhelm Grimm »wie bei den sinnverwandten ›gecke‹ und ›thor‹ eine verrückte, irrsinnige und überhaupt geistesranke, an einer fixen idee leidende person« (ebd.) an.

Der Ursprung des mittelalterlichen Hofnarrentums ist ungeklärt. Die Mehrzahl der Forscher vermutet ihn in der Antike, spezieller in den römischen ›Moriones‹⁴ (zum Beispiel Flögel 1789, 189; Evers 2001, 7). Andere sehen den Ursprung im Orient (vgl. Nick 1861a, 23; Amelunxen 1991, 7). Lever hält beide Zusammenhänge für unwahrscheinlich, stellt aber keine anderen Hypothesen auf (vgl. Lever 1992, 90).

es bis heute die Figur des Narren, vor allem in der Komödie und im Drama (vgl. Siegel 1987, 18ff.).

3 | Wenn der Begriff ›narre‹ gebraucht wurde, dann – so Könniker – im Zusammenhang mit dem »Bereich der natürlichen oder angenommenen Verrücktheit, des lächerlich Grotesken oder des berufsmäßigen Gauklertums« (Könniker 1966, 53). In verschiedenen Glossensammlungen des 8. bis 11. Jahrhunderts wurde ›narro‹ »eindeutig der pathologischen Sphäre der Geisteskrankheit oder vorübergehenden Geistesstörung zugeordnet und meinte einen Zustand krankhafter Unzurechnungsfähigkeit, etwas, was dem Normalen und Gewohnten zuwider ist« (ebd., 20).

4 | Morionen sind ›Narren‹ oder ›Zwerge‹, die von wohlhabenden Römern zur Belustigung gehalten wurden.

Manfred Kühr sieht die Herkunft des mittelalterlichen Narrentums allgemein in »der Voreingenommenheit der Gesellschaft gegenüber Andersartigen« (Kühr 2003/2004, o. S.).

Es wird angenommen, dass schon im alten Ägypten körperbehinderte Menschen als eine Art Narren gehalten wurden (vgl. Kammerer 2003, 1). Allerdings heißt es auch in der Weisheitslehre des Amenemope (12.–11. Jh. v. Chr.):

»Lache nicht über einen Blinden und verhöhne nicht einen Zwerg und schädige nicht den Zustand eines Lahmen. Verhöhne nicht einen Mann, der in der Hand Gottes ist, und sei nicht grimmig gegen ihn, wenn er fällt.« (Amenemope, zit.n. Meyer 1983, 86)

In Rom gab es den so genannten Morionen-Markt (>forum morionum<), auf dem Narren wie Sklaven verkauft wurden (vgl. Nick 1861a, 135f.). Auch wurden die Morionen bei Gelagen zur Belustigung vorgeführt (vgl. Mattner 2000, 20).

Könneker weist nach, dass die Toren, Narren und »Tumpen« zunächst die Gottesfernen, Ungläubigen waren, denen es an Möglichkeiten der Einsicht in die religiöse Weisheit fehlte. Erst im 12. Jahrhundert wurde der Begriff verweltlicht und bezeichnete eine geistige oder körperliche Normabweichung (vgl. Könneker 1966, 15f.). Mezger beschreibt die Narren als »Leute mit geistigen Defekten: Einfältige, Wirrköpfe und Phantasten ebenso [...] wie körperlich Deformierte: Krüppel, Verwachsene und Zwerge« (Mezger 1981, 59). Noch bevor es die so genannten künstlichen Narren oder Schalksnarren (zum Beispiel Eulenspiegel) an den Höfen Europas, aber auch in den Städten gab, existierte das Phänomen der natürlichen Narren (vgl. Billington 1984, 20).

Die Idee des mittelalterlichen Stultus war von Anfang an mit religiösen Vorstellungen verknüpft. Der Narr wurde – davon geht die Forschung einhellig aus – mit Gottesferne gleichgesetzt (vgl. u.a. Mezger 1984; Hergemöller 1990; Könneker 1966; Billington 1984; Heers 1986; Barwig/Schmitz 1990; Moscoso 2005).

Diese Gottesferne wird schon in der Bibel thematisiert: »Die Toren sprechen in ihrem Herzen: »Es ist kein Gott.« Sie taugen nichts; ihr Freveln ist ein Gräuel; da ist keiner, der Gutes tut. Denn Gott hat sie verworfen.« (Psalm 53,1)⁵

Die natürlichen Narren werden in vielen Abbildungen des Mit-

5 | Alle Bibelzitate in dieser Arbeit sind der lutherischen Übersetzung entnommen.

telalters spärlich bekleidet oder sogar nackt dargestellt, da Nacktheit neben der Scham- und Ehrlosigkeit auch für Gottesferne stand (vgl. Barwig/Schmitz 1990, 223). Vor allem der Begriff der ›tumpheit‹ (Dummheit) bezeichnete einen Mangel an religiöser Erleuchtung, während die Weisheit (›sapientia‹) immer auch der Religion zugeordnet wurde. Die ›tumpen‹ zu lehren, sei deshalb auch eine theologische, keine pädagogische Aufgabe gewesen (vgl. Könneker 1966, 15). Es wurde angenommen, dass den Narren die »Einsicht in den göttlichen Heilsplan verwehrt« (Mezger 1991, 36) blieb. Krankheit und Behinderung galten schon im Alten Testament als Zeichen für Sünde bzw. als Strafe Gottes.⁶

Dies zeigt auch Sebastian Brant (1457-1521) in seiner Moralsatire *Das Narrenschiff* (1494): »Gott hat geschaffen das ist wor/Das sah das oug/und hörr das or/Dor umb ist der blindt und ertoubt/Der nit hört wißheit und ihr glaubt.« (Brant 1968 [1494], 30)⁷ Man hielt die Narrheit für einen Ausdruck menschlicher Sündhaftigkeit (vgl. Heers 1986, 165f.). Die Geburt eines missgebildeten Kindes wurde häufig als Strafe Gottes betrachtet (vgl. Enke 2000, 43). Diese Sicht vertritt auch Konrad von Megenberg: »Hiet der êrst mensch niht gesünt, all menschen wâren ân geprechen geporn.« (Megenberg 1971 [1348-1350], 486)⁸

Die mittelalterlichen Hofnarren sollten vor der Sünd- und Lasterhaftigkeit warnen und den Herrschenden die ihnen zuteil gewordene Gnade Gottes vor Augen führen (vgl. Petrat 1998, 37; Kühr 2003/2004, o. S.). Im späten Mittelalter wurden die Narren zunehmend mit dem Teufel in Verbindung gebracht (vgl. Mezger 1991, 103), und

»man musste sie zwangsläufig alle mehr oder weniger für Gezeichnete des Teufels halten, zumal man von ihm, dem Inbegriff der Narrheit, zu wissen glaubte, dass er selbst verkrüppelt sei und hinke.« (Mezger 1984, 21)

6 | Neben der Behinderung als Symbol für die Gottesferne oder als Prüfung (zum Beispiel Buch *Hiob*) war Behinderung als Strafe Gottes häufigstes Interpretationsmuster des Alten Testaments. Es heißt in den Sprüchen 12,21: »Es wird dem Gerechten kein Leid geschehen, aber die Gottlosen werden voll Unglücks sein.« Mehr zu den Erklärungen und Interpretationen von Behinderung im Alten Testament unter anderem bei Begemann (o.J.).

7 | »Gott hat erschaffen, das ist wahr/das sieht das Aug/und hört das Ohr/Darum ist der blind und taub/Der nicht hört Weisheit und ihr glaubt.«

8 | »Hätte der erste Mensch nicht gesündigt, wären alle Menschen ohne Gebrechen geboren.«

Diese Verbindung mit dem Teufel entstand nach Ansicht Billingtons um 1350 (vgl. Billington 1984, 20f.). Auch der Teufel wird in Abbildungen missgestaltet dargestellt. Deshalb werde Missgestalt als Folge »einer fleischlichen Vermischung von Teufel und Mensch« (Langenbach-Flore 1994, 42) gesehen. Im deutschen Raum wurde die Verbindung von Narrheit und Besessenheit durch die berühmte Tischrede von Martin Luther (1483-1546) zu den »Wechselbälgern«⁹ forciert (vgl. Petersen 2003, 60ff.).

Viele Menschen des Mittelalters hatten aufgrund dieser Assoziationen Furcht vor den Narren. Man versuchte, sich vor ihnen zu schützen und sie zu heilen; Wallfahrten und Exorzismen wurden veranstaltet, und immer wieder wurde auch das »Narrenschneiden«¹⁰ propagiert (vgl. Heers 1986, 168f.). Viele der so genannten Narren fielen auch der Hexenverfolgung zum Opfer.¹¹ Kühr geht davon aus, dass ab dem 11. Jahrhundert die Verfolgung der natürlichen Narren durch die Kirche zumindest geduldet wurde (vgl. Kühr 2003/2004, o. S.).

Die Haltung der Kirche gegenüber den Narren ist insgesamt als ambivalent zu bezeichnen. Die Narren galten zwar allgemein als gottesfern, man nahm aber dennoch an, dass sie unter Gottes Schutz stehen konnten (vgl. Langenbach-Flore 1994, 30). Davon zeugt ein altes Sprichwort, das Nick zitiert: »Gott ist der Narren Vormund.« (Nick 1861a, 85) Man ging davon aus, dass sich in den natürlichen Narren auch die »(gottes)kindliche Unschuld und Arglosigkeit« (Fuchs 2002, 5) zeigte. Foucault zufolge standen ihnen laut Kirchenrecht die Sakramente zu – gleichzeitig wurde ihnen aber der Zutritt zur Kirche ver-

9 | Das Wort »Wechselbalg« stammt vom mhd. »wehselbalc«. Der »wehsel« war ein Tausch, während »balc« eine Tierhaut oder einen Sack bezeichnete (vgl. Kobi o.J.). Luther zufolge handelt es sich bei den Wechselbälgern um vom Teufel untergeschobene Kinder, die gegen die richtigen Kinder getauscht wurden. Charakterisiert werden sie als faul und stumm.

10 | In der Stirn vermutete man den Sitz der Narrheit in Form eines Steins (siehe auch *Allegorie der Narrheit* von Quinten Massys in Abschnitt 3.1.3). Viele Bilder zeigen das so genannte »Narrenschneiden«, eine Operation, bei der dieser Narrenstein entfernt werden sollte. Aus dem Stirnmal als Zeichen für Sündhaftigkeit entwickelte sich vermutlich das christliche Aschekreuz am Aschermittwoch (vgl. Mezger 1984, 30).

11 | Die Hexenverfolgungen des 15. und 16. Jahrhunderts werden als Folge gesellschaftlicher Umbrüche und damit verbundener Ängste der Menschen gesehen (vgl. Mezger 1991, 53).

wehrt (vgl. Foucault 1973b, 28).¹² Auch Lever geht davon aus, dass die Narren von der Kirche durchaus verehrt wurden, dies lasse sich mit der Herkunft des französischen Begriffs ›benêt‹ (Einfaltspinsel) von ›benedictus‹ (gesegnet) belegen (vgl. Lever 1992, 19f.).¹³

Sowohl in den Städten und Dörfern als auch auf der Straße und dem Lande und spätestens ab dem 12. Jahrhundert an den europäischen Höfen gab es künstliche und natürliche Narren.¹⁴

Eine ausführliche Beschreibung der natürlichen Narren oder Toren erhalten wir im Hochmittelalter von Konrad von Megenberg (1309-1374)¹⁵ aus dem Kapitel über die »Wundermenschen« in seinem *Buch der Natur*: Zunächst unterscheidet Konrad ›geseelte‹ und ›ungeseelte‹ Wundermenschen. Als ›ungeseelte‹ Wundermenschen werden diejenigen bezeichnet, die zwar einen menschlichen Körper, aber keine menschliche Seele hätten. Die ›ungeseelten‹ Wundermenschen könnten entweder vom Menschen geboren sein und durch die Sünden Adams ihre Gebrechen haben. Oder sie seien nicht vom Menschen geboren, hätten keine menschliche Seele, sondern seien besondere Tiere (vgl. Megenberg 1971 [1348-1350], 489). Die ›geseelten Wundermenschen‹ werden danach differenziert, ob sie Gebrechen des Leibes¹⁶

12 | Dies könnte auf das dritte Buch Mose zurückgehen (3. Mose 21, 22f.). Mehr dazu in Abschnitt 4.3.1.

13 | In der Antike gab es eine Hochachtung vor dem ›Wahnsinnigen‹. Ebenso wie dem Epileptiker wurde ihm göttliche Eingebungskraft nachgesagt und die Gabe des Wahrsagens zugesprochen. Der Wahnsinnige wurde gleichzeitig verehrt und gefürchtet, aber: »Niemand dachte im Traume daran, ihn einzusperren, und noch viel weniger, ihn zu heilen, denn er gehörte in die Ordnung des Heiligen.« (Lever 1992, 21)

14 | Weibliche Narren (Närrinnen) tauchen in der mittelalterlichen Literatur, aber auch in der späteren Geschichtsschreibung meines Wissens nicht auf. Dennoch gibt es Belege dafür, dass weibliche Adelige Närrinnen hatten (vgl. Lever 1992, 98).

15 | Konrad von Megenberg war Kanoniker. Sein *Buch der Natur* entstand zwischen 1348 und 1350 und wurde zum wichtigsten naturkundlichen Lehrbuch des Mittelalters. Es zählte bis in die frühe Neuzeit zu einem der am weitesten verbreiteten deutschen Bücher (vgl. Sollbach 1990, 20ff.). Von Megenberg schreibt über Tiere, Pflanzen und Steine sowie über »Wunderliche Quellen und merkwürdige Menschen«, zu denen von Megenberg auch die ›nätürlichen tören‹ – also die natürlichen Narren zählt.

16 | Ursache für ›Gebrechen des Leibes‹ sind nach Konrad von Megenberg zum Beispiel, dass schwangere Frauen unkeusch seien, dass

oder der Seele haben (vgl. ebd., 488). Letztere werden wiederum unterteilt:

»Aber die gesêlten wundermenschen, die geprechen habent an der sêl werken, die sint zwaierlai, etlaich habent daz von gepurt, [...] daz sint die nâtürlichen tôren, die ze latein muriones haizent, die habent ir zell der sêl kraft niht reht geschickt in dem haupt. daz prüft man dar an, daz si ungeschickten haupt habent, aintweder zu grôz oder ze klain. die wûrkent niht nâch den werken menschleicher sêl und habent doch menschensêl, sam diu kint.« (Ebd.)¹⁷

Konrad verwendet in dieser kurzen Beschreibung der natürlichen Narren gleich mehrere Begriffe, die für das Phänomen der mittelalterlichen Narrheit relevant sind. Vor allem wird deutlich, wie sehr die natürliche Narrheit einerseits als mit Gott verbunden, andererseits als religiöser Mangel begriffen wurde.

Er fügt hinzu, der lateinische Begriff für Wundermenschen sei »monstruosi« (ebd., 486). Der Begriff »Monstrum« leitet sich wahrscheinlich aus dem lateinischen »monstrare« (»zeigen«/»hinweisen«) ab (vgl. Moscoso 2005, 58). Möglich ist aber auch die Ableitung aus »monere«, was so viel heißt wie »erinnern«, »belehren«, »mahnen«. Sollbach geht deshalb davon aus, dass auch die Monstren im Mittelalter Ausdruck und Zeichen Gottes waren (vgl. Sollbach 1990, 16). Wundermenschen oder Wundergeburten bzw. Monster verweisen demnach

sich der Samen des Mannes teile (Zwillinge oder siamesische Zwillinge), zu viel sei (sehr große Menschen) oder zu wenig (Kleinwüchsige). Zwei gleich starke Kräfte führten zu Hermaphroditen usw. (vgl. Megenberg 1971 [1348-1350], 486ff.). Die Gebrechen der »geseelten« Wundermenschen kommen nach Ansicht Konrads durch die Sünde, ohne die es auch keine Gebrechen gäbe (vgl. ebd.; siehe auch Holländer 1921b, 350f.). Hätten sie ihre Gebrechen nicht von Geburt an, wie die natürlichen Toren, sondern aus Gewohnheit, liege das daran, dass sie in den Wäldern erzogen würden und »sam daz vieh« (»wie das Vieh«) (Megenberg 1971 [1348-1350], 488) lebten.

17 | »Aber die beseelten Wundermenschen, denen es am Wirken der Seele mangelt, die sind zweierlei. Etliche haben das von Geburt, [...] das sind die natürlichen Toren, die auf Latein Moriones heißen, die haben ihre Kammer für die Kraft der Seele nicht recht gestaltet im Haupt. Das prüft man daran, dass sie ein ungestaltetes Haupt haben, entweder zu groß oder zu klein. Sie wirken nicht nach den Werken menschlicher Seele und haben doch Menschenseele, wie ein Kind.«

auf die Bedeutung von Behinderung als (böses) Vorzeichen oder Warnung (vgl. Enke 2000, 33).¹⁸ Konrads Begriff der ›geprechen‹ lässt sich mit ›Mangel‹ oder ›Not‹ übersetzen. Nach von Bernuth werden damit keinesfalls Krankheiten gekennzeichnet (vgl. Bernuth 2003, 53). Auch der Begriff der Natur, den Konrad von Megenberg verwendet (›natürliche‹ Toren/Narren), weist religiöse Bezüge auf. Natur wird im Mittelalter als Zeichen der Existenz Gottes gewertet und in Hinblick auf religiöse Realitäten der Dinge interpretiert (vgl. Sollbach 1990, 7ff.). Der Begriff stammt aus der Philosophie des 12. Jahrhunderts und bedeutet im Mittelhochdeutschen ›Natur‹, ›Wesen‹, ›Veranlagung‹, ›Kreatürlichkeit‹ (vgl. Hennig 2001). Der Begriff ›tôre‹ wird bis ins 15. Jahrhundert synonym mit ›narre‹ verwendet (vgl. Könneker 1966, 21). Quellen des 12. Jahrhunderts bezeichnen den Toren als einen Gehörlosen oder »einen verrückten bzw. unzurechnungsfähigen, der Gelächter erregt und zum Spott reizt« (ebd.). Erst später wurde der Begriff des ›Toren‹

18 | Vor allem nach Erfindung des Buchdrucks Mitte des 15. Jahrhunderts kursierten viele Berichte über Wunderzeichen in Form von Flugblättern (vgl. Ewinkel 1995). Die so genannten Prodigien (von ›prod-agium‹ = eine Unglück vorhersagende ungeheuerliche Erscheinung; vgl. Paul 1995, 81) wurden als Zeichen für Gottes Zorn und das nahende Weltende interpretiert (vgl. Hammerla 2007, o. S.). Sie dienten »allen frommen Christen zur warnung« (Hof, zit.n. Hofmann-Randall 1999, 23). Noch 1745 schreibt Zedler: »Wenn aber an dessen statt eine Miß-Geburt, oder ein an gewissen Gliedmassen verstümmeltest Kind, gezeuget wird, so sagt man, daß solches außernatürlich geschehe.« (Zedler 1745, Sp. 2150) Natürliche und übernatürliche Ursachen für diese Prodigien schlossen sich aus damaliger Sicht nicht aus (vgl. Daston/Park 1998, 228). Gewandelt hat sich allerdings die Interpretation der Wunder bzw. Monstren: Galten sie noch im Mittelalter als Unheil verkündendes Zeichen, so wurde ›monströs‹ im 17. Jahrhundert zunehmend mit ›selten‹ übersetzt, und Monstren wurden vermehrt mit Staunen und Vergnügen betrachtet. Dieses Vergnügen ist aber kein komisches gewesen, sondern ein »Staunen im Übergang zur angenehmen, unterhaltsamen Überraschung« (ebd., 228), weshalb auch auf die Monstren im Folgenden nicht weiter eingegangen wird. Ab dem 16. Jahrhundert mehren sich Berichte, dass Monstren auf Jahrmärkten zur Schau gestellt werden, in Deutschland ebenso wie in Italien, England und Frankreich (vgl. ebd., 225). Ab dem 17. Jahrhundert werden die so genannten Monstren klassifiziert und zunehmend naturwissenschaftlich betrachtet, im 18. Jahrhundert kommt es schließlich zur »Entmythologisierung der Monster« (Moscoso 2005, 57).

verallgemeinert und auf ein merkwürdiges, seltsames Verhalten übertragen.

Vor allem im Hochmittelalter waren natürliche Narren diejenigen, die als geistig und/oder körperlich abweichend galten bzw. die unwissentlich gegen gesellschaftliche Normen verstießen. Die künstlichen Narren hingegen taten dies bewusst.

Auch wenn heute scheinbar klar zwischen natürlichen und künstlichen Narren differenziert wird, scheint es eine solche Dichotomie zumindest im frühen Mittelalter nicht gegeben zu haben. Oft lässt sich nämlich nicht unterscheiden, ob es sich bei Darstellungen oder Erzählungen um natürliche oder künstliche Narren handelt. Beide bildeten zeitweise eine Einheit; eine Trennung zwischen behindert und nichtbehindert gab es, was die Narren angeht, zunächst nicht.¹⁹

Die Trennung zwischen närrisch sein (nur so tun, als ob) und verrückt sein wurde erst gegen Ende des Mittelalters bestimmend (vgl. u.a. Schönwiese 2001, o. S.). Demnach wurde erst im 14. Jahrhundert konsequenter zwischen natürlichen und künstlichen Narren differenziert (vgl. Billington 1984, 22);²⁰ Mezger geht davon aus, dass im 15. Jahrhundert von einer Dichotomie gesprochen werden kann (vgl. Mezger 1991, 45). Barwig und Schmitz vermuten den Grund für die vorher fehlende Differenzierung darin, dass nicht Individuen im Vordergrund standen, sondern beide – sowohl natürliche als auch künstliche Narren – über ihre Rollen definiert wurden (vgl. Barwig/Schmitz 1990, 249). Diese Priorität der Rollenfunktion und ihrer Symbolik ist auch eine Erklärung dafür, warum man vor allem aus dem Mittelalter wenig über die realen Personen weiß: Die Identität des Narren trat zumeist hinter seine symbolische Funktion zurück (vgl. Lever 1992, 83). Dafür spricht auch, dass die meisten Narren signifikante Rollennamen bekamen. Eine weitere Erklärung könnte sein, dass viele Men-

19 | Ein Beispiel für die Gleichsetzung von körperlichen Behinderungen mit Narren ist das Gemälde *Die Krüppel* von Pieter Brueghel dem Älteren (1528-1569). Die auf dem Bild dargestellten Bettler tragen die damals in Frankreich übliche Kleidung der Narren: einen Mantel mit aufgenähten Fuchsschwänzen (vgl. Nick 1861a, 69). In einem zu dem Bild erstellten Inventar wird 1673 auch von den »sottekens« – also den Narren – und nicht von »Krüppeln« oder »Bettlern« gesprochen (vgl. Mezger 1984, 21).

20 | Vor allem in der Literatur und in Theaterstücken entwickelte sich »ein Bewusstsein bezüglich der Notwendigkeit, solche Menschen [natürliche Narren, C. G.] von ihren Darstellern, welche bei ihrer Arbeit in den Häusern der Herrscher zunehmend von der Immunität der Idioten profitierten, zu unterscheiden« (Billington 1984, 20).

schen sich als natürliche Narren verstellt zu haben scheinen, um an den Höfen ein Auskommen zu finden (vgl. Nick 1861a, 17f.). Auch nach Meinung Levers hatte an den Höfen derjenige ein gutes Auskommen, der »seine Rolle als Idiot« (Lever 1992, 86) gut beherrschte.

Der Narr stand außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung, er wurde nicht in die Ständehierarchie eingegliedert und blieb damit Außenseiter (vgl. Mezger 1981, 52; Malke 2001, 31). Es zeigt sich hier räumlich, dass die Narren in der mittelalterlichen Ständehierarchie einen niederen Platz einnehmen. Das verdeutlicht auch das *Ständebuch* (1568):²¹ Jost Aman (1539-1591) entwarf Holzschnitte zu 114 Ständen, die dazugehörigen Texte stammen von Hans Sachs (1494-1576). Den Anfang macht der Papst, es folgt der Klerus, schließlich Kaiser, König und Adelige, gefolgt von den unterschiedlichsten Berufsgruppen. Den Abschluss des Buches bildet der Schalksnarr, gefolgt vom Stocknarren, also dem natürlichen Narren (vgl. Aman 2006 [1568]).

Das macht deutlich, dass Narren in der mittelalterlichen Gesellschaft soziale Außenseiter waren. Sie hatten – mit den Worten Levers – den »Rang eines Zwerges, Affen, Kriminellen oder Leprakranken« (Lever 1992, 48). Wie andere Gruppen auch (zum Beispiel Hexen, Juden, ehrlose Berufsgruppen oder Verbrecher) verloren sie in der Regel das Wahlrecht, aber auch bürgerliche Rechte. Sie hatten keinen Anspruch auf Schulbildung, und es wurden ihnen Schandfarben zugewiesen und Randgruppenabzeichen gegeben (vgl. Hergemöller 1990, 2). Im *Sachsenspiegel*, einem Rechtsbuch mit großem Einfluss auf die mittelalterliche und frühneuzeitliche Rechtsprechung (vgl. Hirschberg 2003, o. S.), wird im 13. Jahrhundert festgehalten, dass das Erbe der natürlichen Narren an den Staat oder einen Vormund fiel (vgl. Nick 1861a, 174). In einer späteren Ausgabe des *Sachsenspiegels* heißt es über die Narren: »Keyne peyn ist an [ohne] wille und that. Missethat [...] von torheit/one willen/peinigt man auch nicht [...]. Daruemb das die thoren und kinder keynen willen haben.« (*Sachsenspiegel* [1535], zit.n.

21 | Der Originaltitel lautet: *Eygentlich Beschreibung Aller Stände auff Erden/Hoher und Nidriger/Geistlicher und Weltlicher/Aller Künsten/Handwercken/und Händeln/zc. Vom größten bis zum kleinsten/auch von irem Ursprung/Erfindung und gepreuchen. Durch den weiterümpften Hans Sachsen Ganz fleissig beschrieben/und in Teutsche Reimen gefasset/Sehr nutzbarlich und lustig zu lesen/und auch mit kunstreichen Figuren/deren gleichen zuvor niemads gesehen/allen Ständen soll dieses Buch begriffen/zu ehren und wolgefallen/Allen Künstlern aber/als Malern Goldschmiden/zc. Zu sonderlichem dienst in Druck verfertigt. Mit Privileg der Röm.-Keys. Maiest. Freyheit. Gedruckt zu Franckfurt am Mayn 1568* (Aman 2006 [1568], o. S.).

Malke 2001, 61) Weil man also davon ausging, dass die Toren keinen Willen hatten, sollten sie ebenso wie die Kinder für ihre Taten nicht bestraft werden. Weiter sah der *Sachsenspiegel* vor, ihren Vormund zur Rechenschaft zu ziehen, wenn sie eine Missetat begingen.²² Außerdem sollten die Narren niemanden stören. Der Reichstag zu Augsburg verordnete 1500, dass jeder, der Narren habe, sie so halten sollte, »daß sie andere Leute unbesucht und unbelästigt ließen« (zit.n. Weber 1868 [1832], Bd. XII, 116; ebenso bei Wander 1964 [1873], Bd. 3, 925).

Narren wurden nicht nur rechtlich, sondern auch topografisch marginalisiert. Sie lebten zumeist am Rand von Dörfern und Städten.

»Dort überall hausten sie, vegetierten und starben sie, unter Lumpenplanen, im Schutz von Bretterverschlügen und Ruinengemäuer, in feuchten und finsternen Kellern, inmitten von Dreck, Unrat und Kot.« (Müller 1996, 65)

Viele Narren wurden auch aus den Städten verjagt: Die Narrenschiffe waren nicht nur literarische Fiktion, wie das bekannte *Narrenschiff* von Sebastian Brant, sondern soziale Realität. Sie hatten die Funktion, ihre »geistesranke Fracht« (Foucault 1973a, 25) aus der Stadt zu bringen. In Nürnberg beispielsweise wurden Mitte des 15. Jahrhunderts 31 von 62 natürlichen Narren aus der Stadt verjagt. Verschiffungen gab es unter anderem auch in Frankfurt (vgl. ebd., 26) und Lüneburg (vgl. Barwig/Schmitz 1990, 231). Dass das Verbringen der Narren in andere Städte üblich war, bezeugt auch die *Chronik der Grafen von Zimmern* (1566):

»[I]st anno 1522 ain bettler, [...] in aim karren geen Bochingen gebracht worden, wie dann geprechlich, das solliche und dergleiche bresthafte leut von aim dorf und flecken zum anderen gefiert werden.« (Zimmern 1967 [1566], 320)²³

22 | Auch der Schwabenspiegel aus dem 13. Jahrhundert hält dies fest: Wenn ein Narr Schaden anrichte, solle der Vormund dafür büßen (vgl. Fandrey 1990, 16). Nach einem Erlass Heinrichs VIII. konnten die Vormünder über das Land der Narren entscheiden (vgl. Willeford 1968-1969, 543). Vormund für die Narren waren häufig ihre kirchlichen oder fürstlichen Besitzer.

23 | »Im Jahr 1522 ist ein Bettler in einem Karren nach Borchingen gebracht worden, wie damals üblich, dass solche und dergleichen gebrechliche/ranke Leute von einem Dorf und Flecken zum anderen geführt werden.«

Foucault geht davon aus, dass man nur stadtfremde Narren verjagte, sich um die heimischen Narren aber kümmerte (vgl. Foucault 1973a, 27). In den Pilgerstädten gab es viele Narren, die auf Kosten der Stadt verpflegt wurden (vgl. ebd.). Sie wurden aber auch eingesperrt, vorwiegend in Hospitälern oder Narrenhäusern.²⁴ Manchmal steckte man sie auch in so genannte Narrenkäfige oder Narrenkisten. Dort wurden sie wahrscheinlich öffentlich zur Schau gestellt, verspottet, verhöhnt und bespuckt (vgl. Schönwiese 2001, o. S.). Im Lübecker Niederstadtbuch wird 1479 von den so genannten »Dorenkisten« (Barwig/Schmitz 1990, 230) berichtet. Diese auch »Torenkisten« oder »Hundehäuschen« genannten Kisten dienten der Isolation vor allem von »Tobsüchtigen« (Hergemöller 1990, 6). Ab dem 14. Jahrhundert wurden Tollhausordnungen erstellt (vgl. ebd., 37). Dem Einsperren konnten vor allem Menschen entgegen, die entweder für einfache Arbeiten gebraucht werden konnten (vgl. Mezger 1981, 58; mehr in Abschnitt 3.1.3) oder an den Höfen Europas (und später auch beim niederen Adel und beim Klerus) ein Auskommen fanden.

3.1.2 Die Institution des Hofnarrentums und die Funktion der Narren

Ebeling differenziert die Narren entsprechend ihrer Wirkungsstätte in »Hof-, Städte-, Haus-, Gesellschafts- und Wandernarren« (Ebeling 1890, 4). Im Folgenden wird vorwiegend auf das Phänomen der natürlichen Narren an den europäischen Höfen eingegangen, da von diesen – weil institutionalisiert²⁵ – Beschreibungen in Rechnungsbüchern und Chroniken sowie Abbildungen vorhanden sind.

Hofnarren gab es in Mittelalter und Renaissance in ganz Europa, aber auch beispielsweise in Japan. Sie waren ein kulturell weit verbreitetes Phänomen bzw. eine Institution vieler spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Gesellschaften.

24 | Foucault zufolge sind die Narrenhäuser umfunktionierte leerstehende Leprosorien: »Die Lepra verschwindet, die Leprakranken sind fast vergessen, aber die Strukturen bleiben.« (Foucault 1973b, 22f.) Als die Lepra im 15. Jahrhundert aus den europäischen Städten verschwand, wurden viele der 19 000 Leprosorien umgewandelt: Sie wurden an Krankenhäuser übergeben oder zur Behausung Armer, unheilbar Kranker und Wahnsinniger verwendet (vgl. ebd., 19ff.).

25 | Für Palla ist das Hofnarrenamt sogar mit einer beruflichen Tätigkeit gleichzusetzen. Er zählt es zu den untergegangenen Berufen (vgl. Palla 1995, 136f.).

Der Begriff des Hofnarren selbst ist eine nachmittelalterliche Prägung (vgl. Barwig/Schmitz 1990, 235), die die Position an den europäischen Königs- und Fürstenhöfen verdeutlichen soll. Die Hofnarren des Mittelalters waren mehr als eine Modeerscheinung. Sie waren »ein Phänomen mit ganz klar umrissenen ideengeschichtlichen Hintergründen« (Mezger 1981, 11).

Gelangten die so genannten natürlichen Narren an die Höfe, waren sie im Gegensatz zu den Narren auf der Straße durch ihr Amt geschützt. Sie hatten damit die Chance, ihrer »sozialen und geographischen Heimatlosigkeit« (ebd., 58) zu entkommen. Auch Malke spricht von einem »sozialen Gefälle« von dem am Fürstenhof lebenden, ein festes Gehalt beziehenden Hofnarren bis zum zerlumpten Stadt- und Straßennarren« (Malke 2001, 9). Die Straßennarren suchten häufig zusammen mit Bettlern und Musikanten die Nähe zum fahrenden Volk (vgl. Hampe 1902, II, 1; Kühr 2003/2004).

Es wird davon ausgegangen, dass es zu Beginn der Hofnarrentradition nur natürliche Narren gab. Diejenigen, die die Narrheit nur simulierten – künstliche Narren oder Schalksnarren – tauchten vorwiegend in der Renaissance auf (vgl. Lever 1992, 87). Allgemein nimmt man an, dass die Schalksnarren zunächst »Medium der Imitation von Erwachsenen und geistig Geschwächten« (Velten 2001, 297) waren und dass Letztere in deren Darbietungen einbezogen wurden (vgl. u.a. Barwig/Schmitz 1990, 220; Langenbach-Flore 1994, 17). Billington differenziert in ihrer Analyse deshalb auch begrifflich »Idioten« und »Mimen der Idioten« (Billington 1984, 21f.). Schönwiese formuliert den Unterschied folgendermaßen: »Die Narren suchen sich allerdings von sich aus das Publikum, und Behinderte werden ausgestellt.« (Schönwiese 2001, o. S.)

Man muss jedoch hinzufügen, dass an den Höfen keine strikte Trennung zwischen natürlichen und künstlichen Narren erfolgte. Unterschiede im Status und in der Behandlung können dennoch nachgewiesen werden. Zum Beispiel waren am Hof von Kaiser Maximilian I. (1459-1519) die künstlichen und natürlichen Narren »sauber getrennt« (Barwig/Schmitz 1990, 246). Der von Jörg Kalderer 1512 als Miniaturvorlage²⁶ gemalte *Triumphzug Maximilians* verweist auf die

26 | Diese Miniatur diente als Vorlage für Holzschnitte von Hans Burgkmair, die die Stände zu Zeiten Maximilians I. abbilden. In Kalderers farbiger Miniaturvorlage für die Holzschnitte sieht man die natürlichen Narren öffentlich ihr Geschäft verrichten, sie greifen sich gegenseitig ins Gesicht. Dies ist bei Burgkmair so nicht mehr zu sehen (vgl. Malke 2001, 13).

bestehende Hierarchie zwischen natürlichen und künstlichen Narren. Die Wagen der Narren werden sehr unterschiedlich präsentiert und machen in allen Details (Wagen, Pferde, Kleidung, Verhalten) die Hierarchie zwischen beiden Gruppen deutlich. Die Kleidung und auch der Wagen der künstlichen Narren sind vornehmer, teurer und üppiger. Vor ihren Wagen sind starke Rösser gespannt, während der Wagen der natürlichen Narren von Maultieren gezogen wird.

In der Schrifttafel der Miniatur des Wagens der natürlichen Narren heißt es:

»Ein ander Gesindt hernahet bey,
kumbt auch gefahren an den Rey,
Natürlich Narren ist es genant,
aus Kaisers hof gar wol bekandt,
sy haben manche kurzweil gemacht,
so artlich, das man Ir hat gelacht«
(Kalderer [1512], zit.n. Malke 2001, 60).

Die Funktion der natürlichen Narren am Hofe Maximilians I. ist es laut dieser Beschreibung, den Kaiser zum Lachen zu bringen. Die natürlichen Narren raufen miteinander, einer greift dem anderen in den Mund, während ihm an den Haaren gezogen wird.

Im frühen Mittelalter werden die natürlichen Narren den künstlichen vorgezogen. Dies beschreibt auch Philander von Sittewalt 1642: »[D]an es ist je vnd allwegen also gewesen/das etliche Weltliche Fürsten vnd Herren viel ehe einem Narren oder Zwergen vmb sich haben vnd leiden mögen/als einen Witzigen²⁷.« (Philander von Sittewalt 1986 [1642], 105)

Insgesamt scheint die Behandlung der Narren an den Höfen unterschiedlich gewesen zu sein:

»Einige erhielten einen monatlichen Lohn, speisten mit ihren Fürsten, begleiteten sie auf Turniere, ja waren oft Vertraute und Berater ihrer Herren, während andere, schwer geistig behinderte Narren, um sich selbst und andere zu schützen, stets einen Begleiter um sich hatten, ignoriert wurden oder wie die Hunde des Hofes behandelt wurden, bei denen viele von ihnen schlafen mussten.« (Langenbach-Flore 1994, 31)

27 | Witz hat hier nichts mit Komik zu tun, sondern ist mit Vernunft bzw. Verstand gleichzusetzen.

Wenn ihre Späße den Herrschenden missfielen, wurden sie oft körperlich bestraft und gedemütigt und von den Höfen verwiesen; das betraf sowohl die natürlichen als auch die künstlichen Narren (vgl. Lever 1992, 100; Barwig/Schmitz 1990, 221; Velten 2001, 295). Strenge Strafen wurden nach Ansicht Langenbach-Flores aber nur selten verhängt, da sie als unehrenhaft galten (vgl. Langenbach-Flore 1994, 31). Mit anderen Worten: »Der Narr wäre ohne Redefreiheit kein Narr, aber er kann sich um Kopf und Kragen reden.« (Fuchs 2002, 8)

Die im Mittelalter vorhandene Vorliebe für die natürlichen Narren hatte vor allem mit deren Funktion zu tun. Diese lag zwar auch in der Unterhaltung der Herrschenden. Die Narren hatten jedoch gleichzeitig und vorwiegend eine warnende, aber auch eine Macht erhaltende Funktion. Wie schon am Beispiel der »Ständetreppe« gezeigt, dienten die Narren als Memento, als Warnung vor Eitelkeit, Nichtigkeit und Vergänglichkeit (Vanitas). Sie sollten den Herrschenden daran gemahnen, dass es nicht weit vom gelobten König bis zum verspotteten Narren sei, und somit zu Demut anhalten (vgl. Mezger 1981, 17).²⁸

Dass körperlich oder psychisch auffällige Narren²⁹ bevorzugt wurden, hat nach Ansicht Petrats genau mit dieser Funktion zu tun; die Narren sollten dem Herrscher die ihm zuteil gewordene Gnade Gottes vor Augen führen und als Warnzeichen den Unterschied zwischen Gut und Böse symbolisieren (siehe Abschnitt 3.1.1). Diese Funktion wurde durch ein auffälliges und besonders hässliches Äußeres unterstrichen (vgl. Petrat 1998, 10f.). Die Narren durften die bestehende Ordnung zwar irritieren, sie waren als außerordentlicher Teil dieser Ordnung aber selbst in das höfische Gefüge eingebunden und konnten die Ordnung daher nicht umstürzen. Damit ist die Funktion des Narren nicht vorwiegend in der Unterhaltung zu suchen, auch wenn sie durchaus unterhalten haben, sondern in der Stabilisierung der Gesellschaftsordnung (vgl. Fuchs 2002, 5ff.).

Im Übergang zur frühen Neuzeit wandelt sich die Funktion der (Hof-)Narren. Mehrere Elemente und Aspekte kennzeichnen diesen Wandel, dabei ist schwer zu bestimmen, welche Aspekte ursächlich und welche sekundäre Folgen sind:

28 | Gleichzeitig wurde der Kontrast zu den Narren auch genutzt, um königliche Macht und Herrlichkeit zu betonen. Deshalb wurden die Narren teilweise sehr reich gekleidet (vgl. Lever 1992, 53; Langenbach-Flore 1994, 31).

29 | »Bei der Auswahl schon erhält die Missgestalt Vorzug vor dem Konkurrenten mit gefälligem Aussehen« (Petrat 1998, 11), da in mittelalterlicher Vorstellung »Hölle und Hässlichkeit« (ebd., 34) korrespondierten.

1. Die natürlichen Narren werden zunehmend von künstlichen Narren an den Höfen abgelöst.
2. Der Narr verliert als Typus seine Bedeutung und tritt erstmals als Individuum auf.
3. Die Funktion des Narren an den Höfen ist verstärkt die Unterhaltung der Herrschenden, sie dienen als Statussymbole; warnende und mahnende Aspekte treten in den Hintergrund.
4. Das Phänomen der Narren wird zur Metapher und bekommt dabei eine moralisierende Funktion.

In der Renaissance werden vor allem künstliche Narren als Unterhalter und Spaßmacher eingesetzt, während die natürlichen Narren zunehmend auf Distanz gehalten werden (vgl. Mezger 1991, 45). »Der Schwachsinn wurde durch schlitzohrigen Witz ersetzt« (Kühr 2003/2004, o. S.). Die Narrenidee und der Narr werden omnipräsent. 1494 hatte Sebastian Brant sein *Narrenschiff* veröffentlicht, eine Moralsatire, die bis ins 17. Jahrhundert hinein eine enorme Wirkung zeigte (vgl. Lemmer 1968, VIIff.). Darin wird Narrheit zum Normalen, »das Narrenkostüm wird zum Alltagskleid des Menschen« (ebd., XI). Außerdem setzt Brant in seinem Buch Narrheit mit Sünde und menschlichem Fehlverhalten gleich (vgl. Brant 1968 [1494]).³⁰ Die realen Narrenschiffe, die auch natürliche Narren verschifften, werden hier zur Metapher (ebd., 3).

Die Zeit der »weisen«, also künstlichen Narren beginnt ungefähr zeitgleich mit Erasmus von Rotterdams (†1536) *Lob der Torheit* (vgl. Lever 1992, 140), das 1509 verfasst und 1511 erstmals gedruckt wurde (vgl. Major 1947, 7), wie das *Narrenschiff* von Brant ebenfalls eine Satire. In der Ich-Form singt die Torheit dort ihr eigenes Loblied. Sie selbst wird nicht definiert, da eine solche Definition nur ein »blutleeres Schattenbild« (Erasmus 1947 [1509/1511], 19) zeigen würde. Für Erasmus ist die Torheit allumfassend, so dass man auch bei den vermeintlich Weisen die »Eselsohren« sehen könne. Narren sind für ihn Menschen »ohne Verstand« (ebd., 30), ohne schwere Gedanken und deshalb die glücklichsten Menschen, ohne schlechtes Gewissen. Sie hätten keine Ängste, keinen Scham und Ehrgeiz, »und schließlich, wenn sie fast so stumpf sind wie das liebe Vieh sind sie zur Sünde selbst unfähig« (ebd., 71). Deshalb wolle auch ein jeder einen Narren »um sich haben, ihn füttern, streicheln und umarmen« (ebd.). Die Herrscher fänden

30 | Es geht Brant aber nicht um den Wahnsinn im Sinne von psychischer Erkrankung oder Behinderung, sondern er sieht den Wahnsinn als ein Schauspiel (vgl. Foucault 1973a, 45).

bei ihnen »Unterhaltung, Gelächter, Zeitvertreib« (ebd., 72). Da nur die Narrheit die Wahrheit sprechen könne, seien Narren auch nicht »wahnsinnig«, sondern »scharfsinnig« (vgl. ebd., 75).³¹ Demnach – so das *Lob der Torheit* – ist das Leben ohne die Narrheit wertlos, weil »ohne die Würze der Torheit jeder Schmaus fade schmeckt« (ebd., 41).

Im ausgehenden Mittelalter scheint die ganze Welt närrisch. Nicht nur in der Literatur, auch in der bildenden Kunst findet das Narrenthema zunehmend Verbreitung. Im 15. und 16. Jahrhundert wird die Narrheit schließlich zur allumfassenden Metapher. Sie symbolisiert die »sinnfällige Verkörperung menschlicher Schwäche und Schlechtigkeit« (Könneker 1966, 1). Sie navigiert – mit den Worten Foucaults – zwischen »Drohung und Verlangen, schwindelerregende[r] Unvernunft der Welt und unbedeutende[r] Lächerlichkeit des Menschen« (Foucault 1973a, 31). Für Barwig und Schmitz entwickelt sich der Narr vom gedemütigten, in seiner Rolle festgehaltenen Verlierer zur »moralischen Figur« (Barwig/Schmitz 1990, 248). Die Narren werden zu Trägern moralischer Kritik,³² Mönkemöller nennt sie deshalb »didaktische Narren« (Mönkemöller 1912, 52).

Als Ursache für die Ausweitung der Narrenidee gelten gesellschaftliche Umbrüche und Unruhen des 15./16. Jahrhunderts.³³ Die

31 | Als ein Beispiel erzählt Erasmus die Geschichte des Toren Argiver. Dieser habe sich in seinem Wahn im leeren Theater amüsiert, weil er sich einbildete, dort würden gerade die schönsten Stücke aufgeführt. Nachdem er mithilfe von Ärzten geheilt worden sei, habe er sich beklagt, weil man ihm sein Vergnügen genommen habe (vgl. Erasmus 1947 [1509/1511], 76).

32 | Doch 1709 schreibt der Prediger Abraham a Santa Clara eine Narrensatire mit dem Titel *Stultum In Quarto. Oder Hundert Ausbündige Narren*. Für ihn entspricht die Narrheit ebenfalls der Sünde, vor allem dem Streben nach materiellen Gütern (vgl. Santa Clara 1978 [1709], 5). Auch hier sind die Narren »ohne Zahl und Ziel« (ebd., 6). Clara beschreibt 100 Narrentypen und warnt unter anderem vor dem einfältigen Narren, dem nicht zu trauen sei, denn Einfalt und Bosheit seien »geschwisterte Kinder« (ebd., 124).

33 | Auf die soziale Lage kann in diesem Rahmen nicht ausführlicher eingegangen werden. Folgende Eckpunkte seien genannt: Die Ständeordnung begann zu bröckeln, es gab verschiedene Kriege, unter anderem die Bauernkriege und den Dreißigjährigen Krieg. Viele Menschen hatten Zukunftsängste, die Bauern wanderten aufgrund der wirtschaftlichen Depression in die Städte, wo es vielfach soziale Unruhen gab. 1348 begann eine große Pestepidemie, infolge von Armut und mangelnder Hygiene

Narrenfigur wird um 1500 »multimedial« (Mezger 1991, 26). Sie existiert als literarische, künstlerische und dramatische Figur, als Figur der Fastnacht³⁴ und des Alltags, aber auch nach wie vor an den europäischen Höfen. Dabei fungiert die Narrheit einerseits als Metapher, andererseits werden aber auch reale Personen beschrieben (vgl. ebd.). Letztere treten zunehmend aus der Anonymität heraus; es werden Namen, Bildnisse und biografische Daten überliefert (vgl. Mezger 1981, 297): Der Narr »ist nicht länger und ausschließlich ein Typus, sondern nunmehr als Persönlichkeit Gegenstand der Beschreibung und Abbildung« (Häßler/Häßler 2005, 22).

Zunächst bleibt das Hofnarrentum von den Wandlungen der Narrenidee unangetastet (vgl. Petrat 1998, 13). Es ändert sich aber in seiner Funktion. Da im späten Mittelalter zunehmend niedere Adelige, der Klerus, Bischöfe, Pfarrer und sogar das Bürgertum Narren anstellen, verlieren diese ihre Bedeutung als Statussymbol (vgl. Mezger 1981, 81). Ebenso verlieren sie ihre Funktion als Mahner und Warner. Narren dienen nur noch der Unterhaltung und dem Zeitvertreib (vgl. Barwig/Schmitz 1990, 226; Mezger 1981, 76). Da die Herrscher der Renaissance sich immer weniger als Herrscher von Gottes Gnade sahen, wurde der Narr als Symbol überflüssig (vgl. Petrat 1998, 37). Folge davon war auch, dass die natürlichen Narren zunehmend von den Höfen verschwanden und durch künstliche Narren ersetzt wurden.

Narr zu sein wurde eine zunehmend komplexe und anspruchsvolle, den Unterhaltungsinteressen geschuldete Aufgabe: Narren waren Tänzer, Dichter, Akrobaten und Witzemacher in einer Person (vgl. Lever 1992, 109f.). 1316 wurde in Frankreich der erste Hofnarr verbeamtet (vgl. ebd., 106). Ihr sozialer Aufstieg lässt sich auch an den Narren

brachen weitere Krankheiten aus (vgl. Hergemöller 1990, 31ff.; Fandrey 1990). In der Narrheit wurde die angebliche Ursache für diese Katastrophen gefunden (vgl. Mezger 1991, 51ff.). Dies führte auch zur Verknüpfung von Narrheit und Tod; auf vielen Ikonografien wird der Narr mit dem Tod oder als Tod selber dargestellt (zum Beispiel in den Stich von Hans Holbein: *Der Tod tanzt mit dem natürlichen Narren* von 1547).

34 | Das Fastnachtsnarrentum kann in diesem Zusammenhang nicht näher betrachtet werden. Eine Anmerkung muss in diesem Kontext genügen. Nach Ansicht Mezgers weisen auch die Fastnachtsnarren Bezüge zum Phänomen der natürlichen Narren im Mittelalter auf: Sie täuschen »sowohl geistige Normabweichungen als auch physische Defekte« (Mezger 1991, 38) vor. Dies könne man auch heute noch an der Physiognomie vieler Fastnachtsmasken, vor allem in Süddeutschland, erkennen (vgl. ebd.).

selbst ablesen: Wurden im Mittelalter vorwiegend arme Leute an die Höfe geholt,³⁵ sind es in der Renaissance zunehmend gebildete, wohlhabende oder adelige Personen, die das Hofnarrenamt ausüben (vgl. ebd.). Im Barock werden auch Gelehrte gerne in das Amt berufen (vgl. Mezger 1981, 81). Hauptgrund für den endgültigen Niedergang des Narrentums Ende des 17. Jahrhunderts ist wohl dessen Funktionsverlust und die Expansion der Narrenidee: »Ist jeder ein Narr, ist keiner ein Narr. Damit wird auch die Spezialistenrolle des Hofnarren obsolet.« (Fuchs 2002, 11)

Das Hofnarrentum der natürlichen Narren endete im 16. Jahrhundert, während die künstlichen Narren länger an den Höfen blieben (vgl. Barwig/Schmitz 1990, 226). Claus Narr³⁶ muss als späte Ausnahme gesehen werden. »Die natürlichen Narren werden mehr und mehr als Geistesranke begriffen und in entsprechende Anstalten abgesondert.« (Ebd.) Das Interesse an den Narren wird geringer, und zwar »in dem Maße [...], wie Narrheit zunehmend als Krankheit und Erziehungsobjekt verstanden wird« (Bernuth 2003, 59; siehe Abschnitt 4.6.1). Was aber nicht abebbt, ist nach von Bernuth »das allgemeine Interesse an physisch und psychisch auffälligen Menschen« (Bernuth 2006b, 70).³⁷ Diese werden, wie andere Randgruppen auch, zunehmend ausgegrenzt, was nach Ansicht Hergemöllers die Funktion hat, soziale Hierarchien aufrechtzuerhalten (vgl. Hergemöller 1990, 37). Das Narrentum der künstlichen Narren erlebt kurz vor seinem Ende im 18. Jahrhundert noch einmal eine Blüte unter den barocken Fürsten (vgl. Mezger 1981, 81; Barwig/Schmitz 1990, 226).

35 | In den höfischen Rechnungsbüchern werden häufig Zahlungen für Not leidende Verwandte der Narren erwähnt (vgl. Lever 1992, 109).

36 | Claus Narr wurde 1515 geboren und im Verlaufe seines Lebens an verschiedene Herrscher weitervererbt. Mit richtigem Namen hieß er Claus von Rannstedt (weitere Informationen zum Beispiel bei Flögel 1789, Mezger 1981). Claus Narr wurde bekannt, weil verschiedene Schwänke, Sammlungen und Anekdoten ihn beschreiben. Die bekannteste Historiensammlung aus dem Jahr 1572 stammt von Pastor Wolfgang Büttner (vgl. Schmitz 1990). Unter anderem gibt es ein Gedicht des Dichters Jakob van den Heyden über Claus von Rannstedt (vgl. Malke 2001, 63). Luther erwähnte Claus Narr mehrfach in seinen *Tischreden* (vgl. Schmitz 1990, 14).

37 | Das anhaltende Interesse fand aber neue Institutionen in Form der Kuriositätenkabinette, auf Jahrmärkten und in den Freakshows (vgl. Bernuth 2006b, 70).

3.1.3 Die *Chronik der Grafen von Zimmern* (1566)

Die *Chronik der Grafen von Zimmern* hat in der historischen Forschung über das spätmittelalterliche Narrentum bzw. das Narrentum der Frührenaissance eine besondere Bedeutung, weil sie viele Besonderheiten natürlicher Narren beschreibt (vgl. Mezger 1981, 66f.). Die Handschriften zu der *Chronik* wurden wahrscheinlich 1566 vorläufig beendet (vgl. Huber 1964, 9f.). Verfasser ist der Graf Froben Christoph von Zimmern (*1519), der bis zu seinem Tod, dessen Datum nicht bekannt ist, immer wieder daran gearbeitet hat (vgl. Decker-Hauff 1964, 5; Jenny 1959, 34ff.).³⁸

Im Gegensatz zu anderen Chroniken geht dieses Werk über bloße historische Zeit- und Personenangaben weit hinaus. Nach Deufert (1975) schreibt von Zimmern keine Philosophie, keine Chronologie der Zeitgeschichte und keinen Familienstammbaum, sondern eine »profane Wirklichkeitsschilderung und realistische Darstellung der Denk- und Merkwürdigkeiten der Zeit« (Deufert 1975, 68). Da es sich um eine Familienchronik der Grafen von Zimmern handelt, stehen die Mitglieder der Familie im Mittelpunkt: Persönliche Erlebnisse werden ebenso dokumentiert wie Begegnungen mit Kaisern und Königen. Adelige und Bischöfe, aber auch Mitglieder anderer Stände sind genauso Thema wie die politische und gesellschaftliche Lage sowie die Reiseerlebnisse der Grafen.

Die anekdotische oder schwankhafte Erzählung bildet ein Grundelement der Darstellung in von Zimmerns *Chronik*. Auch wenn unklar bleibt, inwiefern die Anekdoten realen Gehalt haben, so bieten sie doch die Möglichkeit, Schlüsse über die damalige Sichtweise auf die natürlichen Narren zu ziehen. Dass die einzelnen Personen existiert haben, ist in der Forschung unbestritten (vgl. ebd., 68f.). Es ist jedoch davon auszugehen, dass diese Anekdoten insgesamt nur bedingt der Wirklichkeit entsprechen. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen: Vom Narren Brüderchen weiß von Zimmern folgende Anekdote zu berich-

38 | Zur Entstehung der vorliegenden Ausgabe der *Chronik der Grafen von Zimmern*, dem Umgang mit den Handschriften, den Bearbeitungen von Barack und der Schreibweise von Zimmerns Sekretär Johannes Müller siehe Decker-Hauff 1964, 5ff. Die meisten dort beschriebenen Details sind vor allem für Germanisten und Historiker relevant. Nach Barack sind die Handschriften als Gemeinschaftswerk des Grafen Froben Christoph von Zimmern, des Zimmer'schen Sekretärs Johann Müller und seines Onkels Wilhelm Werner entstanden. Diese These zur Herkunft der *Chronik* wurde von Jenny umfassend widerlegt (vgl. Jenny 1959, 34ff.).

ten: Er sprang im Sommer beim Pferdetransport auf ein ungezähmtes Pferd. Da er nicht wusste, wie er das durchgehende Pferd zum Stehen bringen sollte, gab er ihm verzweifelt die Sporen. Das Pferd sprang schließlich durch eine Hecke, und Brüderchen blieb dort hängen (vgl. Zimmern 1967 [1566], 156f.). Eine ähnliche Anekdote hat sich Lever zufolge beim Fürsten René d'Anjou in Frankreich zugetragen. Dieser hatte einen Narren namens Triboulet (»schwankendes Gehirn«).³⁹ Dessen Betreuer Vernoy berichtet, Triboulet habe in Rouen auf seinem Pferd gesessen. Als der Betreuer ihm zugerufen habe, er solle stehen bleiben, habe Triboulet dem Pferd erst recht die Sporen gegeben und gerufen: »Bei Gott! Verfluchtes Vieh! Ich kann ihm noch so sehr die Sporen geben, es bleibt einfach nicht stehen!« (Lever 1992, 143)

Beide Anekdoten sind sich sehr ähnlich, obwohl von verschiedenen Narren in unterschiedlichen Ländern berichtet wird. Es könnte natürlich sein, dass sich zufällig beide Geschichten historisch so zugetragen haben, wahrscheinlicher ist aber, dass die Geschichten mündlich weitererzählt, in ganz Europa weitergetragen und dann unterschiedlichen Personen zugeordnet (also diskursiver Bestandteil bzw. zu Aussagen) wurden. Es ist wahrscheinlich, dass von Zimmern Entlehnungen bei anderen Schwank- und Facetiensammlern gemacht hat; nach Ansicht Jennys jedoch können diese Verbindungen so nicht nachgewiesen werden. Lediglich Heinrich Bebel werde bei von Zimmern erwähnt (vgl. Jenny 1959, 189).

Von den künstlichen und natürlichen Narren weiß von Zimmern viele Anekdoten zu berichten. Nach Barwig und Schmitz gibt es keine andere Herrschaftschronik, die sich so häufig auf das Narrentum bezieht (vgl. Barwig/Schmitz 1990, 237). Die natürlichen Narren finden sich in allen drei Bänden der *Chronik* (Zimmern 1964; 1967; 1972)

39 | Triboulet wird in vielen (zeitgenössischen) Büchern beschrieben. Lever zufolge erscheint er darin als »ein missgebildeter Gnom, dessen spitz zulaufender Kopf kaum größer als der einer Puppe war und in merkwürdigem Kontrast zu seinem schweren, massigen Körper stand« (Lever 1992, 101). Allerdings sei er nicht kognitiv eingeschränkt und seine Reputation in der Gesellschaft gut gewesen. Triboulet wurde laut höfischen Rechnungsbüchern mit Kleidern überhäuft und hatte einen eigenen Diener (vgl. ebd.). Eine Anekdote über Triboulet berichtet auch Amelunxen: Der Narr wurde von einem Höfling mit dem Tod bedroht. Daraufhin wandte er sich an den König, ihm zu helfen. Dieser versprach ihm, sollte der Höfling ihn töten, würde er eine Stunde später hängen, worauf Triboulet geantwortet haben soll: »Sire, tun Sie das bitte eine Stunde vorher, sonst nützt es mir nichts mehr!« (Amelunxen 1991, 22)

wieder. Sie werden in einzelnen Absätzen erwähnt, teilweise widmet ihnen von Zimmern aber auch längere Textpassagen – in Band III (Zimmern 1972 [1566], 334ff.) gibt es eine lange Passage über die bischöflichen und fürstlichen Narren – oder sogar ganze Kapitel wie in Band II. Dort lautet der Titel: »Diß capitel sagt von etlichen Schalksnarren und andern dorechten mentschen, was sie zu dißen zeiten für gueter Schwenk getriben haben« (Zimmern 1967 [1566], 129).

Der zentrale Stellenwert der von Zimmer'schen *Chronik* für diese Arbeit begründet sich auch darin, dass die *Chronik* das erste umfangreiche Dokument darstellt, welches das Lachen über die natürlichen Narren beschreibt und teilweise auch kommentiert. *Natürliche* Narren werden dabei nur durch die Personenbeschreibungen bzw. ihre Charakterisierung als solche gekennzeichnet, bezeichnet werden sie als »Narren« oder »törichte«, »kindliche« Menschen. Anekdoten, bei denen von Zimmern dezidiert von (bekannten) *Schalksnarren* berichtet werden in diesem Zusammenhang nicht betrachtet. Dennoch kann auch bei von Zimmern keine strikte Grenze zwischen beiden Gruppierungen gezogen werden. Eine Einordnung erlauben teilweise die Namen der Narren und die näheren Charakterisierungen; bei den Schalksnarren fügt Zimmern meistens diese Bezeichnung hinzu, so dass auch Umkehrschlüsse möglich sind.

Das Narrenbild bei von Zimmern

Hauptmerkmal des Narren ist für von Zimmern, dass er ein »kindischer« oder »kündlicher« Mensch sei (zum Beispiel 1964, 259; 1967, 129). Dieser Kontrast zum erwachsenen Menschen könnte bereits ein Grund für die Komik der Narren sein (siehe Abschnitt 2.4). Von Zimmern zufolge zeichnen sie sich vor allem durch ihre »kognitiven« Besonderheiten bzw. abweichenden Verhaltensweisen aus, die vorwiegend durch das Adjektiv »dorecht« (zum Beispiel 1964, 259; 1967, 131, 155) hervorgehoben und damit als »töricht« bezeichnet werden. Neben der Torheit allgemein oder »dorechte[n] geperden« (1967, 131) werden einzelne Narren als »einfeltige« (ebd., 132) Menschen oder »seltsamer vogel« (ebd., 30) beschrieben, als Personen, die »vil kindische, lecherliche sachen« (ebd., 280) oder »seltzame handlungen« (ebd., 135) begehen. In einer Anekdote berichtet von Zimmern von einem »nährischen Trauerboten«, der ein »lecherlich man« (1972, 112) sei, mit »seltzamen schwenk und gesprechs« (ebd., 112), was für Mezger auf eine Sprachbehinderung schließen lässt (vgl. Mezger 1981, 66).⁴⁰

40 | Auch andere Narren sprachen seltsam und unverständlich, so heißt es zum Beispiel über den Narren Lauxlin: »Lauxlin ein narr gwöst

Neben freundlichen Beschreibungen des Charakters einzelner Narren, zum Beispiel als ein »so dorecht und ain so wunderbarlicher, verkerter mentsch« (ebd., 131), betont von Zimmern immer wieder, dass es auch böse, boshafte Narren gegeben habe (zum Beispiel 1967, 135, 155; 1972, 135). Für Mezger sind aggressive Verhaltensweisen eine Eigenschaft vieler natürlicher Narren.⁴¹ So beschreibt auch von Zimmern den Narren als das Andere der »vernunft« (ebd., 1967, 281), eine Unterscheidung, die sich also schon im 16. Jahrhundert finden lässt.

Um welche Personen im Sinne aktueller Kategorisierungen es sich in der *Chronik* handelt, lässt sich nicht mehr feststellen: Wären die beschriebenen Personen heute Menschen mit geistiger Behinderung, Menschen mit Förderbedarf im Schwerpunkt emotionale und soziale Entwicklung, Personen mit psychischen Erkrankungen oder schlicht und einfach Berufsschauspieler? Schon der Versuch, aktuelle Begrifflichkeiten auf die Historie zu übertragen, zeigt, wie schwierig bzw. unmöglich das Unterfangen einer medizinischen, psychologischen oder pädagogischen Klassifizierung wäre.

Von Zimmern möchte unterhalten. Er berichtet vorwiegend von angeblich selbst erlebten oder weitererzählten komischen Begebenheiten, bei denen Narren eine zentrale Rolle spielen. Einige dieser Geschichten sollen hier wiedergegeben werden, um von Zimmerns Auffassung vom Narren zu verdeutlichen.

Im ersten Band der *Chronik* wird zum Beispiel eine Anekdote über ›Pastor‹, den Narren des Erzbischofs Albrecht von Mainz, erzählt:

»dann als er auf ain zeit nach dem morgenessen auch sich also schlafen nidergelegt und ain thorechter mentsch, genannt der Pastor, im sollen der mucken weren, welches er gethon, underdessen aber dem schlafenden cardinal ain muck auf die nasen gesessen, und wiewol der Pastor fleißig die mucken weret, so wolt sie doch nit weichen, darab der Pastor entzürnt, keret den muckenwedel umb und schlueg mit dem still dem cardinal auf die nasen, darab er erwacht und des großen schmerzen befannd, wiewol er sich

im 1521/Khunt nichts dan lachen und vol biers sein/Auch frum ein un-verstehlich Röd/ist gestörben Im 1529 [Zahl später hinzugefügt, C. G.].« (Schwartz [1520/1521], zit.n. Malke 2001)

41 | Mezger, der eine sehr defektorientierte Sichtweise auf die natürlichen Narren hat, stellt an dieser Stelle keine Schlussfolgerungen über die Ursachen der Aggressionen an: Für ihn scheinen sie individuelles Persönlichkeitsmerkmal zu sein. Die soziale Situation der Narren lässt meines Erachtens jedoch den Schluss zu, dass soziale Faktoren (ihre Rolle als Objekt von Komik, das Verjagen und Vertreiben usw.) ursächlich sind.

dessen nit sonders annemen oder berewen döfte; er ließ ime aber hernach den narren kainer mucken mehr weren.« (Zimmern 1964 [1566], 239)

Ein Narr soll also die Mücken vom schlafenden Kardinal fernhalten. Als sich eine Mücke auf dessen Nase setzt, schlägt der Narr mit dem Stiel des Mückenwedels dem Kardinal auf die Nase, der mit großen Schmerzen erwacht. Anders als in vielen ›traditionellen‹ Schwänken (siehe Abschnitt 3.2.2) enthält sich von Zimmern einer direkten Moral; die Geschichte wird nicht weiter kommentiert. Eine implizite Moral könnte sich vor allem auf den Bischof beziehen, der direkt nach dem Frühstück schon wieder schläft. Der Klerus war in den damaligen Anekdoten und Schwänken beliebtes Motiv der moralischen Kritik. In der oben genannten Anekdote wird auch die historische Relativität des Komischen deutlich. Die Komik ist aus heutiger Sicht kaum noch zu erkennen.

Eine Nase spielt noch in einer weiteren Anekdote eine Rolle. Sie handelt vom Narren Peter, der als »ain lauters kündt« (Zimmern 1972 [1566], 338) beschrieben wird. Peter glaubt, er könne sich unsichtbar machen, wenn er eine Krebschale oder ein Hühnerbein auf der Nase habe. Aus diesem Anlass ist er viel Spott ausgesetzt, oder – wie von Zimmern sagt – es ist viel »schimpfs mit ime getriben worden« (ebd., 339). Die geladenen Gäste des Hauses setzen ihm zum Beispiel das Hühnerbein auf und tun so, als könnten sie ihn nicht mehr sehen. Dann sprechen sie so lange schlecht über ihn, bis er zornig wird, und haben ihren Spaß daran (vgl. ebd., 339). Hier könnte man schließen, dass die Komik aus einer Mischung aus Unterhaltungsaspekten und Überlegenheitsgefühlen resultiert.

An anderer Stelle erzählt von Zimmern die Geschichte von Auberle Hesel, »ain kündlichen mentschen« (ebd., 1967, 129), der in Messkirch »vil kurzweil« (ebd.) getrieben habe, der die Menschen also unterhalten sollte. Als einmal Gäste eingeladen sind, sieht man, dass der Narr davonlaufen will. Johann Werner, von Zimmerns Onkel, ergreift den Kittel des Narren, der schon durch die Tür ist, und zieht diese schnell zu. Aber Auberle schneidet – so die Geschichte – den Kittel ab, und man sieht ihn über den Hof davonlaufen. Am selben Hof hatte – etwas später – der Narr Hanns Hofmaister die Aufgabe, die Esel zu hüten. Als diese trächtig waren, soll er geglaubt haben, die jungen Esel wären seine eigenen Kinder. Er lief zu den Edelleuten und bat sie, sie sollten »gefettrig«⁴² (Zimmern 1967 [1566], 129) sein. Von Zimmern

42 | ›Gefettrig‹ sein heißt nach den Gebrüdern Grimm Paten sein oder Gevatternschaft. Der Begriff stammt aus dem 15./16. Jahrhundert

kommentiert dies damit, er möge an dieser Stelle nicht beurteilen, ob der Narr oder sein Herr es besser gewusst hätten (vgl. ebd.). Dies ist ein Beispiel dafür, dass die vermeintliche Einfalt des Narren eine Wahrheit ausspricht.

Von Zimmern erzählt auch eine Anekdote über den Narren Wolf Scherer, der im Volksmund Peter Letzkopf genannt wurde. »Letz« ist laut Nick der schwäbische Ausdruck für »nicht wohl bei Troste« (Nick 1861a, 11) sein; Mezger übersetzt ihn mit »verkehrt« (Mezger 1981, 66). Peter Letzkopf ist relativ bekannt geworden und taucht in unterschiedlichen Büchern immer wieder auf. Als er am Hof von Werner, einem Onkel des Grafen Christoph Froben von Zimmern, »gefatzet« (Zimmern 1967 [1566], 131), also geärgert werden soll, wie das, so von Zimmern, der Brauch war, wird er so böse,⁴³ dass er alle Schlüssellöcher mit Holz zustopft. Aus Angst vor größerem Schaden beauftragt Werner, Vormund des Narren, seinen Knecht, den Narren wegzubringen. Dieser setzt ihn im Klosterwald aus, doch Scherer ist eher wieder in Messkirch als der Knecht. Scherer soll dazu geäußert haben, es gefalle ihm nirgends besser als dort, und deshalb lasse er sich nicht verjagen. Die Anekdote endet so: »Herrn Johannsen Wernhern war der zorn zum thail wider vergangen, mueste des narren küntlichen reden und dorechten geperden wol lachen und ließ ine gleich zu Mösskirch bleiben.« (Vgl. ebd.) Zu einer komischen Wirkung könnten in diesem Fall entlastende Elemente beitragen.

Auf Wolf Scherer folgt ein anderer »dorechter mentsch« (ebd., 135), Peter von Neufern. Der soll zu seiner Zeit »vil seltzamer handlungen« (ebd.) getrieben haben und wurde »seins bösen, ungezemten mauls halber« (ebd.) verjagt. An einem anderen Ort soll er eine Beschäftigung als Hirte bekommen haben. Laut der Anekdote verbieten ihm die Bauern wegen der Wölfe, einen bestimmten Berg und den Wald mit den Tieren aufzusuchen, aber das macht Peter erst recht neugierig, so dass er die Herde sofort dorthin treibt. Die Wölfe reißen dann auch sechs Schafe, und dem Narren wird vor Gericht der Prozess gemacht.

und wird im Deutschen Wörterbuch mit anderen Zitaten aus der *Chronik der Grafen von Zimmern* belegt (vgl. Grimm 1854-1960, Bd. 4).

43 | Peter Letzkopf wurde nachgesagt, bösartig und rachsüchtig zu sein. Einmal soll er einen anderen Narren zum heiligen Jakob von Compostella begleiten, da er schon viermal dort gewesen sei. Von der Pilgerreise kommt Peter allein zurück, und von Zimmern und andere vermuten, er habe diesen Narren ermordet. In Rom soll Peter einen blinden Bettler wegen 40 Goldstücken dazu gebracht haben, von der Tiberbrücke zu springen (vgl. Zimmern 1967 [1566], 132).

Dort versichert er seine Unschuld und lehnt es ab, die Schafe zu bezahlen. Das solle der tun, der sie gefressen habe. Das Gericht gibt, ohne lange zu überlegen, dem Narren Recht. Die Bauern müssen Peter schließlich seinen Lohn geben und schicken ihn davon (vgl. Zimmern 1967 [1566], 136). Dies ist eine der wenigen Anekdoten, bei denen sich die vermeintliche Einfalt des Narren als Schlaueheit durchsetzt und sogar vor Gericht Bestand hat.

Das Komische zeigt sich in diesen Anekdoten auf vielfältige Art: Mal ist der Narr Zielscheibe, mal Urheber des Spottes, mal handelt es sich um harmlose Scherze, mal um boshafte Hänselein. Wie sich das Lachen und Spotten über die natürlichen Narren näher beschreiben lässt, darauf wird am Ende dieses Kapitels eingegangen. Zuvor sollen jedoch Bezüge zwischen Anekdote und Realität bzw. zwischen Diskurs und sozialer Praxis untersucht werden.

Auch wenn der ›Wahrheitsgehalt‹ der erzählten Anekdoten nicht nachprüfbar ist, lassen sich aus den Geschichten Bezüge zur sozialen Praxis ableiten bzw. die in den Abschnitten 3.1.1 und 3.1.2 herausgearbeiteten Bezüge ergänzen und vertiefen.

Zunächst verdeutlichen die Aussagen von Zimmerns die Institutionalisierung des Narrentums, da auch er vorwiegend die Rollennamen der Narren verwendet (also zum Beispiel von ›Letzkopf‹ statt von ›Scherer‹ spricht). Auch auf die zunehmende Formalisierung der Narrenfigur durch die Narrentracht bzw. eine ausgeprägte Symbolik verweist von Zimmern an verschiedenen Stellen. Ein Narr seines Onkels Werner trägt ein Narrenkleid, einen Hut mit Eselsohren und ist »seltsam beschoren« (Zimmern 1967 [1566], 280). Ein anderes Mal wird dieser Narr in der Kirche ausgelacht, als er dem Messdiener, der die Glöckchen vergessen hatte, seine Schellenkappe als Ersatz anbietet.

Die Kleidung der Narren in Mittelalter und früher Neuzeit war zunächst vorwiegend grau. Das graue Gewand sollte die Ähnlichkeit mit dem Esel symbolisieren. Später wurde sie in den Farben Rot und Gelb gestaltet, die als unehrenhaft galten (vgl. Mezger 1981, 18).⁴⁴ Auf dem Kopf trugen die Narren häufig eine Narrenkappe oder -gugel (eine Art Kapuze), die mit Eselsohren und einem Hahnenkamm⁴⁵ versehen

44 | In Frankreich hatte das Gewand die Farben Gelb und Grün, da diese als Farben der Schande und des Wahnsinns galten (vgl. Lever 1992, 46).

45 | Der Hahn sollte die Eitelkeit seines Trägers symbolisieren. Diese Funktion hatten auch der Spiegel bzw. die Marotte (vgl. Mezger 1984, 26). Die Eselsohren auf der Narrenkappe sind nach Ansicht Levers eine Parodie auf die Mitra der Bischöfe (vgl. Lever 1992, 40).

sein konnte. Der Esel war schon im Mittelalter Symbol für Dummheit, Trägheit und Unverstand (vgl. Zeitler-Abresch 1993, 13). Er konnte spezieller für den »Wahnsinn«, aber auch für Unwissenheit und Sinnlichkeit stehen (vgl. Lever 1992, 40). Auf diesen Bedeutungsgehalt verweist auch die Anekdote über Auberle Hesel, der die Eseljungen für seine Kinder hält. Der geschorene Kopf⁴⁶ war schon im Alten Testament als Ehrenstrafe bekannt (vgl. Barwig/Schmitz 1990, 223), die Schellen wiederum wurden bei den Narren erstmals 1381 erwähnt. Nick nimmt an, sie könnten einerseits eine Warnfunktion gehabt haben, andererseits das kindliche Wesen der Narren symbolisieren (vgl. Nick 1861a, 77). Ersteres vermutet auch Lever: Er sieht die Klapper der Aussätzigen als Vorbild für die Narrenschellen (vgl. Lever 1992, 45). Mit dieser Klapper mussten Leprakranke ihre Umgebung warnen.

In der *Allegorie der Narrheit* (Abb. 2) wird die Symbolik der Narren sehr plastisch dargestellt. Das Bild zeigt einen buckligen Narren mit typischen Attributen: Marotte, Stirnmal, Gugel mit Hahnenkamm und Eselsohren sowie Schellengürtel. Auch dass Narren hässlich sein sollten, hebt Massys hervor. Die unterschiedlichen Attribute der Narren sollten ihren vermeintlichen Charakter visualisieren bzw. ihre Funktion und Rolle – als Gegenpart zum weisen Herrscher – hervorheben.⁴⁷ Mezger zufolge verkörperten Narren mit ihrer Kleidung, die in einem andauernden Prozess bis etwa 1470 vereinheitlicht wurde, »das krasse Gegenteil des idealen Menschenbildes jener Zeit« (Mezger 1981, 19). Für die Narren bedeutete das hingegen eine zusätzliche Stigmatisierung, wie Müller feststellt: »Der optischen Markierung entsprachen die soziale Stigmatisierung und im Innern der Betroffenen selbst ein bleibendes Wundmal.« (Müller 1996, 56)

Wie in Abschnitt 3.1.1 bereits beschrieben, gab es für Menschen, die als natürliche Narren klassifiziert wurden, drei Möglichkeiten: Entweder sie stiegen zu Hofnarren auf bzw. waren bei anderen Adeligen oder Bischöfen angestellt. Oder sie wurden verjagt oder eingesperrt. Ansonsten ließ man sie einfache Arbeiten verrichten. Für alle diese

46 | Nach Flögel ist das Scheren der Narren schon bei den Griechen und den römischen Morionen üblich gewesen (vgl. Nick 1861a, 65; Flögel 1789, 52). Das lässt sich für Flögel daraus schließen, dass Mönche schon immer mit den Narren verglichen worden seien (vgl. Flögel 1789, 51). Ein bei Nick aufgeführtes Sprichwort weist auch auf diesen Zusammenhang hin: »Es sind nicht alle Narren geschoren.« (Nick 1861a, 84)

47 | Wolf Scherer trug zum Beispiel angeblich weder im Winter noch im Sommer Schuhe und Hose (vgl. Zimmermann 1967 [1566], 131).

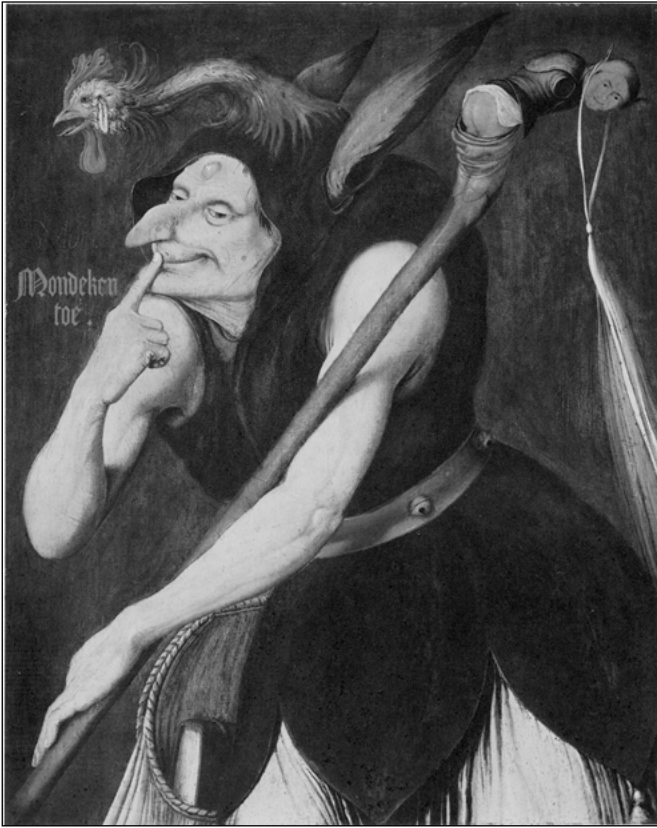


Abb. 2: Quinten Massys: *Allegorie der Narrheit*, Öl auf Holz, um 1510, New York, Sammlung Julius S. Held (bis 1984, Verbleib seitdem nicht mehr ermittelbar, Mezger 1984, 30).

Möglichkeiten gibt es konkrete Beispiele in der *Chronik der Grafen von Zimmern*, auf Letztere wird zunächst beispielhaft eingegangen:

Von Zimmern berichtet von einem Narren, »ainen dorechten mentschen, hieß Henche narr, der war von jugendt uf bei den hürten erzogen worden« (Zimmern 1967 [1566], 155). Deshalb muss er die Schweine hüten, obwohl ihm – laut von Zimmern – ein faules Leben lieber wäre. Als ihm gesagt wird, er dürfe mit den Schweinen auf keinen Fall auf eine bestimmte Weide gehen, da diese vergiftet sei, geht er erst recht dorthin; alle Schweine sterben. Der adelige Besitzer der Tiere ist sehr erzürnt darüber und stellt den Narren zur Rede. Dieser gesteht, dass er alles mit Absicht getan habe, um keine Schweine mehr hüten zu müssen. Daraufhin muss der Adelige selbst über die Bosheit

des Narren und seinen Schaden lachen;⁴⁸ er überwindet seinen Ärger und stellt den Narren auf dessen Wunsch als Pferdehüter ein.

Auch Claus von Rannstedt (Claus Narr) war ein Hirte und wurde, wie Karl Friedrich Flögel berichtet, als Hofnarr entdeckt, als er Gänse hütete: Als der Kurfürst in die Stadt kam, wollte Claus von Rannstedt diesen unbedingt sehen. Damit ihm die Gänse nicht gestohlen würden, steckte er sie in seinen Gürtel, worauf diese starben. Der Kurfürst war dem Bericht nach so begeistert von dieser ›natürlichen Begabung‹ zum Narren, dass er dessen Vater die toten Gänse ersetzte und Claus direkt mitnahm (vgl. Flögel 1789, 284).

Mezgers Feststellung, dass einige der so genannten Narren ihr soziales Auskommen durch das Hüten von Vieh fanden (Mezger 1981, 58ff.), wird durch diese Anekdoten gestützt. Andere Narren wiederum verrichteten Hausarbeit (vgl. Zimmern 1972 [1566], 338). Die Anekdote um den Narren Auberle Hesel, der festgehalten wird, als er weglaufen will, lässt den Schluss zu, dass die Narren zumindest teilweise als Besitz bzw. Eigentum betrachtet wurden. Außerdem zeigen die Anekdoten von Graf von Zimmern, dass Narren auch bestraft werden konnten (zum Beispiel 1972 [1566], 335).

Mezger nimmt an, dass neben den genannten Motiven der Vanitas und der Unterhaltung auch soziale bzw. karitative Aspekte bei der Aufnahme von natürlichen Narren (vor allem in der Renaissance) eine Rolle gespielt haben (vgl. Mezger 1981, 59). Dem scheinen auch einige Aussagen der *Chronik* zu entsprechen. So berichtet von Zimmern über seinen Onkel: »Nun hett weilund der alt herr Wörnher selig ain dorechten, kindischen armen mentschen, genannt Junghans, von jugendt auf umb Gottes Willen erzogen.« (Zimmern 1964 [1566], 259) Das Motiv ›um Gottes Willen‹ taucht in der *Chronik* immer wieder auf (zum Beispiel Zimmern 1967 [1566], 131). Sofern es sich hierbei um mehr als nur eine Floskel handelt, scheinen tatsächlich karitative Motive eine Rolle zu spielen: das Aufnehmen der so genannten Narren aus christlicher Nächstenliebe.

Daneben taucht der Begriff des Erziehens in verschiedenen Anekdoten auf (vgl. zum Beispiel ebd.). Für einen zumindest partiell liebevollen Umgang mit den Narren spricht auch, dass einige von ihnen, wie von Zimmern an mehreren Stellen beschreibt, ihre Adligen, Fürsten oder Bischöfe für ihre Eltern hielten und diese als Vormünder fungierten (vgl. Zimmern 1964, 259; 1967, 280).⁴⁹ Manche Narren

48 | Scheinbar spielt auch hier die Entlastungsfunktion des Lachens eine Rolle.

49 | Bei Heinrich III. (1574-1589 König) lebte ein Narr mit dem Rol-

durften auch heiraten, so der Narr Michel bei Albrecht von Limburg, den von Zimmern ebenfalls als »ain lauters kindt« (Zimmern 1967, 183) bezeichnet.⁵⁰

Spotten und Lachen in der *Chronik*

Das Lachen ist in den Anekdoten des Grafen von Zimmern auf zweierlei Weise präsent: Zum einen sollen sie unterhaltsam sein und zum Lachen anregen. Damit zeigen sie etwas vom Empfinden des Verfassers bzw. seiner Zeit für das Komische oder Lächerliche. Zum anderen wird das Lachen selbst in den Anekdoten thematisiert, so dass die Einstellung zum Lachen analysiert und näher charakterisiert werden kann. Auf diesen Aspekt soll im Folgenden eingegangen werden.

Der Umgang mit den natürlichen Narren in Bezug auf ihre komische Funktion lässt sich unterteilen in das Vexieren, die Kurzweil und das Lachen.

Der Begriff »vexieren« ist abgeleitet von lateinisch »vexare« und bedeutete wie dieses ursprünglich »plagen«, »peinigen«, »verspotten«, »quälen« oder »martern«. Später verstand man unter Vexieren ein harmloseres »Foppen« oder »Narren« (vgl. Grimm 1854-1960, Bd. 26).

In einer Anekdote von Zimmerns wird das Vexieren im Umgang mit dem Narren Vincenz deutlich: Der Narr Vincenz – »man nampt ime aber nur Cenz« (Zimmern 1972 [1566], 334) – lebte beim Straßburger Bischof und wird charakterisiert als »ain lauters kündt, aber so recht erzürnt, war es ein recht böser esel« (ebd.). Als Vincenz bei

lennamen Sibilot, was in vielen französischen Gegenden der Name für die Gans ist (vgl. Lever 1992, 166). Er begann seinen Dienst am Hofe um 1578. Die Rechnungsbücher enthalten auch Ausgaben für seinen Erzieher. Ein zeitgenössischer Bericht eines Pfarrers erzählt davon, dass Sibilot sehr an Heinrich hing. Er soll bei dessen Anblick in Freudengeschrei ausgebrochen und »wie ein tollwütiger Hund« (ebd., 166f.) auf ihn zugestürzt sein.

50 | Das Motiv des Heiratswunsches ist der Anekdote nach ein natives: Ziel sind die Geschenke (vgl. Zimmern 1967 [1566], 183). Dass Narren heirateten, war nach Amelunxen eine Ausnahme: »Die meisten Hofnarren, und eben nicht nur die anatomisch Missratenen, bleiben zeitlebens Junggesellen.« (Amelunxen 1991, 21) Viele Hofnarren wurden aber auch von ihren Besitzern umsorgt und verwöhnt. Dies belegen auch die höfischen Rechnungsbücher, in denen die Ausgaben für die Narren verzeichnet wurden (vgl. Lever 1992, 53; Langenbach-Flore 1994, 31). Diese Großzügigkeit gegenüber den Narren sollte wahrscheinlich die königliche Macht und den Reichtum betonen (vgl. Lever 1992, 53).

einem Essen mit Gästen⁵¹ um den Tisch herumgeht, beginnt ein anwesender Graf – so die Anekdote –, ihn zu »vexieren und zu plagen« (ebd.). Daraufhin läuft der Narr aufgeregt zum Bischof, schlägt diesen aber in seiner Erregung aus Versehen auf die Nase, worüber der Bischof so zornig wird, dass die Gäste beide auseinanderbringen müssen (vgl. ebd., 334).

In einem etwas anderen Zusammenhang taucht der Begriff des ›Vexierens‹ in der oben erzählten Anekdote um den Narren Peter auf. Von Zimmerns ›Moral‹ der Geschichte ist hierbei nämlich Folgende:

»Man muest in zu zeiten vexieren und erzürnen, damit ime der spiritus excitirt, er were sonst seiner melancholei halb in krankheit gefallen, wie man gemeinlich sprucht: ›Die narren müeßen getrien und giebt sein, oder sie verderben und verligen sonst.« (Ebd., 339)⁵²

Hier hat das Vexieren scheinbar eine therapeutische Funktion. Der Narr Vincenz hingegen wird ohne diesen Zweck geärgert und geplagt – so lange, bis er sich zur Wehr setzt. Von Zimmern führt in diesem Zusammenhang nicht aus, wie dies vonstatten geht, somit bleibt offen, ob der Narr ›nur‹ geneckt wird oder ob es sich um ein boshafte Verspotten handelt.

Umgekehrt aber soll auch der Narr für den König therapeutische Funktion gehabt haben (vgl. Moody 1979, 46). Der Schauspieler Robert Armin dichtete über Will Somers, einen Narren am Hofe Heinrichs VIII. (1509-1547 König):

»Schief war er, hohläugig, wie alle sagen,/Und bucklig ging er auch; aber beim Hof/Gab's wenige, die beliebter waren/als dieser Narr/Dessen heiteres Gerede dem König Kraft gab/Wenn der König traurig war, sangen sie zusammen:/So verbannte Will die Traurigkeit viele Male.« (Armin, zit.n. Moody 1979, 46).

Dass natürliche Narren eine so genannte Narrenkeule trugen, mit der sie sich auf der Straße vor allem gegen Kinder und Jugendliche verteidigten, zeigt, dass sie boshafte Spott durchaus ausgesetzt wa-

51 | Hier zeigt sich wiederum die Aufgabe der Narren, bei Tische zu unterhalten.

52 | »Man musste ihn von Zeit zu Zeit plagen und erzürnen, damit ihm der Geist einfährt, er wäre sonst aufgrund seiner Melancholie halb krank geworden, wie man gemeinhin sagt: ›Die Narren müssen getriezt und geschlagen werden, oder sie verderben und verliegen sonst.«

ren. Der Narrenkolben (aus dem sich die Marotte entwickelte) scheint zweierlei Funktion gehabt zu haben: Einerseits diente er der Verteidigung des Narren, andererseits stand er (sinnbildlich) für die Schläge, die der Narr verdiente (vgl. Barwig/Schmitz 1990, 223). So heißt es in einem alten Sprichwort: »Narren muss man mit Kolben kaufen« (Nick 1861a, 83), das heißt, wenn notwendig, sollten sie geschlagen werden. Weber geht davon aus, dass das italienische ›buffo‹ (= Narr) von der ›buffa‹, der Mauschelle, abstammt, die im Mittelalter als Spaß gegolten haben müsse (vgl. Weber 1868 [1832], Bd. XII, 117). Aber auch das Vexieren hatte eine Funktion im Gefüge der Renaissance. So soll der württembergische Kanzler und Rat des Kaisers Karl V. (1500-1558) gesagt haben: »Ein ieder Fürst müsse zween Narren haben, einen, den er vexire, den andern, der ihn vexire.« (Lamprechter, zit.n. Wander 1964 [1873], 930) Betrachtet man die unterschiedlichen Umgangsweisen mit den natürlichen und künstlichen Narren, lässt sich erahnen, wem welche Funktion bei Hofe zukam: Während die künstlichen Narren mit Späßen unterhielten, dienten die natürlichen Narren als Objekt des Spottes und wurden vexiert.

Auch der »schimpf« (Zimmern 1972 [1566], 338), der mit einem Narren getrieben wird, zeugt von diesem Unterschied. Mit ›Schimpf‹ bezeichnet werden »scherz, spasz, kurzweil« (Grimm 1854-1960, Bd. 20). Nach Malke bedeutet Schimpf die »scharfzüngige Verspottung Anwesender« (Malke 2001, 11). Auch am Beispiel des Schimpfs wird eine wichtige Differenz zwischen natürlichen und künstlichen Narren deutlich: Erstere sorgen zwar auch für Unterhaltung, »jedoch mit anderen Mitteln, da sie über Beobachtungsgabe und Kombination nicht verfügen und *Schimpf* daher nicht austeilen können« (ebd., 13f.). Während die einen also Schimpf austeilen, wird mit den anderen Schimpf getrieben.

Das Verspotten der Narren veranschaulicht auch eine Miniatur von Narziß Renner (1520/1521) aus dem Gebetbuch des Matthias Schwarz⁵³ (Abb. 3). Dargestellt ist der Narr Don Hurri mit einem Kind. Das Kind läuft auf den Narren zu und ruft »Hurri«. Don Hurri hat zwei Stöcke an seinem Gürtel, einen dritten hält er erhoben in der Hand, als wollte er dem Kind drohen. Der von Renner selbst verfasste Text zur Miniatur, aus dem Don Hurris Umgang mit dem Spott deutlich wird, lautet:

53 | Schwarz war Buchhalter des Kaufmanns Jakob Fugger in Augsburg. Er lernte bereits als Kind die Narren kennen, vor allem den berühmten Schalksnarren Kunz von der Rosen, einen Narren am Hofe Kaiser Maximilians I. (vgl. Malke 2001, 20ff.).

»Don Hurri – ein Narr. Dieser lies sich hart erzirnen so man über in klop-
fett, oder wer schrij hurri, oder wer das ain aug hebbet/wan er an ainem
aug presterhafft was/Er schluog und warff von im/wer es aber mit ime
kunt dess gösöll was er/mit seltsam glechter und seltsam unvertentlich
aussprechen/er ging allzeit über Zwerchstain und brigell und onricht/was



Abb. 3: Narziß Renner: Der Augsburger Narr Don Hurri,
Miniatur im Gebetbuch des Matthias Schwarz, Pergament,
1520/1521, Berlin, Staatliche Museen, Kupferstichkabinett
(Malke 2001, 23).

auch gern in der kurchen so sang er oder pffif was lecherlich zuo hern.« (Renner [1520/1521], zit.n. Malke 2001)⁵⁴

Foucault zufolge wurden Narren auch öffentlich ausgepeitscht und mit Stöcken verjagt (vgl. Foucault 1973a, 27). Noch drastischer wird dies bei Heers beschrieben (vgl. Heers 1986, 176f.). Die untenstehende Karte aus einem Tarock-Spiel (Abb. 4) und die Abbildung des Narren Don Hurri verweisen darauf, dass Menschen mit Behinderungen im Mittelalter öffentlichem Spott ausgesetzt waren: Der Narr auf der Karte wird von den Kindern mit Steinen beworfen. Auch der Narr Carrelin, der in den Straßen von Paris als Bettler lebte, soll – so zeitgenössische Berichte – immer wieder von den Kindern gehänselt und mit Dreck beworfen worden sein (vgl. Lever 1992, 139). Und Müller (1996) konstatiert: »Beschimpfungen, Verhöhnungen, Anpöbelungen, Verfolgungsjagden und Gewaltakte mit Steinen und Stöcken [waren] ein beliebtes Kinderspiel, für die Erwachsenen eine Art Sport.« (Müller 1996, 63)

Neben dem – unterschiedlich ausgeprägten und mit unterschiedlichen Motiven versehenen – Vexieren spricht von Zimmern auch vom »Fätzen« der Narren. In der Anekdote um Wolf Scherer berichtet von Zimmern, der Narr würde – wie üblich – »gefatzet«. »Fätzen« ist laut Gebrüdern Grimm ein Wort aus dem 16. Jahrhundert, das von »fetzen« herrühren könnte (vgl. Grimm 1854-1960, Bd. 3). Laut Adelung kommt es vom lateinischen »facetiae« (Possen reißen) und meint »scherzen, spotten, verirren« (Adelung 1811, o. S.).⁵⁵

Viele Anekdoten in der *Chronik* von Zimmern werden mit dem Hinweis eingeleitet, dass es sich um »kurzweil« handele (zum Beispiel 1967, 129; 1972, 335, 336, 338, 378). Benecke übersetzt »Kurzweil« mit »Zerstreuung« und »Vergnügen« (vgl. Benecke 1816, 431). Die Narren hatten unter anderem die Aufgabe zu unterhalten, Späße zu machen und für Zerstreuung zu sorgen. Gelacht wurde dabei, wie es die Anekdoten ausdrücken, über seltsames und kindliches Verhalten. Selten werden die natürlichen Narren bei von Zimmern als aktiv beschrie-

54 | »Don Hurri – ein Narr: Er ließ sich stark erzürnen, wenn man ihn tätschelte oder »Hurri« rief oder wenn man ihm das eine Auge zuhielt, auf dem er nicht gut sehen konnte. Er schlug und warf um sich, aber wer mit ihm gut auskam, dessen Freund war er. Einer mit seltsamem Lachen und unverständlicher Sprache. Er wanderte immer zwischen Zwergstein, Briegel und Onricht [Ortschaften]. Er war auch gerne in der Kirche, dort sang oder pffif er, was sich lächerlich anhörte.«

55 | Der Fatznarr (Fastnarr) hat eventuell seinen Ursprung auch im »fätzen« = Possen reißen, verspotten (vgl. Flögel 1789, 181).



Abb. 4: Jaquemin Gringonneur (?): Natürlicher Narr, Karte aus dem Tarockspiel König Karls VI. von Frankreich, Deckfarben auf puniertem Goldgrund, Paris, Bibliothèque National (Malke 2001, 23).

ben, zumeist wird über Situationskomik gelacht, nur an einer Stelle betont von Zimmern die Aktivität der Narren und erzählt von Narren, die »zu dißen zeiten für gueter schwenk getriben«³⁶ (Zimmern 1967 [1566], 129) hätten.

Das Lachen selber wird dabei selten näher spezifiziert. Mal heißt es, man habe »wol lachen megen« (ebd., 30) oder man »mueste des narren künstlichen reden und dorechten geperden wol lachen« (ebd., 131). An einer Stelle spricht von Zimmern auch vom »verlachen« (ebd., 155), wobei in dieser Anekdote der Adelige nicht nur über den Narren, sondern auch über seinen eigenen Schaden lachen muss (Anekdote um Henche Narr, s.o.).

Ob es sich bei dem »gelechtert« (ebd., 280) über die Narren vorwiegend um freundliches oder höhnisches handelte, lässt sich nur mutmaßen. Von Zimmerns Beschreibungen erscheinen in dieser Hinsicht äußerst ambivalent. Eines jedoch ist deutlich: Das Lachen ist immer ein Lachen *über* – nicht ein Mitlachen. Es gibt keine Geschichte, in der von Zimmern das Lachen eines der Narren beschreibt. Sie waren Objekte des Lachens, werden aber niemals als lachende oder mitlachende Subjekte beschrieben. Neben der Kurzweil scheint das Lachen auch eine spannungslösende, kathartische Funktion gehabt zu haben. Einige Geschichten von Zimmerns enden damit, dass die Person, die zunächst wütend auf den Narren war, lachen muss und ihm verzeiht, weil ihr der »zorn zum thail wider vergangen« (Zimmern 1967 [1566], 131) war.

Ein kritischer Kommentar zum Lachen lässt sich ebenfalls aus der *Chronik* herauslesen: Das Lachen *über* sollte nach Ansicht von Christoph Froben von Zimmern häufiger ein Lachen über die Bischöfe, Fürsten und Hofleute – statt über die Narren – sein. In einer Anekdote berichtet der Graf von einem Narr, der von den Zuschauern ausgelacht wird; seiner Ansicht nach sollten verständige Menschen jedoch eher über den Kurfürsten lachen, der so viel Gefallen an dieser »dorheit« (ebd.) habe. Einerseits ist von Zimmern verwundert über die Lust der Fürsten an den Narren und irritiert, »das die fürsten und die bischöf also ir kurzweil und wollust in solchen kindischen und dorechten leu-

56 | Narren trieben aber auch »bossen« (Zimmern 1967 [1566], 129). Die Bosse oder auch Posse ist ein Begriff des 16. Jahrhunderts. Eine etymologische Abstammung von »böse« erscheint weniger wahrscheinlich als der Zusammenhang mit der »beule, schwulst, erhabenheit« (Grimm 1854-1960, Bd. 2). Dabei könnte das Wort in Zusammenhang mit den »bossenhaften« – schwülstigen oder übertriebenen – Gebärden aus dem Bereich des Theaters entstanden sein.

ten suchen« (Zimmern 1972, 335).⁵⁷ Mit Erstaunen berichtet der Chronist zum Beispiel vom Erzbischof von Köln, der seinen »gecken« (ebd., 336) seinen Räten vorzöge. Auf der anderen Seite erzählt er selbst eine Vielzahl von Anekdoten mit dem expliziten Ziel, seine Leser aufzuheitern (vgl. Zimmern 1967 [1566], 253). Eines hält er fest: Auch wenn ernsthafte Leser den »lecherlichen bossen von obgehörten dorechten oder unbesinnten mentschen« (ebd., 129) skeptisch gegenüberstünden, müssten sie dennoch erzählt werden (vgl. ebd.), da die Narren nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch »heutigs tags bei vilen im geprauch« (Zimmern 1972 [1566], 336) seien.

Die Kritik des Grafen von Zimmern steht im Widerspruch zu seinem offensichtlichen Spaß am Erzählen der Anekdoten über »dorechte Menschen«. Auch Jenny konstatiert dieses aus heutiger Sicht widersprüchliche »Nebeneinander von moralischem Gebaren oder ethischer Zielsetzung und unbemäntelter Amoralität« (Jenny 1959, 190). Dies gelte aber nicht nur für die *Chronik*, sondern sei kennzeichnend für das 16. Jahrhundert insgesamt (vgl. ebd.).

3.1.4 Die Narren in den Facetien Poggios, Bebels und Paulis

Die Narren des Mittelalters und der frühen Neuzeit sind auch in den so genannten Facetien literarisch verarbeitet worden. Bei den Facetien handelt es sich um Anekdoten, Wortspiele, Zoten und Sprichwörter (vgl. Bachorski 2001, 321f.). Facetien sind pointierte Geschichten (vgl. Bremmer/Roodenburg 1999, 12), die sich – ähnlich wie der Witz – durch eine Verkürzung, den Schock und eine Pointe auszeichnen (vgl. Röcke 1999, 94). Es gibt kurze Facetien, die ohne Kommentare und Begründungen auskommen (zum Beispiel bei Poggio), andere kommentieren und beschreiben (zum Beispiel Bebel) oder fügen ihren Geschichten eine explizite Moral hinzu (zum Beispiel Pauli). Wie bereits skizziert, könnte der Begriff des »Fatzens« von der Facetie, dem Possenreißen, stammen.

Auch wenn die Facetien keine realen Gegebenheiten wiedergeben, vermitteln sie etwas von »komischen Behinderungen« im ausgehenden Mittelalter. Heute wirken die Geschichten zumeist kaum komisch. Ursache dafür ist, dass Komik subjektiv und zeithistorisch relativ ist. Hinzu kommt, dass den Facetien mündliche – und wahrscheinlich durch vielerlei Gesten und Mimik unterstützte – Erzählungen zugrunde liegen (siehe hierzu auch Bachorski 2001, 318f.).

57 | Brants Erklärung dafür ist folgende: »Eyn narr mit narren gern umb gat.« (Brant 1968 [1494], 175)

Die Facetien Poggios (1438)

Poggio Braccolini (1380-1459) war Humanist und studierte in Florenz die alten Sprachen. Sein Hauptinteresse galt der Erforschung der Antike (vgl. Frenken 1994, o. S.).

Semerau bezeichnet Poggio als »streitlustige[n] Federheld, der mit Witz und Hohn« (Semerau 1905, 1) seine Facetien geschrieben habe. Diese werden von Poggio selbst erstmals 1438 in einem Brief erwähnt (vgl. Amrain 1981, XV) und sind bis 1500 genau 26 Mal gedruckt worden (vgl. Semerau 1905, 11f.). Poggio selber bezeichnet seine Facetien auch als Geschichten aus der »Lügenküche«, deren Zweck die Erholung des Geistes sei (Poggio, zit.n. Semerau 1905, 10). Mit Witz wollte Poggio der Unterhaltung dienen, aber auch politische Kritik üben. So schreibt Semerau über die Facetien rund um Papst Eugen IV: »Unter seinem Regiment wurden nach den Facetien Ochsen und Esel Kardinäle, schwang die Dummheit das Scepter, herrschten Esel und Narren und machten alles, was sie wollten.« (Ebd., 16)

Bachorski, der die Facetien in Bezug auf ihre Performanz untersucht hat, widmet den »Narrenreden« (Bachorski 2001, 321) einen eigenen Abschnitt. Narrenreden werden definiert als

»nicht in die Normen des gesellschaftlich akzeptablen Diskurses passende Rede, für die der Schutz einer besonderen Außenseiterrolle in Anspruch genommen wird: des naiven Dummkopfs oder des berufsmäßigen Narren oder des natürlichen Narren.« (Bachorski 2001, 321)

In diesen Reden sind zwei unterschiedliche Richtungen auszumachen: Zum einen gibt es verachtende, spöttische Reden über die Einfalt des Narren, zum anderen die Rede des weisen Narren, die der gesellschaftlichen Kritik dient. Semerau geht sogar davon aus, dass in den meisten Reden die Narren die Überlegenen darstellen (vgl. Semerau 1905, 19).⁵⁸

In der Facetie Nr. 217 erzählt Poggio eine Geschichte, in der die Einfalt des Narren der Kritik am Klerus dient:

»Der vierfüßige Erzbischof

Bei einem verstorbenen Erzbischof von Köln stand ein Narr in grosser Gunst, er durfte sogar mit ihm in einem Bett schlafen. Einmal nun, als eine Nonne das Lager des Bischofs teilte, merkte der Narr, der unten lag am Bettende, dass mehr Füße wie sonst im Bett waren.

58 | Dies mag für Poggio gelten, kann aber keinesfalls auf andere Dichter übertragen werden.

Er packte einen und fragte, wem der gehöre. ›Mir!‹ sagte der Erzbischof. Der Narr packte den zweiten, dritten, vierten, und immer sagte der Erzbischof, ihm gehöre es. Da sprang der Narr hurtig auf und schrie laut hinaus: ›Kommt alle herbei hier ist was Neues, Unerhörtes passiert. Unser Erzbischof hat vier Beine.‹

So deckte er den schlechten Lebenswandel seines Herrn auf.«

(Poggio 1905 [1438], 149f.)

Die Wahrheit bzw. Moral entsteht hier durch die einfachen Fragen des Narren; im Sinne Bachorskis spielt der Narr hier die Rolle des ›naiven Dummkopfes‹. Ziel ist aber die moralische Kritik am Lebenswandel des Klerus (eine häufige Stoßrichtung der Facetien) und nicht die Bloßstellung des Narren.

In einer weiteren Facetie spielt der Narr nur indirekt eine Rolle:

»Narrenketten

Ein Mailänder Ritter, ein berühmter Soldat, kam einmal nach Florenz als Gesandter und trug dort prahlend verschiedene Halsketten zur Schau.

Seine nichtige Eitelkeit geisselte Niccolo, ein sehr gelehrter Mann, der gern einen Scherz machte: ›Sonst bindet man die Narren nur an einer Kette, der ist aber so verrückt, dass bei ihm eine nicht ausreicht!‹« (Ebd., 170)

In dieser Facetie geht es also mehr um ein Wortspiel, das den Narren nur benutzt, um die Eitelkeit des Mailänder Ritters zu kommentieren. Der Narr dient also auch hier als Vanitas-Zeichen. Dass Narren an Ketten gebunden werden, wird von Poggio weder erörtert noch kommentiert und könnte daher als soziale Realität selbstverständlich gewesen sein.

Die Facetien Bebels (1508)

Auch in Deutschland waren die Geschichten Poggios verbreitet. Sie reizten zur ›den deutschen Verhältnissen angepassten Ausschmückung, zur Nacherzählung und zur Weiterbildung‹ (Amrain 1981 [1907], XVI). In einer Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs wollte das Volk lachen ›und war in den Mitteln die Lachlust zu erregen nach keiner Seite hin irgendwie wählerisch‹ (ebd., XVII).⁵⁹ Der Poesieprofessor und Dichter Heinrich Bebel (1472-1518) sammelte Schwänke und Anekdoten; seine ›Nachbildung‹ Poggios wurde sogar in Frankreich

59 | Vor allem Geschichten über das unsittliche Verhalten in Klöstern, der Geistlichkeit und des Adels fanden reichlich Anklang (vgl. Amrain 1981 [1907]).

gelesen (vgl. ebd., XVIII). In den Facetien Bebels tauchen ebenfalls Menschen mit körperlichen und geistigen Auffälligkeiten auf: Narren, Toren, Tölpel, Hinkende und Einäugige (vgl. Bebel [1508] in Amrain 1981, 10ff.; siehe auch Abschnitt 3.2.2).

Auf eine umfangreiche Facetie soll hier exemplarisch eingegangen werden. In der Facetie »Von eines Fürsten Narren« (ebd., 47) heißt es, dass einem Fürsten ein Narr geschenkt worden sei, »ein visierlicher Mensch, der wollte sich nirgends behalten lassen, war oft aus der Hüter Hände entlaufen.« (Ebd.) Darum lässt ihn der Fürst einsperren. Als der Narr aber nun einiges gegessen hat, hat er »Not zu scheißen« (ebd.). Da er nicht hinaus kann, nimmt er des Fürsten Stiefel »und schië einen großen Dreck hinein« (ebd.). Auf die Frage des Fürsten, der beim Anziehen des Stiefels das Geschäft bemerkt, wer dies gewesen sei, leugnet der Narr zunächst. Der Fürst glaubt ihm natürlich nicht, da kein Mensch da gewesen sei außer ihm, so antwortete der Narr: »[E]s muss vielleicht das Zaunköniglein dieses getan haben.« (Ebd., 47) Die Facetie endet so: »Da musste der Herr, welcher ein solches Vöglein im Vogelbauer hatte, hell auflachen, daß der Narr den kleinen Vogel beschuldigte, einen solch großen Kuhfladen gesetzt zu haben.« (Ebd., 47f.)

Diese Facetie zeigt einige zentrale Merkmale des Narrentums dieser Zeit:

1. Dem Narren gelingt es durch seinen Witz, den Fürsten zum Lachen zu bringen. Es wird zwar über den Narren gelacht, aber der Narr wird nicht bloßgestellt, das Lachen erscheint gutmütig. Gleichzeitig offenbart das Lachen eine kathartische Funktion; es könnte der Entlastung dienen. Das Lachen in dieser Facetie hat große Ähnlichkeit mit der Katharsis des Lachens in den Anekdoten der Grafen von Zimmern. Gelacht wird aber auch über einen Kontrast: Nämlich zwischen der Kleinheit des »Vogels« und der Größe des »Kuhfladens«.
2. Der Narr wird verschenkt und in eine Kammer eingesperrt – beide Umgangsweisen waren durchaus üblich.
3. Aus der Geschichte geht nicht eindeutig hervor, ob es sich um einen künstlichen oder einen natürlichen Narren handelt. Dies zeigt, dass diese Differenzierung auch in der Literatur der Renaissance nicht oder nur selten explizit vorgenommen wurde. Das Einsperren und die Tatsache, dass der Narr verschenkt wurde, lassen jedoch den Schluss zu, dass es sich um einen natürlichen Narren gehandelt haben könnte.
4. Die Facetie offenbart auch das Faible der Witze dieser Zeit für Derbes, Fäkalhumor oder Zoten unterhalb der Gürtellinie.

Die Facetie enthüllt damit indirekt etwas über herrschende Moralvorstellungen: Weder das Einsperren noch das Verschenken sind Grund für Verwunderung. Neben dem Hohn- und Spottlachen gibt es auch ein sympathievolles Mitlachen über einen gelungenen Scherz oder eine witzige Ausrede.

Die Facetien Paulis (1522)

Der Franziskaner Johannes Pauli (1455-1530) veröffentlichte 1522 eine Sammlung von Facetien mit dem Titel *Schimpff und Ernst*. Im Gegensatz zu den Facetien Poggios und Bebels erschienen diejenigen Paulis direkt auf Deutsch und waren somit nicht nur den Gelehrten und Gebildeten zugänglich (vgl. Bolte 1924, *23). Pauli selbst schreibt, dass sein Buch das Weltgeschehen »mit ernstlichen und kurtzweiligen Exemplen, Parabolen und Hystorien« (Pauli 1924 [1522], o. S.) beschreibe und daher »nützlich und gut zu Besserung der Menschen« (ebd.) sei. Diese Facetien haben für ihn also eine moralische Funktion.

Den Narren widmet Pauli ein eigenes Kapitel (Kap. IV), das 32 Facetien enthält. Die meisten Narrenreden handeln »Vom Schimpff«, also vom Scherz (vgl. ebd.). Die Narrheit hat zumeist den Zweck, den Leser zur gewünschten Moral der Geschichte zu führen, sie wird deswegen häufig metaphorisch verwendet. Dies zeigt zum Beispiel »Vom Ernst das 26.: Ein Witziger folgt einem Narren« (ebd., 23). Zwei Brüder, ein Narr und ein »Witziger«, also ein Weiser, gehen über das Feld. An einer Wegkreuzung können sie sich nicht entscheiden, welchen Weg sie nehmen sollen, den ebenen und breiten, wofür der Narr plädiert, oder den steinigten, welchen der Weise nehmen möchte. Der Narr nimmt den ebenen Weg, und der Weise, der nicht allein gehen will, folgt ihm, woraufhin sie gefangen genommen werden. Die Moral lautet: »Leib und Seel sind zwey Brüder, der Leib ist ein Nar und die Sinlichkeit, die Sel ist witzig. [...] Darumb soll die Sel dem Leib nit nachfolgen.« (Ebd.) Die Moral von der Geschichte macht deutlich, dass es hier um die Narrheit als Metapher (für den Leib/Körper) und damit für die Sünde des Menschen geht, der sich der Verstand nicht unterordnen sollte.

Die Anekdote macht nebenbei den Ursprung des Wortes »Witz« im Verstand, der Klugheit oder Weisheit deutlich (vgl. Hennig 2001).⁶⁰ Hier ist der Witzige ein »Gewitzter«, ein Verständiger, ein Weiser. So

60 | Das mittelhochdeutsche »witz« ist mit dem Wortfeld »wissen« verwandt. Bis ins 17. Jahrhundert wurde der Begriff mit »geistreich« gleichgesetzt und gelangte erst im 19. Jahrhundert zu der heute verwendeten Bedeutung (vgl. Röhrich 1977, 4).

heißt es auch im *Edelstein*⁶¹ von Bonerius in der Fabel »Von dem Vater, seinem Sohn und dem Esel«: »Man sicht wol das sie narren sint, An wizen sint sie peide blind.« (Boner 1972 [1350], 87) Auch bei Hans Sachs (1494-1576) wird dieser Zusammenhang deutlich. Im Gedicht über die Stocknarren aus dem *Ständebuch* von Aman – von denen sich wohl der noch heute geläufige Begriff des »Stockdummen« ableitet (vgl. Flögel 1789, 182) – zeigt sich ebenso eindrücklich wie bei Pauli und Bonerius die Gleichsetzung des Witzes mit dem Verstand: Ein Dummer, ein Stocknarr, ist der, der weder Witz (also Verstand) noch Sinn (also Vernunft) hat. Es heißt dort: »Ein natürlich Stocknarr ich bin/Denn ich hab weder Witz noch Sinn« (Sachs [1568] in Aman 2006).

Vor allem diesen Typus des einfältigen, zunächst »unwitzigen« Narren thematisiert Pauli, so auch in einer Facetie über einen Seiltänzer: Ein Seiltänzer hat das Seil über die Gassen gespannt und fällt durch ein Missgeschick fast hinunter. »Und es lachte alle Welt und spottet sein, wie man dan thut, wan ein felt« (Pauli 1924 [1522], 31). Nur ein Narr, der dabeisteht, weint. Als er nach dem Grund gefragt wird, antwortet er: »Man heiset mich ein Narren, und bin ich witziger, dan der ist. Got hat dem Menschen das Ertreich geben, das er daruff sol gon, und der will in dem Lufft gon. Darumb wein ich.«⁶² (Ebd.)

Hier vermittelt die vermeintliche Einfalt des Narren eine tiefere Wahrheit: Die Moral der Narrenrede zielt auf den Menschen, der Gott fern ist.

In der folgenden Facetie richtet sich die Kritik der Narrenrede gegen die Eitelkeit des Menschen: Ein Abt hat wichtigen Besuch. Als man bei Tische sitzt, sieht der Narr die große Nase des Besuchs und fragt diesen direkt nach dem Grund dafür. Der Abt lässt daraufhin den Narren aus dem Saal verjagen. Dieser überlegt draußen, wie er sein Vergehen wiedergutmachen könne, geht wieder hinein, legt sich auf den Tisch und sagt: »O wie ein kleins Neßlein hastu!« (Ebd., 32) Wieder wird er hinausgejagt. Beim dritten Mal spricht er: »Got beb, du habest ein Naß oder nit, was wil ich deiner Nassen!« (Ebd.) Die Moral richtet sich wohl gegen alle Schmeichelei und Eitelkeit der Menschen, denen es der Narr, der geradeaus denkt, nicht recht machen kann.

Es gibt aber auch bei Pauli den klugen Narren, denn »es kann

61 | Der *Edelstein* von Ulrich Boner, genannt Bonerius, ist das erste in deutscher Sprache gedruckte Buch. Es wurde um 1350 vollendet und 1461 erstmalig veröffentlicht (vgl. Fouquet 1972, 7f.).

62 | »Man nennt mich einen Narren, obwohl ich klüger als der [Seiltänzer] bin. Gott hat dem Menschen das Erdreich gegeben, damit er darauf gehen kann, und dieser will in der Luft gehen. Darum weine ich.«

auch etwan ein Nar ein Urteil finden, das ein Weisser nit finden kann« (ebd.). Ein Bettler sitzt einmal in einem Wirtshaus und hat nur ein Stück Brot dabei. Dieses hält er immer in die Nähe des Bratens, der sich dort an einem Spieß dreht, damit sein Brot dessen Geruch und Geschmack annehme. Als er gehen will, hält der Wirt ihn an, er solle den Geschmack des Bratens bezahlen. Die Sache geht vor Gericht. Einer der Richter, der einen Narren zu Hause hält, erzählt bei Tisch davon. Darauf sagt der Narr: »Er sol den Wirt bezalen mit dem Klang des Geltz, wie der arm Man ersettigt ist worden von dem Geschmack des Bratens.« (Ebd., 37)

In den Anekdoten von Pauli finden sich immer wieder Bezüge zur sozialen Praxis: Narren wurden von ihren Besitzern häufig an ihre Nachfolger vererbt (so zum Beispiel Claus Narr).⁶³ Auch dass die Narren geschlagen, geärgert, gequält und verspottet wurden, offenbart Pauli. In einer Facetie ist der Narr, der zu seinem neuen Besitzer gebracht werden soll, den Knechten zu langsam. Deshalb nehmen sie »eine lange Ruten und schlugen den Narren übel und triben ihn voranhin« (Pauli 1924 [1522], 37). Auch von einem Narren, der sich mit dem Stecken verteidigt, ist die Rede. »Vom Ernst das 38.« handelt von einem Narren, der die Menschen mit einem Stecken schlug, »den er für einen Kolben in den Henden trug« (ebd., 30). Ein anderer Narr hingegen wird als »ein früntlicher Nar, der niemans betrübet, weder mit Worten noch mit Wercken, wie zornig man in macht« (ebd., 32) beschrieben. Auch Geistliche, Bischöfe und Äbte (ebd., 32), aber auch Ritter (ebd., 34) und Edelmänner (ebd., 35) hielten sich Narren. Diese sollten die Menschen unterhalten, wurden aber auch geschlagen, erzürnt und verspottet (vgl. ebd., 32ff.).

In keiner von Paulis Anekdoten wird die Differenz zwischen künstlichen und natürlichen Narren direkt thematisiert (ebenso wenig bei Poggio und Bebel). Deufert geht davon aus, dass die Narren Paulis insgesamt von einem »geistigen und religiösen Defekt« (Deufert 1975, 147f.) gekennzeichnet seien und damit dem für diese Zeit typischen Verständnis entsprächen. Der Narr ist immer der Außenseiter in den Facetien, der – ob als natürlicher oder künstlicher Narr – eine Wende in die Geschichte bringt. Damit macht er auch das »ambivalente Verhältnis zwischen Narrheit und Normalität sichtbar, indem er einmal selbst Narrheit verkörpert, sie aber gleichzeitig als Kennzeichen seiner Umwelt aufdecken kann« (Deufert 1975, 153).

63 | Auch Bebel leitet entsprechend eine Facetie ein: »Es war uf einmal ein Nar, den het ein Her einem andern geschenckt« (Bebel [1508] in Amrain 1981, 21).

Hier, so kann man schließen, hat die Komik *über* den Narren eine normative Funktion: Sie dient der Grenzziehung und transportiert moralische Normen (Limitation). Die Komik *des* Narren hingegen dient der Transgression. Die Narrheit hat in manchen Anekdoten die Funktion, das Verhalten der Umwelt als unmoralisch zu offenbaren. Ähnlich wie Wolfgang Büttner in seinen Historien über Claus Narr (vgl. Bernuth 2003, 57f.) schreibt Pauli zwar über Narrenspott und verweist damit auf die Hofnarrentradition, im Zentrum stehen aber die allgemeine moralische Kritik und die Belehrung des Publikums. Nicht alle Facetien rücken die Moral in den Vordergrund. Die Facetien von Bebel und Poggio enthalten häufig nur implizite moralische Urteile. Der Narr in den Facetien hat so unterschiedliche Funktionen: Er soll einerseits unterhalten, andererseits belehren und gesellschaftliche Kritik ausdrücken. Gleichzeitig offenbaren alle Facetien etwas über die soziale Stellung der Narren und den Umgang mit ihnen. Auch das Lachen über den Narren hat unterschiedliche Funktionen bzw. Implikationen: Es dient einerseits der Festigung von Normen bzw. der Grenzziehung (im Falle der Kritik). Lachen die Protagonisten in den Anekdoten selbst und nicht nur die Leser, ist es hingegen das kathartische Entlastungslachen.

3.2 Spotten und Lachen über körperliche und andere Behinderungen

Im ersten Teil dieses Kapitels ging es um das fest umrissene Phänomen der natürlichen Narren – die »im Idealfall« sowohl körperliche als auch geistige Auffälligkeiten zu bieten hatten –, ihre soziale Stellung und komischen Funktionen. Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Thematisierung des Lachens über Behinderungen und behinderte Menschen allgemein.

Im Mittelpunkt stehen dabei körperliche Behinderungen bzw. Sinnesbehinderungen (Blindheit, Lahmheit, Kleinwuchs, Kropf und Kretinismus). Der Schwerpunkt der Ausführungen liegt wie bei den natürlichen Narren in Spätmittelalter und Renaissance. Sofern das Lachen über diese Behinderungen bzw. deren komische Darstellung andauert, gehen die Ausführungen darüber hinaus.

3.2.1 Kleinwüchsige Menschen an den Höfen und im Zirkus

Neben den natürlichen und künstlichen Narren gab es auch die so genannten »Zwerge« an den Höfen Europas. Sie werden in der historischen Forschung zumeist getrennt von den natürlichen Narren betrachtet und beschrieben (siehe zum Beispiel bei Flögel 1789; Lever 1992), auch wenn sie mit ihnen einige Funktionen, vor allem die der Unterhaltung und Belustigung, gemeinsam haben. Nach Ansicht Petrats entsprechen sie jedoch nicht dem »Deutungsmuster« (Petrat 1998, 25) der Narren.

Die Existenz kleinwüchsiger Menschen, die im Folgenden entsprechend dem damaligen Sprachgebrauch »Zwerge« genannt werden, an den Höfen ist ab dem 10. Jahrhundert belegt (vgl. Velten 2001, 295). Am römisch-kaiserlichen Hof sind sie erst von 1543 bis 1715 in den Hofgesetzen nachgewiesen (vgl. Schlager 1866, 214f.). Auch am Hofe König Ludwigs VIII., bei Heinrich I. und Franz II. in Frankreich (vgl. Vulpus 1813, 44; Nick 1861a, 594) und bei Friedrich Wilhelm I. lebten Hofzwerge (vgl. Flögel 1789, 515), ebenso bei den Herzögen von Burgund (vgl. Daston/Park 1998, 117) und an vielen weiteren Höfen.

Unterhaltung durch die Hofzwerge

Im Gegensatz zu den Hofnarren war ihre Funktion weniger symbolträchtig, sondern Hofzwerge dienten vorwiegend der Zerstreuung und Unterhaltung und sollten die Hofgesellschaft zum Lachen bringen (vgl. Petrat 1998, 57ff.). Die warnende Funktion der Narren hatten sie nicht inne. Am Hofe eines italienischen Fürsten sollen zum Beispiel Turniere und Pferderennen mit Kleinwüchsigen stattgefunden haben (vgl. Bauer/Verfondern 1991, 39). Die spanischen Hofannalen berichten, dass Zwerge zusammen mit dunkelhäutigen Menschen und Narren dem Amüsement dienen sollten. Langenbach-Flore beschreibt ihre Funktion wie folgt:

»Auch die Hauptattraktion des Zwerges war in der Sensation seines Aussehens und nicht auf intellektueller Ebene zu suchen, obwohl er zuweilen die Funktion eines scharfsinnigen, privilegierten Spaßmachers erfüllte. Seine Hauptaufgabe bestand darin, wie die antiken Parasiten die Gäste bei Banketten zu amüsieren, doch oft schoss er über das Ziel hinaus und stellte für die Festgäste ein Ärgernis dar.« (Langenbach-Flore 1994, 16)⁶⁴

64 | Der Begriff »Parasit« verweist dabei auf den Spaßmacher im antiken Griechenland, der in der Komödie als ein solcher bezeichnet wurde (vgl. Langenbach-Flore 1994, 14).

Eine häufig durchgeführte ›Unterhaltung‹ scheint das Verstecken von Zwergen in Pasteten gewesen zu sein, damit sie zum Amüsement der Gesellschaft plötzlich daraus hervorsprangen. Geschichten dieser Art werden in unterschiedlichen Quellen erzählt. Am Hof des englischen Königs Charles I. wurde demnach ein Kleinwüchsiger namens Jeffrey Hudson in einer kalten Pastete versteckt, die der Königin als Geschenk präsentiert wurde (vgl. Vulpius 1812, 120; Schulak 2000, o. S.). Friedrich Nick erzählt folgende Geschichte aus dem Jahre 1568:

»Als Herzog Wilhelm von Baiern mit einem Fräulein Renate von Lothringen im Jahr 1568 zu München sein ›Beilager‹ hielt, wurde als 21. Schauspieler auch eine große Pastete aufgetragen, in welcher des Erzherzogs Ferdinand von Oesterreich Zwerglein verborgen war. Als diese Pastete auf die fürstliche Tafel gesetzt und geöffnet wurde, sprang dieses drei Spannen lange Zwerglein in einem wohlgeputzten Küras und ein Rennfähnlein in der Hand, daraus hervor, ging auf der Tafel umher, sang und bot den fürstlichen Personen ›mit gar gebührender und sittsamer Reverenz‹ die Hand.« (Nick 1861a, 603)

Felix Platter (1536-1614)⁶⁵ berichtet in seinen *Observationes* von einer Geschichte, die er selbst erlebt habe. Bei der Hochzeit des Herzogs von Bayern sei ein Zwerg gewesen, »völlig bewaffnet« (Platter [1614], zit.n. Huber 2003, 265). Auch dieser Zwerg wurde in einer Fleischpastete versteckt. »Er stürzte mit Ungetüm heraus, sprang nach Gladiatorenart auf dem Tisch herum und erregte bei allen Anwesenden Gelächter und Bewunderung.« (Ebd.)

Nach Ansicht Petrats dienten die Hofzwerge aber auch als »Anziehpuppen« (Petrat 1998, 59) oder »Spielgefährten« (ebd., 57). Laut Bayer waren sie »Spielzeug« und »Zeitvertreib« (Bayer 1906, 2). Die Marchese Lodovico III. soll für ihre Zwerginnen und Zwerge eine eigene Wohnung mit kleinen Möbeln eingerichtet haben (vgl. Merke 1971, 324). Nick berichtet, ein Mailänder habe seinen Zwerg wie einen Papagei in einem Käfig herumgetragen (vgl. Nick 1861a, 594). Das Halten von Zwergen in einem Käfig belegt auch eine Nachricht aus dem Jahr 1773, die Petrat zitiert (vgl. Petrat 1998, 40). König Friedrich Wilhelm I. hat seine Zwerge gerne in goldenen und silbernen Stoff gekleidet (vgl.

65 | Platter war häufiger Gast an den unterschiedlichsten europäischen Höfen und so auch mit der Tradition der Hofnarren und -zwerge vertraut (vgl. Huber 2003, 260ff.). Platter war Mediziner in Basel. In seinen *Observationes* (Beobachtungen) soll er nur eigene Beobachtungen notiert haben (vgl. Merke 1971, 181).

Flögel 1789, 515). Weber berichtet aus eigener Anschauung von einem Zwergenpaar, das »zierlich angeputzet« (Weber 1992a [1721], 386) gewesen sei. In anderem Zusammenhang weiß er zu erzählen:

»Die vier wohlgestaltete und überaus kleine Zwerge hatten diesesmal nicht, wie bey der ersten Audienz, Rußische, sondern teutsche Carmesin sammetene galonirte Kleider mit reichen brocadenen Westen. Der Churfürst und der ganze Hof ergezten sich an der schönen Gestalt und Leibesproportionen dieser vier *Puppen*, und erinnerten sich dabey der grossen Menge Zwergel welche des Brandenburgischen Churfürsten Joachimi Friederici Gemahlin Catharina, in einem besondern Zimmer unterhalten [...]« (Weber 1992b [1721], Bd. 3, 231; Hervorh. v. C. G.)

An vielen Höfen wurden zu Zwecken der Unterhaltung und mit dem Ziel, Zwerge zu »züchten«, so genannte Zwergenhochzeiten durchgeführt (vgl. Kammerer 2003, o. S.; Schulak 2000, o. S.). Die Herrschenden hatten den Ehrgeiz, den kleinsten Zwerg ihr Eigen zu nennen (vgl. Petrat 1998, 40). Teilweise soll es den Fürsten auch gelungen sein, bei ihren Zwergen für Nachwuchs zu sorgen, aber häufig wurden »Heyrahten unter ihnen gestiftet, aber keine Fruchtbarkeit und Fortpflanzung des Geschlechts bey ihnen gefunden« (Weber 1992b [1721], Bd. 3, 231).⁶⁶

Wie sich der Versuch der »Züchtung« mit Aspekten der Unterhaltung vermischte, zeigt eine Nachricht aus dem Jahr 1675:

»Umb diese Zeit ließ der König von Frankreich 2 gantz kleine Hommunculus oder Zwergern Copuliren, wohnete der Hochzeit nebst seiner gantzen Hoffstadt mit sonderlicher Ergetzlichkeit bey und verehreten den jungen Ehe-Leuten 50.000 Fl zur Hochzeit-Gabe.« (*Kernchronik*, Bd. I, [1675], zit.n. Petrat 1998, 58)

Ausführlich berichtet Friedrich Christian Weber von Zwergenhochzeiten in Russland.⁶⁷ Durch diese Hochzeiten gebe es in Russland so

66 | Flögel erzählt, in Russland sei 1719 ein Zwergenkind geboren worden (vgl. Flögel 1789, 455). Neben den Zwergenhochzeiten und den Versuchen ihrer »Zucht« gibt es aber auch Berichte darüber, dass Kinder zu dieser Zeit in Eisen gelegt wurden, damit sie nicht groß wurden, weil eine so große Nachfrage nach ihnen bestand (vgl. Lever 1992, 106).

67 | Nicht mehr aus eigener Anschauung, sondern aus historischer Perspektive berichten Weber 1832 und Vulpius 1812. Karl Julius Weber erzählt: »Noch 1713 gab die Schwester Peters des Großen, Natalia, ein lusti-

viele Zwerge, »daß es also nicht schwer fiel, bey der Anno 1710 gehaltenen Zwerge-Hochzeit, ihrer zwey und siebentzig zusammen zu bringen« (Weber 1992a [1721], 385). Neben diesen 72 Zwergen, dem Zaren, seinen Offizieren und Ministern seien auch viele Zuschauer zur Hochzeit gekommen. In der folgenden Beschreibung der Hochzeit treten die Unterhaltungsaspekte zum Vorschein.

»[U]nd als der Priester den Zwerg-Bräutigam fragete, ob er seine Braut zu Ehe haben wollte? antwortete dieser mit heller Stimme: *Dich und keine andere*. Die Braut aber, als sie gefragt wurde, ob sie ihren Bräutigam zu ihrem Manne haben wollte, und ob sie sich nicht mit jemand anders versprochen? antwortete: Das wäre ja wohl artig. Doch ihr Ja-Wort kunte man kaum nehmen, über welches die Anwesende hertzlich lachten.« (Ebd., 386)

Im Anschluss an die kirchliche Trauung gab es Webers Bericht zufolge eine festliche Tafel. Die Zwerge hatten dabei die Aufgabe, die normal großen Hochzeitsgäste zu bewirten und zu unterhalten. Dazu liefen sie auf der Tafel herum und bedienten die »Gäste dergestalt wohl, waren auch so lustig und machten so viel Lerm, als wenn das Zimmer ihnen allein zugehöret« (ebd., 387). An einer langen Tafel saßen, wie Weber beschreibt, unter anderem der Zar und die Offiziere,

»welche sich dergestalt placiret hatten, daß sie rings herum nur mit dem Rücken an der Wand sassen, damit sie allesammt das Gesicht frey haben, und das Getümmel und Betrieb der Zwerge desto besser observiren könnten« (ebd., 387).

Nachdem die Tafel aufgehoben wurde, tanzten die Zwerge und brachten so wiederum die Zuschauer zum Lachen:

»Was nun vor wunderliche Capriolen, Grimacen, und Posituren, so wohl bey dem Tantzen als bey dem Tische zu sehen gewesen, solches kann man sich leicht einbilden, wie sie denn allen hohen und vornehmen Hochzeitsgästen, insbesondere Ihrer Majestät, viele Kurtzweile machten und zum Lachen bewogen. Indem unter diesen 72 Zwergen so vielerley Arten und wunderliche Posituren waren, daß man sie ohne Lachen nicht wohl ansehen konnte.« (Ebd., 387f.)

ges Zwergschauspiel, verheirathete zwei Zwerge und lud alle Zwerge zur Hochzeit« (Weber 1868 [1832], 113). Vulpus berichtet von einer Zwergenhochzeit aus dem Jahre 1622 in Wien (vgl. Vulpus 1813, 49).

Spaß und »Vergnügen« (ebd., 388) hatte Weber vor allem am Erscheinungsbild:

»Einige hatten einen hohen Buckel und kleine Beine, andere einen dicken Bauch, andere kleine krumme Beinen, wie der Zar-Hündgens, wiederum andere einen grossen dicken Kopff, theils ein krum Maul und grosse Ohren, theils kleine Augen und dicke Pauß Paucken, und viele lächerliche Gestalten mehr.« (Ebd.)

Das Komische der Zwerge liegt also für Weber einerseits in ihren Darbietungen, andererseits in ihrem abweichenden Äußeren. In welcher Weise der Begriff des Lächerlichen hier gebraucht wird, lässt sich nur mutmaßen: Er könnte einerseits das Belustigende, andererseits auch das Sonderbare fokussieren. Ob der Begriff abwertend gebraucht wird, wie er heute verstanden würde, lässt sich nicht direkt schließen. Festgehalten werden kann nur, dass Weber insgesamt einen recht wohlwollenden Blick auf die Zwerge wirft. Dennoch werden die Beschriebenen als Puppen bezeichnet und mit den Hunden des Zaren verglichen.

Neben Hochzeiten wurden für manche Hofzwerge auch feierliche Begräbnisse zelebriert. Von einer solchen Beerdigung aus dem Jahr 1715 erzählt auch Weber. In Russland starb ein Zwerg in Diensten des Zaren, der ihm ein »artiges Begräbnis« (ebd., 59) zukommen ließ. »Der Sarg war mit schwarzem Sammet bedeckt, und auf einer Schlittenwurst von sechs sehr kleinen Rappen gezogen.« (Ebd.) Hinter den Rappen gingen die kleinwüchsigen Trauergäste »nach ihrer Größe wie die Orgelpfeifen gestellt« (ebd.). Den Abschluss der Prozession bildete nebst seinen Ministern und Offiziellen der Zar selber.

Beispiele für die komische Funktion der »Zwerge«

Wie viele der Hofnarren bekamen auch die Hofzwerge erst spät einen »Namen« und ein »Gesicht«. Zwei von ihnen sollen im Folgenden kurz vorgestellt werden. Recht bekannt geworden ist Nikolaus Ferry, der 1749 geboren wurde und an einem Hof in Lothringen lebte. Laut Legende hatte er eine Ziege zur Amme und schlief in einem Holzschuh (vgl. Flögel 1789, 520; Almenstein 1807, 618ff.; Nick 1861a, 598). Im Kindesalter gelangte er zum Hof von Stanislaus von Polen, der ihn Bébé nannte. Nach langer Krankheit und nach in der Pubertät beginnenden Deformierungen starb er schließlich sehr jung im Jahr 1769. Sein

Skelett wurde präpariert und in der Bibliothek zu Nancy ausgestellt (vgl. Flögel 1789, 522).⁶⁸

Auch Ferry musste für Unterhaltung an der Tafel sorgen. Statt aus einer Pastete musste er bei einem Fest in der Uniform der Garde du Corps aus einer Torte klettern und wurde von den Gästen mit Bonbons beworfen (vgl. Palla 1995). Wie Ferry von Zeitgenossen, die ihn persönlich kannten, charakterisiert wurde, weiß man nicht. Von Flögel, der ihn zwar gekannt haben könnte, dazu aber keine Ausführungen macht, wird er als ein kleiner Mensch beschrieben, dessen Körperteile aber proportional waren.⁶⁹ Flögel zufolge hatte Ferry aufgrund einer zu frühen Geburt eine »Verstandesschwäche«⁷⁰ (Flögel 1789, 524).

»Die Unterweisung seiner Lehrmeister war ihm ganz unnütz, um Vernunft und gesunde Urtheilskraft zu erwecken; daher hat er nie andre als nur schwache und unvollkommne Merkmale vom Verstande gegeben.« (Flögel 1789, 520)

Ebenfalls heute noch bekannt ist der Hofzwerg Perkeo, der eigentlich Clemens von Heidelberg hieß. Sichere Angaben über sein Geburts- und Todesdatum gibt es nicht, er dürfte aber um 1700 geboren worden sein (vgl. Petrat 1998, 132). Von Beruf war er Korbmacher, schließlich Hofzwerg am Heidelberger Schloss unter Kurfürst Karl Theodor. Dort soll er auch zu seinem Spitznamen Perkeo gekommen sein. Karl Theodor ließ 1751 ein noch heute erhaltenes Weinfass mit über 200 000 Litern Volumen bauen. Von dem Fass führte eine Leitung in den Festsaal, um die Gäste des Kurfürsten zu versorgen. Auf einer Reise nach Tirol soll der Kurfürst Gefallen an Clemens' Größe und seinem Witz gefunden und ihm gesagt haben, wenn er mitkomme nach Heidelberg und es schaffe, das große Fass dort auszutrinken, sollten ihm Stadt und Schloss gehören. »Perche no« (»Warum nicht«) soll dieser geantwortet haben, worauf ihn der Kurfürst Perkeo nannte (vgl. Hoppe 1950, 31).

Laut Hoppe unterhielt Perkeo den Hof und die Bürger der Stadt

68 | Mehr zum wissenschaftlichen Interesse des 18. Jahrhunderts an kleinwüchsigen Menschen in Abschnitt 4.6.2.

69 | Flögel differenziert kleinwüchsige Menschen in »rachitische Ungeheuer«, die »unförmlich an Gliedern und Proportionen« waren, und jene, die »aus andern physischen Ursachen« klein, aber unauffällig waren (Flögel 1789, 504).

70 | Von Almenstein bezeichnet ihn als »blödsinnigen Knaben« (Almenstein 1807, 619).

durch seine Späße (vgl. ebd.). Seine Funktion hatte somit viel mit der der Hofnarren gemeinsam. Schon zu Lebzeiten wurde Perkeo ein Denkmal errichtet, das er selbst entworfen hatte. Es befindet sich noch heute im Heidelberger Schloss. Um 1850 dichtete Josef Viktor von Scheffel das Lied »Das war der Zwerg Perkeo«, das Perkeos Trinklust an dem Riesenfass besingt: »Das war der Zwerg Perkeo/Im Heidelberger Schloß,/An Wuchse klein und winzig,/An Durste riesengroß« (Scheffel o.J.).

Nikolaus Ferry und Perkeo gehören zu den letzten Hofzwerger in Europa. Mit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts geht die Zeit der Hofzwerge zu Ende. Am Münchener Hof gab es 1785 nur noch drei Hofzwerge (vgl. Weber 1868 [1832], Bd. XII, 125; Bayer 1906, 10).

Komisches Objekt waren die Zwerge auch im 17. Jahrhundert bei Jacques Callot (1592-1635), der 20 Zwergefiguren zeichnete – seine *Varie figure gobbi di Jacobo Callot*, die 1616 entstanden und 1622 erstmals in Nancy erschienen (vgl. Trautwein 1958, o. S.). Callot hatte eine Vorliebe für das Groteske und Bizarre (vgl. *Lexikon der Kunst* 1987, Bd. 1, 755). Seine Figuren »waren das Gespräch an allen Höfen Europas, weil einige nicht nur die beliebigen Verwachsungen Kleinwüchsiger darstellten, sondern obszön ihre Geschlechtlichkeit betonten und darboten« (Albrecht 2004, o. S.).⁷¹

Callot sah seine »Modelle« als Hofzwerge [...] täglich am Hofe des Medicäerfürsten Cosimo II.« (Bauer/Verfondern 1991, 39). Man weiß, dass Callot an den Höfen Veranstaltungen, zum Beispiel Turnieren, mit Zwerger beiwohnte (vgl. ebd., 40).

Auf Callots Zeichnungen sieht man die so genannten Gobbi, also »Krüppel« mit Kröpfen, Buckeln, Krücken und dicken Bäuchen (Abb. 5). Die Figuren Callots zeigen die Sammelfreude des Barocks von absonderlichen, wundersamen Dingen und seine »Vorliebe für die deformierte Natur« (Trautwein 1958, o. S.).

In der Nachfolge von Callot weiß man heute von 3000 Variationen seiner Gobbi, zum Beispiel aus Nürnberg und Augsburg, aber auch aus den Niederlanden, Österreich und Frankreich (vgl. Bauer/Verfondern 1991, 71).⁷²

71 | Diese Art der Groteskenfiguren ist allerdings nicht neu, sondern es gab sie schon in der Antike, weshalb Neumann annimmt, dass »im Altertum das Lachen über den Hässlichen allgemein übliche Haltung war« (Neumann 1995, 31). Zehn Gobbi sind auf einer Callot gewidmeten Webseite abgebildet unter www.jacquescallot.com/gobbis.html.

72 | Vor allem im 18. Jahrhundert wurden diese Figuren nachgeahmt, zum Beispiel durch den Bildhauer Johann Baptist Wuntscher. Auch

Damit wurden kleinwüchsige Menschen zum zweifachen Sammelobjekt: Zunächst wurden sie ›reak‹ (als Hofzwerge) und zum andern ihre grotesken Nachbildungen gesammelt.



Abb. 5: Jacques Callot: Dottore mit fünf grotesken Figuren, Titelbild zu *Varie Figure Gobbi*, Florenz 1616. Nachstiche von J. Silvestre in einer Montage mit farbigem Rahmen des 19. Jahrhunderts (Bauer/Verfondern 1991, 11).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die zeitgenössischen Beschreibungen aus heutiger Perspektive einen unkritischen Blick auf den Umgang mit kleinwüchsigen Menschen an den Höfen werfen: Sie werden als kurzweilig, niedlich, unterhaltsam und grotesk empfunden, sie erregen Lachen und Bewunderung. Zur ›Unterhaltung‹ der

in Österreich waren die Zwerge sehr beliebt, wie Trautwein vermutet, weil die Menschen in den Alpenländern eine »starke Vertrautheit mit körperlicher Mißbildung« (Trautwein 1958, o. S.) hätten. Demgegenüber stellte sich die Augsburger Variation der Zwerge nach Ansicht Trautweins harmloser dar, da der Spott nicht »auf große Köpfe, aufgeworfene Nasen und kurze Beine an sich, schon gar nicht auf Höcker und Verkrümmungen« (ebd.) aus gewesen sei. Man könnte auch schließen, dass im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert das Lachen insgesamt zäher wurde (siehe dazu auch Abschnitt 4.1.2). Von Hülsen-Esch sieht im Interesse des 18. Jahrhunderts an den Gobbi ebenso wie in den Maskenbällen auch eine Sehnsucht nach der Aufhebung höfischer Standards (vgl. Hülsen-Esch 2005, o. S.).

höfischen Gesellschaft werden Turniere und Hochzeiten veranstaltet oder die Zwerge in Pasteten oder Torten versteckt. Die Hofzwerge bleiben länger an den Höfen sowie bei reichen Adeligen und Bürgern als die natürlichen Narren; sie sind vor allem im Barock beliebt.

3.2.2 Spott über blinde Menschen und die Blindheit

Neben den Narren und Hofzwergen werden vor allem blinde und sehbehinderte Menschen vorwiegend vom 13. bis zum 16. Jahrhundert zum Objekt der Komik. Das Lachen über sie wird insbesondere in der Literatur (in Schwänken und Facetien) thematisiert.

Ein – vielleicht nur fiktiver – ›Spaß‹ zur Unterhaltung der Menschen war vom Hochmittelalter bis ins 16. Jahrhundert das so genannte ›Schweinestechen‹, das in unterschiedlichen Quellen erwähnt wird. Dazu wurden mehrere Blinde auf einem Schauplatz mit einem Schwein eingeschlossen und mit rostigen Harnischen und Knüppeln ausgestattet. Sie sollten das Schwein töten. Da sie es aber schwer orten konnten, schlugen sie sich unter dem Gelächter der Anwesenden gegenseitig. Zur Entschädigung erhielten sie abschließend ein Festessen. Berichte von Chronisten über Veranstaltungen dieser Art gibt es unter anderem aus Paris (1425), Augsburg (1510) und aus Venedig (vgl. Wanecek 1919, 529). Aus dem Jahr 1386 existiert ein solcher Bericht in der Lübecker Chronik: Dort wurden zwölf Blinde zunächst bei einem Essen gestärkt und ihnen Rüstungen angezogen. Schließlich setzte man ihnen die Helme verkehrt herum auf, für den Fall, dass doch Sehende darunter waren (vgl. Uther 1981, 82). Ein ähnliches Szenario beschreibt *Johann Berckmanns Stralsundische Chronik* aus dem Jahr 1415:

»Anno 1415 do schlogenn de blindenn ein schwyn inn dem vastelauende op dem olden marckede; se weren beplanckett, datt en dath schwin nicht entlophen kondte, se schlogen sik vaken suluest op dat liff, mehr alße op dat schwinn, unnd worden ganz schaftig darauer, so lange dath se mit der kuele vœleden, wor idt stundt, vnnd schlogent noch, alße waß solck ein lachendes vastelaunt nicht geseen.« (*Johann Berckmanns Stralsundische Chronik*, zit.n. Mohnike/Zober 1833, 8f.)⁷³

73 | »Im Jahre 1415 schlugen die Blinden ein Schwein an Fastnacht auf dem alten Markt. Sie waren eingezäunt, so dass ihnen das Schwein nicht entlaufen konnte, sie schlugen sich eher selbst auf den Leib, mehr als auf das Schwein, und wurden ganz sauer darüber, so lange, bis sie mit der Keule fühlten, wo es stand, und sie schlugen noch, also wurde solch ein lachendes Fastnacht noch nicht gesehen.« Mohnike und Zober geben

Während andere die Realität der Kämpfe nicht in Frage stellen, nimmt Uther an, dass es sich bei diesen Berichten um Fiktion handelt. Diese Geschichten seien schon weitaus früher literarisch verarbeitet worden. Sein Fazit lautet daher:

»Und es verwundert nicht, dass die Chronikliteratur angesichts der beschriebenen, teilweise negativen, Einstellung des 14.–17. Jahrhunderts gegenüber Behinderten das Schweinekopf-Motiv aufgreift, der Glaubwürdigkeit halber lokalisiert und zugleich seines Beispielcharakters beraubt, so daß die Hilflosigkeit und Tolpatschigkeit der Behinderten um so stärker zutage treten.« (Uther 1981, 83)

Es muss also als ungeklärt gelten, ob die Schweinestechen tatsächlich stattgefunden haben oder zu den diskursiven Stereotypen über die Blindheit zu zählen sind. Deutlich wird an dieser Stelle einmal mehr, dass Realität und Diskurs nicht voneinander zu trennen sind.

Blindheit spielt immer wieder eine Rolle in der komischen Literatur, in Schwänken, Facetien und Anekdoten. In diesem Rahmen kann die Darstellung nur exemplarisch erfolgen, ausführlicher haben sich Wanecek (1919), Schmidt (1929) und Uther (1981) mit der Thematik der Blinden in der Literatur (allerdings nicht nur unter dem Fokus des Komischen) beschäftigt.⁷⁴

»Als ›das große Vorbild der Blindenkomik‹ gilt der 1554 erschienene Lazarillo de Tormes«⁷⁵ (Uther 1981, 76). Bei diesem Werk handelt es sich um einen Schelmenroman⁷⁶, Vorbild auch für Hans Jakob Christ-

Johann Berckmanns Stralsundische Handschrift nebst noch vorhandenen Auszügen aus alten verloren gegangenen Chroniken heraus. Da Berckmann nach Mutmaßung der Verfasser im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts geboren wurde, muss der Bericht vom ›Schweinestechen‹ von einem anderen Verfasser stammen oder von Berckmann aus Aufzeichnungen eingefügt worden sein.

74 | Die Funktion der Schwerhörigkeit in den Schwänken verschiedener Zeiten hat Aarne (1914) untersucht.

75 | In Wanecek (1919, 564ff.) ist das in diesem Zusammenhang relevante Kapitel 1, in dem als einziger der Blinde auftaucht, ungekürzt abgedruckt. Nach Aussage Uthers ist der *Lazarillo de Tormes* anonym erschienen (vgl. Uther 1981, 76). Bouterwek geht davon aus, dass Diego de Mendoza der Verfasser des Romans ist (vgl. Bouterwek 1804, 186).

76 | Im Schelmenroman wird eine Abenteuergeschichte aus der Perspektive des Helden erzählt, der immer eine einfache, einfältige, naive Person ist. So handelt beispielsweise der *Simplicissimus* von den Abenteu-

offel von Grimmelshausens Roman *Simplicissimus* (1667). Lázaro, der Ich-Erzähler des Romans, gelangt in den Dienst eines blinden, aber geizigen und brutalen Bettlers, der das Betteln so gut beherrscht, dass er sehr reich ist. Lázaro als dessen Blindenführer versucht den Bettler zu bestehlen, hat aber zumeist das Nachsehen. Der Zorn des Blinden über die Versuche Lázaros geht so weit, dass er ihn eines Tages fast totschlägt. Der Blinde hat Gefallen daran, dem Jungen Schmerz zuzufügen und dann darüber zu lachen. Aus Rache gibt Lázaro auf dem Weg zu einem Gasthaus an, den richtigen Weg über einen Bach gefunden zu haben, in Wahrheit steht der Blinde aber nicht vor dem Übergang, sondern vor einem Pfosten:

»Kaum hatte ich ausgesprochen [und den Blinden aufgefordert zu springen, C. G.] als der arme Blinde wie ein Ziegenbock vor- und rückwärts balancierte [...] und stieß mit dem Kopfe derart gegen den Pfeiler, daß man hätte glauben sollen, der größte Kürbis wäre mit aller Kraft dawider geschleudert worden. Er fiel rücklings zur Erde, halb tot, mit verwundetem Kopfe.« (Zit. n. Wanecek 1919, 603.)

Das Bild des blinden Mannes in der Geschichte ist ein extrem negatives: Er wird als brutal, boshaft, rachsüchtig, geizig, gierig und egoistisch beschrieben, so dass Lázaros Rache gewissermaßen entschuldigt wird. Im Sinne Deuferts (s.u.) werden hier ethische Normen artikuliert: Der blinde Mann handelt sündhaft, nahezu betrügerisch und will seinem Nächsten nichts abgeben, wofür er schließlich bestraft wird.

Blinde Protagonisten gibt es vorwiegend in den Schwänken des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Der Schwank war ursprünglich eine mündliche Geschichte. Er gilt als Anzeichen für das, was eine Gesellschaft komisch findet (vgl. Brewer 1999, 88). Zumeist werden Späße auf Kosten von Außenseitern getrieben, die gängige Vorurteile bestätigen, zum Beispiel in der »Verspottung körperlicher Gebrechen« (ebd.). Nach Deufert ist eine Definition des Schwanks unmöglich, er habe nur eine Voraussetzung: Die Geschichte müsse komisch sein, also zum Lachen anregen (Deufert 1975, 15). Auch die Abgrenzung

ern des naiven, ungebildeten Viehhirten Melchior (*Simplicissimus* = der Einfältige). Fandrey hält dazu fest: »Geistig unbeholfene Menschen müssen oft als bequeme Zielscheibe des Spotts herhalten. Die üblen Scherze mit dem ›einfältigen‹ *Simplicissimus* in Grimmelshausens Roman entspringen sicherlich nicht nur der literarischen Phantasie des Autors.« (Fandrey 1990, 74)

zur Facetie ist fließend (bei Uther werden die Facetien als Schwänke bezeichnet) und – wenn überhaupt – nur über die Länge zu bestimmen: Während die Facetie aufgrund ihrer Kürze die Nähe zum Witz aufweist, ist der Schwank zumeist eine etwas längere Erzählung. Wie Lever konstatiert, bildeten die Schwänke und Geschichten vor allem ab dem 16. Jahrhundert »einen stereotypen Diskurs« (Lever 1992, 83).

Viele Schwänke enthalten eine zentrale Moral, die »eine verallgemeinernde Lehre, einen moralischen Satz oder einen ernsthaft gemeinten praktischen Rat vermittelt« (Deufert 1975, 104). In der Moral siegen »Klugheit oder List [...] über Einfältigkeit und Dummheit, Lasterhaftigkeit wird bestraft, der Narr wird der Lächerlichkeit preisgegeben (usw.)« (ebd., 113). Deufert kommt zu dem Ergebnis, dass in der Moral von Schwänken folgende Normen thematisiert werden: religiöse Normen (gutes, tugendhaftes Verhalten gegenüber sündhaften Handlungen),⁷⁷ ethische Normen (moralisches Verhalten ohne religiösen Bezug), rationale Normen (dummes, einfältiges Verhalten gegenüber schlaun Handlungen) und soziale Normen (die der Begründung gesellschaftlicher Verhaltensweisen dienen) (vgl. ebd., 116). Die Komik dient dabei als Mittel, die Moral einzuleiten bzw. normative Implikationen aufzuzeigen. Hier werden Bezüge zu den Komiktheorien deutlich: Als komische Gattung hat der Schwank also eine normative Funktion. Dabei dient er weniger der Grenzüberschreitung als vielmehr der Festigung der Ordnung und der Fixierung von Normen (vgl. ebd., 104). Auch Amrain stellt fest:

77 | Ein Beispiel dafür bietet »Von Schimpff das 326.« von Johannes Pauli. Zwei Blinde stehen unter dem Fenster des Königs und rufen, einer nach Gott, der andere nach dem Kaiser, ihnen zu helfen. Der Kaiser hört das, lässt zwei Kuchen backen und schenkt sie den Blinden, wobei derjenige, der den Kaiser ansprach, einen mit Gulden gefüllten Kuchen bekommen sollte. Dieser aber denkt, es sei nur Brot, und tauscht mit dem anderen gegen den leichten Kuchen. Am nächsten Tag kommt nur der Blinde mit dem leichten Kuchen wieder und ruft nach dem Kaiser; der Blinde, der zuvor nach Gott gerufen hatte, hatte genug. Der Kaiser fragt nach dem Grund, erfährt so von dem Kuchentausch und sagt: »Der ander Blind hat noch recht geschruwen, das dem wol geholfen ist, dem Got will helfen. Du solt nichtz haben. Darum bleib du in deinem Ellend!« (Pauli 1924 [1522], 201) Also: »Der andere Blinde hat noch recht gerufen, dass dem wohl geholfen ist, dem Got will helfen. Du sollst nichts haben. Darum bleib du in deinem Elend!«

»Wer einen wirklich brauchbaren und zuverlässigen Gradmesser für die Moralanschauungen – im weitesten Sinne genommen – jener Zeit gewinnen will, muß sich unbedingt an das Studium der Schwänke machen.« (Amrain 1907/1981, XVIII)

Um die in ihnen vermittelten Normen in Bezug auf den Umgang mit Blindheit zu bestimmen, soll exemplarisch auf einige Geschichten dieser Gattung, innerhalb derer Blindheit ein verbreitetes Thema war, eingegangen werden.

In der Schwanksammlung *Scheer-Geiger* von 1673 erscheint folgende Geschichte, in der das Verhalten des Blinden und die Reaktion der Umwelt an das Schweinestechen erinnern: Ein Mann lässt sich von einem Blinden Musik vorspielen. Statt ihm aber Geld dafür zu geben, versetzt er ihm eine Ohrfeige. Der Blinde versucht in seinem Zorn darüber, den Mann mit dem Stecken zu schlagen, trifft ihn aber nicht, sondern erhält ausschließlich Hiebe von seinem Gegner, was die Anwesenden lachen und johlen lässt. Die Erzählung schließt mit den Worten:

»Endlich mißfiel das Spiel und das Gotteslästern den Bescheidenen, nahmen den Blinden und seine Leyer, und führten ihn damit nach Haus, voller Zorn, daß er den tapffern Marggraffen nicht todtgeschlagen.« (*Scheer-Geiger* [1673], zit.n. Schmidt 1929, 352)

Zunächst könnten Überlegenheit oder Aggression Ursache für die Lust am Verspotten sein. Dann aber scheint der Spott als unmoralisch betrachtet zu werden; es erwacht das Gefühl, »dass es nicht recht sei, die Blinden zum Gespött der Leute zu machen« (Schmidt 1929, 352). Enthüllt werden dabei sowohl soziale Normen – der Blinde wird verspottet, was zunächst gesellschaftlich toleriert und sogar befürwortet wird – als auch religiöse Normen, indem sich das tugendhafte, mitleidige und gottesfürchtige Verhalten der »Bescheidenen« durchsetzt. Damit wird das Verspotten gleichzeitig als Ausdruck der Sünde abgelehnt (siehe Abschnitt 4.3.1). Mitleid, das wohl heute als angemessene Reaktion in der beschriebenen Situation gelten würde, scheint dabei kein handlungsleitendes Motiv zu sein.

Noch heute bekannt sind die Geschichten um Till Eulenspiegel (der als Schalksnarr zu gelten hat). Aus dem 14. Jahrhundert stammt der Schwank *Eulenspiegel und die Blinden*, der 1553 von Hans Sachs als Fast-

nachtsspiel⁷⁸, also für das Theater, weiterentwickelt wird. Eulenspiegel kommt aus Engelsheim und ärgert sich darüber, dass er dort keinen Spaß verübt hat. Auf dem Weg begegnet er drei blinden Bettlern.

»Dort gehn daher
drei Blind, den will ich verheißen eben, ein' Taler zu einr Zehrung
zu geben,
so werden sie dann zu dem Ende
alle drei aufhalten ihre Händ;
Ich gib ihn' aber nichts darein;
Denn meinen's all drei insgemein,
jeder – der ander hab das Geld,
so haben's denn all drei gefehlt;
auf dass ich nit gar wiederum
ohn Schalkheit von Engelsheim kum.«
(Sachs 1957 [1553], 93)

Eulenspiegel nutzt also seine Überlegenheit und seine Lust auf Unterhaltung, um den blinden Männern einen Streich zu spielen. Er fragt sie, wie es ihnen erginge, und diese klagen ihm ihr Leid, sie würden verachtet, verjagt und litten Hunger (vgl. ebd., 94). Daraufhin tut Eulenspiegel so, als gebe er einem von ihnen drei Gulden, und schickt die Blinden zu einem angeblich guten Wirt in der Stadt, wo sie Unterkunft und Essen erhalten, da sie dem Wirt versichern, sie seien reich beschenkt worden. Als das vermeintliche Budget verbraucht ist, wollen sie bezahlen und stellen fest, dass keiner von ihnen das Geld hat. Der Wirt sperrt die Blinden daraufhin in den Schweinestall. Eulenspiegel kehrt zurück und erkundigt sich beim Wirt nach den Blinden im Stall, der ihm daraufhin die Geschichte erzählt. Eulenspiegel gibt vor, einen Bürgen für die Blinden zu suchen, und geht zum Pfarrer, dem er erzählt, der Wirt sei besessen und seine Frau wünsche, dass der Pfarrer eine Austreibung vornehme. Dem Wirt sagt er, er habe

78 | Für Sachs war das Fastnachtsspiel »der dramatisierte Schwank« (Becker 1957, 170). Im Gegensatz zu älteren Spielen stellte er dabei eher moralische Aspekte in den Vordergrund. Ziel war dabei mittels des Spottes dennoch die Belustigung (vgl. ebd., 170f.). Auch in das Theater und die Fastnachtsspiele fand das Lachen über Behinderungen also Eingang. Uther weist darauf hin, dass die Rollen des Blinden und seines Führers feste Traditionen in den Spielen des 15./16. Jahrhunderts waren (vgl. Uther 1981, 73). Weiterführende Informationen finden sich bei Merkel 1971, Uther 1981 und Massip 2003.

den Pfarrer als Bürgen gewonnen, und seine Frau solle mitkommen, um die Bürgschaft zu bezeugen. Der Pfarrer – im Glauben, es ginge darum, den Besessenen zu beschwören – verspricht der Frau, ihrem Mann zu helfen. Aufgrund dieses Missverständnisses lässt der Wirt die Blinden schließlich frei und bleibt auf seinen Kosten sitzen (vgl. ebd., 92-117).

Die Blinden erscheinen in diesem Schwank zunächst als Opfer des Spottes, weil sie nicht bemerken, dass Eulenspiegel ihnen kein Geld gibt; im Verlauf der Geschichte wird aber deutlich, dass der Betrug an ihnen nur Mittel zum Zweck ist. Da Eulenspiegel schließlich Mitleid mit ihnen hat, sorgt er dafür, dass die Blinden aus ihrer misslichen Lage befreit werden. Es ist also hier das Motiv des Mitleids, das dem Spott ein Ende bereitet. Im Falle dieses Schwanks lassen sich nahezu alle von Deufert beschriebenen Normbereiche wiederfinden: Das Verhalten des Wirtes lässt sich in den Bereich der religiösen bzw. ethischen Normenverstöße einordnen, die Blinden verstoßen gegen rationale Normen (durch ihr einfältiges Verhalten). Eulenspiegel selbst begründet schließlich soziale Normen, nämlich Verantwortung für seine Streiche zu tragen und den Blinden zu helfen.

Die Geschichte von einem Betrüger, der vortäuscht, einer Gruppe von Blinden Almosen gegeben zu haben, findet sich in vielen Variationen in unterschiedlichen Ländern wieder. Zumeist geraten die Blinden in bösen Streit, weil jeder in der Gruppe denkt, der andere habe das Geld und wolle es für sich behalten (vgl. Uther 1981, 79). Schmidt gibt eine solche Erzählung aus dem Frankreich des 13. Jahrhunderts wieder (vgl. Schmidt 1929, 350). Eine Version des Schwanks taucht auch bei Johannes Pauli mit dem Titel: »Zwölf Blinden verzarten zwölf Guldin« (Pauli 1924 [1522], 358) auf. Dort begegnen die Blinden auf dem Weg nach Nürnberg einem Ritter; der Verlauf der Geschichte ist analog zum Schwank bei Hans Sachs (vgl. ebd., 358f.).

»Blinde Bettler«, »Blindenführer« und »getäuschte Blinde«

Uther gruppiert die Schwänke, die blinde Hauptdarsteller haben, in zwei Gruppen: Die Schwänke um Blinde und ihre Blindenführer (wozu der *Lazarillo* zu zählen wäre) und Schwänke mit »getäuschten Blinden« (wozu der Schwank um Eulenspiegel gezählt werden müsste) (vgl. Uther 1981, 73-83).

Selten sind Blinde die Klugen, Überlegenen in den Geschichten,⁷⁹

79 | Eine Ausnahme bildet ein Schwank von Martin Zeiller (1656), der sich auch im *Scheer-Geiger* findet: Ein blinder Mann vergräbt sein Erspartes von 500 Kronen auf dem Acker, sein Nachbar sieht dies und stiehlt

häufig treten sie entweder selber als Betrüger auf oder werden düpiert. Schmidt hält fest, dass Blindheit in dieser Art Literatur zumeist den Zweck habe, eine »komische Wirkung« (Schmidt 1929, 353) zu erzielen.

Dennoch gehen sowohl Schmidt (1929) als auch Uther (1981) davon aus, dass in vielen Schwänken neben Spott und Komik auch Leid und Mitleid ausgedrückt werden. Mitleid war im Zusammenhang mit Behinderung zu dieser Zeit durchaus ein Thema. So kommt es auch in einem Gedicht von Dante zur Sprache (1265-1321):

»An Ablassorten sieht man sie sich bücken
Erblindete, die dort zu betteln pflegen,
Und ihre Häupter aneinander drücken,
Weil sich das Mitleid schneller läßt bewegen
Durch solchen Anblick jammervoller Mienen,
Als wenn sich nur die Lippen bittend regen.«
(Dante, zit.n. Schmidt 1929, 352)

Hier erscheint das Mitleid als ambivalent: Es ist keine natürliche Reaktion, sondern wird von den blinden Bettlern bewusst erregt.

Eine andere Auffassung vertritt der Arzt Paracelsus (1493-1541), er lehnt jegliches Mitleid mit behinderten Menschen ab: »Mancher kommt eben mißgestalt zur Welt; sie verdienen kein Mitleid, »weil ihre eigene Natur sie hasset.« (Paracelsus, zit.n. Brittnacher 2005, 137)⁸⁰ Auch wenn es in den Schwänken, wie schon bei von Zimmern angesprochen, karitative Aspekte im Umgang mit Menschen mit Behinderung gab, hat Mitleid sicherlich nicht als zentrales Motiv zu gelten.

Im Schwank treten Blinde oftmals als Bettler oder Bettelmusikanten auf. Diese soziale Rolle nahmen sie wahrscheinlich auch in der sozialen Praxis ein. Uther stellt zudem fest, es gebe in den Schwänken eine »zunehmend negative Tendenz gegenüber blinden Bettlern« (Ut-

das Geld. Der Blinde aber verdächtigt den Nachbarn des Diebstahls und erzählt diesem, er habe 1000 Kronen, wovon er 500 schon an einen sicheren Ort gebracht habe. Der Nachbar rät ihm zu, den Rest auch dort zu verstecken, und legt die gestohlenen Kronen wieder in das Versteck, um sich später das Doppelte zu holen. Der Blinde findet sein Geld und ruft: »Gevatter, der Blinde sieht viel besser, als ihr mit euren zwei Augen« (Zeiller [1656], zit.n. Schmidt 1929, 352). In dieser Geschichte wird der Spieß also umgedreht: Der Blinde lacht schließlich über seinen falschen Nachbarn.

80 | Auch Paracelsus ging davon aus, dass Missbildungen auf den Teufel zurückzuführen seien (vgl. Enke 2000, 43ff.).

her 1981, 74). Auch Dressen meint, dass sich in den Fastnachtsspielen im 15. Jahrhundert Ausgrenzungswünsche verstärken:

»In früheren Spielen war der Vagant noch oft eine Figur, die schneller und gewitzter als andere schwierige Aufgaben löste. Wenn er auch oft verspottet wurde, besonders wenn er verkrüppelt war, so wird sich jetzt ausnahmslos distanziert.« (Dressen 1986, 159)

Auch dies entspricht der sozialen Praxis jener Zeit, hatte doch das Almosengeben noch im Mittelalter eine soziale Funktion und wurde daher nicht negativ bewertet. Da man glaubte, die Armen seien Gott näher, gab man ihnen für Fürbitten und Gebete Almosen. Ähnlich der Institution der Hofnarren diente das Betteln der Stabilisierung der gesellschaftlichen Ordnung bzw. der Festigung von Hierarchien zwischen Armen und Reichen. Blinde waren dabei besonders privilegiert; sie erhielten die meisten Almosen und das stärkste Mitgefühl. Seit dem 16. Jahrhundert wurden allerdings Bettelordnungen erlassen, die dieses stark einschränkten. Almosen waren fast überall nur noch für blinde Bettler erlaubt (vgl. Fandrey 1990, 27ff.). Aber auch für diese war die Situation vor allem in den Städten schwierig, wenn man Hans Sachs glauben will:

»Man hält uns darin für Verräter,
für Mordbrenner und Übeltäter;
man schilt uns Dieb und Bösewichter,
auch fahen [fangen, C. G.] uns die Bettelrichter
und legen uns in Bettelstock;
sie nehmen uns Mantel und Rock
und plagen wohl uns blinden Armen.«
(Sachs 1957 [1553], 94f.)

Rüttimann beschreibt, dass körperbehinderte Bettler ab dem 15. Jahrhundert von den Kircheneingängen und öffentlichen Plätzen verwiesen wurden (vgl. Rüttimann 1995, 50). Dass Blinde zunächst durch die Bettelordnungen der Städte privilegiert waren, führte dazu, dass viele Bettler Blindheit vortäuschten (vgl. Fandrey 1990, 27ff.). Luther bezeichnete diese Simulanten als »die grösten Gottes lesterer« (Luther [1528], zit.n. Uther 1981, 69).⁸¹ In den Städten wurden Gaunerverzeichnisse erstellt

81 | Dass Bettler ihre Behinderungen nur vortäuschen, thematisiert auch ein Schwank aus dem Jahr 1705: »Der Herzog von Lothringen befiehlt allen Edlen und Unedlen, ihre Pistolen (ohne Munition) zu nehmen

und untereinander ausgetauscht (vgl. Uther 1981, 70). Dagegen versuchte man zunehmend, behinderte Menschen zur Arbeit einzuspannen (so auch bei Busch; s.u.), zum Beispiel schreibt Santa Clara über den »Bettler-Narr«: »Dergleichen Narrn solt man führen, Zur Arbeit und mit Stoß kurieren.« (Santa Clara/Weigel 1978 [1709], 69)

Das Motiv der Blinden und ihres (in diesem Fall ebenfalls blinden) Führers hat Pieter Brueghel der Ältere (1528-1569) in seinem Bild *Parabel von den Blinden* (1568) festgehalten (siehe Abb. 6). Das Gemälde bezieht sich auf das Matthäus-Evangelium, wo es heißt: »Lasst sie, sie sind blinde Blindenführer! Wenn aber ein Blinder den andern führt, so fallen sie beide in die Grube.« (Matthäus 15,14) Dargestellt ist eine Gruppe blinder Bettelmusikanten. Sie gehen mit ihren Blindenstöcken hintereinander her. Durch eine Kette miteinander verbunden, suchen sie gemeinsam den Weg (siehe Abb. 6). Auch der erste der Männer, der Blindenführer, ist blind, weshalb die Gruppe ins Straucheln gerät. Blindheit ist hier zum einen metaphorisch zu verstehen. Sie wird als Blindheit des Geistes und Zeichen für Gottesferne verstanden. Die Moral lautet, man solle niemandem »blind« folgen. Zum anderen zeigt das Bild mit den Musikanten einen alltäglichen gesellschaftlichen Blick auf die Blindheit (vgl. Bertsch o.J.). »Man empfand am Blinden nicht nur das Unglück, sondern sah auch die drastische Komik, die mit der Hilflosigkeit verbunden ist.« (Ebd.) In dieser Interpretation scheint auch die Überlegenheit Motiv des Komischen zu sein: Der Sehende lacht, weil er sich den hilflosen, stolpernden Blinden überlegen fühlt.

Auch »Einäugige« werden in verschiedenen Schwänken bzw. Facetten thematisiert, so auch bei Poggio und Bebel. Bei Poggio heißt eine Facetie »Das arme Einauge«:

»Zu einer Zeit, wo in Florenz die Lebensmittel sehr teuer waren, kam ein armer einäugiger Mann auf den Markt, um ein paar Metzen Korn, wie er sagte, zu kaufen. Er fragte nach dem Preise und gab, als ihn ein anderer fragte, was die Metze koste, zur Antwort: »Teuer wie'n Auge!«, womit er sagen wollte, wie hoch der Preis sei.

und auf den in der Nähe von Brüssel lagernden Bettlerhaufen zu halten, so daß diese annehmen mußten, auf sie sollte das Feuer eröffnet werden. Die Reaktion ist vorauszuahnen. »Da hätte man sollen sehen, wie die Lahmen und Krummen so geschwind waren gesund worden, und über die Hecken wusten zu springen um sich zu salviren. Da wurden ein Haufen Krücken hinweg geworffen, daß man sich hat verwundern müssen [...]« (Uther 1981, 71).

Da sagte ein geriebener Bengel, der das gehört hatte: ›Warum schleppst du denn so'nen großen Sack mit dir 'rum wenn du bloss 'ne Matze kaufen kannst?‹« (Poggio 1905 [1438], 55f.)

Die Einäugigkeit des Mannes wird hier für ein Wortspiel benutzt. Es scheint auch typisch, dass sich ein Jugendlicher einmischt und so für den Spott sorgt, denn, wie schon ausgeführt, war es üblich, dass Menschen mit Behinderungen von Kindern und Jugendlichen auf der Straße verspottet und nachgemacht wurden. Poggios Facetien enthalten sich einer exponierten Moral, so dass es ihm in diesem Fall weniger um einen Normenverstoß als um den Witz in der Geschichte zu gehen scheint.



Abb. 6: Pieter Brueghel der Ältere: *Die Parabel von den Blinden* (*Der Sturz der Blinden*), Öl auf Holz, 1568, Museo Nazionale di Capodimonte, Neapel.

Auch Heinrich Bebel erzählt eine Facetie über einen einäugigen Mann, dem ebenfalls spöttisch geantwortet wird:

»Ein Einäugiger bekam ein schon ›überstampftes‹ Mädchen zum Eheweib und doch hatte er gemeint, es sei eine noch ganz reine Jungfrau. Als er des Handelns inne wurde, rupfte er ihr die Missetaten heftig auf, doch die Dirne meinte: ›Warum soll ich so gleich ganz und rein sein, während auch du nur ein gutes Auge hast?‹ – Da sagte der Mann: ›Diesen Schaden habe ich von den Feinden empfangen.‹ – ›Ich aber habe den meinen von guten Freunden‹, erklärte schlagfertig das Weib.« (Bebel [1508] in Amrain 1981, 23)⁸²

82 | Diese Facetie ist laut Amrain in ähnlicher Form später immer

Neben der Komik auf Kosten des Mannes zeigt sich hier die Lust am Derben, Obszönen und Sexuellen. Die Moral der Facetie könnte lauten: Wer im Glashaus sitzt, sollte nicht mit Steinen werfen.

Flögels *Geschichte der Hofnarren* (1789) erzählt ebenfalls eine Anekdote über einen einäugigen Narren. Bei der berühmten Leipziger Disputation zwischen Martin Luther und Johannes Eck im Jahr 1519 soll sich Folgendes ereignet haben: Doktor Luther und Doktor Eccius disputierten, und zu ihren Füßen saß ein einäugiger Narr. Die Hofleute hatten dem Narren eingeredet, die Disputation fände statt, um über die Hochzeit des Narren zu streiten, wobei Luther dafür, Eccius dagegen sei. Sobald Eccius etwas sagte, starrte ihn der Narr böse an. Eccius bemerkte dies, wusste aber nicht, was los war, und hielt dem Narren, damit er ihm »seinen Leibesfehler aufrücken⁸³ möchte« (Flögel 1789, 287f.), sein sehendes Auge zu. Der Narr wurde äußerst wütend, beschimpfte den Doktor aufs Heftigste und rannte wutentbrannt aus dem Zimmer, »worüber ein grosses Gelächter entstanden« (ebd.). Hier wird (ähnlich wie auch bei Hans Sachs) mit der Unwissenheit beider Parteien gespielt. Eine Moral wird nicht verkündet. Das Täuschen des Narren bleibt bei Flögel unkommentiert.

Es ließen sich noch weitere Schwänke über blinde Menschen aufzählen. Blinde und Sehbehinderte bzw. Einäugige sind beliebtes Sujet in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Schwankliteratur. Sie werden in dieser Gattung vorwiegend in der sozialen Rolle des Bettlers dargestellt. Nur selten sind sie die schlaunen Protagonisten, zumeist werden sie dupiert und Opfer von Spott (vgl. auch Uther 1981). Dieser Spott fällt teilweise sehr bösartig aus, manchmal ist er aber auch eher harmlos.

wieder bei anderen Autoren aufgetaucht, zuletzt 1777 (vgl. Amrain 1981 [1907], 23).

83 | »Aufrücken«: jemandem seinen Fehler vorwerfen, den Fehler mit Tadel erwähnen.

3.2.3 Spott über Kropf und Kretinismus

Während sich Darstellungen blinder Menschen vor allem in der komischen Literatur finden, tauchen Menschen mit Kropf und Kretinismus in den Schwänken und Facetien gar nicht auf und nur gelegentlich in Scherzgedichten, sind dafür aber bildlich repräsentiert. Der bevorzugte Darstellungsmodus scheint sich also an der Sichtbarkeit der Behinderung zu orientieren.

Menschen mit Kröpfen und Kretinismus waren bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem in Jodmangelgebieten keine Seltenheit. Medizinische Erklärungen für ihre Symptome gab es lange nicht (vgl. Merke 1971).⁸⁴ Der Begriff ›Kretin‹ könnte vom französischen ›crétien‹, was ›Christ‹ bedeutet, abstammen (vgl. Lever 1992, 19), von ›creta‹ (Kreide) wegen der weißen Hautfarbe der Erkrankten oder von ›cre-tira‹ (Kreatur, Geschöpf, elendes Wesen) (vgl. Kobi o.J.). Eine Vielzahl von Beschreibungen der Menschen mit Kropf und Kretinismus gibt es in den Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts (vgl. Merke 1971, 184). In den darauffolgenden Jahrhunderten berichten viele Reisende und Ärzte vom Vorkommen von Kröpfen vor allem im schweizerischen Wallis, aber auch in Süddeutschland. Nicht alle Beschreibungen lassen sich in eine Verbindung mit dem Komischen setzen. Dennoch zeigen einige Darstellungen, dass das Lachen über den Kropf durchaus üblich war.

Bereits Cicero soll über seinen Gegner Batinus, der einen großen Kropf hatte, gespottet haben: »Was für ein aufgeblasener Redner!« (Cicero, zit.n. Nick 1861a, 196) Vor allem aus der frühen Renaissance sind karikaturistische Darstellungen von Menschen mit Kröpfen bekannt.

Der Begriff der Karikatur kommt von dem italienischen Verb ›caricare‹ (überladen) und meint die »satirisch-komische Darstellung von Menschen oder gesellschaftlichen Zuständen« (*Meyers Lexikon* 2007). Im Deutschen fand der Begriff erst im 18. Jahrhundert Eingang und ersetzte die Begriffe der Spott- und Zerrbilder. Als Spottbilder wurden Zeichnungen verstanden, die Gruppen oder Institutionen darstellten mit dem Ziel, sie »zu schmähen, bloßzustellen, zu verunglimpfen« (Ahlke o.J.). Als Zerrbilder wurden überladene, übertriebene Darstellungen von Personen bezeichnet. Die Karikatur (vor allem die politisch-kritische) soll durch Zuspitzung, bei der auch mit Klischees gearbeitet wird, zum Nachdenken anregen. Mensch-Tier-Vergleiche sind ein häufig verwendetes Stilmittel. Von ihrer Wirkung her können

84 | Jod wurde 1811 entdeckt, das Jod in der Schilddrüse erst 1896 (vgl. Merke 1971, 7ff.). Die Gabe von Jod(salz) zur Kropfprophylaxe wurde in der Schweiz erst im 20. Jahrhundert eingeführt (vgl. ebd., 48f.).



Abb. 7: Schule des Leonardo da Vinci, o. T. (Ausschnitt), lavierte Federzeichnung, um 1600, Biblioteca Ambrosiana, Mailand (Merke 1971, 329).

Karikaturen witzig, boshaft, komisch oder beleidigend, demagogisch oder seriös sein. Häufig wird diese Wirkung durch einen ergänzenden Text vertieft (vgl. ebd.).

Bei Abbildung 7 handelt es sich um einen Ausschnitt aus einer Federzeichnung mit sieben Karikaturen, die aus der Schule des Leonardo da Vinci stammt und Anfang des 16. Jahrhunderts angefertigt worden sein muss (vgl. Merke 1971, 329). Der Ausschnitt zeigt eine im Profil gezeichnete Person »mit tierähnlicher Physiognomie und Kropf«⁸⁵ (ebd.).

85 | Von da Vinci selber gibt es eine Reihe ähnlicher Zeichnungen, die von Holländer (1921a) ähnlich beschrieben werden. Da Vinci studierte in seinen Porträts den menschlichen Charakter und soll – so Zeitgenossen – begeistert gewesen sein, wenn er auffällige Physiognomien sah (vgl. Veltmann 1985, 37). Von Holländer werden diese Zeichnungen als Ursprung aller Karikaturen bezeichnet. »Die ursprünglichste Karikatur ist das Zerrbild des menschlichen Angesichts, die Fratze. Wenn davon die

Ihre Augen sind nicht zu erkennen, die Physiognomie insgesamt ist übertrieben gezeichnet (fliehende Stirn, hoher Kopf, höckerige Nase, offener Mund und wulstige Lippen). Die Wirkung auf den heutigen Betrachter ist sicherlich keine komische mehr – das Bild macht eher einen bedrückenden Eindruck. Hier zeigt sich, dass der Sinn für das Karikaturistische bzw. Komische historisch bedingt ist.



Abb. 8: Jusepe Ribera: Großer grotesker Kopf, Radierung, um 1622/1623, Uffizien, Florenz (Holländer 1921a, 153; Merke 1971, 330).

Ebenfalls eine Profildarstellung gibt es von Jusepe Ribera (1591-1652, siehe Abb. 8). Nach Ansicht von Eugen Holländer könnte es sich hier-

Rede ist, dass Malerfürsten, die die köstlichsten Idealgestalten schufen, gelegentlich auch die Neigung zeigten, den spröden Stoff äußerer Mißgestalt künstlerisch zu modeln, so wird man immer an erster Stelle an die Velasquezschen Zwerge und an des Lionardo da Vinci karikierte Köpfe denken.« (Holländer 1921a, 150)

bei statt um eine Person mit Kropf auch um jemanden mit Neurofibromen – also zunächst gutartigen Tumoren – handeln (vgl. Holländer 1921a, 151). Merke beschreibt das Bild als »Karikatur eines Mannes mit großem Hängekropf« (Merke 1971, 330). Auffallend an dieser Darstellung ist, dass die Figur mit den typischen Insignien des Narren gezeichnet wird (Gugel, Kragen), was Holländer so interpretiert: »Solche Male brachten zu jener Zeit dem Träger außer dem Spott noch den Verdacht teuflischer Gemeinschaft, und man tat deshalb gut daran, in das schützende Narrenkleid unterzutauchen.« (Holländer, 1921a, 151) Eines zeigt die Zeichnung deutlich: Körperliche und geistige Auffälligkeiten wurden mit Narrheit gleichgesetzt.

Auch eine Zeichnung aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts von Jacob von Maerlant (ohne Abb.) bestätigt diese Gleichsetzung; dort wird ein kahlköpfiger Mann mit großem Kropf dargestellt, der eine Narrenkeule in der Hand hält (vgl. Merke 1971, 147f.).⁸⁶ Auch das *Reuener Musterbuch*⁸⁷ aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts enthält die Zeichnung eines Kretins mit drei Kröpfen und Narrenstab (ohne Abb., vgl. ebd., 279).

Auf eine ganz andere Art zeichnet um 1521 Hans Weidnitz einen Bauern mit Kropf zusammen mit seiner Frau (Abb. 9).⁸⁸ Es handelt sich dabei um einen Einblattholzchnitt mit dem Titel *Ülin Mair und sein Weib* (ebd., 331).

Zur Karikatur wird die Darstellung durch die übertrieben dick dargestellten Leiber und die ausgeprägten Gesichtszüge von Mair und seiner Frau. In dem zugehörigen Text kommt zunächst Ülin Mair zu Wort:

»Ich haiß Mair ülin von der linden
Wa mecht ma bösser kriegsma finden

86 | Der von Maerlant, einem niederländischen Volksdichter, verfasste Text zu der Miniatur lautet: »In Burgund/an einem Ende/gegen die Berge des Mont-Gieu/gibt es übermäßig viele Leute/mit einem Kropf unter der Kehle/so groß wie ein Kamelhöcker.« (Maerlant, zit.n. Merke 1971, 147)

87 | Es handelt sich dabei um die älteste in einer Handschrift gefundene Kretinismusdarstellung. Das Buch stammt wahrscheinlich aus der Schreiberschule des Klosters Reun in Österreich (vgl. Merke 1971, 279).

88 | Nach Angabe Merkes ist das Bild im Besitz des Landesmuseums Gotha. Dieses Museum gibt es nicht mehr, so dass der Verbleib des Bildes nicht geklärt werden konnte.

Bin wol gerüst mit spies und stangen
 Dei harnisch hab ich an mir hange».⁸⁹



Abb. 9: Hans Weidnitz: Ülin Mair und sein Weib,
 Einblattholzschnitt, um 1521, Gotha, Landesmuseum
 (mind. bis 1971; Merke 1971, 331).

Eine komische Wirkung soll hier durch den Kontrast zwischen bildlicher Darstellung und Beschreibung hervorgerufen werden. Im Text

89 | »Ich heiße Maier Ülin von der Linden,/wer möcht' 'nen bessren Kriegsmann finden./Bin wohl gerüstet mit Spieß und Stangen./den Harnisch hab ich an mir hängen«. Übertragung ins Hochdeutsche von C. G. mit freundlicher Unterstützung von Gerhard Sollbach, Historisches Institut an der Technischen Universität Dortmund.

wird Ülin Mair als starker, gut ausgerüsteter Kriegermann dargestellt, während die Zeichnung einen dicken, unbeweglich wirkenden Bauern mit Schwert und Mistforke zeigt. Hinter Ülin geht seine Frau, die im zweiten Abschnitt des Textes zu Wort kommt:

»Dazu trag ich gut wein und gantz
Und freg gar wol zu dissen hans
Damit vul ich in seinen kropf
das er mich dester basser schop«.⁹⁰

»Schop« heißt so viel wie hineinstoßen/hineinschieben (vgl. Hennig 2001). Es ließe sich mit »füllen, mästen, anschwellen« übersetzen, könnte aber auch im Sinne von »schwängern« gemeint sein (vgl. Sollbach am 15. September 2006, per E-Mail).

Um dieselbe Zeit wählte Albrecht Dürer (1471-1578) ein ähnliches Motiv. Auch er stellt ein Bauernpaar dar, wobei der Bauer ebenfalls einen Kropf auf der rechten Halsseite aufweist (Abb. 10). Bei dem Bild handelt es sich um eine aquarellierte, getuschte, undatierte Federzeichnung mit dem Titel *Verliebtes Bauernpaar* (vgl. Merke 1971, 330).⁹¹ Die Art der Darstellung ist weniger übertrieben als bei Weidnitz, das Paar ist aber ähnlich gekleidet und auch mit stark ausgeprägten Gesichtszügen gezeichnet. Beide Figuren umarmen sich, wobei die Bäuerin in seinen Mund greift. Da der Kropf häufig in ländlichen Gegenden auftrat, liegt es nahe, dass Bauern mit Kröpfen dargestellt werden. Da der Spott über Bauern zur Tradition des 16. Jahrhunderts (vgl. Becker 1957, 172) gehörte, diente der Kropf möglicherweise der Symbolisierung bäuerlicher Einfalt.

Ein satirisches Gedicht über einen Kürschner mit Kropf verfasste Hans Sachs 1554:

»Der kürsner mit dem kropfn
Drey kröpf ain kürsner an dem halse hette,
den ein schneider anrette,
Sprach: »Wie hast an deinem hals so viel kröpf,
Als ob du werst ein grober pinzger pauer?«

90 | »Dazu trag ich guten Wein und Gans,/und gebe sie gern zu diesem Hans./Damit füll ich ihm seinen Kropf,/damit er mich umso besser füllt.«

91 | Aus dem Jahr 1540 gibt es eine nahezu identische Darstellung von Hans Sebald Brahm, die jedoch nicht karikierend wirkt. Das Zeichnen von Bauernpaaren war ein beliebtes Thema zu jener Zeit.

der kirschner der sach sauer,
Sprach: ›Was irrn dich an meim hals die loskröpf?‹
Der schneide sprach:
›O thu gemach!
Mich erbarmt dein.
Ich wül dir darvon helffen, wiltüs leiden,
die kröpf vo hals dir schneiden,
das dü vort mehr der kröpf magst ledig sein.‹

Der kirschner sprach: ›Ich hab kaum überkümen.‹
Er fragt: ›Wo has tüs gnümen?‹
Der kirschner sprach: ›Das sag ich dir insgeheim:
Wenn man mir bringt marder, zobel, luchse,
Eltnis, bils oder fuchse,
Schönes felwerck, das kröpf hat, mir anheim
Und spricht durchhäus:
Klaubet heräus
Das schönst und best
und füttert mir draüs den rock oder schäuben,
So thu ich heraus klauben
Das best und behalt es in meinem rest.

Damit verbrem ich anderen auff glauben
Missen, koller und schauben.
Von den kröpfen ist mir mein hals so dick.
Wen ich in mest beim wein bey guten gsellen
Am Wein marck bey dem Krellen,
Da ich vil guter leckerbißlein schlick.
Darumb thust gehen
Imd laß mir sten
Main kröpf ohn graus!
Ich wolt, ir weren hundert.‹ Draus merck feine,
Das nicht schneider aleine,
Sondern auch kirscher werffen nach der maus.‹
(Sachs [1554], zit.n. Merke 1971, 272)

Der Kürschner hat einen großen, dreilappigen Kropf und wird dafür vom Schneider bedauert und mit den Pinzgauer Bauern verglichen. Der Kürschner erzählt, dass er auch bei vielen Tieren den Kropf weg-schneiden müsse. Außerdem glaubt er, der Kropf käme vom vielen gu-ten Essen und Trinken, weswegen er lieber hundert Kröpfe haben wol-

le. Merke beschreibt das Gedicht als ein »originelles Spruchgedicht«, das die Kropfoperationen satirisch kommentiert (vgl. ebd., 272).



Abb. 10: Albrecht Dürer: *Verliebtes Bauernpaar* (Ausschnitt), aquarellierte, getuschte Federzeichnung, o. Dat., Kunsthalle Bremen (Merke 1971, 330).

Neben den karikaturistischen Darstellungen von Personen mit Kropf und Kretinismus ist mir nur eine Beschreibung bekannt, in der das Lachen über diese direkt beschrieben wird. Der Mediziner Felix Platter beschreibt den Kropf und Kretinismus nach seinen Reisen in das Wallis. Platter berichtet in den *Observationes* über die Kinder, die er dort sieht:

»[S]ie haben außer der angeborenen Dummheit deformierte Köpfe, eine immense geschwollene Zunge und zeigen oft eine kropfige Kehle und einen entarteten Anblick: sie sitzen an den Wegen in der Sonne, Stäbchen zwischen den Fingern und von verkrüppeltem Körperbau; mit weit aufgesperrtem Mund verursachen sie bei den Vorübergehenden Gelächter und Staunen.« (Platter [1614], zit.n. Merke 1971, 183)

Interessant an dieser Beschreibung ist, dass es für Platter selbstverständlich scheint, dass Kinder mit Kropf und Kretinismus das Gelächter der Vorbeigehenden provozieren – sie rufen kein Mitleid hervor, sondern werden als komisch empfunden.

Der Kropf ist also beliebtes Sujet der Karikatur und Kunst; Gegen den mit endemischem Kropf sind Reiseziel der Forscher und Literaten der frühen Neuzeit. Neben dem medizinischen Interesse besteht ein Interesse an der ausgeprägten Physiognomie der Menschen mit Kropf. Mitleid für Kinder oder Erwachsene mit Kropf und Kretinismus wird nicht geäußert; eher scheint eine Lust an der Besichtigung und Darstellung des Exotischen ursächlich für die Beschäftigung mit dem Thema zu sein.

3.3 Komik und Behinderung im 18., 19. und beginnenden 20. Jahrhundert

Die Analyse zeigt, dass zumindest Beschreibungen des Lachens über Behinderung ab dem 18. Jahrhundert seltener werden. Vor allem sind Menschen mit Behinderung nicht mehr als komische Figuren an den Höfen institutionalisiert. Dennoch gibt es auch für den Zeitraum vom 18. bis zum 20. Jahrhundert Hinweise auf das Lachen über behinderte Menschen bzw. ihre komische Darstellung. Das soll im Folgenden zunächst anhand der Situation Kleinwüchsiger nach der Zeit der Hofzwerge gezeigt werden (3.3.1), anschließend werden konkrete Erfahrungen behinderter Menschen mit Spott, Komik und Lachen (3.3.2) und Beispiele aus der Literatur und dem Theater (3.3.3) skizziert.

3.3.1 Die Situation Kleinwüchsiger nach der Zeit der Hofzwerge

Kleinwüchsige Menschen sollen der Unterhaltung der schaulustigen Massen dienen, einerseits durch das Erzielen komischer Effekte, andererseits durch »Niedlichkeit« – dies gilt auch nach dem Ende ihrer Zeit an den europäischen Höfen: im Zirkus, dessen Sideshows und auf Jahrmärkten. Später treten kleine Menschen vor allem in den so genannten Freakshows⁹² oder in »Liliputanerstädten« (der europäischen Zoos) auf. Anfang des 20. Jahrhunderts hält Bayer dazu fest:

92 | Auf die Freaks und Freakshows wird hier aus zwei Gründen nicht eingegangen: Zum einen belegt die Forschung, dass sie eher nicht im Modus des Komischen, sondern im Modus des Exotischen und »Vergrößerten [*aggrandized*]*«* (Bogdan 1988, 97) agierten. Zum anderen gibt

»Nach und nach sanken die Zwerge in der Gunst der Vornehmen und mußten sich zu öffentlichen Schaustellungen bequemen. Sie zogen von Stadt zu Stadt und suchten aus der stiefmütterlichen Behandlung, die Mutter Natur ihnen angedeihen ließ, zum mindesten ein klingendes Kapital zu schlagen.« (Bayer 1906, 11)

Schon im 18. Jahrhundert traten Kleinwüchsige auf Veranstaltungen außerhalb der Höfe auf und konnten dadurch recht berühmt werden. Über einen Kleinwüchsigen namens Altenteil berichtet beispielsweise 1788 das *Journal des Luxus und der Mode*, er sei der »Liebling und Joujou« (Vulpus 1813, 52) der Pariser Damen, die sich mit ihm »amüsierten« (ebd.). Hervorgehoben wird, dass Altenteil mit »so vielen ausgezeichneten Talenten, und der Zwerghheit noch dazu« (ebd.) ausgestattet sei. Aus dem Jahr 1815 berichtet Vulpus von einem Zwerg, der in Holland zur Schau gestellt wurde (vgl. Vulpus 1816, 556).

Zunehmend aber weckte der Kleinwuchs im 19. Jahrhundert das Interesse der Medizin (siehe dazu Abschnitt 4.6.1). Dennoch galt es auch zu dieser Zeit, den kleinsten Zwerg vorzuführen, weshalb auf Plakaten und Annoncen häufig die Größe angegeben wurde. Eine Tageszeitung annoncierte den Gesangskomiker Jean Bregant als nur einen Viertel Zoll groß, da sie angeblich die Angabe des Managers für die Anzeigengröße als Angabe der Größe Bregants gedeutet hatte (vgl. Richards 1912, 54). Nach Angabe des amerikanischen Zeichners und Journalisten Richards, der mit dem Zirkus Barnum und seiner Sideshow um die Welt reiste und sich als Bregants Freund bezeichnet, war Bregant so klein, dass ein New Yorker Witzblatt über ihn schrieb, »wenn ihm ein Hühnerauge weh tue, glaube er, Kopfschmerzen zu haben« (ebd.). Witze über ihre Größe bleiben kleinwüchsigen Menschen also erhalten.⁹³ In den Zirkussen Ende des 19. Jahrhunderts hatten

es kaum zeitgenössische Literatur, die auf die Reaktionen auf diese Darbietungen und Zurschaustellungen und ggf. die Komik verweisen würde. Dennoch sei darauf hingewiesen, dass in den Freakshows und Zirkussen der Welt mit kleinen Menschen geworben wurde, so zum Beispiel in einer Zeitungsannonce 1922, die für »Prinzessin Elisabeth, die kleinste und zierlichste Dame der Welt, genannt die lebende Puppe« (www.lexi-tv.de/lexikon/thema.asp) warb. Ebenso bekannt wurde »Prinzessin Pauline«, die auch zum Objekt der Medizin wurde (vgl. Bollinger 1884, 866).

93 | Kleinwüchsige werden nicht immer ernst genommen. Theodore Roosevelt soll von der kleinwüchsigen Mrs. Tom-Thumb gesagt haben, sie sei der einzige »Darling«, auf den seine Frau nicht eifersüchtig sei (vgl. Richards 1912, 52). Richards war mit vielen Kleinwüchsigen aus Variété

›Zwerge‹ ähnlich wie bei den Höfen keine feste Funktion: Sie konnten Clown, Musiker oder Artist sein. Oft wurden sie schlicht wegen ihrer geringen Größe zur Schau gestellt. Der kleinwüchsige Clown ist bis Ende des 20. Jahrhunderts Bestandteil des Zirkus (zum Beispiel im Zirkus Krone). Für Müller stellt der Clown den säkularisierten Narren dar, der immer noch als Antitypus fungierend »nur mehr in kauziger Verkümmern [den] wohlgebauten, muskulösen Prachtgestalten der Athleten und Akrobaten im Zirkus« (Müller 1996, 232) gegenüberstand. Ebenso gab es inszenierte Zwergenhochzeiten noch Anfang des 20. Jahrhunderts:

»Weiß sich der Side Show-Unternehmer keinen anderen Rat, um die Schaulust der Menge aufzustacheln, so inszeniert er etwa eine ›echte‹ Zwergenhochzeit unter Assistenz eines ›echten‹ Geistlichen, der natürlich von einem Angestellten des Unternehmens gemimt wird.« (Richards 1912, 51)

1905 wurde auf Coney Island, New York, mit ›Midget City‹ die erste Zwergenstadt der Welt eröffnet (vgl. ebd., 52). Richards, der mehrere Wochen dort verbrachte, beschreibt Midget City so: »Man fühlte sich in Gullivers Märchenwelt versetzt und ward nicht müde, das bunte Gewimmel der Kleinen zu betrachten.« (Ebd.) Neben Läden, Cafés, Restaurants, einer Feuerwehr etc. gab es auch dort Varietévorstellungen, in denen Kleinwüchsige als Artisten oder Komiker auftraten, und Kabinette, die zum Beispiel »ein in Midget City geborenes Zwergbaby« (ebd., 53) zeigten. Auch in Deutschland wurden so genannte Liliputannerstädte gegründet, zum Beispiel im Berliner Zoo.

Zwerge bzw. Kleinwüchsige wurden und werden auch in anderen Kulturen (zum Beispiel in Indien) als komische Figuren aufgefasst, so dass Siegel sie als »allgemein übliche komische Person[en]« (Siegel 1987, 296) bezeichnet. Manchmal aber scheint die Gleichsetzung von Auffälligkeiten mit dem Teufel erhalten zu bleiben. Richards berichtet von den Kleinwüchsigen Mihaly und Kohary, die in Rumänien zu Beginn des 20. Jahrhunderts »von einem fanatischen Publikum, das sie für Geschöpfe des Teufels hielt, mitsamt dem Zelte, in dem sie auftraten, verbrannt worden« (ebd.) waren.

und Zirkus befreundet und berichtet, dass zumindest in Amerika das Verhalten der Bevölkerung gegenüber Kleinwüchsigen positiv sei und sie als »vollwertige Bürger« (ebd., 57) respektiert würden. Richards will die Zwerge deshalb nicht im Kapitel über die »Abnormitäten« (ebd., 49) behandeln, in dem diverse Schausteller mit körperlichen Auffälligkeiten beschrieben werden.

3.3.2 Konkrete Erfahrungen: Zitronenjette und Max Herrmann-Neisse

Dass Menschen mit Behinderung auch nach der Zeit der Hofnarren und -zwerge auf der Straße Objekt von Komik und Spott sind, zeigen unter anderem die Beispiele von Johanne Henriette Marie Müller und dem Dichter Herrmann-Neisse – zwei der wenigen dokumentierten Fälle.

Johanne Henriette Marie Müller (1841-1916) wurde als ›Zitronenjette‹ Opfer des Spottes. Sie zog mit einem Korb voller Zitronen zum Verkauf durch Hamburgs Straßen und Kneipen und war als Hamburger Original bekannt. Ihr Biograf Paul Möhring⁹⁴ schreibt, es habe in Hamburg immer schon

»diese komisch wirkenden Straßenfiguren [gegeben], diese drolligen Käuze und possierlichen Gestalten, die Abwechslung, Leben und Lachen in den grauen Alltag brachten und die in manchen Fällen, bewußt und unbewußt, zur Bereicherung des gesunden Hamburger Volkshumors beigetragen haben« (Möhring 1946, 3).

Möhring kannte Henriette Müller nicht persönlich, berichtet aber davon, dass es zu seiner Zeit noch viele Berichte älterer Hamburger über ›Zitronenjette‹ gegeben habe. Die Informationen zu seiner Biografie entnimmt er den Akten der damaligen ›Irrenanstalt‹ Friedrichsberg, Zeitungsausschnitten und Augenzeugenberichten (vgl. ebd., 6ff.). Nach diesen Berichten war ›Zitronenjette‹ nur 1,32 Meter groß und von auffälliger Physiognomie (vgl. ebd., 18). Möhring schreibt, sie sei zwar nicht »schwachsinnig«, wohl aber »in ihrer körperlichen und geistigen Entwicklung stark zurückgeblieben, [...] eine Art Kretin« (ebd., 29). Henriette Müller wurde Erzählungen zufolge ständig Opfer bzw. »Zielscheibe von spöttischen Bemerkungen« (ebd., 19). Vor allem unter der Hamburger Jugend habe sie viel zu leiden gehabt:

»Sie neckten sie, riefen ihr Schimpf- und Schmähworte zu, rissen ihr oftmals die Decke vom Korb und sollen sogar den Inhalt desselben auf eine nicht gerade anständige Weise und mit nicht immer ganz anständigen Gegenständen und Flüssigkeiten beschmutzt haben.« (Ebd., 19)

94 | Möhring legt Wert darauf, dass er in seinem Theaterstück über ›Zitronenjette‹ vermeide, »diese Frau als Karikatur darzustellen oder sie nur als ›komische Person‹, die sie in Wirklichkeit gar nicht war, zu schildern« (Möhring 1946, 8).

Oft benötigte sie – so die Schilderungen – den Schutz vorbeikommender Erwachsener, die gegen die Jugendlichen einschritten. Möhring fährt fort:

»Wenn sie am späten Nachmittag vom Graskeller nach Hause ging, hatte sie stets eine Horde Kinder hinter sich, die ihr bis zur Wohnung folgten; sie rissen sie hinten am Rock, zogen an ihrem Korb und verhöhnten sie mit derben und manchmal recht ungehörigen Zurufen.« (Ebd.)

Möhring zufolge ist Henriette Müller aufgrund ihres auffallenden Äußeren und ihres starken Alkoholkonsums nicht ganz unschuldig an diesen Verspottungen gewesen (vgl. ebd., 20). In den Hamburger Kneipen war es demnach üblich, ihr alkoholische Getränke zu spendieren und »allerlei Scherz und Unfug« (ebd., 21) mit ihr zu treiben. »Die Hänseleien der Jugend und die manchmal recht weit gehenden Scherze der Erwachsenen, besonders wenn sie angetrunken war, machten ihr vielen Kummer.« (Ebd., 23) 1894 wurde Henriette Müller schließlich von der Polizei in die Anstalt Friedrichsberg eingeliefert. Ein Bild des Malers und Illustrators Oskar Herrfurth (1862-1934) zeigt eine Szene, in der Kinder oder Jugendliche hinter ihr herlaufen (Abb. 11). Während diese sichtlich ihren Spaß daran haben, scheint Henriette Müller ihre Hand um eine Zitrone zu ballen. Ihr Gesichtsausdruck verrät, dass sie traurig oder verärgert über das Verhalten ist.

Auch der expressionistische Dichter Max Herrmann-Neisse (1886-1941) wird Ende des 19. Jahrhunderts zum Opfer des Spottes seiner Mitschüler. Herrmann-Neisse war körperlich behindert bzw. wies eine »gewisse Mißbildung [des] Körpers, eine mählich wachsende Rückgratsverkrümmung« (Herrmann-Neisse 1988, 455) auf. In seiner »Selbstbiografie« von 1927 schreibt er, seine ersten Gedichte seien »dem Leiden unter meinem körperhaften Mißgeschick und unter der üblichen Brutalität meiner Mitschüler gegen den wehrlosen Buckligen« entsprungen (Herrmann-Neisse 1927, 173). Davon zeugen auch die ersten Zeilen des Gedichts »Der Krüppel«:

»Den blassen, siechen Knaben ...?
Was soll der bei Jubel und Lust?
Der kann ja nicht tollten und traben
Mit seiner wunden Brust?
Den bleichen, häßlichen Knaben ...?
Der passt nicht ins frohe Bild!
Den wollen die Mädels nicht haben,

Der ist ja nicht fesch und nicht wild!«
(Herrmann-Neisse in: Schuhmann 2003, 19)

Geht man davon aus, dass es sich um eine Selbstbeschreibung handelt, wird hier deutlich, dass sich Herrmann-Neisse in der sozialen Position des Außenseiters sieht. Er leidet unter dem mangelnden Verständnis



Abb. 11: Oskar Herrfurth: Citronenjette, um 1930, Museum für Hamburgische Geschichte (Möhring 1946, 19).

seiner Umgebung, durch das er zum Opfer von rohem Spott wird. Den Spott und das Lachen versteht er als Gewalt (vgl. Herrmann-Neisse 1988, 455). Während er in seiner Grundschulzeit unter dem Schutz der Lehrer steht, ändert sich die Lage mit Eintritt in das Gymnasium:

»[I]ch war zum ersten Mal in meinem Leben der brutalen Wirklichkeit einer menschlichen Gesellschaft ausgesetzt, in der körperliche Übermacht entschied und die hemmungslos ihr Mütchen an dem Schwächeren kühlte, ich lernte zum ersten Mal am eigenen Leibe kennen, was rohe Gewalt ist und wessen sie fähig ist.« (Ebd., 457f.)

Körperliche Überlegenheit wird hier als ein Grund für das Spotten und Verhöhnern genannt und war auch Voraussetzung für die Misshandlungen, denen er in der Schule ausgesetzt war:

»Man zwang mich zu entwürdigenden Kunststücken, man ließ mich während der Pause am Hofe in einer Ecke stehen, mit einem Stück Holz in der Hand, ein Gegenstand des Gelächters, man bürdete mir Lasten auf, die ich kaum schleppen konnte.« (Ebd., 558)

Seine Mitschüler hätten, so stellt Herrmann-Neisse fest, »sichtlich selbst zuviel Freud an der grausamen Prozedur« (ebd.) gehabt.

3.3.3 Literarische Quellen

In der Literatur nach 1700 tauchen bis 1920 komische Behinderungen auf. Sie sind jedoch deutlich seltener vertreten als in den Schwänken und Facetien des Mittelalters.

Vor allem Wilhelm Busch (1832-1908) stellt in seinen komischen Gedichten immer wieder Menschen mit Behinderung vor, zum Beispiel in »Unbeliebtes Wunder« (um 1898), das von einer lahmen Frau und ihrem blinden Mann handelt. Die Kombination eines blinden mit einem lahmen Menschen war im Rahmen komischer Darstellungen von Behinderung lange ein beliebtes literarisches Sujet.⁹⁵ Der Stoff

95 | Georg Christoph Lichtenberg macht aus dieser Kombination im 18. Jahrhundert einen Wortwitz: »Wie geht's, sagte ein blinder zum lahmen, Wie sie sehen, antwortete der lahme.« (Lichtenberg 2005 [1772-1775], E 382) Freud interpretiert diesen Witz als Witz mit einem Doppelsinn, bei dem die abgeschwächten Metaphern des Sehens und Gehens in ihrer vollen Bedeutung verstanden werden (vgl. Freud 1905/2004, 50). Auch weitere Behinderungen werden zum Zwecke der Komik zusammengebracht,

wurde in Europa erstmals im 15. Jahrhundert beschrieben, wo er in den Schwänken populär war (vgl. Uther 1981, 74). Das Motiv gibt es aber auch in der griechisch-römischen, jüdischen, indischen und arabischen Überlieferung (vgl. ebd., 128). Auch Christian Fürchtegott Gellert schreibt im 18. Jahrhundert ein Gedicht, in dem er die alten Schwänke aufgreift. Ein Lahmer und ein Blinder tun sich dort zusammen, um sich gegenseitig mit ihren Stärken zu ergänzen. Gellerts Gedicht dient aber nicht der komischen Darstellung, sondern transportiert eine Moral: »Aus dieser Unvollkommenheit/Entspringet die Geselligkeit.« (Gellert 1774, 319) Bei Wilhelm Busch bekommt die Kombination eines blinden Mannes mit seiner lahmen Frau deutlich groteske Züge.

»Unbeliebtes Wunder

In Tours, zu Martin Bischofs Zeit,
 Gab's Krüppel viel und Bettelleut.
 Darunter auch ein Ehepaar,
 Was glücklich und zufrieden war.
 Er, sonst gesund, war blind und stumm;
 Sie sehend, aber lahm und krumm
 An jedem Glied, bis auf die Zunge
 Und eine unverletzte Lunge.

Das paßte schön. Sie reitet ihn
 Und, selbstverständlich, leitet ihn
 Als ein geduldig Satteltier,
 Sie obenauf, er unter ihr,
 Ganz einfach mit geringer Müh,

so erzählt Wander folgenden Witz: »Ein Einäugiger ward von einem der so gross/dass er aufrecht unter einem Tisch durchlauffen könt/verspottet/in dem er zu ihm also sagt: Du hättest noch wol ein Aug vonnöthen./Jawol zwei/sagt der Einäugige/wenn ich einen solchen grossen Riesen/als du bist, recht sehen soll.« (Wander 1964 [1873], Bd. 5, 93) Bei Vulpius (1812) steht folgender Vorschlag, der sich ironisch gegen die Ehe richtet: »Ein blinder Mann und eine stumme Frau, das müßte die beste Ehe geben!« (Vulpius 1812, 373) Dieser Ausspruch wird von Vulpius in eine Geschichte eingebettet: In einer Kneipe sitzt ein blinder Mann, begleitet von seiner Tochter, und spielt Harfe. Ein Wachtmeister sieht die Szene und kommentiert sie wie oben zitiert. Der Schalksnarr des Erzbischofs von Magdeburg, der in der Kneipe anwesend gewesen sein soll, soll sich schließlich an dem Wachmann für den Spruch gerächt haben (vgl. ebd., 373ff.).

Bloß durch die Worte Hott und Hü,
Bald so, bald so, vor allen Dingen
Dahin, wo grad die Leute gingen.

Fast jeder, der's noch nicht gesehn,
Bleibt unwillkürlich stille stehn,
Ruft: ›Lieber Gott, was ist denn das?‹
Greift in den Sack, gibt ihnen was
Und denkt noch lange gern und heiter
An dieses Roß und diesen Reiter.
So hätten denn gewiß die zwei
Durch fortgesetzte Bettelei,
Vereint in solcherlei Gestalt,
Auch ferner ihren Unterhalt,
Ja, ein Vermögen sich erworben,
Wär' Bischof Martin nicht gestorben.

Als dieser nun gestorben war,
Legt man ihn auf die Totenbahr
Und tät' ihn unter Weheklagen
Fein langsam nach dem Dome tragen
Zu seiner wohlverdienten Ruh.
Und sieh, ein Wunder trug sich zu.
Da, wo der Zug vorüber kam,
Wer irgend blind, wer irgend lahm,
Der fühlte sich sogleich genesen,
Als ob er niemals krank gewesen.

Oh, wie erschrak die lahme Frau!
Von weitem schon sah sie's genau
Weil sie hoch oben, wie gewohnt,
Auf des Gemahles Rücken thront.
›Lauf, rief sie, laufe schnell von hinnen,
Damit wir noch beizeit entrinnen.‹
Er läuft, er stößt an einen Stein,
Er fällt und bricht beinah ein Bein.

Die Prozession ist auch schon da.
Sie zieht vorbei. Der Blinde sah,
Die Lahme, ebenfalls kuriert,
Kann gehn, als wie mit Öl geschmiert,

Und beide sind wie neugeboren
 Und kratzen sich verdutzt die Ohren.
 Jetzt fragt es sich: Was aber nun?
 Wer leben will, der muß was tun.
 Denn wer kein Geld sein eigen nennt
 Und hat zum Betteln kein Talent
 Und hält zum Stehlen sich zu fein
 Und mag auch nicht im Kloster sein,
 Der ist fürwahr nicht zu beneiden.
 Das überlegten sich die beiden.
 Sie, sehr begabt, wird eine fescche
 Gesuchte Plätterin der Wäsche.
 Er, mehr beschränkt, nahm eine Axt
 Und spaltet Klötze, daß es knackst,
 Von Morgens früh bin in die Nacht
 Das hat Sankt Martin gut gemacht.«
 (Busch 1973, 396ff.)

Busch orientiert sich an den oben genannten Schwänken. Die älteren Geschichten berichten auf unterschiedliche Art und Weise von der Heilung der beiden (vgl. Uther 1981, 74f.). Bei Busch wird eine Moral transportiert, die auf die Faulheit der Menschen abzielt: Sankt Martin sorgt dafür, dass beide aus eigener Kraft ihren Lebensunterhalt verdienen und nicht mehr betteln. Durch die paradoxe Situation, dass der Mann und die Frau wider ihren Willen geheilt werden, aber auch durch ihre Charakterisierung entsteht die Komik in dem Gedicht.

Komisch wirkt auch Buschs Geschichte über den buckligen Jakob Niedermaier. Wo der listige Narr früherer Zeiten nicht gehängt wird, weil er sich nicht für einen Baum entscheiden kann,⁹⁶ kann Niedermaier wegen seines Buckels nicht geköpft werden.

96 | Seit dem 12. Jahrhundert gibt es die Fabel von Salomon und Markolf (vgl. Hagen 1811, 500). Der Narr Markolf wird in der Geschichte als »schnöde und ungestalt« (ebd., 217) beschrieben, als »kurz und dick« mit einer »fleischlichte[n] höckerichte[n] Nase«, »ein ekelicht Angesicht« (ebd.). Ähnlich wird er bereits im 15. Jahrhundert zusammen mit seiner Frau Bolikana dargestellt (Abb. in Mezger 1981, 46). Markolf disputiert mit dem schönen und weisen König Salomon, bis schließlich eine Wache fragt: »Wie schändet der Narr unsern König! Warum schlägt man ihn nicht mit einem Stecken und treibt ihn hinaus?« (Hagen 1811, 236) Schließlich soll Markolf gehängt werden, bittet sich aber aus, den schönsten Baum dafür

Abscheu gegenüber dem ›Ungeheuer‹ und Komik verbinden sich in der Geschichte von Jakob Niedermaier.

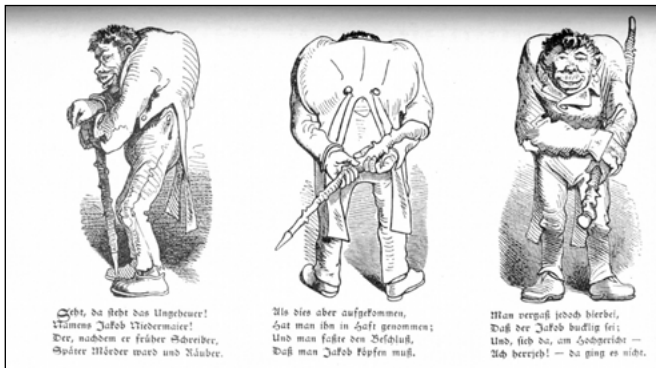


Abb. 12: Wilhelm Busch: Jakob Niedermaier, Zeichnung (Würtz 1932, 219).

Es gibt aber auch Beispiele für ein Lachen, das die Verhältnisse umdreht. Zwei Beispiele – eine Anekdote und ein Gedicht – sollen nicht unerwähnt bleiben. Hier sind es die behinderten Menschen, die über einen Nichtbehinderten lachen. Die Geschichten erlauben einen Blick auf die Verhältnisse von Mehrheiten und Minderheiten angesichts des Spottes, spielen mit Normen und Regelverstößen und verdeutlichen auf humoristische Weise, was mit dem Lachen über die Regelwidrigkeiten gemeint ist. Zudem liefern sie einen weiteren möglichen Grund für das Lachen, der in den Theorien des Komischen kaum direkt benannt wird: Menschen lachen demnach über das Unbekannte, Fremde, das sie nicht verstehen. Folgende Anekdote erzählt Karl Julius Weber:

»Man sollte bei Mängeln oder eigentlich Überfluß, wie Dicke, Buckel, Kropf z. c. so christlich denken, als Kenßlers Pfarrer der Alpen, der seine liebe dickkröpfige Gemeinde, selbst reichlich versehen, beim Gelächter über einen in die Kirche tretenden Reisenden ohne Kropf liebevoll vermahnte, die natürlichen Gebrechen des Nächsten nicht zu verspotten, vielmehr dem Himmel für die Zierde zu danken, die diesem armen Fremdling versagt sei.« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 194)

Die Alpengemeinde lacht hier über den Fremden, der als einziger

aussuchen zu dürfen, den er natürlich nicht findet, so dass er als Knecht bei Hofe bleiben darf (vgl. ebd., 166ff.).

keinen Kropf hat und deshalb als abweichend auffällt. Dies wird vom Pfarrer humorvoll kommentiert, indem er den fehlenden Kropf als Mangel und Gebrechen bezeichnet.

Auch das zweite Beispiel, ein sozialkritisches Gedicht von Christian Fürchtegott Gellert (1715-1769) aus dem Jahre 1746, dreht das Spotten der Nichtbehinderten über Behinderte um:

»*Das Land der Hinkenden*

Vorzeiten gabs ein kleines Land
 Worinn man keinen Menschen fand,
 Der nicht gestottert, wenn er redte,
 nicht, wann er gieng, gehinket hätte;
 Denn beydes hielt man für galant.
 Ein Fremder sah den Uebelstand;
 Hier, dacht er, wird man dich im Gehen bewundern müssen,
 Und ging einher mit steiffen Füßen.
 Er gieng, ein jeder sah ihn an,
 Und alle lachten, die ihn sahn,
 Und jeder blieb vor Lachen stehen,
 Und schrie: Lehrt doch den Fremden gehen!

Der Fremde hielts für seine Pflicht,
 Den Vorwurf von sich abzulehnen.
 Ihr, rief er; hinkt; ich aber nicht;
 Den gang müsst ihr euch abgewöhnen.
 Der Lärmen wird noch mehr vermehrt,
 Da man den Fremden sprechen hört:
 Er stammelt nicht; Genug zur Schande!
 Man spottet sein im ganzen Lande.

* * *

Gewohnheit macht den Fehler schön,
 Den wir von Jugend auf gesehn.
 Vergebens wirts ein Kluger wagen,
 Und, dass wir töricht sind, uns sagen.
 Wir selber halten ihn dafür,
 Bloß, weil er klüger ist, als wir.«
 (Gellert 1774 [1746], 74f.)

Gellert macht deutlich, was Ursache für den Spott ist: Nicht die Behinderung an sich, sondern das von der Mehrheit abweichende Verhalten (oder die Gestalt) bzw. die gesellschaftlichen Verhaltensregeln und die

damit verbundenen normativen Erwartungen. Der scheinbar überlegene Fremde wird zum Gespött im Land der Hinkenden, weil seine Rede und sein Gang als auffällig wahrgenommen werden. Einerseits vertritt Gellert hier einen vergleichsweise modernen Behinderungsbegriff, da er Behinderung als relational und relativ betrachtet, auf der anderen Seite widerlegt seine Moral diese moderne Sicht.

3.4 Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Unterschiedlichste Behinderungen sind in Mittelalter und Renaissance Objekte komischer Darstellungen, die der Unterhaltung dienen, gleichzeitig aber auch eine Moral transportieren bzw. eine metaphorische Einsicht verkünden können. Das Lachen kann dabei verschiedene Funktionen bzw. Ursachen haben: Es kann aggressiv oder überlegen sein oder eine entlastende Funktion haben. Das Lachen über Menschen mit Behinderungen ist durchgängiges Thema des Komischen vom frühen Mittelalter bis in das 17. Jahrhundert. Gibt es zunächst das Lachen über die natürlichen Narren an den Höfen, häufen sich vor allem im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit Belege für das ›literarische‹ Lachen über Behinderungen. In Frage gestellt wird dieses Lachen kaum.

In den Anekdoten des Grafen von Zimmern, aber auch in den Facetien und Schwänken ist der natürliche Narr ebenso wie andere Menschen mit Behinderung kaum Subjekt des Lachens, sondern meist sein Objekt. Nur den künstlichen Narren kommt eine Subjektfunktion zu: Sie treiben Schimpf und unterhalten als Imitatoren der natürlichen Narren.⁹⁷ Nach Ansicht von Malke bieten die natürlichen Narren des Mittelalters einen »*lächerlichen* Anblick« (Malke 2001, 12), während die Schalksnarren mit ihren Sprüchen für Erheiterung sorgen. Und Ruth von Bernuth hält fest: »Doch während die Schalksnarren mit dem Publikum interagieren, es in ihre Inszenierungen einbinden, dienen die natürlichen Narren lediglich als Lachanlaß.« (Bernuth 2003, 51; ebenso: Schönwiese 2001, o. S.; Schönwiese/Mürner 2005, 102) Foucault beschreibt, dass der ›Wahnsinn‹ für den ›Weisen‹ (hier verweist er implizit auf die Kontrasttheorien) »Objekt [wird], und dies auf die schlimmste Art, denn er wird Gegenstand seines Lachens« (Foucault

97 | Ein künstlicher Narr musste sich nach Meinung von Langenbach-Flore aber »um das Erniedrigende seiner Situation zu überwinden, stets vor Augen halten, daß er ja nur verlacht wurde, weil er einen ›natural‹ imitierte« (Langenbach-Flore 1994, 31).

1973a, 48). Barwig und Schmitz konstatieren, dass Menschen mit Behinderung im Mittelalter »zum Objekt mitleidslosen Spottes durch Kinder und Erwachsene«⁹⁸ (Barwig/Schmitz 1990, 220) werden.

In der literarischen Darstellung blinder Menschen sind der Spott und das Lachen als äußerst aggressiv bzw. gewaltförmig zu bezeichnen: Sie werden geschlagen, herabgesetzt und verhöhnt (zum Beispiel beim so genannten Schweinestechen oder im *Lazarillo*). Noch deutlicher als die Narren spielen sie die Rolle des Unterlegenen.

Die Rolle behinderter Menschen ist also überwiegend passiv: Sie sind Objekt der Komik und des Spottes. Der Literaturwissenschaftlerin Langenbach-Flore zufolge würde dabei

»ein geistig behinderter ›natural‹ [natürlicher Narr, C. G.] kaum die erniedrigende Stellung gespürt haben, wohingegen manch ein lediglich körperlich Deformierter möglicherweise unter dem ihm entgegengebrachten Hohn und Spott gelitten haben mag« (Langenbach-Flore 1994, 31).

Diese fragwürdige Auffassung zeigt meines Erachtens die Stereotypen des 20. Jahrhunderts über geistig behinderte Menschen und sagt deshalb wenig bzw. gar nichts über die tatsächlich vorhandenen Gefühle behinderter Menschen im Mittelalter aus. Richtig ist hingegen, dass behinderte Menschen selten selber einen Witz machen. Dass sie selber lachen oder mitlachen, wird in keiner Quelle ausgeführt. Erwähnt wird aber, dass natürliche Narren fortlaufen oder sich mit ihren Keulen gegen Angriffe zur Wehr setzen (vermutlich einerseits weil ihnen die verbalen Mittel fehlen, andererseits weil die Beschimpfungen und Angriffe so massiv sind, dass ihnen nichts anderes übrig bleibt). Häßler und Häßler halten in ihrer (insgesamt sehr knappen Analyse der Geschichte Geistigbehinderter) zwar fest:

»Der Schwachsinnige war am Hofe den derben Späßen der Hofgesellschaft ausgeliefert, gegen die er sich mit Worten, Gebärden und gelegentlich auch mit Handgreiflichkeiten zu wehren wusste. Der Schwachsinnige in der Stadt oder auf dem Lande konnte sich gegen die Verspottung und Belästigungen, insbesondere durch Kinder und Jugendliche, nur durch

98 | Spott und Mitleid scheinen sich demnach auszuschließen. Dies deutet sich bereits in der (auch im Mittelalter rezipierten) Theorie von Aristoteles an, der zufolge nur über das unschädliche Hässliche gelacht werden dürfe. Deswegen lasse sich das Lachen über den Prügelknaben »nur durch mangelnde Zuneigung und mangelndes Mitgefühl mit dem Leidtragenden« (Langenbach-Flore 1994, 46) erklären.

die Flucht, das Verstecken oder eben auch durch Schläge wehren. [...] Manche Schilderung hebt die Bösartigkeit der Narren gegen Neckerei und Verspottung hervor. Welches Maß an Grausamkeit hierbei oft entwickelt wurde, bleibt im Dunkeln.« (Häßler/Häßler 2005, 23)

Jedoch ist nur letzterem Aspekt ohne weiteres zuzustimmen. Auch am Beispiel der *Chronik der Grafen von Zimmern* wird deutlich, dass nicht festzustellen ist, wie grausam und brutal das ›Vexieren‹ wirklich ist. Dass die natürlichen Narren an den Höfen, bei Häßler und Häßler »Schwachsinnige« (für diese Epoche übrigens kein passender Begriff), sich mit Worten wehren, ist durchaus denkbar und möglich, historisch meines Wissens aber nicht belegt. Auch kann man aus den vorhandenen Quellen nicht schließen, ob sich die Narren an den Höfen besser als diejenigen auf den Straßen zu wehren wissen.

Die Funktion der institutionalisierten Hofnarren, die gesellschaftliche (Stände-)Ordnung zu stabilisieren, wird durch ihre komische Funktion unterstützt. Dabei dient das Komische sowohl der Grenzüberschreitung als auch im Gegenteil der Festigung von Grenzen, je nachdem, wer über wen lacht: »Wo lacht der [...] wilde Harlekin und wo wird der verkrüppelte und betrunkene Hofnarr verspottet?« (Dresen 1986, 149) Bei den natürlichen Narren handelt es sich nicht um den selbstbewussten, aktiven Part, sondern um passive Objekte des Lachens und des Spottes. Daraus kann man schließen, dass das Lachen über behinderte Menschen in Mittelalter und früher Neuzeit der Limitierung und Begrenzung dient. Es grenzt aus mit dem Ziel, eine Ordnung herzustellen bzw. zu festigen. Die Begrenzung kann sich dabei einerseits auf das belachte Objekt beziehen (zum Beispiel den blinden Bettler), andererseits zielt der Versuch der Stabilisierung einer Ordnung auf andere Stände: So richtet sich die moralische und gesellschaftliche Kritik des Lachens (zum Beispiel in den Facetien) häufig an den Klerus und dessen unmoralischen Lebenswandel. Gegeißelt werden allgemeine menschliche Schwächen wie Gottesferne, Eitelkeit oder Materialismus.⁹⁹ In vielen Schwänken und Facetien dient das Lachen dem Transportieren einer Moral und hat damit ein übergeordnetes Motiv. Im limitierenden Lachen werden also gesellschaftliche, religiöse oder soziale Normen vermittelt.

99 | Auch Braungart stellt für die Umgangsformen des Adels fest: In der höfischen Gesellschaft ist »das Lächerliche eine der schärfsten Sanktionsmöglichkeiten gegenüber der Abweichung von geltenden sozial-kommunikativen Normen. Wer sich lächerlich macht, ist sozial ›tot‹« (Braungart 1996, 230).

Auch nach Ansicht von Schümer dient die Verspottung von Außenstehern der Bestätigung der »Ordnung der Dinge« (Schümer 2002, 852). Dass sie die Ordnung scheinbar durchbrechen (»scheinbar« deshalb, weil sie ein institutionalisierter Bestandteil dieser Ordnung sind), dient gleichzeitig der Grenzziehung und Disziplinierung. Kobi glaubt, es könne sich jedoch um eine »Form unreflektierter ›Primär-Integration«« (Kobi o.J.) handeln, bei der es scheine, »dass derber Spaß eine elementare Variante eines positiven (d.h. existenzbestätigenden, wenngleich nicht pfleglichen) Umgangs mit Geistiger Behinderung darstellt« (ebd.).

Die Unterschiede im Lachen ergeben sich auch aus den verschiedenen Funktionen der komischen Repräsentationen. Das Lachen kann Ausdruck der Unterhaltung oder Belustigung sein oder der Ordnung und Grenzziehung dienen. Es kann aber auch schlicht als ein überlegenes, aggressives Verlachen verstanden werden.

Langenbach-Flore unterscheidet entsprechend der jeweiligen Funktion den Narren »als Unterhalter, als Prügelknabe und als Maskottchen« (Langenbach-Flore 1994, 46). Die bisherigen Analysen haben gezeigt, dass der natürliche Narr vorwiegend die letzten beiden Rollenfunktionen übernimmt. Er ist »Maskottchen« (Statussymbol) oder dient als »Prügelknabe«. Natürliche Narren werden gesammelt.

Der »Prügelknabe« ist nur teilweise metaphorisch zu verstehen. Natürliche Narren werden geschlagen, mit Steinen und Dreck beworfen und bespuckt. Die Reaktion der Anwesenden ist in allen Fällen eine ähnliche: die des »vergnügten« Gelächters. Damit scheint das Gelächter über die Narren die von Gregory (1924) konstatierte »Brutalität« im Ursprung des Lachens (siehe auch Abschnitt 4.2.1) zu bestätigen. In der Schwankliteratur übernehmen vor allem blinde Menschen die Rolle des »Prügelknaben«. Teilweise wird die Aggression aber gerade durch das Lachen gebändigt, und das Lachen scheint der Reinigung und Entlastung zu dienen. Das Lachen hat in vielen Anekdoten der Grafen von Zimmern eine kathartische Funktion und beendet aggressives Verhalten.

Die Funktion der Narren und Hofzwerge als Unterhalter wird zum Beispiel in der »Kurzweil«, die von Zimmern beschreibt, deutlich. Auch daran, dass von Zimmerns und Poggios Facetten bzw. Anekdoten über Narren und Hofzwerge der Unterhaltung der Leser dienen sollen, zeigt sich diese Funktion. Literaturwissenschaftler(innen) und Historiker, die sich mit den Narren beschäftigt haben, sehen – retrospektiv – Überlegenheitsgefühle als Hauptmotiv für das Gefallen am Lachen über die Narren (z.B. Mönkemöller 1912, 39). Für Langenbach-Flore ist das Lachen sogar ausschließlich ein »auf Eitelkeit beruhendes Überlegenheitslachen« (Langenbach-Flore 1994, 46) – also ein Lachen

im Hobbes'schen Sinne. Die Hofzwerge hingegen dienen neben der Unterhaltung vorwiegend als »Maskottchen«. Sie werden als niedlich, lustig oder possierlich empfunden. Sie werden zudem verheiratet und sollen gezüchtet werden. Sie erregen Kurzweil, Bewunderung und Vergnügen, indem sie schön angezogen werden oder aus Pasteten springen. Sie werden keinesfalls als gleichberechtigt anerkannt, aber im Vergleich zu anderen Gruppen, zum Beispiel den blinden Menschen, erscheint das Lachen eher als ein freundliches, wohlwollendes. Inwiefern (körperliche) Überlegenheit dabei eine Rolle spielt, kann nur gemutmaßt werden.

Letztlich bleiben die Motive für das Lachen aber interpretativ: Das Lachen selbst ist verklungen, wir hören es nicht mehr und wissen daher nicht sicher, ob es (zumindest zeitweise) ein warmes, humorvolles, sympathievolles Lachen oder ein brutales, höhnisches Auslachen war. Die Anekdoten, Bilder und Geschichten lassen durchaus Schlüsse in beide Richtungen zu. Vor allem die in der *Chronik der Grafen von Zimmern* verwendeten Begriffe, wie zum Beispiel der des »Fatzens«, zeigen etwas von seiner potenziellen Mehrdeutigkeit. Das Lachen ist oft ein herabsetzendes, demütigendes, eines, das mit Schlägen und Quälen verbunden ist und Menschen zum Objekt degradiert. Es gibt aber auch (in den Facetien, Schwänken und in den Anekdoten der *Chronik* von Zimmern) ein liebevolleres, harmloses Lachen über »unschädliche« Anekdoten und Gebrechen.

Auch die »Orte« des Lachens müssen differenziert betrachtet werden. Zum einen werden behinderte Menschen auf der Straße ausgelacht, verspottet oder sogar bespuckt. Des Weiteren gibt es an den Höfen das institutionalisierte Lachen angesichts der Hofnarren und Hofzwerge. Schließlich existieren literarische Formen des Lachens über Behinderungen: In Schwänken, Facetien und Anekdoten, aber auch Karikaturen tauchen Menschen mit Behinderung als per se komische Sujets auf. Dabei durchdringen sich Fiktion und Realität gegenseitig. Das Komische auf der Straße ist zum Beispiel Thema des Schwanks oder bildlicher Darstellungen (der natürlichen Narren). Umgekehrt lassen sich von den Schwänken Rückschlüsse auf geltende gesellschaftliche Normen und Verhaltensweisen ziehen.

Das Lachen und Verspotten von Menschen, die von der Norm abweichen, so genannten Narren, Zwergen, Blinden oder Kropfigen wird im Mittelalter und der frühen Neuzeit nicht sanktioniert. Zwar wird in der historischen Forschung von einer Disziplinierung des Lachens im 15./16. Jahrhundert gesprochen (vgl. Bachtin 1987, 117; Pfister 1996, 208; Neumann/Röcke 1999, 8; Bachorski 2001, 329), dies wirkt sich zunächst jedoch nicht auf das Lachen über behinderte Menschen aus.

Fandrey stellt im Gegenteil sogar fest: »Im Vergleich zum Mittelalter häufen sich jetzt die Hinweise auf Zurücksetzung, ja Verachtung« (Fandrey 1990, 74). Dies bestätigt zumindest die Analyse der Schwankliteratur: Auch Uther nimmt an, die Gebrestenkomik nehme im 15. und 16. Jahrhundert zu, und die Komik über Blinde zeige zunehmend negative Tendenzen. Für die Zeit ab 1700 finden sich nur noch wenige Beispiele für komische Behinderungen: Vor allem kleinwüchsige Menschen werden weiterhin Objekt der Komik, dennoch scheint das Lachen insgesamt weniger zu werden, unter anderem weil es deinstitutionalisiert wird. Auf weitere Gründe wird in Kapitel 4 einzugehen sein.

Auch das Auslachen gehörloser, nichtsprechender oder körperbehinderter Menschen scheint auf der Straße normal (vgl. ebd.). Vor allem Menschen mit einer so genannten geistigen Behinderung werden »als wehrlose Objekte des Spotts ihrer Mitmenschen mißbraucht« (Fandrey 1990, 75). Auch Häßler und Häßler gehen davon aus, dass geistig behinderte Menschen »im spätmittelalterlichen Stadtgefüge, zwar mit Spott und Hänselei bedacht, am Leben der Bürger zumindest als Randfiguren teilnahmen« (Häßler/Häßler 2005, 28). In der frühen Neuzeit hingegen würden sie zunehmend abgeschoben und isoliert (vgl. ebd.). Auch Malke nimmt an (ebenso auch Barwig/Schmitz 1990, 220, und Wildfeuer 2001, 7), dass sich Menschen mit Behinderungen im Mittelalter eher innerhalb der Gesellschaft befanden: »Über ihre Gebrechen wurde gelacht, allerdings hatten solche Kranke ihren Platz mitten in der Gesellschaft, während sie heute in Heimen und Kliniken von der Öffentlichkeit isoliert sind« (Malke 2001, 12). Dieser Wandel wird im vierten Kapitel näher betrachtet.

4. Auseinandersetzungen mit

Behinderung als Gegenstand der Komik und Versuche der Begrenzung

Die Darstellung von Behinderungen bzw. behinderten Menschen als komisch, wie sie im Mittelalter und in der Renaissance üblich war, war und ist nicht unumstritten. Schon im 5. Jahrhundert gibt es Versuche, dieses Lachen einzudämmen oder zu verbieten. Vor allem ab dem 18. Jahrhundert nehmen diesbezügliche Forderungen zu. Es wird zunehmend gegen das Lachen über behinderte Menschen bzw. ihre komische Darstellung argumentiert. Dabei geht es vor allem um die Frage, bis zu welcher Grenze das Lachen erlaubt und ab wann es verboten sein soll. Kritisch setzt man sich mit dem Lachen und den Auffassungen über die Komik der vorangegangenen Epochen (Antike, Mittelalter und Renaissance) auseinander, und es werden moralische Regeln für die aufgeklärte, humane Gesellschaft aufgestellt. Der Schwerpunkt dieser Diskussionen liegt in den zwei Jahrhunderten zwischen 1711 und 1924.¹ Addison ist der erste Autor der Aufklärung, dessen Text über das Lachen normativen Gehalt hat, Gregory bildet 1924 den vorläufigen Abschluss des Diskurses, der in diesem Zeitraum als stabil betrachtet werden kann. Im Folgenden geht es also zunächst um die Frage, welche Versuche der Einschränkungen und Verbote des Lachens es gibt und wie diese begründet werden, von wo aus sie vortragen werden und wie sie wirken. Danach wird ein kurzer Blick

1 | Wenn in diesem Kapitel keine Zeitangaben genannt werden, geht es um diesen Zeitraum. Abweichende oder eingeschränkte Zeiträume werden in den Überschriften benannt.

auf die Institutionen und Sprachen der Behinderung geworfen, um anschließend die Diskurse zu bestimmen, in die das Sprechen über Komik und Behinderung eingebettet ist.

4.1 Distanzierung vom Lachen über Behinderungen

Die Sichtweisen auf das Lachen im 18., 19. und beginnenden 20. Jahrhundert werden besonders in der Auseinandersetzung mit vorangegangenen Epochen deutlich. Zunehmend wird das Lachen über die Narren und Zwerge des Mittelalters und der Renaissance kritisiert und abgelehnt. Die aufgeklärte Gesellschaft wird als human, zivil und gebildet betrachtet. In ihr können nur noch junge Menschen und Ungebildete über Menschen mit Behinderungen lachen.

4.1.1 Kritik am Lachen der ›Alten‹

»Der Narr

Es hatte ein Narr zu scharf berührt
seines Gebieters schwache Seiten
Da wurde ihm zur Strafe diktiert,
Rücklings auf dem Esel zu reiten.
Und als man ihn verlacht und geäfft.

Daß ihm die Tränen zum Auge dringen,
Sprach er: ›Ich reise in meinem Geschäft,
Ich muss die Leute zum Lachen bringen.«

Roderich in: *Fliegende Blätter*²

Nr. 3389, 1910, 1f.

2 | Die *Fliegenden Blätter*, eine Satirezeitschrift, welche von 1845 bis 1944 erschien, wurden stichprobenartig einer Analyse unterzogen, um zu überprüfen, ob das Lachen über Behinderungen im 19./20. Jahrhundert thematisiert wird. Die Blätter erreichten eine große Auflage auch über Deutschland hinaus. Enthalten sie bis 1848 auch politische Satire, waren sie danach »tendenzlos« (Meyers Lexikon 1926, Bd. 4, 856). Die einzelnen Ausgaben erschienen etwa wöchentlich. Jeweils 26 Nummern wurden zu einem Band zusammengefasst, so dass 200 Bände zusammengestellt wurden. Aufgrund dieses Umfangs und da nicht alle Bände verfügbar waren, konnten nur Stichproben, das heißt ca. 430 Hefte, zwischen 1848 und 1910 analysiert werden.

Um 1700 bis 1720 ändert sich die Sichtweise auf das Lachen über die Hofnarren und Hofzwerge gegenüber der Perspektive in Mittelalter und Renaissance.

Die Zeit der natürlichen Narren ist bereits zu Ende gegangen, die der Hofzwerge blickt ihrem Ende entgegen. Das Lachen der ›Alten‹, wie es häufig heißt, wird zunehmend kritisch betrachtet und abgelehnt. Noch 1721 spricht Weber von seinen Erlebnissen mit Hofzwerge als einem kurzweiligen Vergnügen, das von herzlichem Lachen und lustigem Lärm begleitet werde (vgl. Weber 1992a [1721], 386ff.), aber Aussagen wie diese gehören bereits zu den ›Erinnerungsgebieten‹, denn das diesbezügliche Empfinden ändert sich rapide.

Als erster widmet sich der englische Schriftsteller und Politiker Joseph Addison (1672-1719) in seinen Beiträgen in *The Spectator* (1711) dem komischen Gelächter. Er kritisiert, dass in England und Deutschland die Narren nachgeäfft würden und »als Zielscheibe des Witzes« (Addison 1866 [1711], 100) dienen. Dieses Lachen ist für ihn ausnahmslos ein Verlachen, das sich als ein boshafte, unvernünftige Verspottung zeige (vgl. ebd., 95). Mit dieser Sichtweise soll Addison keine Ausnahme im 18. Jahrhundert bleiben.

Vor allem Karl Friedrich Flögel (1729-1788)³ differenziert deutlich zwischen dem Lachen der ›Alten‹ und seiner Position im ausgehenden 18. Jahrhundert. In der *Geschichte der Hofnarren* (1789) wird dies sichtbar. Die Zeit der künstlichen Narren und der Hofzwerge geht zu Flögels Lebzeiten gerade zu Ende und wird bereits einer kritischen Analyse unterzogen. Besonders was die antiken Narrentraditionen angeht, distanziert sich Flögel (vgl. Flögel 1789, 90-162), aber auch die mittelalterlichen Hofnarren hatten seines Erachtens eine Rolle, die »verächtlich und kläglich« (ebd., 9) zu nennen sei. Sie seien Kennzeichen des veralteten groben Geschmacks, der dazu geführt habe, dass sich »die weisesten und verständigsten Leute einen Narren gehalten [hätten], wie sich andere einen Affen hielten« (ebd., 47).

Insgesamt ist man im 18. und 19. Jahrhundert froh, dass die Zeit der Hofnarren zu Ende geht und man dieser »lästigen« (Vulpinus 1813, 45) bzw. »lächerlichen Mode« (Nick 1861a, 598) entsagt. Das Lachen

3 | Karl Friedrich Flögel war Professor der Philosophie an der königlichen Ritterakademie zu Liegnitz. 1784/1785 schrieb er die *Geschichte des Grotesk-Komischen*, die 1862 von Ebeling bearbeitet und erweitert wurde (vgl. Flögel/Ebeling 1978 [1862]). Etwa zur selben Zeit erschien seine *Geschichte der komischen Litteratur* in vier Bänden. 1789 wurde die *Geschichte der Hofnarren* veröffentlicht, die Flögel als zweiten Teil der *Geschichte des Grotesk-Komischen* bezeichnet.

der Adligen, der Fürsten und Kardinäle über die Hofnarren und -zwerge wird zunehmend als abstoßend empfunden, vor allem aber nicht mehr als Ausdruck von Kurzweil bzw. Unterhaltung, sondern als höhnisch und gewalttätig verstanden. Sulzer spricht vom Lachen mit »Spott oder Hohn« (Sulzer 1771a, o. S.), Home vom »Hohngelächter« (Home 1772, 366) und davon, dass das Lachen ein »rohes Vergnügen« (ebd., 147) sei. Moniert wird, dass das Lachen an den Höfen bis vor kurzem noch für einen »Spaß« (Nick 1861a, 590) und ein durch Langeweile und die Suche nach Entspannung motiviertes Vergnügen gehalten worden sei (vgl. Flögel 1789, 14, 47). Karl Julius Weber⁴ zufolge beruhte es auf bloßer Neugierde und der Lust, sich zu amüsieren (vgl. Weber 1868 [1832], Bd. I, 186). Außerdem wird beklagt, dass es sich als ein Lachen zeigte, das durch Lustgefühle und Gier geformt gewesen sei (vgl. Mönkemöller 1912, 39f.) und das Menschen als »Spielzeug« (Bayer 1906, 529) missbrauchte.

4.1.2 Überwindung des Lachens über Behinderung durch Bildung und Zivilisation

»Wir leben nicht mehr in derselben Zeit,
da man mit zweydeutigen Worten spielte,
und allerhand dergleichen abgeschmackte
Einfälle auf die Bahn brachte.«

Bellegarde 1708, 325

Vorwiegend im 18. Jahrhundert geht man davon aus, dass das Lachen durch eine zunehmende Humanisierung und Zivilisierung der Gesellschaft entschärft werde und dass die Hofnarren und -zwerge durch angemessenere und feinere Vergnügungen und Unterhaltungen, wie zum Beispiel Bälle, Theater, Konzerte, Jagden und Spiele, Frauen und

4 | Karl Julius Weber (1767-1832) studierte zunächst Rechtswissenschaften, später war er Hauslehrer und schließlich Hofbeamter in verschiedenen deutschen Residenzen. Er arbeitete fast 30 Jahre an seinem zwölfbändigen Werk *Demokritos. Hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen*, dessen erster Band 1832, im Jahr seines Todes, erschien. Der *Demokritos* wurde zum Lieblingswerk des liberalen Bürgertums und bis ins 20. Jahrhundert 15-mal als Gesamtwerk neu aufgelegt. Es erschienen außerdem zahlreiche Einzelausgaben und Ausschnitte in Zeitungen und Zeitschriften (vgl. Blümcke 1966, 324ff.). Bezüglich des Lachens über Behinderungen sind einige Kapitel aus Band I (über das Komische, über Buckel und Gebrechen) und aus Band XII (über die Narren) relevant.

Maitressen, abgelöst worden seien (vgl. Home 1774, 112; Flögel 1789, 36ff.; Weber 1868 [1832], Bd. XII, 126). Ähnliches bemerkt Jean Francois Dreux du Radiers (1767) in Frankreich, der feststellt, intellektuelle Vergnügungen

»vertrieben die finsternen Vergnügungen von einst, das traurige Amusement, sich die Langeweile durch Scherze eines Unglückseligen vertreiben zu lassen, dem der Gebrauch der Vernunft versagt bleibt« (Dreux du Radiers [1767], zit.n. Lever 1992, 220).

Vor allem nach Meinung des schottischen Juristen und Philosophen Henry Home (1696-1782) gibt es eine lineare Höherentwicklung der menschlichen Gesellschaft. 1774 beschäftigt er sich in *Sketches of the History of Man* (*Entwurf einer Geschichte der Menschheit*) mit der Geschichte menschlichen Fortschritts bezüglich der Künste, der Wirtschaft und der Gesellschaft. Im Abschnitt über die Sitten kritisiert er die Institution der Hofnarren auf das Schärfste: Sie gehöre zur Geschichte »unserer barbarischen Vorfahren« (Home 1774, 112). Vor allem die Rolle der »Parasiten«, also der antiken Spaßmacher, sei kläglich gewesen, da sie zum Objekt des Spottes wurden. Im Mittelalter seien Narren zwar ebenfalls Lachobjekte gewesen, aber es sei bereits weniger grausam mit ihnen umgegangen worden. Im »Anbruch des Geschmacks« (ebd.), der Renaissance, sei die Unterhaltung »weniger geistlos und unmenschlich« (ebd.) geworden, da es mehr satirische und verständige, also künstliche Narren gegeben habe. Schließlich habe man einsehen müssen, dass das Halten von Narren nicht mit der menschlichen Würde vereinbar sei (ebd.).

Auch für Flögel zeigen sich erste Anzeichen der Humanisierung bereits in der Renaissance: »War der Geschmack schlecht und die Sitten grob, so waren es auch die Hofnarren; verfeinerte sich auch die Deutungsart, so wurden auch die Hofnarren urbaner und geistreicher.« (Flögel 1789, 46)

Das Lachen »gebildeter« und »ungebildeter« Menschen

Nach Flögels Ansicht lachen kluge Menschen über kluge Narren und dumme Menschen nur über einfache Narren: »Ein dummer Lustigmacher schickt sich nur für das gemeine Volk« (Flögel 1789, 46). Dies erkläre, warum Narren von »grober Art« (Flögel 1789, 4) – laut Flögel dumme, einfache Menschen – dem »Pöbel«, nicht aber einem gebildeten Menschen gefallen könnten.⁵ Deshalb lachten vor allem »Menschen

5 | Kluge Menschen könnten über die »größten Possen, Unfläthe-

von einem groben Geschmack« (ebd., 38) über »nichtsbedeutende Leute« (ebd.). Als Gegenbeispiel dient ihm der Kurfürst Karl Friedrich, der auf die Frage, warum er persönlich keine Hofnarren halte, gesagt haben soll: »[W]enn ich lachen will, so laße ich ein Paar Professoren aufs Schloß kommen und wacker mit einander disputiren.« (Ebd., 7) Auch an den Höfen habe es diese Tendenz gegeben:

»Man hat zwar aus alten und neuen Zeiten Beispiele genug, daß auch einfältige und blödsinnige Leute an den Höfen zur Belustigung sind gebraucht worden; aber doch haben geistreiche Herren lieber geistreiche Narren als Dummköpfe geliebt, welches auch der Natur der Sache selbst angemessener ist. Daher sagte jener Hofnarr: Wer ein guter und rechtschafner Narr oder Geck seyn will, der muß zuvor klug gewesen seyn.« (Flögel 1789, 21)

Das heißt Flögel differenziert sowohl auf der Seite der lachenden Subjekte als auch auf der Seite der Objekte des Lachens zwischen dummen und klugen, groben und feinen Menschen. Das Lachen der Klugen und das Lachen über bzw. mit den Klugen werden dabei deutlich positiver bewertet als das Lachen der einfachen Menschen über die natürlichen Narren.

Folgt man Flögel, ließe sich der Fortschritt der Gesellschaft an der Geschichte der Narren in Mittelalter und Renaissance ablesen, wurden doch dort die natürlichen Narren von den künstlichen zunehmend abgelöst. Dennoch müsse sich auch der klügste Narr dumm stellen, damit er unverstellt und ungeschminkt die Wahrheit sagen dürfe. Und so hält Flögel fest: »Was den Rücken des Narren rettet, ist der Anschein der Dummheit, er mag nun ein wirklicher oder verstellter Narr sein« (ebd., 10). Deshalb finde man auch zu seinen Zeiten noch viele künstliche Narren an den Höfen, »da unterdessen ein gelehrter Dichter, ein anmuthiger Redner und ein scharfsinniger Philosoph im hintersten Winkel sitzen und Noth leiden muss« (ebd., 16). Für Flögel ist die Entwicklung der Gesellschaft also nicht weit genug fortgeschritten, solange das Hofnarrentum nicht ganz abgeschafft ist und Intellektuelle nicht genügend gewürdigt werden.

Auch Karl Julius Weber geht davon aus, dass man an einem Narren den Intellekt seines Besitzers erkennen könne:

reien und Zoten« (Flögel 1789, 38) von Menschen wie Claus Narr nicht lachen. Ähnlich differenziert auch Addison: »Demnach sehen wird also, daß ein Mann, je nach dem Grade seiner Bildung, auch den Narren, den er verlacht auf einer höheren oder niedrigeren Bildungsstufe aussuchen wird.« (Addison 1866 [1711], 102)

»Die Narren waren damals wichtiger für die Physiognomik eines Fürsten, als die Fragmente Lavaters; an einem Narren erkannte man den Fürsten; ein geistreicher Fürst hatte auch geistreiche Narren« (Weber 1868 [1832], Bd. XII, 126).

Für die Ursache der Existenz von ›klugen‹ und ›dummen‹ Hofnarren hat Weber noch eine andere Erklärung als Flögel: Es habe schlicht und einfach nicht genug kluge Narren gegeben, so dass »die Mindermächtigen und der Landadel auf seinen Burgen auch an einfältigen und blödsinnigen Dümmlingen ihren Spaß hatten« (ebd., 111). Dennoch geht auch er davon aus, dass man an der ›Art‹ der Narren eine gesellschaftliche Entwicklung ablesen könne: »Ein gebildeter Geschmack und feinere Sitten haben den rohen ›sehr schönen Stoff‹ Ciceros längst in die rohe Sphäre des Niedrigkomischen verwiesen.« (Weber 1868 [1832], Bd. XII, 196).⁶ Je feiner eine Zeit sei, desto feiner sei auch ihr Sinn für das Komische (vgl. ebd., 126, 235). Wie Home und Flögel unterscheidet Weber zwischen alten und neuen Zeiten, wobei die alten Zeiten inhumaner gewesen seien:

»Wir sind humaner, haben eigene Heilanstalten für solche Gebrechliche, und gar viele Mütter könnten diesen Anstalten sogar Mitglieder ersparen, wenn sie mehr über die physische Erziehung wachten.« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 197)⁷

Weil man diese historische Differenz bereits als ausreichenden Fortschritt versteht, wird das Lachen zwar als falsch betrachtet, aber nicht eindeutig negativ bewertet: »Immer besser über Naturabweichungen lachen, als in der Manier der Alten totschiessen.« (Ebd.) Wie Flögel und

6 | Hier bezieht sich Weber auf Cicero, der meinte, Hässlichkeit und Deformationen böten einen sehr schönen Stoff für das Lächerliche. In Bezug auf die Antike wird Weber zufolge die Entwicklung der Gesellschaft besonders deutlich. Leider hätten die ›Alten‹ aber nicht nur gelacht, sondern verkrüppelte Neugeborene »von Anbeginn gegen allen Ärger des Lebens bewahrt« (Weber 1868 [1832], 197). Mit dieser euphemistischen Phrase umschreibt Weber das Töten behinderter Säuglinge in der Antike (vgl. Neumann 1995, 33ff.).

7 | Dass das Waschen des Rückens mit Branntwein einen Buckel verhindere, war gängiger Glaube bis Mitte des 19. Jahrhunderts. Es wird unter anderem von einem Dr. Weitsch in den *Buckeliana* beschrieben (vgl. *Buckeliana* 1826, 3ff.).

Nick⁸, aber auch Addison und Home ebenso wie Heydenreich (1797a, 62) und Kraepelin (1885, 142) geht Weber davon aus, dass die Gesellschaft zunehmend kultiviert wird. Er stellt fest: »Die Natur lacht offenkundig – es ist veredelte Natur, wenn wir nicht lachen und Mangel an aller Humanität, wenn wir dergleichen Naturfehler gar als Zeichen der Verworfenheit ansehen.« (Ebd., 194)

Damit zeigt sich auch hier, dass das Komische historisch relativ ist bzw. dass das Lachen durch Konventionen und Tabus beschränkt wird. Auch der Abt de Bellegarde hält dies bereits Anfang des 18. Jahrhunderts fest: »Es ist der höchste Grad der Unhöflichkeit, wenn man denen Leuten von ihren natürlichen Gebrechen redet.« (Bellegarde 1708, 38)

Vernunft und Sittlichkeit

Im Zeitalter der Aufklärung wird das Komische vornehmlich unter den Aspekten von Vernunft und Sittlichkeit betrachtet (zum Beispiel Addison 1866 [1711], 92). So meint Hutcheson⁹, dass Menschen mit Vernunft und Verstand am Lachen über menschliche Katastrophen

8 | Friedrich Nicks zweibändiges Buch *Die Hof- und Volks-Narren, sammt den närrischen Lustbarkeiten der verschiedenen Stände aller Völker und Zeiten. Aus Flögels Schriften und anderen Quellen* (1861) zeigt diskursive Verknüpfungen zwischen Nick und Flögel bzw. Weber auf. Bereits im Titel zu diesen Bänden macht der Verfasser deutlich, dass eine seiner Hauptquellen die Schriften Flögels seien. Dabei verwendet er in Band I vorwiegend Flögels *Geschichte der Hofnarren*, in Band II auch Flögels *Geschichte der komischen Litteratur*. Nicks Motivation, die Geschichte der Hofnarren neu zu schreiben, ist nach eigener Aussage, dass das Werk von Flögel »längst vergriffen ist und in seiner dermaligen Form den Forderungen eines gebildeten Geschmacks nicht mehr genügt« (Nick 1861, Bd. 1, X). Allerdings sei sein Buch mehr als »ein erneuerter oder aufgefrischter Flögel« (ebd.). Daneben bezieht er sich vor allem auf Webers *Demokritos*, der direkt in der Einleitung zitiert wird. Dennoch: Große Teile des ersten Bandes übernehmen zumeist wortwörtlich, teilweise in einzelnen Begriffen abweichend, ab und an auch nur sinngemäß, Zitate von Flögel (1789) und Weber (1868 [1832]), ohne dass Nick auf die ursprünglichen Quellen verweist.

9 | Hutcheson setzt sich in Briefen, die erstmals 1725 unter einem Pseudonym im *Dublin Journal* erschienen (vgl. Fietz 1996, 245), mit dem Komischen bzw. Lächerlichen auseinander. Er entwickelt seine Inkongruenztheorie vor allem in Abgrenzung zu Thomas Hobbes (vgl. Hutcheson 1971 [1725], 7ff.).

und Behinderungen keinen Geschmack finden könnten (vgl. Hutcheson 1971 [1725], 35f.).

Vor allem der Philosoph Karl Heinrich Heydenreich (1764-1801) beschäftigt sich mit dem Verhältnis des Komischen zum Sittlichen.¹⁰ Das Lächerliche bzw. Komische müsse in Bezug auf die Vernunft und sein Verhältnis zur Sittlichkeit reflektiert werden. Angesichts der Vernunft des Menschen müsse das Komische als ein »sehr vernünftiges, sittliches und der Menschheit würdiges Gefühl« (Heydenreich 1797a, 24) verstanden werden.

Hier wird eine erste Instanz eingeführt, die das begrenzt, man könnte auch sagen: zensiert, was lächerlich bzw. komisch sein darf: die Vernunft. Neben den Ansprüchen der Vernunft muss das Lächerliche nach Heydenreich vor allem moralischen Ansprüchen bzw. normativen Erwartungen genügen und »in den Grenzen des Erlaubten« (ebd., 40) bleiben. Eine Theorie des Komischen dürfe nicht alles beinhalten, worüber Menschen lachten, sondern müsse die Sittlichkeit beachten und beziehe sich daher auf das so genannte »höhere Komische«¹¹ (vgl. ebd., 62ff.). In einer kultivierten Gesellschaft sei dies kein Problem, da sie »nach der Stimmung eines durch sittliche Vernunft geläuterten Gefühlsvermögens kein Lächerliches kennt, welches jenen Bedingungen widerspräche« (ebd., 62). Für den gebildeten, kultivierten Menschen gebe es daher nur wenig Komisches. Damit wird das Lachen nicht nur qualitativ, sondern auch in seiner Quantität begrenzt: Wer vernünftig ist, hat wenig zu lachen.

Auch weitere Autoren gehen davon aus, dass das Lachen ein Zustand sei, der durch die Sitten und den Verstand gesteuert werden

10 | Von Heydenreich sind zwei Bücher in Bezug auf das Lachen über Behinderung relevant: Zum einen seine *Philosophie über die Leiden der Menschheit* (1797b; 1798), in der er den »Buckligen« und dem Lachen über sie ein eigenes Kapitel widmet, zum anderen die *Grundsätze der Kritik des Lächerlichen mit Hinsicht auf das Lustspiel nebst einer Abhandlung über den Scherz und die Grundsätze seiner Beurtheilung* (1797a). In Letzterem bezieht sich Heydenreich vor allem auf das Lachen über die Narren und Toren.

11 | Dieses »höhere Komische« wird bei Heydenreich in seinen Gattungen nicht näher bestimmt. Es wird im 18. und 19. Jahrhundert häufig zwischen niedriger und höherer Komik getrennt, so auch bei Weber. Das wahre Lächerliche wiederum wird in seinem Wert in sittlicher, intellektueller und ästhetischer Hinsicht beurteilt und der höheren Komik zugeordnet, während das Niedere gegen Würde und Anstand verstoße. Zum Niedrigkomischen werden zum Beispiel der Schwank, die Posse und die Burleske, aber auch die Parodie gezählt (vgl. Köstlin 1869, 261).

müsse. Es werde vom Menschen erwartet, dass er *natürliche* komische Gefühle zügle. Deshalb lache der *kultivierte* Mensch nur dann, wenn er davon ausgehen könne, dass sein Lachen gesellschaftlich nicht sanktioniert werde (vgl. Beattie 1780 [1764/1776], 148ff.). Hecker zufolge ist dieses Komische ein Zeichen für entwickelte »sittliche und ästhetische Ideen« (Hecker 1873, 41).

Auch im 20. Jahrhundert wird weiterhin davon ausgegangen, dass das Komische durch Sittlichkeit eingeschränkt wird:

»Solange die Sitten der Menschen noch rauh, das Gefühl der Überlegenheit der Gesunden über die Gebrechlichen noch nicht durch sittliche und ästhetische Momente gedämpft und reguliert war, wurden selbst Blinde zu derber, wenn nicht gar grausamer Belustigung gebraucht.« (Wanecek 1916, 529)

Argumentative Unterschiede zeigen sich nur bezüglich des Zeitpunkts, an dem die Zivilisierung konstatiert wird. Nick geht davon aus, dass das 19. Jahrhundert eine höhere Bildungsstufe aufweist als die Zeit Flügels im 18. Jahrhundert (vgl. Nick 1861a, X). Auch für Wanecek liegt der Beginn dieses Prozesses erst Anfang des 19. Jahrhunderts, denn »noch am Ende des 18. Jahrhunderts waren Blinde dem öffentlichen Spotte preisgegeben oder gaben sich demselben notgedrungen von selber preis« (Wanecek 1916, 628). Noch später setzt der Prozess der Zivilisation laut J. C. Gregory ein. Demnach beginnt die Humanisierung der Gesellschaft erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts (vgl. Gregory 1924, 109f.).

Einzig Eugen Holländer ist skeptisch, da seines Erachtens zum Beispiel die *Parabel der Blinden* von Brueghel weitaus harmloser sei als manche Karikaturen 150 Jahre später (vgl. Holländer 1921a, 226).

Die Gesellschaft hat sich nach Ansicht Homes über vier Stufen (Antike, Mittelalter, Renaissance, 18. Jahrhundert) linear höherentwickelt. Spätere Autoren scheinen weitere Entwicklungsstufen entsprechend dem Geschmack bzw. den Normen und Sitten ihrer eigenen Zeit zu sehen. Ein jeder sieht den Beginn der Zivilisierung in seiner eigenen Zeit und grenzt sich von seinen Vorgängern ab.

An späterer Stelle ist daher zu fragen, ob sich der gesellschaftliche Umgang mit dem Lachen über Behinderung tatsächlich linear entwickelt. Bereits die oben zitierten Äußerungen (aber auch die Darstellungen in Kapitel 3) deuten jedenfalls an, dass das Lachen nicht komplett verschwunden ist.

4.1.3 Abwertung der lachenden Subjekte

Trotz aller gemutmaßten Zivilisierung der Gesellschaft beklagen die meisten Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts, dass über Menschen mit Behinderungen weiterhin gelacht werde.

Aber wer sind die lachenden Subjekte? In allen Aussagen zu dieser Frage finden sich deutliche Fremdpositionierungen: Es lachen demnach nicht mehr alle Menschen, sondern »nur noch« Kinder, Jugendliche und so genannte einfache oder ungebildete Menschen, die als »Volk« oder »Pöbel« beschrieben werden. Gebildete, verständige, verfeinerte Menschen sind demnach bereits »zivilisiert« und lachen nicht mehr.

Besonders deutlich werden die Differenzen in der Selbst- und Fremdpositionierung des Subjekts bei Heydenreich. Er selbst zählt sich zu den Menschen, die den sittlichen Ansprüchen an das Lächerliche bzw. Komische genügen und die deshalb zu den kultivierten und zivilisierten Menschen zu zählen seien (vgl. Heydenreich 1798, 220ff.). Seine Ermahnungen gelten anderen: »Ich rede hiermit nicht aus meiner Seele, denn es ist mir unmöglich über körperliche Fehler zu spotten; aber ich rede aus den Seelen zahlloser Menschen, welche so gestimmt sind.« (Ebd., 226)

Eine ähnliche Perspektive nimmt Karl Julius Weber ein: »Alles, was man burlesk und niedrig-komisch nennt, vorzüglich Naturfehler, sind gemeinen Naturen willkommen« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 224). Ebenso nimmt Beattie an, dass die Bildung der Menschen für den »verfeinerten Geschmack« der einen und den »rohen Geschmack« der anderen verantwortlich sei. Durch das Lesen komischer Literatur »verfeinern wir [...] unsern Geschmack für das Lächerliche und Komische und verachten die niedrigern Späße, die den Pöbel ergötzen« (Beattie 1780 [1764/1776], 152).

Auch Flögel meint, für »das Volk ist der rauheste Spott auch der natürlichste; dergleichen der Spott über körperliche Gebrechen ist« (Flögel 1784, Bd. 1, 218). Implizit wird hier das Argument der Zivilisierung eingeführt, weil Kultur und Natur als einander gegenüberstehend betrachtet werden. Neben den Adligen der Renaissance und des ausgehenden 18. Jahrhunderts hat nach Meinung Flögels vor allem der »Pöbel« (Flögel 1789, 79) seinen Spaß an den Narren und zählt sie zu seinen »Hauptlustbarkeiten« (ebd.). Dies sieht Flögel aus eigener und fremder Anschauung bestätigt (vgl. ebd., 79ff.). Beispielhaft berichtet er von einem Narren, einem Bäcker aus Hirschberg, der fälschlicherweise gedacht habe, er sei ein großer Dichter. Die Bürger des Ortes hätten sich einen Spaß daraus gemacht und ihm Orden gegeben, mit

denen der Bäcker durch den ganzen Ort lief, woran jeder seinen Spaß gehabt habe (vgl. ebd., 5). Zu den verlachten Narren zählten »gemeinlich blödsinnige oder sonst gebrechliche Personen aus dem Pöbel« (ebd., 79). Hier zeigt sich wiederum Flögels Annahme, dass Gleiche über Gleiche lachten.

Auch Ewald Hecker stellt 1873 fest: »Das Volk lacht über einen Höcker, einen dicken Bauch oder über tölpelhafte Ungeschicklichkeit u. dergl.« (Hecker 1873, 34). Aufgrund fehlender Sitten lachten vor allem Ungebildete und Kinder. Gebildete Menschen hingegen lachten nur über körperliche Abweichungen, wenn sie jemanden für seine Erscheinung verantwortlich machten (vgl. ebd., 34ff.).

Die Annahme, dass nur Ungebildete über Menschen mit Behinderung lachen, vertreten auch weitere Autoren: Nach Addison lachen Menschen mit grobem, schlechtem Geschmack (vgl. Addison 1866 [1711], 101), bei Hutcheson sind es Menschen ohne Verstand (vgl. Hutcheson 1971 [1725], 35). Dirksen zufolge lachen »Ungebildete« (Dirksen 1833, 147), und bei Nick ist es das »plumpe Volk« (Nick 1861a, 32). Ebenfalls gehen Beattie (1780 [1764], 152), Heydenreich (1798, 216) und Fischer (1889, 44) davon aus, dass das Lachen über Behinderungen ein Thema der einfachen Menschen ist.

Gleichfalls roh, natürlich und ungebildet erscheinen Kinder und Jugendliche, die neben dem »Volk« als Subjekte des Lachens ausgemacht werden (vgl. Dirksen 1833, 147; Vischer 1967 [1837], 172; Hecker 1873, 41; Kraepelin 1885, 135; Groos 1892, 406; Zedlitz und Neukirch 1914, 7; Wanecek 1916, 528; Holländer 1921a, 8). Heydenreich meint, vor allem Gleichaltrige lachten über Jugendliche mit einem Buckel: »Unter seinen Gespielen wird er in den ersten Jahren der Jugend nicht selten ein Gegenstand des Lachens [...]« (Heydenreich 1798, 216). Auch Kontakte mit Mädchen könnten diese Jugendlichen nicht unbefangen aufnehmen, da sie, wenn sich ihnen ein Mädchen nähere, denken müssten, sie tue es nur, um ihren Spaß mit ihm zu treiben (vgl. ebd., 217). Auch Fischer stellt fest, dass Kinder über »Bucklige« lachten und ihnen nachliefen (vgl. Fischer 1889, 44). Bereits 100 Jahre zuvor beschreibt Flögel ähnliche Szenarien im Umgang mit den natürlichen Narren: Ihnen liefen die Jungen der Stadt hinterher, um sie zu ärgern und zu verspotten (vgl. Flögel 1789, 79). Diese Beschreibungen ähneln stark den Berichten über die Behandlung von Zitronenjette Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts. Mönkemöller hält diesbezüglich fest: »[M]an wird überrascht sein, mit welcher Liebe und welchem Behagen sich das Volk mit den *Geisteskrankheiten* beschäftigt.« (Mönkemöller 1912, 9) Und Sigmund Freud konstatiert:

»Körperliche Gebrechen zu verlachen hat sich der Gebildete abgewöhnt, auch zählt für ihn die Rothaarigkeit nicht zu den lachenswürdigen Körperfehlern. Wohl aber gilt sie dafür beim Schulknaben und beim gemeinen Volk« (Freud 2004 [1905], 118).

4.2 Theorien über die Ursachen des Lachens über Behinderung

Was ist der Grund für das Lachen über Behinderung? In den Komiktheorien des 18. bis 20. Jahrhunderts werden zum einen Überlegenheit und Stolz als Ursache benannt, zum anderen geht man davon aus, dass Kontraste und Regelwidrigkeiten komisch wirken und Lachen hervorrufen können.

4.2.1 Überlegenheit und Stolz

Überlegenheit als Ursache des Lachens

Als Begründer der Überlegenheitstheorie des Lachens gilt Thomas Hobbes, auf den sich nachfolgende Theoretiker des Komischen beziehen. Dass das Lachen über behinderte Menschen Zeichen von Stolz oder Überlegenheit sei, bleibt aber zwischen 1700 und 1920 umstritten.

Bayer geht vom überlegenen Lachen vor allem angesichts der Hofzwerge aus: Während die Menschen »Riesen« ehrfurchtsvoll bestaunen, sähen sie »auf die winzigen Zwerge, die ihnen kaum bis an die Knie reichen, mit einem überlegenen Lächeln herab und lieben es, sie mehr oder weniger humoristisch aufzufassen« (Bayer 1906, 1). Hier ist das Herabschauen sogar wörtlich zu verstehen. Auch als Ursache des Gefallens an den Hofnarren wird immer wieder die Überlegenheit ins Feld geführt.¹²

Joseph Addison, der sich mit der Theorie von Hobbes auseinandersetzt, stellt fest, das Lachen aus Stolz lasse sich an vielen Beispielen belegen (vgl. Addison 1866 [1711], 100). Um im Lachen Überlegenheit zeigen zu können, habe man in den englischen Häusern einen »un-

12 | Neben den im diesem Abschnitt genannten Autoren sehen auch andere das Lachen über Behinderungen als Ausdruck von Stolz und Überlegenheit, zum Beispiel Bacon (1970 [1625], 149), Lavater (1968 [1776], 189), Kant (1880 [1772-1773], 222), Köstlin (1869, 152), Mönkemöller (1912), Wanecek (1916, 529) und Bergson (1988 [1900]).

schädlichen Narren«¹³ (ebd.) gehalten und an den deutschen Höfen »beschränkte, wunderliche Menschen« (ebd.), die als »Zielscheibe des Witzes dienen« (ebd., 101). Addison unterscheidet zwischen »falschem« und »richtigem« Humor. Der »richtige« Humor benötige Menschenverstand und Witz und bringe Wahrheit hervor, während der »falsche« aus Lüge, Tollheit und Gelächter entstehe (vgl. ebd., 93). Deshalb sei das falsche Lachen über Unterlegene abzulehnen. Mit der Theorie von Hobbes lasse sich das falsche Komische erklären. Sie zeige, »warum jene geistesarmen Menschen [...] unter Leuten von grobem Geschmack so leicht Gelächter erregen« (ebd., 101). Aus dieser Perspektive dient das Lachen nicht der Überwindung, sondern der Festigung von Grenzen, da damit Überlegenheitsgefühle ausgedrückt und gesellschaftliche Hierarchien stabilisiert werden.

Auch Home schreibt, das Lächerliche entspringe dem Stolz und müsse daher als ein »rohes Vergnügen« (Home 1772, 147) betrachtet werden. Hofnarren schmeichelten der Eitelkeit ihrer Besitzer (vgl. Home 1774, 112). Es sei schließlich der Stolz, der zur Institutionalisierung der Hofnarren und Hofzwerge geführt habe (vgl. ebd.).

Ähnlich sieht dies auch Heydenreich. Er meint, wegen des Stolzes könnten wir über unsere eigenen Torheiten nicht lachen (vgl. Heydenreich 1797a, 84ff.). Für Heydenreich ist das Lachen aus Überlegenheit unsittlich und daher als moralische Schwäche abzulehnen. An einem Beispiel wird dies deutlich: »Der Bucklige ist von der Natur von Seiten seiner Gestalt zurückgesetzt; das Bewusstsein davon ist ihm umso bitterer, da so viele Menschen schwach und niedrig genug sind, über ihn zu spotten.« (Heydenreich 1798, 215) Hier wird die vermeintliche Überlegenheit des Lachenden in eine Unterlegenheit gekehrt.

Kraepelin geht davon aus, dass aus dem Kontrast der »Ueberlegenheit und Sicherheit gegenüber dem angeschauten Unverstand oder Missgeschick« (Kraepelin 1885, 334) Lustgefühle entstehen. Ebenso sieht Fischer im Gefühl der Überlegenheit ein »Urphänomen des Komischen« (Fischer 1889, 39). Dabei vergleiche sich der Mensch mit dem Gegenstand und schöpfe Erheiterung aus dem entstehenden Kontrast. Deshalb sei es nur ein Schritt vom Erhabenen zum Lächerlichen (vgl. ebd., 40)¹⁴. Ähnlich konstatiert Groos: »Der normalgebaute Mensch ist

13 | Neben der Überlegenheit bezieht sich Addison im Beispiel des Narren auch auf den Unschädlichkeitsaspekt bei Aristoteles. In der Übersetzung, die Fietz verwendet, heißt es allerdings »zahme Narren« (Addison, zit.n. Fietz 1996, 242).

14 | Dennoch gehört für Fischer das Komische in den Bereich der Ästhetik: »Doch ist das Komische, mit dem Erhabenen verglichen, nicht

geneigt, solche organische Verkehrtheiten mit einem behaglichen Pharisäergefühl zu betrachten und sich lachend seiner eigenen Ueberlegenheit zu erfreuen.« (Groos 1892, 379) Demzufolge ist das überlegene Lachen von Lustgefühlen gesteuert. Dies erklärt, wieso angenommen wird, dass es durch Sitte, Verstand und Vernunft gezügelt werden müsse. Gregory stellt 1924 die These auf, dass das brutale Hohnlachen des Feindes am Beginn der Entwicklung des Lachens gestanden habe. Obwohl das Lachen zunehmend freundlicher geworden sei, sei die Überlegenheit aus dem Lachen nicht völlig verschwunden. Prinzipiell ermögliche das Lachen ein Ende der Aggression und erlaube damit das Eindringen von Sympathie. Dennoch hält Gregory am Überlegenheitslachen fest: Das Lachen bleibe Mittel sozialer Disziplinierung und Ausdruck einer Unterlegenheit des belachten Objekts. Dies könne man auch an Hephaistos und Thersites ablesen (vgl. Gregory 1924, 13-32).

Exkurs zum Lachen über Behinderung in der griechischen Mythologie

Thersites und Hephaistos werden in Komiktheorien häufig als Beispiel herangezogen.¹⁵ Für Weber beispielsweise ist Hephaistos einer der ältesten Narren (vgl. Weber 1868 [1832], Bd. XII, 112). Als humpelnder Mundschenk erregt er beim Göttergelage das so genannte ›homerische Gelächter‹, als er nach einem Streit zwischen Zeus und Hera der Götterrunde Nektar serviert: »[U]nermeßliches Lachen erscholl den seligen Göttern, Als sie sahn, wie Hephästos in emsiger Eil« umherging.« (Homer, o.J., I, 599f.) Für Meier hat dieses Gelächter die Funktion, soziale Spannungen, die unter den Göttern durch den Streit entstanden sind, zu lösen und damit zu versöhnen (vgl. Meier 2002, 792ff.).

Das überlegene Lachen in der griechischen Mythologie ist auch das Lachen über Thersites, der von Homer als der hässlichste Mann von Ilios beschrieben wird (schielend, lahm, höckerig, mit spitzem Kopf und dünnem Haar; Homer, o.J., II, 219). Thersites ergreift auf

blos dessen Gegensatz und Ergänzung, sondern es bildet in seiner Gesamtheit die höhere Stufe der ästhetischen Betrachtung.« (Fischer 1889, 36) Die Überlegenheit des Subjekts ist bei Groos hingegen außerästhetische Grundlage des Komischen (Groos 1892, 375ff.).

15 | Zumeist dienen Hephaistos und Thersites als Beispiele für aggressives, überlegenes Lachen, aber auch für das Entlastungslachen. Nur Ritter zeigt anhand von Thersites, dass Komik etwas mit Gleichheit zu tun habe: »Der Lachende ist auch der Thersites und das Lachen die Bewegung des Spottes, die sich an Großes und Hohes hängt, um es in die Lächerlichkeit herabzuziehen und kleinzumachen.« (Ritter 1989 [1940], 63)

einer Versammlung der Griechen von Troja das Wort. Odysseus reagiert auf seine Rede, indem er ihn beschimpft, sich über seine Statur lustig macht und ihm schließlich mit einem Stock den Rücken blutig schlägt. Homer fährt fort: »Er [Thersites, C. G.] setzte sich nun, und bebte, murrend vor Schmerz, mit entstelltem Gesicht, und wischte die Trän« ab.« (Ebd., II 265ff.) Und weiter: »Die [anderen Anwesenden, C. G.] aber, so bekümmert sie waren, lachten vergnügt über ihn.« (Ebd., II, 270) Bei diesem Beispiel ist das Lachen eng mit der auffälligen Statur des Thersites verknüpft – sie scheint die Legitimation für dieses Lachen zu geben. Das Lachen wird von Odysseus als Strategie genutzt, seinen politischen Gegner zu schwächen. Dabei dient die Hässlichkeit außerdem dazu, Thersites als negativen, unbeliebten Feind von Odysseus zu markieren. Es wird hier also die Strategie Ciceros zur Schwächung des politischen Gegners verwendet.¹⁶

Kritik an der Überlegenheit als Ursache des Lachens

Flögel zufolge ist das Lachen nicht ausschließlich mit Überlegenheit und Stolz verknüpft. Ausführlich setzt er sich mit den Aussagen von Hobbes, Addison und Home zur Ursache des Gefallens an den Hofnarren auseinander und kommt zu dem Fazit: »Hobbes, Addison und Home geben fälschlich den Stolz als die Hauptursache an.« (Flögel 1789, 38) Zwar seien Stolz und Überlegenheit durchaus eine Ursache des Lachens, und im stolzen Lachen im Sinne von Hobbes lache jeder über den anderen, »der in einem verächtlichern Stande der Thorheit steht als er« (ebd.). Deshalb müssten sich auch »kluge« Narren naiv und dumm stellen, da man nicht über jemanden lachen könne, der über einem stehe (vgl. ebd., 39). Aber es gibt nach Ansicht Flögels ebenso den gegenteiligen Fall, nämlich dass »der Stolz oft durch Narren und einfache Leute sehr gedemütigt« (ebd.) werde. An der Erklärung Homes, das Lachen diene der fürstlichen Eitelkeit, sei daher »manches zu berichtigen« (ebd., 41). Neben der Überlegenheit sieht Flögel vor allem die Entspannung, Langweile, Lust am Besonderen und die Vanitas als Ursache des Gefallens an den Narren an (vgl. ebd., 5, 42ff.).

Ganz ähnlich formuliert Beattie, der konstatiert, Addison liege falsch, wenn er seine Beispiele in den Horizont der Überlegenheitstheorie von Hobbes stelle: Sie hätten mit Stolz nichts zu tun (vgl. Beattie 1780 [1764/1776], 20). Die Beispiele zeigten vielmehr, »daß ein Narr gegen den andern seine Zunge ausstreckt, und seinen leeren Kopf

16 | Weiterführende Informationen zum Lachen in der Antike: Gottwald 2006, 91-97.

über den Bruder schüttelt«¹⁷ (ebd.). Deshalb sei – im Gegensatz zur These von Hobbes – Unterlegenheit des Gegenstandes nicht Ursache des Lachens. Wäre Stolz der Grund für das Lachen, müssten Überlegene einen Großteil ihres Lebens lachen. Und zwar deshalb, weil sie häufig ihre Überlegenheit gegenüber »Thoren, Häßlichen, Schwachen, Kranken und Armen« (ebd., 22) fühlten. Über Unterlegene zu lachen, ist nach Meinung Beatties unsittlich.

Eine kritische Position gegenüber der Überlegenheit als Ursache des Lachens bezieht auch Francis Hutcheson, der sich in Briefen mit dem Komischen bzw. Lächerlichen vor allem in Bezug auf die Theorie von Hobbes auseinandersetzt. Grundunterschied zwischen den Philosophen Hobbes und Hutcheson auch in der Bewertung des Lachens ist ihr Menschenbild. Für Hobbes ist der Mensch gottfern, egoistisch, stolz und überheblich. Hutcheson hingegen geht davon aus, dass der Mensch von Natur aus gut sei (vgl. Fietz 1996, 245). Dementsprechend kritisiert Hutcheson, Hobbes' Theorie reduziere alle menschlichen Regungen auf Egoismus (vgl. Hutcheson 1971 [1725], 6). Hutcheson will Hobbes' Theorie logisch widerlegen, da sie auf Fehlschlüssen beruhe: Wenn Hobbes richtig liege, würden wir uns erstens in jedem Lachen mit anderen messen. Dies hieße zweitens, dass Überlegenheit immer zum Lachen führen müsse. Es gebe aber auch das Lachen ohne Überlegenheitsgefühle. Deshalb sei es nicht immer der Vergleich mit anderen, der zum Lachen führe. Hutcheson findet viele Beispiele, in denen Menschen aus anderen Gründen lachten als aus Überlegenheit. Einige dieser Beispiele lassen seines Erachtens sogar darauf schließen, dass es eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Objekt und dem Lachenden geben müsse (vgl. ebd., 7ff.). Über viele Unterlegenheiten könnten wir im Gegenteil überhaupt nicht lachen:

»Es ist sehr schade, dass wir keine Krankenhäuser oder Lazarette haben, in denen wir bei wolkigem Wetter ausruhen und einen Nachmittag des Lachens über all die unterlegenen Objekte verbringen könnten.« (Ebd., 11f.)¹⁸

17 | Die Formulierung übernimmt Beattie einer Boileauübersetzung des englischen Dramatikers und Kritikers John Dennis, ähnlich wie Flögel: »Auf diese Art macht ein Narr dem andern ein schief Gesicht, und stößt mit seinem leeren Kopf an seinen Bruder.« (Dennis, zit.n. Flögel 1789, 38) Bereits 1511 hatte Erasmus geschrieben, der Wahnsinn sei so weit verbreitet, dass man oft einen Wahnsinnigen über den anderen lachen höre (vgl. Erasmus 1947 [1509/1511], 76).

18 | Wie Abschnitt 4.6.2 zeigen wird, liegt Hutcheson mit dieser Einschätzung nicht ganz richtig: Zu seiner Zeit sind es vor allem die »Ir-

Schon vor Beattie wählt Hutcheson also diesen Vergleich, der ebenfalls von Vischer genannt wird: Demnach sehe der Verständige ein, dass die Menschheit allgemein gebrechlich sei und »dass er in diesem Spitale auch sein Kämmerchen habe« (Vischer 1967 [1837], 206).

Auch in der deutschen Ästhetik und Philosophie wird die Überlegenheitstheorie von Hobbes also kritisch betrachtet. Bereits Jean Paul lehnt sie ab, da seines Erachtens erstens der Stolz nicht mit dem Lachen verwandt und zweitens der belachte Gegenstand so niedrig sei, dass ein Vergleich unmöglich werde (vgl. Jean Paul 2000 [1812], 121). Wie Hutcheson und Vischer geht er davon aus, dass das Lachen nicht nur mit Verschiedenheit, sondern auch mit Gleichheit zu tun habe: »Lachende sind gutmütig und stellen sich oft in Reih und Glied der Belachten« (ebd.). Ähnlich sieht dies etwas später Lipps: »Wer über das Verkehrte herzlich lacht, geht in die Verkehrtheit ein, macht sich zum Teilhaber, sozusagen zum Mitschuldigen.« (Lipps 1898, 23) Lipps zweifelt deshalb auch am »Pharisäergefühl« von Groos, denn das Gefühl der Überlegenheit habe nichts mit dem Komischen zu tun: »Es ist kein Zweifel, dass dieselbe [die Komik, C. G.] um so sicherer unterbleibt, je mehr ich meinem Gefühl der Überlegenheit mich hingebe.« (Ebd., 16)

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass nach Ansicht einiger Autoren (Bayer, Addison, Home, Heydenreich, Fischer, Kraepelin, Groos, Gregory und Flögel) Stolz und Überlegenheit zumindest ein Grund für das Lachen sind, für andere (Beattie, Hutcheson, Vischer und Lipps) handelt es sich dabei nur um scheinbaren Stolz, oder es wird sogar davon ausgegangen, man könne nur bei prinzipieller Gleichheit lachen. Das Lachen über Behinderung wird also – je nach Interpretation – als ein limitierendes (überlegenes) oder transgressives (gutmütiges) verstanden.

4.2.2 Kontraste und Regelwidrigkeiten

Einen weiteren Grund, warum über Menschen mit Behinderungen gelacht wurde und wird, erörtern die Kontrast- und Inkongruenztheorien. Dabei wird weniger von dem lachenden Subjekt, sondern vielmehr von dem Objekt bzw. dem Gegenstand des Lachens ausgegangen. Die Kontrasttheorien sehen das Komische als Regelwidrigkeit bzw. als Abweichung vom Normalen oder von normativen Erwartungen.

rennhäuser« – auch in England –, welche genau dies ermöglichen. Gegen Zahlung eines Entgelts sorgen sie für Zerstreuung und Unterhaltung von Besuchern.

Der Kontrast gilt vor allem in Bezug auf die Hofnarren und -zwerge als Erklärung für das Lachen. Dabei werden entweder Kontraste zwischen Körper und Geist benannt oder solche, die sich nur auf den Körper beziehen. So versteht Flögel bei den Narren die Differenz zwischen ihrem Alter und ihren Ideen als den komischen Kontrast: »Das Lächerliche dieser Art der Narren entstand wahrscheinlich aus dem Contrast ihres männlichen Alters mit den kindischen und läppischen Einfällen.«¹⁹ (Flögel 1789, 80) In diesen Erklärungen finden sich vor allem am Beispiel der Hofzwerge und -narren die Inkongruenz- bzw. Kontrasttheorien wieder. Die Kontraste zwischen Körper und Geist werden bei den »Narren« und den »Zwergen« genau gegenläufig interpretiert: Erstere hätten einen erwachsenen Körper und einen kindischen Geist, während Letztere einen kindischen Körper und einen erwachsenen Intellekt aufwiesen. Bei den Hofzwerge wird ein Kontrast zwischen Alter, Gestalt und Geist angenommen:

»Vermuthlich trug der Kontrast, den man an den Zwergen fand, nämlich die ältliche Gestalt in einem kindischen Körper, der männliche Witz in dem Munde eines Knaben, und die Dicke der Glieder bei einem verkürzten Körper, die dadurch ein unförmliches, verhältnisswidriges Ansehen erhalten, das meiste dazu bei, daß man die Zwerge lächerlich fand, und wie bei den Morionen zu einem Gegenstande fürstlicher Belustigung erwählte.« (Ebd., 506)

Auch bei den Menschen mit Buckel stünden Körper und Geist in einem Kontrast zueinander. Seien sie klug, fielen sie in der Gesellschaft besonders auf, da »der Contrast eines häßlichen Körpers und einer sehr vollkommenen Seele die Aufmerksamkeit um so mehr erregt« (Heydenreich 1798, 215). Nach Ansicht von Rosenkranz ist es der Kontrast zwischen Schönem und Hässlichem und der Vergleich mit der Normalität, der zum Lachen führt:

»Ein Buckliger z.B. kann häßlich sein; er kann aber sich dennoch für schön halten; ja er kann, wie man dies von vielen Buckligen beobachtet haben will, kaum wissen, daß er bucklig ist. Er macht also die Prätension der Schönheit, der normalen Gestaltung und hiermit

19 | Eine ähnliche Formulierung findet Mönkemöller (1912, 39). Auch Bayer (1906, 7) sieht den Kontrast als Ursache des Lachens über die Hofzwerge. Flögels Erklärung weist zumindest in diesem Punkt große Ähnlichkeit zur Beschreibung der Narren bei von Zimmern auf. Auch für Jean Paul sind Kontraste des Körpers Ursache des Komischen.

wird er erst zu einer Caricatur und zwar zu einer komischen, denn nun fordert sein Betragen selber uns auf, ihn mit seiner Normalform zu vergleichen.« (Rosenkranz 1968 [1853], 175)

Lipps' Ansicht nach ist Komik durch den Kontrast zwischen ›Großem‹ und ›Kleinem‹ charakterisiert, wozu aber ein Vergleich notwendig sei. Der Vergleich sei deshalb bedeutsam, weil Komik nicht allein im Gegenstand selber liege, sondern in der Bedeutung, die diesem zugeschrieben werde (vgl. Lipps 1898, 40). Auch für Ueberhorst ist der Körper im Vergleich mit anderen komisch, da »eine Leibeslänge, welche beträchtlich über die schönste GröÙe hinausragt, ebenso wohl komisch ist, als eine solche, die dahinter beträchtlich zurückbleibt« (Ueberhorst 1900, 810).

Hauptmerkmal von Bergsons Theorie des Lachens ist, dass das Komische als Kontrast des Lebendigen zum Mechanischen gesehen wird. Menschen lachten, wenn das Mechanische in das Menschliche eindringe, also über »Ungeschicklichkeit« (Bergson 1988 [1900], 17) oder »mechanisch wirkende Steifheit« (ebd.). Dies sei auch der Grund, weshalb über körperliche Behinderung gelacht werde: »Jede Versteifung des Charakters, des Geistes oder sogar des Körpers wird der Gesellschaft daher verdächtig sein.« (Ebd., 23) Versteifungen sind für Bergson »den Kern des Daseins berührende Mängel« (ebd., 22), die sich als körperliche »Gebrechen« (ebd.) und Krankheiten äußern.

Andere Theorien stellen in den Mittelpunkt, dass körperliche bzw. geistige Normabweichungen Ursache des Lachens über Behinderungen seien. Damit beziehen sie sich zwar auch auf Kontraste, fokussieren jedoch deutlicher gesellschaftliche Regeln und Normen. So äußert Groos, »gattungswidrige Proportionen« (Groos 1892, 378) seien komisch. Home zufolge ist das komisch, was wider die Regel oder »von der allgemeinen Einrichtung seiner Gattung« (Home 1772, 365) abweichend ist. Für Köstlin sind jegliche Normabweichungen bzw. Regelwidrigkeiten komisch, sofern sie unschädlich sind. Deshalb höre das Komische erst auf zu existieren, wenn nichts mehr regelwidrig sei (vgl. Köstlin 1869, 252ff.). Die komische Regelwidrigkeit beschreibt er näher als »groteske Widerlichkeit«, »das Ungewöhnliche«, »bizarre Seltsamkeit«, »Sonderbarkeit« oder Abweichung »von aller Natur« (ebd., 256). Ebenso sehen von Baczko (1807, 2), Dirksen (1833, 147), Vischer (1967 [1837], 172), Lipps (1898, 42) und Ueberhorst (1900, 786) Normabweichungen und Abweichungen vom Gewöhnlichen in Bezug auf Behinderung als Ursache des Komischen.

4.3 Gründe für das Lachverbot

»Enthaltet euch, diejenigen zu tadeln, welche entweder aus Mangel des Verstandes oder der Geschicklichkeit dasjenige nicht wohl gelinget, was sie vornehmen.«

Bellegarde 1708, 82

In allen Komiktheorien wird das Lachen über Menschen mit körperlichen und geistigen Behinderungen, die vorwiegend als ›Narren‹, ›Zwerge‹ oder ›Bucklige‹ bezeichnet werden, abgelehnt. Um die Gründe für die Einführung von Verboten des Lachens soll es im Folgenden gehen.

Bevor dabei auf die Lachverbote ab dem 18. Jahrhundert eingegangen wird, werden die moraltheologischen Ansätze des Mittelalters und der Renaissance skizziert, die die ersten Versuche darstellen, das Lachen über behinderte Menschen zu reglementieren, nämlich als Ausdruck der Sünde (Abschnitt 4.3.1). Ab dem 18. Jahrhundert werden körperliche Abweichungen, aber vor allem die Narrheit zunehmend als Unglück betrachtet, was ihrer Rolle als Objekt der Unterhaltung zunehmend zu widersprechen scheint.²⁰ Dazu kommt ein humanistischer Gedanke: Statt über Menschen mit Behinderung zu lachen, soll man Mitleid mit ihnen haben (Abschnitt 4.3.2).

4.3.1 Die Sünde: moraltheologische Ansätze des Mittelalters (Exkurs)

Theologische Theoretiker haben sich mit dem Komischen, dem Spotten und Auslachen und seiner moralischen Bedeutung beschäftigt. Nach Pfister sind die Bemühungen der Kirche und der Theologie um das Lachen als Bestrebungen der »Regulierung und Moralisierung des Lachens« (Pfister 1996, 208) zu verstehen. Das Lachen darf im Mittelalter zunehmend – dies gilt nach Pfister aber nicht nur für die Kirche – keine Zähne mehr zeigen (vgl. ebd., 210). Es wird als Sünde betrachtet. Diese Moralisierung bzw. Bändigung des Lachens umfasst vier Elemente:

20 | Dies hält auch Dederich in Bezug auf die soziologischen Analysen Zygmunt Baumanns fest: »Wie Baumann konstatiert, vertragen sich der Unterhaltungswert des Anderen und die moralische Verantwortung [...] nur schlecht.« (Dederich 2002, 51)

1. Das Lachen über das Heilige, über Gott wird zum Tabu.
 2. Über das, was eigentlich Mitleid erregt, soll nicht gelacht werden.
 3. Die Kirche lehnt das obszöne, sexualisierte Lachen ab.
 4. Ein maßvolles Lachen wird gefordert.
- (Vgl. ebd., 210f.)

Die letzten drei Aspekte der Regulierung des Lachens sind in Bezug auf das Lachen über Behinderung bzw. behinderte Menschen von Bedeutung.

Erste Hinweise auf die Antworten der Theologie bezüglich des Lachens kann die Bibel geben. Lachen über Menschen mit Behinderungen gibt es dort nicht. Überhaupt wird in der Bibel wenig gelacht²¹ und dem Lachen kritisch begegnet; Jesus beispielsweise soll niemals gelacht haben (vgl. ebd., 209). Und auch der Prediger Salomo im Alten Testament zeigt eine kritische Haltung gegenüber dem Lachen: »Ich sprach zum Lachen: Du bist toll! und zur Freude: Was schaffst du?« (Prediger 2,2)²² Im Brief von Paulus an die Epheser heißt es: »[L]asset nicht von euch gesagt werden [...] schandbare Worte und närrische Dinge oder Scherze, welche euch nicht anstehen.« (Epheser 5,4) Und der Evangelist Lukas warnt: »Wehe euch, ihr lachtet! Denn ihr werdet weinen und heulen.« (Lukas 6,25)

Für Augustinus (354-430) entstehen Lachen und Scherz aus fleischlicher Lust der Menschen und sind deshalb selbst bei klugen Menschen »mit Abgeschmacktheiten gewürzt« (Augustinus, zit.n. Kalbitz 1996, 138). Er stellt fest:

»Wir sehen auch, daß die törichten Leute, die man gemeinhin Narren nennt, von verständigen Leuten zu Possenspielen herangezogen werden

21 | Der Kommunikationswissenschaftler Völz hat in einem Seminar mit Studierenden herausgefunden, dass in der Bibel insgesamt nur 22 Mal gelacht wird (vgl. Völz 2002/2003, 6).

22 | Übermäßiges, lautes Lachen wurde und wird noch immer als Zeichen des Wahnsinns bzw. der Narrheit betrachtet: »Durch lachen und knarren, erkennt man den Narren.« (Zedler 1740, o. S.) Zedler führt dazu aus: »Lache zu rechter Zeit und im rechten Maaß. Denn viel Lachen veräth den Narren« (ebd.). Auch in der Bibel heißt es: »Der Tor erhebt beim Lachen seine Stimme, der Kluge aber lächelt kaum vernehmbar.« (Sirach 21,20) Und bei Wander steht dieses Sprichwort: »Narren erkennt man an viel Lachen.« (Wander 1964 [1873], Bd. 3, 909) Weitere Informationen zum Lachen als Ausdruck des Wahnsinns bei Moody (1979, 77-96) und Siegel (1987, 47).

und bei der Bewertung von Sklaven teurer bezahlt werden als die gescheiterten. So viel bewirkt die fleischliche Leidenschaft auch bei den gar nicht Törichten durch die Freude am fremden Übel.« (Ebd.)²³

Das Lachen über die natürlichen Narren ist für Augustinus Zeichen der Sünde – ein Sieg des Fleisches über den Verstand (vor dem auch Pauli in einer Facetie warnte). Es wird negativ bewertet. Gleichzeitig bedient sich Augustinus einer ähnlichen Argumentation wie rund tausend Jahre später Thomas Hobbes: Für ihn ist das Lachen Ausdruck der Lust ›am fremden Übel‹ und damit implizit mit Überlegenheit verknüpft. Interessant ist auch, dass Augustinus in dem kurzen Exkurs – in dem Text geht es eigentlich um das Stillen – das Lachen direkt mit dem Lachen über die Narren verknüpft.

Thomas von Aquin (1225-1274) widmet sich 900 Jahre nach Augustinus in der *Summa theologica* ein wenig ausführlicher der Torheit, dem Spott und der Sünde. Er will dabei zwei Fragen beantworten: erstens, ob die Torheit eine Sünde sei, und zweitens, ob Spotten eine Sünde sei. Zur Frage, »ob torheit sünde si« (Aquin 1984 [13. Jh.], 94), stellt er Folgendes fest:

»Der mensche ist vnderwilen torecht von gebresten der nature, als tobige lüte sint, sollich torheit ist nüt sünde, wan ernkein sünde kumet von nature, wan mit natürlichen werken engedienet noch verlüret der mensche kein lon.« (Ebd.)²⁴

Die Torheit kommt demnach von der Natur, und der Mensch kann mit ihr weder Lohn verdienen noch verlieren. Sie kann keine Sünde sein, da der Mensch sich nicht willentlich entscheidet, töricht zu sein. Anders sieht es bei den ›rechten Toren‹, also den künstlichen Narren aus: Sie werden im Gegensatz zu den natürlichen Narren nicht von der Sünde freigesprochen. Aber auch bei Thomas von Aquin sind die natürlichen Narren nicht Gott ebenbildlich und anderen Menschen gleich, denn an anderer Stelle äußert er, Priester dürften keine Personen werden, »die

23 | Schon in der Antike bekannt war folgendes Sprichwort: »Ich habe einen Narren gekauft. Gebt mir mein Geld zurück, denn er ist klug.« (Nick 1861a, 30) In der Antike verloren Narren ihren Wert, wenn sie sich als Simulanten herausstellten (vgl. Lever 1992, 86).

24 | »Der Mensch ist wider Willen töricht durch Fehler der Natur, wie tobsüchtige Leute es sind, solche Torheit ist keine Sünde, denn keine Sünde kommt von der Natur, denn mit natürlichen Werken verdient oder verliert der Mensch keinen Lohn.«

so missgestaltet sind, dass sie bei anderen Ekel, *Lachen* oder große Verwunderung erregen« (Aquín, zit.n. Heese 1995, 113; Hervorh. v. C. G.). Hier könnte er sich auf das 3. Buch Mose beziehen:

»Und der HERR redete mit Mose und sprach: Sage zu Aaron: Wenn einer deiner Nachkommen in künftigen Geschlechtern einen Fehler hat, der soll nicht herzutreten, um die Speise seines Gottes zu opfern. Denn keiner, an dem ein Fehler ist, soll herzutreten, er sei blind, lahm, mit einem entstellten Gesicht, mit irgendeiner Mißbildung oder wer einen gebrochenen Fuß oder eine gebrochene Hand hat oder bucklig oder verkümmert ist oder wer einen weißen Fleck im Auge hat oder Krätze oder Flechten oder beschädigte Hoden hat. Wer nun unter Aarons, des Priesters, Nachkommen einen Fehler an sich hat, der soll nicht herzutreten, zu opfern die Feueropfer des HERRN; denn er hat einen Fehler. Darum soll er sich nicht nahen, um die Speise seines Gottes zu opfern.« (3. Mose 21,16ff.)

Bei Mose wird anhand der Sichtbarkeit der Phänomene begrenzt, wer nicht an den Altar treten dürfe, also zum Beispiel ›Blinde‹, ›Lahme‹ und ›Bucklige‹. Thomas von Aquín verknüpft dies mit der gesellschaftlichen Reaktion auf diese Auffälligkeiten und fügt damit eine neue Ebene ein: Nicht die Symptome, sondern die soziale Reaktion auf die Abweichung – Ekel, Lachen und Verwunderung – stehen im Vordergrund und sind Ausschlusskriterium für die Priesterweihe.

Obwohl Thomas das Lachen über die Toren also als Sünde brandmarkt, steht es für ihn außer Frage, dass diese Menschen nicht an den Altar treten dürfen. Franke zufolge setzt von Aquín das Missgestaltete und Hässliche mit der Sünde gleich (vgl. Franke 1984, 1004), was den Ausschluss vom Altar erklären könnte. Dass ›Gebresten‹ – also Gebrechen oder Mängel – Hauptursache des Spottes zu sein scheinen, wird an einer anderen Stelle im *Buch der Tugenden* deutlich:

»Man spottet des menschen von etzlicher hand úbel oder gebresten der an ime ist. Vnd dar vmbe, wenne das der mensche eines andern menschen wenigen vnd kleinen gebresten keret in ein lachter vnd in ein spot vnd in ein spil, das ist ein teglich sünde, wan der gebreste an ime selben kleine ist. Ist aber das der mensche vnderwilent einen gebresten des menschen kleinen achtet von der persone wegen, als wir sehen, das man der toren vnd der kinden gebresten wenig und kleinen wiget, alsus des menschen spotten ist nüt anders denne eine kleine wegen, vnd in also vnechtigen vnd also böesen haben, das sin vebel vnd sin gebreste nüt ze achtenne si vnd núwent ze habenne si für einen spot, vnd also spotten ist ein totsünde und ist ein groesser totsünde denne schelten, wan der scheldter der spri-

chet des menschen vebel in einem ernste, aber der spoetter der keret dez menschen uebel in einen spotte, als ob er ein tore si, vnd da von enteret er in me denne der schelther.« (Aquin 1984 [13. Jh.], 165)

Gerhard Sollbach überträgt den Text wie folgt:

»Man spottet über den Menschen auf Grund verschiedener Übel oder Gebrechen, die er hat. Und wenn der Mensch über das geringe und kleine Gebrechen eines anderen Menschen lacht, spottet und spaßt, so ist das eine tägliche Sünde [d.h. eine ›lässliche‹ Sünde, die durch ›Tagessätze‹ im Fegefeuer gebüßt und abgegolten werden kann, G. S.], weil das Gebrechen an demselben klein ist. Wenn aber der Mensch bisweilen ein Gebrechen des Menschen wenig beachtet, wie wir sehen, dass man von den Gebrechen der Narren und Kinder wenig und geringes Aufheben macht, so ist das Verspotten des Menschen nichts Anderes als ein Geringschätzen und ihn so herabzusetzen und schlecht zu machen, also sein Übel nicht zu beachten und [eigentlich, G. S.] nicht zu verspotten. Verspotten ist somit eine größere Todsünde als das Schelten. Denn der Schelther spricht über das Übel des Menschen im Ernst, der Spötter aber macht das Übel des Menschen zu einem Spott, als ob der ein Narr sei, und dadurch entehrt er ihn mehr als der Schelther.« (Sollbach 20. September 2007, per E-Mail)

Nach Ansicht von Sollbach wird damit Folgendes ausgedrückt:

»Wer einen kleinen körperlichen Fehler verspottet, sündigt zwar, aber es ist eine verzeihliche Sünde, denn das Gebrechen ist nur ein kleines. Wenn auch die Person ›klein‹ ist – wie Kinder und Narren es sind –, so ist das Spotten darüber eigentlich kein richtiges Verspotten und daher auch nicht so schlimm. Wenn es sich aber um einen ›Großen‹ (Erwachsenen und ›Normalen‹) handelt, so ist das Verspotten seines Gebrechens eine Todsünde, weil es sich eben um einen ›Großen‹ handelt und dieser durch den Spott zu einem ›Kleinen‹ (Kind, Nicht-Zurechnungsfähigen) gemacht wird. Der Schelther tut das nicht, er nimmt ihn ernst.« (Sollbach 20. September 2007, per E-Mail)

Es ist also aus dieser Sicht weniger verwerflich, jemanden wegen seiner Gebrechen zu beschimpfen, als ihn zu verspotten. Interessant ist, dass auch hier – wie in der Ständetreppe – Narren und Kinder gleichgesetzt werden. Thomas von Aquin differenziert – ähnlich wie Aristoteles – zwischen kleinen und großen Gebrechen, wobei das Verspotten kleiner Gebrechen nur eine kleine, das Verspotten großer Gebrechen eine große Sünde darstelle. Er betrachtet das Verspotten des Weiteren

als Ausdruck einer Überlegenheit, weil es den anderen Menschen herabsetze. Während das Verspotten der Narren nur eine tägliche, also eine geringe Sünde sei, wird das Spotten über andere Menschen verachtet.

Das Spotten als Sünde, die von Gott bestraft wird, gibt es auch in der Bibel. Im zweiten Buch der Könige spotten Kinder über die Glatze des Propheten Elia:

»Und er ging hinauf nach Bethel. Und als er den Weg hinanging, kamen kleine Knaben zur Stadt heraus und verspotteten ihn und sprachen zu ihm: Kahlkopf, Kahlkopf, komm herauf! Kahlkopf komm herauf! Und er wandte sich um, und als er sie sah, verfluchte er sie im Namen des HERRN. Da kamen zwei Bären aus dem Walde und zerrissen zweiundvierzig von den Kindern.« (2. Buch der Könige 2,23f.)

Hier wird nicht nur der Spott als Sünde beklagt, sondern umgehend von Gott bestraft. In dieser Bibelstelle wird das Lachen über das Gebrechen eines ›Großen‹ als Todsünde betrachtet.²⁵

Dass diejenigen Gott näher sind, die nicht lachen, davon geht der italienische Humanist Lodovico Castelvetro in seinem Kommentar zur *Poetik* von Aristoteles im 16. Jahrhundert aus. Er meint, dass die Natur des Menschen durch den Sündenfall verdorben sei, und stellt fest, dass sich der Mensch »an fremdem Leid genauso ergötzt wie am eigenen Wohlergehen und dabei vor allem an jenem Übel, das dem ureigenen Teil des Menschen entstammt, seinem Verstand.« (Castelvetro, zit.n. Kablitz 1996, 139)

Ebenfalls moraltheologisch argumentiert Tommaso Campanella (1612/1613), der aber Aristoteles' ›unschädliche Hässlichkeit‹ spezifiziert: Das Lachen im aristotelischen Sinne schade zwar nicht demjenigen, der lacht, könne aber dem Belachten sehr wohl Schaden zufügen (vgl. ebd., 147). »So lachen wir nur insofern als wir bemerken, daß wir uns nicht in jener Lage befinden: Es ist nämlich ein Gut, nicht im Zustand der Sünde zu sein.« (Campanella, zit. ebd.) Das Lachen ist also entweder Ausdruck eines Guten, das ein Mensch hat, oder eines Schlechten, das ihm fehlt. Menschen lachten über ein Unglück, weil es nicht ihnen selbst zugestoßen sei und sie somit frei von Sünde seien (vgl. ebd., 146f.). Damit verbunden ist zweierlei: Zum einen kann auch hier das Lachen als Ausdruck einer Überlegenheit verstanden werden.

25 | Noch Comenius zählte übrigens die Kahlköpfigen zu den ›Missgeburten‹ (vgl. Comenius 1991 [1658], 91).

Andererseits bemerkt Campanella, dass die Ursache des Lachens ein Unglück eines anderen sei (siehe Abschnitt 4.3.2).

Neben den theologischen Bezügen werden bei den genannten Ausführungen ähnliche Begründungen verwendet, die Thomas Hobbes im 17. Jahrhundert in seiner Überlegenheitstheorie ausführt. Besonders deutlich wird dies beim Bischof Antonio Minturno (1564), der mit Bezug auf Cicero schreibt:

»Und nicht weniger [als über das Hässliche, C. G.] lachen wir über die Übel des Verstandes, und zwar über die wirklichen oder fingierten in Handlungen und Worten, und ebenso über die wahren und fingierten Übel, die durch Zufall zustande kommen. Und dies, obwohl es eigentlich überheblich und unmenschlich ist, fremdes Unglück, fremdes Leid, Schädigungen, Knechtschaft, Armut oder niedere Herkunft zu verlachen.« (Minturno [1564], zit. ebd., 137)

Ursache dafür seien der grundsätzliche Neid und die Bosheit der Menschen (vgl. ebd., 138). Mit anderen Worten könnte man sagen: Aus Neid, Aggression und Überheblichkeit lacht der Mensch über körperliche oder geistige Schwächen seiner Mitmenschen. Gleichzeitig wird hier eine Feststellung getroffen, die auch 500 Jahre später bei dem Soziologen Peter L. Berger (1998) auftaucht: Demnach können Menschen über etwas lachen und es gleichzeitig moralisch verwerflich finden.

Das Lachen über Abweichungen wird zumeist mit dem Lachen über die Torheit, die Narren gleichgesetzt. Poliziano fragt:

»Warum lachen wir eigentlich über Possenreißer, Komiker und auch über Narren und geistlose Leute, so als seien sie uns ähnlich? Wäre es nicht menschlicher, Mitleid mit ihnen zu haben?« (Poliziano [1603], zit. ebd., 148)

Eigentlich müsste das barmherzige Lachen das Lachen über die Narren ausschließen. Laut Aristoteles lachen wir aber trotzdem, um uns vom tugendhaften Handeln zu erholen. Poliziano zufolge zeigt das Lachen, dass in uns immer ein Narr steckt, denn »den Verstand zu entspannen, bedeutet [...] ihn zu verlieren« (ebd.). Über einen Narren zu lachen, hieße demnach immer, ein Narr zu sein. Demzufolge kann man nur über jemanden lachen, der einem ähnlich ist bzw. in den man sich hineinversetzen kann. Poliziano fasst das Lachen aus Überlegenheit als Sünde auf: Sehen die Menschen

»Besiegte, Schwache, Narren, Ungeschickte oder bemerken sie Furzende [...], verlieren sie vor Freude den Verstand, zerplatzen vor Lachen [...]. Dies aber geschieht aufgrund ihrer durch die Materie und die Erbsünde natürlichen Neigung zu Übeln und Lastern [...].« (Ebd., 149)

Auch an den Höfen wurde mithilfe der Kirche versucht, das Lachen einzuschränken. Dies zeigt die Grabrede für den Narren Hannes Miesko († 1618 oder 1619), der am Hof von Herzog Philipp II. lebte (vgl. Flögel 1789, 277). Der Hofprediger Cardelius lobt ihn zwar für »treue Dienste, die er durch seine Albernheit, Blödigkeit, Einfalt, närrische Aufzüge und Torheit geleistet« (Cardelius [1619], zit.n. Mönkemöller 1912, 46). Aber gerade deshalb solle man »den kläglichen Zustand närrischer Leute« (ebd.) wahrnehmen und, so Cardelius, »sie nicht verachten und verstoßen, zwar unsere Lust und Kurzweil an ihnen haben, aber in christlichem Maße und sie nicht ärgern« (ebd.). Dass die Narren die Funktion haben, für Unterhaltung zu sorgen, wird von Cardelius zwar nicht in Abrede gestellt, aber er appelliert an das Mitleid und die christliche Fürsorge.

Dass das Lachen für die Theologie des Mittelalters eine so große Bedeutung hat, liegt vermutlich an zweierlei: Zum einen existiert gerade beim Klerus eine Angst vor der subversiven Macht des Lachens, zum anderen erscheinen der Kirche körperliche Phänomene schwer kontrollierbar und werden deshalb tendenziell abgelehnt. Le Goff weist darauf hin, dass fast alle mittelalterlichen Ordensregeln auch Lachverbote oder zumindest Warnungen vor dem Lachen enthalten (vgl. Le Goff 1999, 47ff.; ausführlicher Le Goff 2004, 45-68). Mit anderen Worten: Man fürchtet auch das überschreitende, transgressive Potenzial des Lachens, das die bestehende Ordnung gefährden könnte.

Die Kirche in Mittelalter und Renaissance versucht also, das Lachen zu zähmen. Dabei ist ihr auch das Lachen und Spotten über Toren, Gebrechliche und Missgebildete ein Dorn im Auge: Es wird als überlegenes Lachen abgelehnt und soll durch mitleidige Anteilnahme ersetzt werden. Neben sozialen Argumenten (Fürsorge und Mitleid) und der Ablehnung des Lachens als Ausdruck von Überlegenheit ist es vor allem die Auffassung vom Lachen als Sünde, die zur Ablehnung führt. Behinderungen dienen dabei teilweise nur als Beispiele, um die Sündhaftigkeit zu verdeutlichen. Dabei wird das Lachen über den Narren bei Thomas von Aquin positiver als das Lachen über andere Fehler und Gebrechen bewertet.

Betrachtet man die gesellschaftliche Situation behinderter Menschen in Mittelalter und Renaissance, muss man feststellen, dass sich die Argumentationen der Kirche scheinbar nicht durchsetzen konn-

ten. Keine der Theorien bzw. Moralvorstellungen werden von späteren Kritikern des Lachens über Behinderungen aufgegriffen. Einzig Johann Caspar Lavater lehnt später das Lachen mit einer ähnlichen Begründung ab, ohne sich jedoch auf eine der zitierten Aussagen zu beziehen. In seinen *Physiognomischen Fragmenten* beschreibt er, dass es unter unzähligen wohlgestalteten Menschen auch »die elenden, die Krüppel, die thörichten, schwachen Menschen« (Lavater 1968 [1776], 189) gebe, die ein Zeichen von Gottes Existenz seien und deshalb nicht verachtet und verspottet werden dürften:

»Oh ihr Gegenstände menschlicher Verachtung und des stolzen unbrüderlichen Spottes – wie kann ich Eure glücklichen Brüder mit Euch unglücklichen versöhnen? – wer sie verachtet, lasst michs, Leser, noch einmal euch zurufen, der schmähst ihren Schöpfer.« (Ebd.)

4.3.2 Dem Komischen widersprechende Empfindungen

»Die Torheiten der Menschen, die wichtige Folgen haben, erregen mitleidige Zähren; die aber ohne Gefahr sind, machen sie bloß lächerlich.«

Mendelssohn 2006, 164

Zwar könnten auch beim Halten der Hofnarren karitative Motive eine Rolle gespielt haben, wie zum Beispiel Friedrich Christian Weber 1721 für den Hof des Zaren Peter I. annimmt: »Einigen unter ihnen mangelte die Vernunft aus einem natürlich angebohrnen Fehler. Solche unglücklichen Leute hielt er aus Mitleiden, gab ihnen reichlichen Unterhalt« (Weber 1992b [1721], Bd. 3, 38). Dies ist aber keine gängige Sicht im 18. Jahrhundert: Zunehmend wird das Lachen über die Narren, aber auch Menschen mit anderen Behinderungen gerade aus Gründen des Mitleids abgelehnt. Aber auch Ekel und Abscheu werden als Grenzlinien des Komischen genannt.

Tragik statt Komik

Als eine Grenze des Lachens ist spätestens seit Aristoteles die Grenze zwischen Schädlichem und Unschädlichem definiert. Bezieht sich die Schädlichkeit auf das belachte Objekt, so sind ein Unglück und ein ernsthafter Schaden die Grenze, die auch angesichts des Lachens über Behinderung gezogen wird: Während das Lachen über die »unschädliche Hässlichkeit«, »leichte Missbildungen«, »kleine Gebrechen« oder »Laster« erlaubt bleiben soll (siehe Abschnitt 4.4.1), wird das Lachen über ein Un-

glück zum Tabu erklärt. So höre das Lachen dort auf, wo jemand ernsthaft verletzt werde oder jemand aus der Schwäche eines anderen einen Vorteil ziehe (vgl. Hutcheson 1971 [1725], 14; Heydenreich 1797a, 49).

Es herrscht seit dem 18. Jahrhundert weitgehend Einigkeit, dass ein Unglück den Moment darstellt, an dem das Lachen in Grauen, Abscheu oder Mitleid umschlägt (vgl. Addison 1866 [1711], 95; Home 1772, 364; Beattie 1780 [1764/1776], 143; *Buckeliana* 1826, 23; Zedlitz und Neukirch 1914, 7). Und weil Behinderung ein Unglück, ein trauriges Los oder ein Schicksal sei, wird in fast allen Ausführungen darauf verwiesen, man müsse Mitleid mit behinderten Menschen haben, statt über sie zu lachen. Ausgangspunkt für diese Argumentation scheint dabei die in Abschnitt 2.3.2 vorgestellte These zu sein, es könne nur gelacht werden, wenn keine anderen Gefühle vorherrschen. Ein Gefühl wie Mitleid würde das Lachen damit ausschließen.

Mitleid ist das bei Weitem am Häufigsten genannte Argument gegen das Lachen über Menschen mit Behinderungen.²⁶ Es kann als die Grenze des Komischen im 18., 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts bestimmt werden, wenn es um das Lachen über Behinderungen geht. Mitleid mit Armen, Kranken und Behinderten gilt zunehmend als Tugend.²⁷

Körperliche Behinderungen (»Missbildungen« und »Gebrechen«, »Buckel«), aber auch »Narrheiten« bzw. der »Wahnsinn« werden aus dem Bereich des Komischen ausgeschlossen. Sie seien nicht komisch oder lächerlich, sondern tragisch (zum Beispiel Vischer 1967 [1837], 165). So meint Heydenreich, ein »Narr« und ein »Verrückter« verdienten Mitleid, während man über einen »Toren« noch lachen dürfe.²⁸ Ebenso

26 | Folgende Texte argumentieren mit dem Mitleid als adäquate Reaktion auf Behinderungen: Beattie 1780 [1764/1776], 27; Home 1772, 364; Lessing 1958, 114; Flögel 1789, 4; Heydenreich 1797a, 38ff.; Baczkó 1807, 2; *Buckeliana* 1826; Weber 1868 [1832], Bd. I, 176; Dirksen 1833, 147; Vischer 1967 [1837], 172; Rosenkranz 1968 [1853], 389; Nick 1861, I, 25; Schlager 1866, 213; Hecker 1873, 51; Kraepelin 1885, 335; Fischer 1889, 44; Groos 1892, 376; Ueberhorst 1900, 755; Bergson 1988 [1900], 118; Zedlitz und Neukirch 1914, 7.

27 | Gottlob Nathanael Fischer berichtet 1783 über die Armenanstalten zu Eisleben, dass sie aus Mitleid gegründet wurden (vgl. Fischer 1783, 315). Das Motiv des Mitleids in Bezug auf Arme, Kranke und Behinderte verdeutlicht Kobolt an einer Geschichte mit dem Titel »Das Geschrey der Bettler in den Ohren der Freygiebigen eine annehmliche Music« aus dem 18. Jahrhundert (vgl. Kobolt 1747, 8ff.).

28 | »Mit der Lustigkeit eines Verrückten wird freilich kein vernünft-

wie der ›Hypochonder‹ dürfe auch der ›Narr‹ nicht komisch sein, da er in seinem Zustand unglücklich sei (vgl. Heydenreich 1797a, 49). Ähnlich argumentiert auch Weber, der ›Wahnsinnige‹, der ›Tolle‹ oder der ›Melancholiker‹ bräuchten Mitleid und »Schonung« (Weber 1868 [1832], Bd. XII, 102). Und auch für Köstlin ist der ›Wahnsinn‹ tragisch und deshalb keinesfalls komisch (vgl. Köstlin 1869, 251).

Statt also über behinderte Menschen zu lachen – wie in Mittelalter und Renaissance üblich –, soll man seit dem 18. Jahrhundert Mitleid empfinden. 1866 schreibt Schlager in einem Aufsatz über die Hofzwerge:

»Der Anblick einer Zwergengestalt, bestehe auch das schönste Verhältnis ihrer Glieder, erweckt bei der weit vorgeschrittenen Bildung unserer Zeit wohl mehr das Gefühl des Bedauerns als der Belustigung. Nicht so war es in früheren Jahrhunderten, wo Zwerge einen eigenen Unterhaltungswert hatten, welcher durch kein Gefühl des Mitleids beeinträchtigt wurde« (Schlager 1866, 213).

Schließlich sollen die Kinder zu Mitleid und Nächstenliebe erzogen werden.²⁹ Dies fordert besonders ausführlich Freifrau von Zedlitz und Neukirch in einem ihrer Aufsätze über die Erziehung:

»Nie, niemals sollte ein größeres Kind es ruhig mit ansehen, wenn ein kleines von einem stärkeren mißhandelt wird, oder wenn sich mehrere auf eins stürzen. Das sollte ihnen von früh an im Elternhause tief eingeprägt werden. Kinder haben eine scharfe Beobachtungsgabe und viel Sinn für das Komische, Absonderliche. Dadurch erklärt sich, daß ihnen so leicht die Schwächen und Gebrechen der Menschen auffallen. Aber daß sie sich darüber lustig machen, wie man es bei hundert Gelegenheiten bemerken kann, das muß ihnen verwehrt werden. Oft machen sie es sich gar nicht

tiger Mensch im natürlichen Zustande sympathisieren können. Der Genuß eines solchen Deliriums verursacht Wehmuth und Mitleiden in der Seele des Betrachtenden, wie es alle zum Lachen reizende Erscheinungen bei solchen Unglücklichen sollten.« (Heydenreich 1797a, 38f.)

29 | So schlägt Fischer vor: »[M]an muß in dem einen Fall ihr Mitleid mit dem körperlichen Gebrechen, in dem anderen ihren Abscheu gegen das Laster hervorrufen, um ihnen die komische Befriedigung solcher Vorstellungen zu verleiden.« (Fischer 1889, 44) Mitleid und Abscheu werden als adäquate, aber nicht natürliche Reaktionen betrachtet, zu denen Kinder erst erzogen werden müssten.

klar, daß ein Gebrechen ein Unglück ist, unter dem der Mensch schwer leidet. Da muß ihr Mitleid geweckt werden.« (Zedlitz und Neukirch 1914, 7)

Von Zedlitz und Neukirch geht davon aus, dass Kinder ein scheinbar untrügliches Gespür für das Komische haben. Der Begriff des Komischen ist hier schon deutlich mit dem des Sonderbaren verknüpft. Dass Kinder über Menschen mit Behinderung lachen, scheint häufig der Fall gewesen zu sein, so dass man sie von Anfang an dazu erziehen will, Behinderung als leidvolle Erfahrung zu verstehen, damit sie mit Mitleid reagieren. Den Eltern werden auch konkrete Hinweise zum Umgang mit ihren Kindern gegeben:

»Hier kommt ein lahmes Kind hinkend des Weges daher. Vielleicht ist es dein Kind, das ihm lachend nachmacht. Da musst du ihm sagen: ›Sieh einmal die arme Kleine, sie kann nicht laufen und springen wie du. Komm wir wollen zu ihr gehen und freundlich mit ihr sprechen.« (Ebd.)

Ein weiteres Beispiel wird aus von Zedlitz' eigener Anschauung berichtet. Eine Frau mit einer »Hasenscharte« (ebd.) hörte, wie die Tochter des Nachbarn über ihre undeutliche Aussprache lachte, und beschwerte sich daraufhin bei diesem.

»Der Mann nahm die Kleine zwischen die Knie und setzte ihr liebevoll auseinander, wie weh sie der Frau mit ihrem Spott tue. Gerade so weh, wie du dir neulich getan hast, wie du dich mit dem Messer geschnitten hast. ›Aber Vater, es kommt doch kein Blut.« Sie konnte sich eben noch nicht vorstellen, daß auch andere als körperliche Schmerzen weh tun können, und hatte nur aus Unverstand so gehandelt. Und so geht es mit vielen Kindern, sie müssen erst lernen, was bemitleidenswert ist.« (Ebd., 7f.)

Mitleid ist demnach ein Gefühl oder eine Handlung (Mitleiden), das sich nicht von alleine einstellt, sondern zu dem eine humane Gesellschaft erziehen muss.

Glaubt man dem Vater des körperbehinderten Malers Henri de Toulouse-Lautrec, so hatte der Ruf nach Mitleid statt Komik Erfolg, denn er nimmt an, man habe eher mitleidig auf seinen Sohn reagiert. Kurz nach dessen Tod schreibt er an einen Freund: »Er beklagte sich fast nie [...], obwohl er so sehr unter seiner Gestalt leiden musste, drehen sich doch die Leute immer nach ihm um, eher aus Mitleid denn aus Spott.« (Lautrec [1901], zit.n. Schimmel 1992, 443)³⁰

30 | Allerdings gibt es gerade über Toulouse-Lautrec eine Reihe zeit-

Einen satirischen Kommentar zum Mitleid zeigen die *Fliegenden Blätter* vom 13. Mai 1894:



Abb. 13: »Sonderbares Mitleid«
(*Fliegende Blätter* Nr. 2546, 1894, o. S.).

Abscheu, Ekel, Angst und Verachtung

Neben dem Mitleid werden noch weitere Emotionen genannt, die das Komische verdrängen. Für Fischer liegt die Grenze des Lachens dort, wo etwas zu furchtbar ist, um komisch zu sein, und deshalb Ekel hervorruft (vgl. Fischer 1889, 42). Groos meint, dass jemand nur komisch sei, solange wir nicht »Furcht oder Mitleid« (Groos 1892, 378) empfinden. Und Plessner bestimmt Ekel und Mitleid als Grenze des Komischen:

genössischer Karikaturen (Abbildungen zum Beispiel in Ryan 1991). Auch soll er laut Aussagen seiner Freunde häufig von seiner Umgebung verspottet worden sein (vgl. Arnold 1982).

»Jegliche Emanzipation der Mittel, ob körperlicher oder unkörperlicher, wirkt – soweit nicht Mitleid oder Ekel, wie etwa beim Anblick von Krüppeln oder Kranken, überwiegen – komisch.« (Plessner 1941, 93)

Bei Jungmann sind »Schmerz, Furcht oder Abscheu« (Jungmann, zit.n. Ueberhorst 1900, 741) Grenze des Komischen; die Furcht wird außerdem bei Weber (1868 [1832], Bd. I, 176), Groos (1892, 376) und Fischer (1889, 42) genannt. Die hier versammelten Sprecher gehen demnach davon aus, dass Angst nicht Grundlage des Komischen ist (wie Jurzik annimmt; siehe Abschnitt 2.3.2), sondern das Komische ausschließt. Vor allem aber gelten Abscheu und Ekel als das Komische ausschließende Empfindungen.³¹ Auch für Home ist Abscheu die Grenze des Komischen, wie er am Beispiel der menschlichen Nase deutlich macht: Auffallende Nasen seien komisch, aber »ein Mensch, welchem sie gänzlich fehlt, erregt Abscheu, weit gefehlt, dass er zum Lachen bewegen sollte« (Home 1772, 364f.).

Interessant ist, dass zumeist mehrere Empfindungen in einem Atemzug genannt werden; da ist von »Mitleid *oder* Abscheu« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 173; Hervorh. v. C. G.) oder sogar »Abscheu *und* Erbarmen« (Flögel 1789, 4; Hervorh. v. C. G.) die Rede. Je nach Behinderung (zum Beispiel bei Plessner) oder subjektivem Befinden kann demnach also Mitleid und/oder Ekel auftreten. Auch der blinde Ludwig von Baczko (mehr in Abschnitt 4.5.2) zeigt an, dass es vom Mitleid zur Abwertung behinderter Menschen nur ein kleiner Schritt ist:

»Der Stumme erregt, wenn er, statt Worte, unartikulierte Töne ausstößt, anfänglich Mitleiden; aber dieser erste Eindruck geht, weil dem Stummen die Gelegenheit zur bestimmten Mitteilung fehlt, und deshalb die Theilnehmung für ihn, als ein bloß rege gemachtes Gefühl, keinen bleibenden Eindruck macht, auch schnell verloren. Seine Töne, denen der Thiere höchst ähnlich, scheinen ihn bald bei andern Menschen herab zu würdigen, und der Glaube, daß er seine Leiden weniger fühle, schleicht sich hierdurch allmählig ins Herz seiner Nebenmenschen« (Baczko 1807, 2).

Da das Mitleid nur ein sentimentales Gefühl sei, verschwinde es schnell, so dass seine Mitmenschen ihn auch aufgrund der Annahme, er leide weniger, »beinahe so wie ein gut abgerichtetes Thier betrachten« (ebd., 4) würden. Diese Verbindung von Mitleid und Verachtung

31 | Zum Beispiel bei Heydenreich (1797a, 43), bei Plessner (1941, 93), bei Weber (1868 [1832], Bd. I, 173), bei Flögel (1789, 4), Nick (1861a, 25) und Dirksen (1833, 147).

bestätigen auch die Analysen von Hamburger und Koffler: Demnach wird vor allem im 19. Jahrhundert aus dem aktiven Mitleiden als Teilnahme am Leiden anderer Menschen ein sentimentales Gefühl, das mit Abwertung verknüpft ist (vgl. Hamburger 1985, 81ff.; Koffler 2001, 12ff.).³²

Die Ambivalenz dieser Gefühle wird bei Kraepelin deutlich. Zwar könne etwas nicht komisch sein, wenn die Unlustgefühle zu stark würden, was bei großem Mitleid der Fall sei: »Wirkliches Unglück lässt in dem menschlichen Zuschauer die egoistischen Lustgefühle durch die hochgehenden Wogen des Mitleids hinwegschwemmen.« (Kraepelin 1885, 335) Aber auch Abscheu, vermischt mit Bedauern, empfindet Kraepelin angesichts seiner Patienten. In seinen *Lebenserinnerungen* schreibt er über die ersten Eindrücke von der »Kreisirrenanstalt München«:

»Das verwirrende Gewimmel ungezählter verblödeten, bald unzugänglicher, bald zudringlicher Kranker, mit ihren *lächerlichen* oder *ekelerregenden*, *bedauernswerten* oder gefährlichen Absonderlichkeiten [...] ließen mich die ganze Schwere des von mir gewählten Berufes empfinden.« (Kraepelin [1878], zit.n. Rohrmann 2007, 112; Hervorh. v. C. G.)

Das »Gewimmel« der Kranken wird von Kraepelin zwar als »lächerlich« empfunden, aber dieses Lächerliche hat nichts mehr mit dem Lachen gemein, sondern geht mit Ekel und Bedauern einher. Es soll die Schwere des ärztlichen Berufes hervorheben. Bei Kraepelin geht es also um die Unschädlichkeit für den Betrachter, denn er definiert als Grenze des Komischen den Moment, wo Unlustgefühle angesichts von »Hässlichkeit und Disharmonie« (Kraepelin 1885, 332) zu stark werden.

Einen interessanten Vergleich wählt Goethe 1779. Im Gegensatz zu Felix Platter (siehe Abschnitt 3.2.3) empfindet er den Anblick von Menschen mit Kropf und Kretinismus nicht mehr als komisch, sondern als abstoßend: »Die scheußlichen Kröpfe haben mich ganz und gar üblen Humors gemacht.«³³ (Goethe, zit.n. Merke 1971, 232)

32 | Das Mitleid ist seit Aristoteles Thema der Philosophie. Vor allem Schopenhauer hat seine Ethik auf das Mitleid gegründet, aber auch Sulzer (1771), Lessing und Mendelssohn (2006 [1777], 163ff.) beschäftigen sich damit.

33 | Neben dem Wandel in den Reaktionen auf Menschen mit Kropf und Kretinismus wird in dem Zitat auch die ursprüngliche Bedeutung des Humors als »Laune« deutlich.

Auch Friedrich Hebbel (1813-1863) findet den buckligen Schneider seiner Kindheit gar nicht komisch:

»Aber auch am Tage war die Phantasie ungewöhnlich und vielleicht krankhaft rege in mir; häßliche Menschen, über die mein Bruder lachte und die er nachächte, erfüllten mich mit Grauen; ein kleiner bucklichter Schneider, an dessen dreieckigtem leichenblassen Gesicht freilich unmäßig lange Ohren saßen, die noch obendrein hochrot und durchsichtig waren, konnte nicht vorbeigehen, ohne dass ich schreiend ins Haus lief, und fast den Tod hätte ich davon genommen, als er mir, höchstlich aufgebracht, einmal folgte, mich einen dummen Jungen scheltend und mit meiner Mutter keifend, weil er glaubte, daß sie ihn in der häuslichen Erziehung als Knecht Ruprecht verwende.« (Hebbel 1985, 28)

Während Hebbels Bruder – wie damals scheinbar üblich – den Schneider³⁴ nachmacht und auslacht, empfindet Hebbel Grauen: Angst und Komik schließen sich also auch Hebbel zufolge aus.

Begründungsstrukturen

Kann man trotz des Grauens, Schauderns oder sogar Mitleids über den anderen lachen, oder schließen diese Empfindungen das Komische tatsächlich aus?

In vielen Argumentationen wird davon ausgegangen, dass man nicht mehr lachen kann, wenn andere Gefühle vorherrschen (zum Beispiel bei Beattie 1780 [1764/1776], Jean Paul 2000 [1812], 122; Home 1772). Für Home ist nur das lächerlich bzw. komisch, was klein ist (vgl. Home 1772, 364). Hiermit spricht er implizit die »unschädliche Hässlichkeit« des Aristoteles an, denn er führt fort: »Ein wahres Unglück erregt Mitleid, und kann deswegen nicht lächerlich seyn. Aber ein leichtes oder eingebildetes Unglück, das kein Mitleid erregt, ist lächerlich.« (Ebd.) Damit etwas lächerlich sein könne, müssten alle anderen Gefühle abwesend sein.³⁵ Auch Beattie konstatiert, nichts sei komisch,

34 | Ob Bucklige besonders häufig Schneider waren oder ob dies zu den kulturellen Stereotypen zählt, ist nicht klar, aber die *Buckeliana* vermuten Ersteres: »Unter den Ständen finden sich wohl bei den Schneidern die meisten buckeligen und verwachsenen Individuen« (*Buckeliana* 1826, 72).

35 | Es gibt nach Home allerdings eine Ausnahme: die Verachtung. Sie könne sich angesichts der Ungeschicklichkeiten anderer durchaus mit dem Lächerlichen verbinden und führe zu einem »Hohngelächter« (Home 1772, 366). Damit unterscheidet Home schließlich zwei unterschiedliche

wenn man Angst oder Mitleid empfinde (vgl. Beattie 1780 [1764/1776], 134). Wenn zwei Empfindungen in Bezug auf einen Gegenstand zu heterogen seien, müsse die schwächere weichen. Das Komische sei im Vergleich dabei immer die schwächere Empfindung (vgl. ebd., 134ff.). »Wenn jemand diese Empfindung ablegen könnte, so würde einen solchen ein *hölzernes Bein* vielleicht lachen machen.« (Ebd., 141)

Bergson geht davon aus, dass man Emotionen wie Mitleid ausblenden müsse, wenn Komik empfunden werden soll: »Die Komik bedarf also einer vorübergehenden Anästhesie des Herzens, um sich voll entfalten zu können.« (Bergson 1988 [1900], 15) Deshalb könne man auch nicht über den Wahnsinn lachen: »Aber weder der Wahnsinn im allgemeinen noch die fixe Idee im besonderen erregen unsere Heiterkeit; sie sind Krankheiten. Sie erregen unser Mitleid.« (Ebd., 118) Im Gegensatz dazu nimmt Weber an, dass das Gefallen am Komischen und Lächerlichen häufig stärker sei als andere Gefühle, und stellt fest: »Die Neugierde und Lust, sich zu amüsieren, verschlingt selbst bei recht tragischen Dingen Mitleid und Theilnahme.« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 186) Ekel, Mitleid oder Mitgefühl stellten zwar eine Grenze des Komischen dar, das heißt sie könnten nicht gleichzeitig mit ihm auftreten, werden aber von Weber als schwächer beurteilt.

Mit der Frage nach den Zusammenhängen von Lachen und Sympathie bzw. Mitleid beschäftigen sich vor allem Mc Dougall (1922) und Gregory (1924). Mc Dougall, Professor für Psychologie in Harvard, meint, Hauptfunktion des Lachens sei die Erhaltung der psychischen Gesundheit des Menschen. Er geht davon aus, dass zu viel Mitleid zu Depressionen führt und sieht deshalb das Lachen als Mechanismus, der Mitleid verhindern soll, das durch zu viel Sympathie gekennzeichnet sei. Demnach lachten wir, um uns bei kleineren Unglücken anderer vor eigenen Schmerzen zu schützen (vgl. Mc Dougall 1922, 295ff.).³⁶ Lachen entstehe aber nicht aus Lust, sondern sei

»eine instinktive Reaktion auf das Unglück und die Unzulänglichkeiten unserer Mitmenschen [...], eine Reaktion, deren Funktion und biologische raison d'être ein Schutz für uns ist gegen die niederdrückenden Wirkungen des Mitleids, unter denen wir sonst [...] so oft leiden müssten.« (Mc Dougall 1937, 111)

Gattungen des Komischen: das Lächerliche und das Belachenswerte, bei dem sich das Komische mit dem Verächtlichen mische.

36 | Hirsch bezeichnet Mc Dougalls Theorie als sozialdarwinistisch, da sie sich auf die Evolution berufe und diese Funktion des Lachens als biologische Notwendigkeit betrachte (vgl. Hirsch 2002, 54).

Gregory kontrastiert die Gedanken von Mc Dougall, dessen Theorie sonst nirgendwo Erwähnung findet, mit denen von Thomas Hobbes: »In Anlehnung an Hobbes lachen Menschen, wenn sie zu wenig Mitleid haben; in Anlehnung an Mc Dougall lachen sie, um zu viel zu vermeiden.« (Gregory 1924, 17) Eine eindeutige Position bezieht Gregory dazu nicht, meint aber, das Eindringen der Sympathie bzw. des Mitleids in das Komische sei ein Zeichen der Zivilisation. Die Situation seiner Zeit zeige eine gewandelte Einstellung, in der Überlegenheit über Behinderung kein legitimer Grund für Komik mehr sein könne. Noch 20 Jahre zuvor habe Bergson konstatiert, dass Menschen mit Buckel komisch seien, dies lege aber eine veraltete Einstellung nahe (vgl. ebd., 216f.).

Das Mitleid mit Behinderten ist auch Thema einer weiteren Karikatur aus der Sammlung von Eduard Fuchs (Abb. 14). Da es sich hier nur um ein scheinbares Mitleid handelt, wird Komik nicht ausgeschlossen. Außerdem verhindert ein Mangel an Sympathie für Karl X. tatsächliches Mitleiden. Die Karikatur nutzt den Zusammenhang zwischen Behinderung, Mitleid und Betteln metaphorisch.³⁷

Interessant ist weiterhin, dass die Karikatur das Klischee des blinden Bettlers reproduziert, das schon im Mittelalter auftaucht.

Auch Baumeister zeigt in der Analyse der Literatur über Blinde, dass der Blinde als literarische Gestalt im 19. und 20. Jahrhundert häufig als Bettler auftaucht und weiterhin mit Mitleid assoziiert wird. Komische literarische Beschreibungen werden hingegen nicht erwähnt (vgl. Baumeister 1991).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Mitleid, Abscheu und Furcht seit dem 18. Jahrhundert als Grenzen des Komischen gelten.³⁸ Sie werden als Gefühle beschrieben, die beim Anblick von körperlichen Behinderungen oder psychischen Auffälligkeiten hervorgerufen werden und das Lachen über Behinderungen begrenzen. Gregory zufolge hat dies auch Wirkung gezeigt; vor allem das Mitleid habe das Lachen verändert und humanisiert.

37 | Karl X. (1757-1836) war von 1824 bis 1830 König. Zu Beginn der französischen Revolution musste er fliehen. Ziel während seiner Regierungszeit war die Wahrung bzw. Wiederherstellung der Privilegien von Adel und Kirche (vgl. *Meyers Enzyklopädisches Lexikon* 1975, Bd. 13, 464). Er wird von Fuchs als »blindes Instrument der Kongregationen« (Fuchs 1901, 312) bezeichnet.

38 | Vereinzelt werden weitere Gefühle benannt: Weber fügt Hass, Liebe und Scham als Grenze des Komischen hinzu (vgl. Weber 1868 [1832], Bd. I, 176), Heydenreich (1797a, 39) die Wehmut und Ueberhorst (1900, 755) die Sorge.



Abb. 14: »Ein armer Blinder bittet um Mitleid«, Zeichnung, o.J. (Fuchs 1901, 310).

4.4 Zwischen Schädlichkeit und Unschädlichkeit: Versuche der Grenzziehung

Im 18. und 19. Jahrhundert wird vom Lachen ausgeschlossen, was als Unglück verstanden wird und deshalb Mitleid oder Abscheu erregen soll. Wo aber liegt die Grenze zwischen belachenswürdigen und bemitleidenswerten bzw. verabscheuungswürdigen Objekten? In fast allen Theorien wird versucht zu bestimmen, welche Abweichungen als unschädlich und somit komisch gelten dürfen und welche aus dem Bereich des Komischen ausgeschlossen werden sollen. Um diese Versuche der Grenzziehung geht es in den folgenden Abschnitten.

4.4.1 Unschädliche oder schädliche Hässlichkeit?

Spätestens im Mittelalter gilt Behinderung immer auch als hässlich (vgl. Müller 1996, 27f.).³⁹ Dies zeigt sich schon an den Begriffen: In vielen Sprachen bezeichnet der Begriff des Hässlichen gleichzeitig das ›Krumme‹, ›Hässliche‹ und das ›Verlogene‹, ›Schlechte‹ (vgl. ebd., 124). Etymologisch kommt der Begriff vom mittelhochdeutschen ›hazlich‹, das ›hassenswert‹ oder ›feindselig‹ meint (vgl. Henckmann 2000, 3). Dass Hässlichkeit als abstoßend empfunden wird, setzt nach Rüttimann dennoch erst mit Beginn der Aufklärung ein (vgl. Rüttimann 1995, 39). Hässlichkeit wird in der Ästhetik der Aufklärung als moralische oder physische, vor allem aber als ästhetische Kategorie verstanden (vgl. u.a. Weber 1868 [1832], Bd. I, 201; Vischer 1967 [1837], 172f.; Ueberhorst 1900, 739f.).⁴⁰

Vor allem in der philosophischen Ästhetik wird mit Verweisen auf Aristoteles und Cicero das Komische in Bezug auf sein Verhältnis zum Hässlichen diskutiert. Häufig wird das Hässliche als Gegensatz zum Schönen oder zum Erhabenen gedeutet und mit körperlichen Behinderungen verknüpft. Vorwiegend im Rahmen der so genannten Anschauungskomik oder der sinnlichen Komik, die den Körper thematisiert, werden diese Verbindungen hergestellt. Hässlichkeit als Abwesenheit von Schönheit wird als »Missgestalt« (Vischer 1967

39 | Studien, auf die Müller verweist, belegen, dass dieser Zusammenhang bis mindestens in die 1980er Jahre Geltung hat (vgl. Müller 1996, 27f.). Für Heese unterscheiden sich Hässlichkeit und Behinderung dergestalt, dass Erstere als ästhetische Normverletzung gilt, während Behinderung eine funktionale Normverletzung darstelle. Dennoch gebe es fließende Übergänge zwischen beiden Bereichen (vgl. Heese 1995, 115). Für Rüttimann ist Hässlichkeit gleichzeitig eine »Beeinträchtigung von Aussehen und Funktion« (Rüttimann 1995, 39), die, falls sie zur Deformation führe, als Behinderung zu bezeichnen sei.

40 | Einzig Kant zufolge dürften nur solche Gesichter als hässlich angesehen werden, denen man moralische Verfehlungen ansehe. Er meint, Männer, »mit denen man, wie man sagt, Kinder zu Bett jagen kann, oder die ein von Pocken zerrissenes und groteskes [...] Gesicht haben, aber doch zugleich so viel Gutmütigkeit und Frohsinn zeigen, dass sie über ihr eigenes Gesicht Spaß treiben« (Kant 1880 [1796-1797], 221), dürfen nicht als hässlich bezeichnet werden. Für Vischer gehört das Lachen über den Körper in den Bereich des Niedrigkomischen, in der höheren Komik trete an diese Stelle »eine intellektuelle oder moralische Hässlichkeit, oder wenn man mit J. Paul reden will, Zweckwidrigkeit« (Vischer 1967 [1837], 172).

[1837], 172) verstanden und »in den Abweichungen einer der Schönheit fähigen Gestalt von ihrer Norm« (ebd.) näher bestimmt. Hässlichkeit ist demnach ebenso wie das Komische Ausdruck einer Normabweichung. Auch Kuno Fischer definiert das Hässliche als Abweichung: »Das Reich des Häßlichen ist sehr weit [...], es umfaßt die ganze Leiter menschlicher Defigurationen, die körperlichen und geistigen Gebrechen von den gröbsten Formen bis zu den unscheinbarsten.« (Fischer 1889, 43) In seiner *Ästhetik des Häßlichen* (1853) beschreibt Rosenkranz das Hässliche als das »Negativschöne« (Rosenkranz 1968 [1853], 34). Ursache seien vor allem physische Krankheiten, aber auch psychische Abweichungen: »Blödsinn, Verrücktheit, Wahnsinn, Raserei, machen den Menschen häßlich.« (Ebd.)

Hässlichkeit, Komik und Behinderung

Das Hässliche wird häufig mit dem Komischen assoziiert. So meint Karl Theodor Vischer, im Reich des Komischen erscheine der Körper immer als ein hässlicher (vgl. Vischer 1967 [1837], 172). Auch Kuno Fischer stellt fest, weil die komische Betrachtung den Kontrast suche, beleuchte sie vor allem das Hässliche und verwandele es ins Lächerliche. Deshalb erscheine der Körper als ungeschickt oder »tölpelhaft« (Fischer 1889, 43). Komisch ist es laut Fischer, wenn ein »Objekt nicht im Einklange, sondern im Widerstreite mit seiner Natur« (ebd., 40) stehe, also »verunstaltet« (ebd.), das heißt hässlich sei: »Hier entsteht ein Contrast von unwillkürlich komischer Wirkung.« (Ebd., 41) Deshalb sei das Hässliche, »sofern es in den komischen Contrast eingeht und die Gegenseite desselben ausmacht, das Lächerliche« (ebd.).

Auch hier wird die Ursache also in Kontrasten und Inkongruenzen verortet.

Der hässliche Körper zeigt sich nach Ansicht vieler Philosophen der Ästhetik des 18. und 19. Jahrhunderts als Karikatur (siehe zum Beispiel Abb. 15). Laut Fischer muss nicht jede »Verunstaltung« einer »Missbildung« gleichkommen, denn das Hässliche sei überall, und jede Erscheinung der Welt trage »die Spuren der Verunstaltung« (Fischer 1889, 44) oder ihren »Thersites an sich und in sich« (ebd., 45) und nehme so Anteil am Hässlichen. Er fährt fort: »Aber wie niemand dem Häßlichen entgeht, so darf auch das Häßliche nirgends seinem Schicksal entgehen.« (Ebd.) Und dieses Schicksal besteht Fischer zufolge in der komischen Betrachtung mittels der Karikatur (vgl. ebd., 46). Nicht nur für Fischer ist das Hässliche mit dem Komischen identisch. Auch Weber findet, man dürfe zwar nicht über »das Schreckliche und Schauerliche« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 202), wohl aber über



Abb. 15: »Stellegesuch« (Fliegende Blätter Nr. 1851, 1878, 21).

das Hässliche unbeschwert lachen. Schon Homer habe den Thersites hässlich dargestellt, »um ihn lächerlich zu machen« (ebd., 201).

Rosenkranz zufolge kann das Hässliche mittels der Karikatur in das Komische übergehen (vgl. Rosenkranz 1968 [1853], 387; siehe Abb. 15). Mehr noch: Ohne das Hässliche sei das Komische nicht möglich (vgl. ebd., VII). Die Karikatur sei wie das Hässliche durch Übertreibung und Unproportionalität gekennzeichnet. Nach Ansicht von Rosenkranz können behinderte Menschen Karikaturen sein: »Vom Cretin läßt sich [...] sagen, daß er eine Karikatur des Menschen sei, weil er, dem Wesen nach schon Mensch, doch seiner Erscheinung nach in die Thierheit versunken ist.« (Ebd., 396) An anderer Stelle äußert Rosenkranz: »Der Cretin ist noch hässlicher als der Neger, weil er zur Unförmlichkeit der Figur noch die Stupidität der Intelligenz und Schwäche des Geistes hinzufügt.« (Ebd., 31f.)

Vor allem leichte Hässlichkeiten, Regelwidrigkeiten und ›Gebrechen‹ werden zumeist als komisch betrachtet (vgl. Home 1772, 364; Jean Paul 2000 [1812]; Weber 1868 [1832], Bd. I, 184; Vischer 1967 [1837], 172; Köstlin 1869, 251; Hecker 1873, 52; Lipps 1898, 41; Ueberhorst 1900, 738).⁴¹ Hier taucht wieder die Definition des Aristoteles auf: Menschen lachen demnach über »ein[en] Fehler und eine Schande, aber eine solche, die nicht schmerzt und nicht verletzt« (Vischer 1967 [1837], 172). Des Weiteren seien Hässlichkeiten komisch, wenn sie zweckwidrig seien (vgl. ebd.) oder weil zwar eine Störung durch die »Unvollkommenheiten oder Mängel und Fehler, [...] Verunstaltungen oder Verunreinigungen, [...] Verstöße gegen das Wahre, Rechte und Gute« (Köstlin 1869, 251) entstehe, diese sich aber in Wohlgefallen auflöse.

Einige Autoren kommen hingegen zu dem Schluss, man müsse alle Hässlichkeiten aus dem Reich des Komischen ausschließen. Die Theorie, man könne über kleine, unschädliche Gebrechen der Menschen lachen, hält zum Beispiel James Beattie für unhaltbar. Deshalb schließt er jegliche Behinderungen als Quelle des Komischen aus (vgl. Beattie 1780 [1764/1776], 27f.). Home begründet den Ausschluss damit, dass das Lachen über Behinderungen unterhalb der menschlichen Würde sei (vgl. Home 1774, 112), was nach Flögel aber nicht bewiesen werden kann (vgl. Flögel 1789, 41).

Anders argumentieren Lipps und Groos: Nach Lipps sind Hässlichkeiten deshalb nicht komisch, weil jede Hässlichkeit mit einem Unlustgefühl verbunden sei und daher keine komische Lust hervorrufen könne (vgl. Lipps 1898, 15; siehe auch Kraepelin 1885). Groos meint, das Lachen sei unmöglich, weil die innere Nachahmung, das Nachempfinden nicht möglich sei (vgl. Groos 1892, 404).

›Unschädliche Hässlichkeiten‹:

»liebenswerte Dummheit« und krumme Nasen

Anhand von Beispielen versuchen einige Autoren zu verdeutlichen, welche Abweichungen moralischer bzw. psychischer oder körperlicher Art unschädlich und deshalb komisch seien.

Zu den unschädlichen Hässlichkeiten auf moralischer Ebene werden vor allem leichtere Verfehlungen gezählt: »Nur über schlechte Sitten, über angenommene Gewohnheiten lacht man mit Recht.« (Predi-

41 | Fast ausschließlich beziehen sich die Autoren dabei auf die Definition von Aristoteles, die nach Ansicht Köstlins nicht mehr übertroffen worden sei (vgl. Köstlin 1869, 251). Lediglich Ueberhorst merkt an, man müsse fragen, um wessen Schmerzen es gehe, das heißt die Frage stellen, wem das Komische nicht schaden dürfe (vgl. Ueberhorst 1900, 738).

ger W., zit.n. *Buckeliana* 1826, 22) Man könne also über kleinere Laster (vgl. Hutcheson 1971 [1725], 35), »liebenswerte Dummheiten« (Mönkemöller 1912, 6; Abb. 16) oder »normale Verrücktheit« (Bergson 1988 [1900], 118) unbeschwert lachen.



Abb. 16: »Unnötige Vatersorge« (*Fliegende Blätter* Nr. 1853, 1878, 37).⁴²

Ähnlich sieht dies auch Heydenreich. Eine lächerliche Person ist für Heydenreich identisch mit einem ›Toren‹:

»Es [das Lächerliche, C. G.] begehrt Vergnügen innerhalb der Grenzen des Erlaubten, wählt aber dazu ein ungereimtes, verkehrtes Mittel. Eben deshalb nennen wir das Lächerliche eines Menschen Schwäche, und ihn selbst, wie fern er es an sich hat, einen Thoren.« (Heydenreich 1797a, 40)

Über den ›Toren‹ dürfe man lachen, da er »selbst in seiner Lächerlichkeit glücklich« (ebd., 49) sei. Ein ›Tor‹ aber, der die Grenzen des Erlaubten, Unschädlichen und Sittlichen sprengt, ist nach Heydenreich ein ›Narr‹ und nicht mehr lächerlich:

»Wenn ein Thor seine Lächerlichkeit zu weit treibt, und ganz Sklave seiner Thorheit wird, dann artet er in einen Narren aus, und wir beurtheilen ihn entweder als einen Verrückten, oder als einen solchen Menschen, der

⁴² | Mezger (zu seinem Vetter, einem Schriftsteller): »Also Ihnen ist's die längste Zeit recht schlecht 'gang'n, mein lieber Vetter; — Ja seh'n S', dees hab' i' alleweil g'sagt, daß beim Dichten nix rausschaut. (zu seinen Buben gewendet): Das sag' i' Euch, Bub'n, wenn sich's Einer von Euch einfall'n lasst, a' Dichter z'wern, nacha brech' ich ihm's Gnack um!«

die Grenzen erlaubter Lust überschreitet und dadurch seine Pflichten vernachlässigt.« (Ebd., 41)

Heydenreich kommt zu dem Schluss, man dürfe zwar über die ›Toren‹, nicht aber über die ›Narren‹ lachen. Wurden im Mittelalter die Begriffe ›Narrheit‹ und ›Torheit‹ noch synonym verwendet, so differenziert Heydenreich die ›lächerlichen Toren‹ und ›verrückten Narren‹. Demnach darf der ›Narr‹ nicht einmal im Lächerlichen normative Grenzen überschreiten, da er sonst seinen Pflichten nicht mehr nachkomme. Die ›Narrenfreiheit‹ existiert hier nicht mehr. Zwischen die Gruppen der ›Toren‹ und ›Narren‹ stellt Heydenreich die ›Beschränkten‹ und ›Einfältigen‹: »Diese Art von Thoren stehen auf der Grenzlinie zwischen Thorheit und Narrheit, und würde nur Mitleiden erregen, wenn ihr Effect auf den Sinn für das Komische nicht beinahe unwiderstehlich wäre.« (Ebd., 117) Heydenreich differenziert also folgendermaßen: Unbekümmert dürfe man nur über die ›Toren‹ lachen. Angesichts von ›Beschränkung‹ und ›Einfalt‹ werde zwar gelacht, aber das Lachen wird moralisch als zwiespältig betrachtet. Verboten hingegen ist es, über die ›Narren‹ zu lachen.

Ebenso unterscheiden Weber und Nick: Weber stellt fest, man dürfe nur über die »Halbnarren« (Weber 1868 [1832], Bd. XII, 102) lachen, die man zur besseren Differenzierung ›Toren‹ nennen solle.⁴³ Auch für Nick ist die ›Narrheit‹ eine gesteigerte ›Torheit‹: »Die Thorheit wird aber bei vielen Menschen zur Seelenkrankheit – zu dem, was man Narrheit nennt.« (Nick 1861a, 5) Vor allem beim »Blödsinn« (ebd.) sei es nicht mehr möglich zu lachen. Über zu große Abweichungen darf demnach nicht mehr gelacht werden.

Aber wann ist das Lachen aus dieser Perspektive moralisch legitim? Weitgehende Einigkeit besteht darin, dass die Nase, so sie denn auffallend geformt ist, zu den unschädlichen Abweichungen zu zählen sei. Komisch sind demnach Nasen, die »merklich lang oder kurz« (Home 1772, 364) sind, »überlange Nasen« (Lichtenberg 2005 [1772-1775], E 405), »große oder rote Nase[n]« (Vischer 1967 [1837], 172), »Großnasen« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 188) und »Viertelnäschen« (ebd.) ebenso wie »aufgeblähte Nasen« (Köstlin 1869, 256), »schiefe Nasen« (ebd.) oder »langgestreckte Nasen« (ebd.; siehe auch Abb. 17).

43 | Eine nähere Beschreibung der ›Halbnarren‹ gibt Weber nicht. Aufgrund der begrifflichen Ähnlichkeiten scheint er analog zu Heydenreich zu differenzieren.

Die Grenze des Komischen sei dann erreicht, wenn die Nase ganz fehle (vgl. Home 1772, 364; Weber 1868 [1832], Bd. I, 189). Einzig Flögel meint mit Verweis auf Cicero, es sei »ein kläglicher Witz, sich über [...] die krumme Nase seines Gegners aufzuhalten [...]« (Flögel 1784-1785, Bd. 1, 217).

Deutlich unübersichtlicher und vielfältiger werden die Differenzierungen in unschädliche und komische bzw. schädliche und nicht komische Hässlichkeiten, wenn es um den Körper insgesamt geht. Für Dirksen sind alle »Missformen«, die nicht »Missbildungen« sind, komisch (vgl. Dirksen 1833, 147). Weber (1868 [1832], Bd. I, 189) und Vischer (1967 [1837], 172) sind sich einig, dass »Höcker« und »krumme Beine« komisch seien, während für Ueberhorst zu kleine Menschen komisch sind (vgl. Ueberhorst 1900, 810).⁴⁴

Während andere Autoren oben genannte oder gar keine Beispiele verwenden, sind die Aufzählungen harmloser, das heißt komischer körperlicher Abweichungen bei Weber und Köstlin nahezu endlos. Webers umfassende Aufzählung komischer »Naturfehler« beginnt so:

»Was wir Mostruositäten nennen, erscheint uns komisch, wie der von hinten zusammengewachsene Doppelmensch, der jedoch nicht älter wurde als vierzehn Tage; wenn der eine schlafen wollte, zappelte der andere, und was wäre erst geworden, wenn er das Alter von 22 Jahren erreicht hätte? wie die Doppelmädchen in Ungarn, die sich halb küssten, bald prügelten, bald einander davon trugen, sich um Speise rauften, und wenn das eine wachte, wollte das andere schlafen – wie es im Tode erst gegangen weiß ich nicht – da sie mit dem Hintern zusammengewachsen waren und nur

44 | Freud, der sich eigentlich gegen das Lachen über Behinderungen ausspricht, verwendet mehrere Beispiele aus diesem Bereich, um seine Theorie des Witzes zu verdeutlichen. Unter anderem erzählt er folgenden Witz: Ein jüdischer Heiratsvermittler (Schadchen) verteidigt vor einem jungen Mann, dem die neue Schwiegermutter nicht gefällt, seine Wahl. Der Mann wolle ja schließlich die Tochter und nicht die Mutter. Darauf wendet der Mann ein, die Tochter sei weder jung noch schön, worauf der Schadchen meint, dann sei sie wenigstens treu. Als der junge Mann einwendet, sie habe auch kein Geld, antwortet der Schadchen, schließlich heirate er eine Frau und nicht das Geld. Letztes Argument des Mannes ist, dass die Frau einen Buckel habe, worauf der Schadchen spricht: »Nun, was wollen Sie? Gar keinen Fehler soll sie haben!« (Freud [1905] 2004, 77) Freud interpretiert diesen Witz so: Bei jedem Fehler wisse der Schadchen eine Ausrede, aber nicht bei »dem nicht mehr zu entschuldigenden Bukel« (ebd.).

**144 Einer, der nicht der Nase nach
gehen kann.**



Abb. 17: »Einer, der nicht der Nase nachgehen kann« (Fliegende Blätter Nr. 1866, 1878, 144).

einen Anus hatten, so gab es hier keinen Streit – wohl aber beim pissen. Komisch dünken uns die sogenannten Stachelschweinmenschen – gehörnte, behaarte, sechsfingerige Menschen, selbst die Albinos und Kakerlaken – lauter Abweichungen von der Regel.« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 188)⁴⁵

Der Begriff des Monsters wird hier erstmals direkt in einen Zusammenhang mit dem Komischen gebracht und dient nicht mehr zur

45 | Die so genannten Stachelschweinmenschen sind bereits im 18. Jahrhundert für Wissenschaftler interessant. Buffon beschreibt einen Mann, der 1710 in England geboren wurde und der als Stachelschweinmann bezeichnet wurde, da seine Haut komplett mit harten, braunen Warzen übersät gewesen sei (vgl. Buffon 1807, 415). Seine Enkel waren später auf der Leipziger Herbstmesse gegen einen Eintritt zu betrachten (vgl. Almenstein 1807, 416). In den Anmerkungen von Almensteins zu Buffons *Naturgeschichte des Menschen* finden sich weitere Beispiele so genannter Stachelschweinmenschen. Als Kakerlaken bezeichnet man laut Buffon die Albinos oder »weiße[n] Neger« (Buffon 1807, 387) auf Java.

Mahnung. Das Monster scheint stattdessen eine Art ›komischen Schauer‹ auszulösen. Monstrositäten sind Weber zufolge natürlich, denn die Natur schaffe »Krüppel« wie »Genies«. Genies gebe es leider nur selten, »während körperliche und geistige Krüppel sich mehren wie des Meeres Sand« (ebd., 199).

Das Komische ist hier nicht nur mit dem Seltsamen, Sonderbaren kongruent, sondern vereint das Lachenerregende und das Merkwürdige. Auch für Weber sind körperliche Abweichungen als Regelwidrigkeiten zu verstehen. Sie werden von Weber näher charakterisiert, indem Vergleiche zu Tieren angestellt werden (mehr dazu in Abschnitt 4.5.1). Sie gehören zu dem, worüber gelacht wird; auch wenn Weber dies, wie er hinzufügt, theoretisch für illegitim hält. Nach einer Reihe weiterer, in diesem Zusammenhang nicht relevanter Aufzählungen fährt Weber fort mit seiner Liste unschädlicher Hässlichkeiten:

»Große Mäuler und schiefe, die eher ihr Ohrläppchen fassen, als ein Licht ausblasen können, wie Neapolitaner wegen ihres ewigen Plauderns, Schreiens und Lachens, und Schwaben wegen ihrer breiten Sprache, Höcker, Krummbeine, Dickwänste, so gut als Gerippe mit Haut überzogen, wie Windhunde oder britische Wettrenner, und so federleicht, daß sie Jean Paul mit der Nase über den Nordpol hinausgenießt hätte, und über den Südpol auf eine andere Art, ohne sich umzudrehen.« (Ebd., 188f.)

Webers Aufzählungen ›komischer Naturfehler‹ sind noch nicht erschöpft. Etwas weiter heißt es:

»Dicke Wänste, Kahlköpfe, Bucklichte, Hinkende, wenn sie recht flink sein wollen, Stotternde und Lispelnde, die Zahnlücken decken oder recht schön sprechen wollen, Taube oder Schwerhörende, wenn sie solches nicht wollen merken lassen [...], Schielende, Einäugige, Zwerge, Diskantstimmen im Munde bärtiger Männer und Baßstimmen im Munde von Weibern, die auch gewöhnlich Bärtchen führen [...] machen einmal den Haufen lachen.« (Ebd., 191)

Diese Abweichungen von der Regel sind demzufolge nur unter besonderen Bedingungen komisch, nämlich wenn die Personen ihre Behinderung zu kaschieren suchen. Komisch wären demnach auch bei Weber Inkongruenzen bzw. Kontraste. Blickt man auf Webers Einführung in die Theorien des Komischen, muss man annehmen, er halte die aufgezählten Behinderungen bzw. Regelabweichungen für unbedeutende, unschädliche Ungereimtheiten. Seine Ausführungen insgesamt zeigen, dass er ›hin- und hergerissen‹ ist: Denn sie machen deut-

lich, dass auch wenn der Theorie nach nicht gelacht werden dürfte, in der Praxis gelacht wird (vgl. Weber 1868 [1832], Bd. I und Bd. XII).⁴⁶

Ähnlich umfangreich sind die Aufzählungen unschädlicher komischer Regelwidrigkeiten bei Köstlin:

»Es gibt komische Verbildungen, komisch aufgeblähte Nasen, Kröpfe und Bäuche, komisch schiefe Nasen und Augen, komisch langgestreckte Nasen, Arme, Beine, Finger, komische Lahmheit, zwar nicht eines Menschen, aber des Gottes Hephäst, der eben als Gott durch anderweitige Gaben und Vortheile für diesen Schaden hinlänglich entschädigt ist, komische Verzerrungen, Fratzen, Gesichter, Entstellungen (Karikaturen), kurz es gibt komische Hässlichkeit« (Köstlin 1869, 256).

Die genannten komischen Verbildungen scheint Köstlin für unschädlich und deshalb komisch zu halten. Über Hephaistos könne man lachen, da seine Mängel durch göttliche Fähigkeiten kompensiert würden. Komisch seien des Weiteren »Abnormitäten, Phantastereien, Grotesken« (ebd.), aber auch »Mängel, wie allzugroße Kleinheit, Niedlichkeit, Zwerghaftigkeit, Zümperlichkeit, Blödigkeit« (ebd.). Auch »Beschränktheiten« (ebd.) zählt Köstlin zu den unschädlichen und damit komischen Abweichungen. Interessant ist in diesem Zusammenhang folgende Einschätzung Köstlins:

»Die wenigsten Mißbildungen sind komisch, weil sie nicht unschädlich, sondern tragisch, traurig, ja abschreckend und häßlich, so Krankheit, körperliche Gebrechen und Verunstaltungen, Geisteszerrüttung, Verderbniß, Laster, Auflösung, Verfall; deßgleichen sind keineswegs alle Unvollkommenheiten komisch, wie z.B. das Fehlen eines Fingers, einer Hand, einer unentbehrlichen Fähigkeit und Geschicklichkeit« (Köstlin 1869, 256).

Grenzen des Komischen sind auch hier Mitleid und Abscheu. Im Umkehrschluss kann man annehmen, dass Köstlin alle oben genannten komischen Abweichungen nicht für »Missbildungen« hält.

Die Vermutung liegt nahe, dass die Autoren, die schädliche von

46 | Die Argumentation Karl Julius Webers zur Frage nach der Legitimität des Lachens lässt sich wie folgt darstellen: 1. Es wird gelacht (Praxis). 2. Es sollte nicht gelacht werden (Theorie). 3. Lachen ist besser als andere Reaktionen (Geschichte). 4. Weber selbst lacht auch. 5. »Geistreiche« Behinderte benutzen Komik als Gegenreaktion. 6. Dass zunehmend weniger gelacht wird, ist Kennzeichen fortschreitender Humanisierung (Fremdpositionierung).

unschädlichen körperlichen oder geistigen Abweichungen zu trennen suchen, zumindest implizit einen Behinderungsbegriff konstruieren. Dabei wären die unschädlichen ›Missformen‹ oder ›Regelwidrigkeiten‹ noch in den Bereich des Normalen zu rechnen, während ›Gebrechen‹, ›Narrheit‹ und ›Krankheit‹, denen man mit Mitleid und Abscheu begegnen müsse, zu den Behinderungen zu zählen wären. Behindert wäre dann der, über den nicht gelacht werden darf (mehr dazu in Abschnitt 5.1). Nur bei Weber und Köstlin ist die Grenze zwischen Belachenswertem und Tragischem weniger strikt: Sie erlauben das Lachen über Behinderungen – solange sie nicht abschrecken.

4.4.2 Spiel und Simulation: zur Nachahmung und zum Theater

»Man soll auch bei dieser Nachahmung vermeiden, vornehmlich im Verspotten von Missbildungen von Gesicht oder Körper, allzu bissig zu werden; denn wie die körperlichen Fehler den, der sich ihrer zurückhaltend bedient, oft einen schönen Gegenstand zum Lächerlichen abgeben, so ist ihre allzu bittere Verwendung nicht nur Sache des Possenreißers, sondern eher eines Feindes.«

Castiglione, zit.n. Röcke 1999, 91

Schon in der Antike, aber auch in Mittelalter und Renaissance, traten immer wieder so genannte Narren, Zwerge und Bucklige, später auch Menschen mit Kropf in der Komödie und im Theater auf. Darf also über Behinderungen im Theater gespottet werden? Neben der Differenzierung in schädliche und unschädliche Hässlichkeiten, Missbildungen oder Gebrechen wird angesichts der Imitation dieser Abweichungen eine weitere Grenze diskutiert: Macht es einen Unterschied, ob ein behinderter Schauspieler auf der Bühne komisch ist oder ob die Behinderung nur gespielt bzw. nachgeahmt wird? Auch nach Ansicht von Castiglione (1478-1529) gibt es hier eine Grenze zwischen akzeptablem und nicht tolerierbarem Lachen. Den einzigen Ort, an dem das Lachen über geistige und körperliche Abweichungen, wenn auch mit Einschränkungen, erlaubt bleiben soll, bilden in den meisten Argumentationen das Theater bzw. die Komödie und die Posse.

Das Lachen über Behinderungen im Theater

Die Komödie ist schon etymologisch eng mit dem Komischen verbunden. Griechisch »kōmōdía« bezeichnet den »Gesang bei einem fröhlichen Gelage« (*Die Zeit. Lexikon* 2005, Bd. 8, 140). Das Wort stammt aus einer Zusammenfügung des »kōmos« mit dem »ōidōs«, dem Sänger (vgl. *Brockhaus-Enzyklopädie* 2006, Bd. 15, 365). Der Komos war, wie in Abschnitt 2.1.1 bereits erörtert, seit 486 v. Chr. Bestandteil der griechischen Dionysien. Während das Thema der Tragödie einer Definition Schlegels zufolge das »Würdige, Edle, Große der menschlichen Natur« (Schlegel 1966 [1806], 133) ist, beschäftigt sich die Komödie mit dessen Gegenteil, dem Hässlichen, und ruft dabei »aus einer spottenden und erniedrigenden Betrachtungsart aller Dinge die mutwilligste Fröhlichkeit hervor.« (Ebd., 136) Seit der Aufklärung wird das Lachen in der Komödie mit Aspekten der Erziehung und Belehrung der Menschen verknüpft (vgl. *Brockhaus-Enzyklopädie* 2006, Bd. 15, 366).

Vor allem Johann Georg Sulzer (1720-1779) und Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) beschäftigten sich mit der Frage nach dem Lächerlichen und Komischen auf der Bühne, spezieller mit der Funktion des Lachens in der Komödie als Mittel der Erziehung. Im 28. und 29. Stück seiner *Hamburgischen Dramaturgie* (1767) expliziert Lessing seine Ansichten unter anderem am Beispiel des Stücks *Der Zerstreute*. Früher hätten die Menschen über das Stück kaum gelacht, weil man Mitleid gehabt habe und Zerstreuung als »eine Krankheit, ein Unglück« (Lessing 1958 [1767], 114) betrachtete. Im Gegensatz zu anderen Autoren seiner Zeit versteht Lessing das Mitleid also nicht als neue Errungenschaft. Das allgemeine moralische Urteil über Zerstreuung sei gewesen:

»Ein Zerstreuter verdiene ebensowenig ausgelacht zu werden, als einer der Kopfschmerzen hat. Die Komödie müsse sich nur mit den Fehlern abgeben, die sich verbessern lassen. Wer aber von Natur zerstreut sei, der lasse sich durch Spöttereien ebensowenig bessern als ein Hinkender.« (Ebd., 114)

Für Lessing ist diese Ansicht aus zweierlei Gründen nicht richtig: Zerstreuung sei kein »Gebrechen der Seele« (ebd., 115), sondern eine Gewohnheit, die man sich abgewöhnen könne; aber selbst wenn es sich bei der Zerstreuung um etwas Unheilbares handle, dürfe man darüber lachen:

»Wo steht es geschrieben, daß wir in der Komödie nur über moralische Fehler, nur über verbesserliche Untugenden lachen sollten? Jede Ungereimtheit, jeder Kontrast von Mangel und Realität ist lächerlich. Aber lachen und verlachen ist sehr weit auseinander.« (Ebd.)

Deshalb sei beispielsweise das Lachen über den Zerstreuten nicht mit Verachtung gleichzusetzen.⁴⁷ Lessing verteidigt die Existenz des Narren auf der Bühne. Hässlichkeit darf seines Erachtens benutzt werden, um Lachen hervorzurufen,⁴⁸ wenn das Lachen dem Zweck der (eigenen) Besserung und Erziehung diene. Er kommt damit zu ähnlichen Schlüssen wie bereits Castiglione: Solange es sich um ein Lachen und nicht um ein Verlachen handele, dürfe man in der Komödie über körperliche und moralische Mängel lachen.

In seiner *Allgemeinen Theorie der Schönen Künste* (1771) schreibt Sulzer, lächerlich sei das, was aus »Ungereimtheiten« (Sulzer 1771a, o. S.) entstehe, und das, wo sich der Mensch des richtigen Urteils ungewiss sei. Dies wird beispielhaft verdeutlicht:

»Wenn ein Narr klug, ein junger Mensch alt, ein furchtsamer Hase beherzt tut; oder wenn einer etwas sucht, was er in der Hand hat; so fühlen wir uns zum Lachen geneigt; weil wir Dinge beisammen zu sehen glauben, die unmöglich zugleich sein können.« (Ebd.)

Sulzer ist also ein Vertreter der Kontrast- bzw. Inkongruenztheorie. Für ihn gibt es verschiedene Arten des Lachens:

47 | Nach Schönwiese wurde die Unmoral des Lachens über Behinderung im 18. Jahrhundert im Theater durch Lessing hervorgehoben, der gesagt haben soll, Behinderte sollten nicht Gegenstand des Lustspiels sein (vgl. Schönwiese 2001). Entsprechende Belege werden leider von Schönwiese nicht angegeben. Wie gezeigt, lehnt Lessing dieses Lachen jedenfalls so lange nicht ab, wie es nicht mit Verachtung gemischt ist.

48 | Ob im Theater über den Harlekin, den Narren oder das Groteske gelacht werden dürfe, war eine zentrale Frage im 18. Jahrhundert. Allgemein wurde erstmals angenommen, Zweck und Funktion der Komödie sei die Besserung des Menschen. Gekoppelt war dies mit dem Verlangen, den Geschmack der Theaterbesucher zu beeinflussen und höherzuentwickeln (vgl. Haberland 1971, 55). Gottsched wandte sich 1732 gegen die Verwendung des Narren auf der Bühne und stieß damit die Diskussion an, Möser antwortete 1762 mit seinem »Harlekin oder die Vertheidigung des Groteske-Komischen«, und auch Nicolai und Lessing verteidigten das Komische auf der Bühne (vgl. ebd., 55-85).

»Wenn wir das Lächerliche in zufälligen Dingen entdecken, so tut es eine ganz andere Wirkung als wenn wir es an Personen wahrnehmen, deren Einfalt oder Narrheit Grund davon ist. [...] Entsteht es aber aus Einfalt, so mischt sich schon ein kleiner Hang zum Spotten in dasselbe, wir sehen gerne, dass andre sich weniger scharfsinnig zeigen als wir sind. Hat es aber Narrheit zum Grunde [...], so mischt sich Spott und Hohn darein.« (Ebd.)

Hiermit benennt Sulzer eine Erklärung für das Lächerliche bzw. Komische (was er nicht systematisch trennt), die sich an die von Hobbes anschließen lässt: Wir lachen demnach spöttisch oder sogar höhnisch über jemanden, den wir unterlegen glauben.

Das Lächerliche kann Sulzer zufolge in den Künsten zweierlei Funktion haben: Entweder belustige es oder es diene der Erziehung. Wichtiger als erstere Wirkung sei jedoch die der »Warnung und Besserung des Menschen« (ebd.) durch das Lächerliche, da der Mensch nichts mehr fürchte, als Opfer des Spottes zu werden. Damit plädiert Sulzer durchaus für ein Verlachen in der Komödie. Dort könne der Spott den Menschen »von jeder Torheit, von jedem Vorurteil, von jeder bösen Gewohnheit heilen« (ebd.). Wo dies nicht mehr möglich sei, seien »Verachtung und Beschimpfung [...] doch eine heilsame Warnung für andere« (ebd.). Ziel sei es – hier beruft sich Sulzer auf Aristoteles –, »durch Narrheit von der Narrheit« (ebd.) zu reinigen. Spott und Hohngelächter werden von Sulzer als wirksames Mittel der Komödie betrachtet: »In dem sie den Toren und Narren dem öffentlichen Gelächter bloß stellt, erweckt sie die Furcht, lächerlich zu werden.« (Ebd.) Damit Besserung erzielt werde, müsse man über die Narrheit an sich und nicht über die konkrete Person des Narren lachen, bzw. man müsse den Anschein machen, dass dem so sei. Dann könne das Publikum in dem Glauben lachen, es lache über einen anderen und stelle erst zum Ende fest, dass es über sich selbst gelacht habe.

Erziehung und Besserung durch das Lächerliche kann für Sulzer also in zwei Richtungen geschehen: Einerseits könne die Anschauung in der Komödie das Publikum bessern, auf der anderen Seite solle das belachte Objekt erziehen und angepasst werden. Die Unterscheidung zwischen dem Lachen über Narrheit und dem Lachen über Narren ist zentral und taucht bei Sulzer das erste Mal auf: Es macht demnach einen Unterschied, ob über Behinderungen (als Idee oder Abstraktion) oder über behinderte Menschen gelacht wird.

Aber dem legitimierten Lachen in der Komödie werden von Sulzer auch Grenzen gesetzt, da die erzieherische Wirksamkeit des Lachens eingeschränkt sei. So könne man einen »geborenen Narren von ver-

kehrtem Sinne« (ebd.) nicht heilen, und »ganz verworfene und grobe Narren« (ebd.) dürfe man niemals auf die Bühne stellen. »Sie sind unheilbar und gehören ins Tollhaus; für andere sind sie unschädlich, weil sie nicht anstecken.« (Ebd.) Sie sind demnach zwar im aristotelischen Sinne für den anderen unschädlich – sie haben keine ansteckende Krankheit –, sollten jedoch nicht Objekt des Lachens sein. Hier wird zwar die Unschädlichkeit (für andere) ins Feld geführt, sie dient aber ausnahmsweise nicht der Legitimation für das Lachen. Während bei Lessing die Art des Lachens die Grenze markiert, ist es bei Sulzer also das Objekt.

Ähnlich sieht dies Flögel, der sich auf Lessing und Sulzer bezieht. Er meint ebenfalls, das Lachen über die Narren und ›Hanswürste‹⁴⁹ auf der Bühne sei als Mittel der Erziehung legitim, allerdings nur, wenn über den klugen, vornehmen und witzigen Narren gelacht werde (vgl. Flögel 1789, 24/35). Weber differenziert zwischen dem Theater einerseits und dem bewussten Zurschaustellen. Das Lachen im Theater über behinderte Menschen soll demnach verboten werden. Wenn aber zum Beispiel ein ›Stotterer‹ eine Rede halte oder ein ›Buckliger‹ sich für Geld zeige, könnten selbst »krankhafte Zustände, die an und für sich ekelhaft sein würden« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 194), Anlass für Gelächter sein.

Vorwiegend also wenn eine erzieherische Funktion vorhanden ist, darf über Behinderungen gelacht werden. Aus diesem Grund dürfen nach Ansicht von Hutcheson »unveränderliche Imperfektionen« (Hutcheson 1971 [1725], 35) nicht komisch sein. Nur wer keinen Verstand habe, könne darüber lachen. Auch Köstlin sieht erzieherische Aspekte als eine Funktion des Komischen: Durch den Spott, den das Komische erzeuge, werde vor Nachahmung zurückgeschreckt (vgl. Köstlin 1869, 252).

Vor allem Bergson setzt sich kritisch mit der Anpassung des belachten Objekts auseinander. Er meint, dass die Korrektur von Abweichungen immer Ziel des komischen Lachens sei. Da niemand lächerlich sein wolle, versuche jeder zu vermeiden, ausgelacht zu werden, und passe sich an. Seines Erachtens »geißelt das Lachen die Sitten« (Bergson 1988 [1900], 21). Und: »Es bewirkt, dass wir sofort zu schei-

49 | Der Begriff des ›Hanswurst‹ entstand im 16. Jahrhundert. Erstmals wird er in einer Bearbeitung von Brants *Narrenschiff* erwähnt. Der Hanswurst ist der »deutsche Prototyp der komischen Person« (Brockhaus-Enzyklopädie 1989, Bd. 4, 474). Von Gottsched wurde er – ebenso wie der Harlekin und die Posse – von der Bühne verbannt, von Lessing hingegen verteidigt (vgl. ebd.).

nen versuchen, was wir sein sollen.« (Ebd.) Bergson schließt: »Die menschliche Komik verkörpert also eine individuelle oder kollektive Unvollkommenheit, die nach einer unmittelbaren Korrektur verlangt. Und diese Korrektur wird durch das Lachen besorgt.« (Ebd., 62) Deshalb versuche man zu vermeiden, belacht zu werden.

Dies sieht der Abt de Bellegarde bereits 200 Jahre zuvor ähnlich. Die Betrachtung des Lachens über Gebrechen hat seines Erachtens die Funktion, aufmerksam sich selbst gegenüber zu sein, um sich vor der »Auslachens-Würdigkeit« (Bellegarde 1708, o. S.) zu schützen.

Diejenigen Argumentationen, die sich mit dem »komischen Hässlichen« auseinandersetzen, kommen ebenfalls zu dem Schluss, dass das Lachen über das Hässliche, Deformierte und Abweichende im Theater legitim sei. Vischer (1837), Kraepelin (1885), Fischer (1889) und Lipps (1898) verdeutlichen dies am Beispiel der Posse.

Im Gegensatz zur Komödie kommt die Posse ohne Moral und Belehrung aus. Der Begriff »Posse« diente zunächst der Bezeichnung für »derbkomische Nachspiele der Wanderbühnen« (*Brockhaus-Enzyklopädie* 1992, 407). Die Posse (früher auch: »Burleske«, »Schwank«) gehört zum Bereich des so genannten »Niedrigkomischen« oder »Derbkomischen« (Lipps 1898, 168). Im 19. Jahrhundert geht man davon aus, dass der Witz der Posse »meist bei Naturmenschen aus den niederen Ständen« (*Meyer's Conversations-Lexicon* 1850, Bd. 4, 697) auftritt. Die Posse ist Vischer zufolge dadurch gekennzeichnet, dass beide Seiten des komischen Kontrastes sinnlich angeschaut würden. Als Beispiele könnten die Schwänke des Mittelalters, aber auch die Streiche der Schildbürger und Till Eulenspiegels gelten (vgl. Vischer 1967 [1837], 185). Lipps meint, die Posse habe vor allem das Ziel, eine Dummheit oder eine körperliche Schwäche aufs Korn zu nehmen (vgl. Lipps 1898, 168f.). Dabei würden zum Beispiel einem mit »Gebrechen Behafteten« (ebd., 169) Streiche gespielt, um ihn lächerlich zu machen. Für Fischer ist es gerade die Posse, die das Hässliche hervorbringt: »Die komischen Volksspiele, die Possen, Harlekinaden und Maskeraden produciren mit Vorliebe gerade die gröbsten und augenfälligsten Formen des Hässlichen.« (Fischer 1889, 44) Dies gelte deshalb, weil sie dem Betrachter am ehesten auffielen (vgl. ebd.). Dabei stehe das lächerliche Hässliche auf der untersten Stufe des Komischen (vgl. ebd., 41).

Nach Ansicht von Vischer, Lipps und Kraepelin ist das Lachen in der Posse über Behinderungen deshalb möglich, weil es sich um ein Spiel handelt, in dem Behinderung bzw. »Gebrechen« nur nachgeahmt bzw. als frei erworben gedacht würden. Unter der Überschrift »Das naiv Komische, die Posse (das Burleske)« schreibt Vischer:

»Das Erhabene, das zu Falle kommt, liegt ganz oder vorwiegend in der äußeren Erscheinung und körperlichen Natur, und eben daher ist auch das niedrige Element, wodurch jenes zu Falle kommt, immer derbsinnlich. Körperliche Gebrechen spielen hier eine große Rolle und können allerdings komisch genug erscheinen, wenn man sich einen Augenblick vorstellt, der Mensch habe seinen Körper selbst gebaut und es dabei so verkehrt angegriffen.« (Vischer 1967 [1837], 185)

Ebenso argumentiert Bergson gut 60 Jahre später: Stelle man sich verschiedene ›Missbildungen‹ vor, könne man Folgendes erkennen: »Komisch kann jede Verunstaltung werden, die ein wohlgestalteter Mensch nachzuahmen vermöchte.« (Bergson 1988 [1900], 25) Setze man die Nachahmung voraus, könne man auch über den ›Stotterer‹ oder den ›Buckligen‹ lachen: »Demnach würde der Bucklige wie ein Mensch wirken, der sich krumm hält. Sein Rücken hätte eine schlechte Gewohnheit angenommen. Aus Eigensinn, aus *Steifheit* würde er in dieser Gewohnheit verharren.« (Ebd.) Das heißt, damit die hässliche Missbildung komisch sei, müssten wir sie »in Gedanken abschwächen« (ebd.).

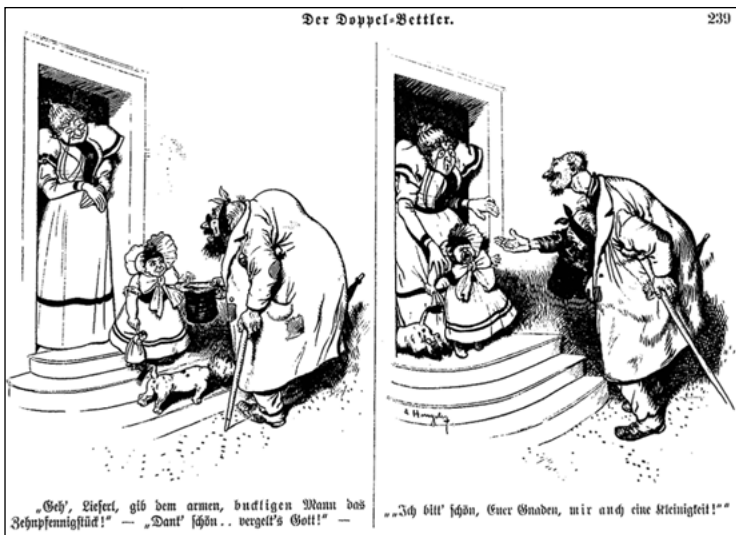


Abb. 18: »Der Doppel-Bettler« (Fliegende Blätter Nr. 2552, 1894, 239).

Vischer argumentiert mit der Freiheit, während Bergson meint, wir müssten die ›Missbildungen‹ abschwächen, das heißt klein und unschädlich machen, indem wir sie uns als imitierte vorstellten. Auch

für Kraepelin können Behinderungen nur im Rahmen von Theater und Spiel komisch sein:

»Nur auf dem Theater und überhaupt unter dauernder Voraussetzung bloßen Spiels vermögen auch gröbere Missgestaltungen in geschickter Nachahmung zur komischen Belustigung feinfühligter Gemüther beizutragen.« (Kraepelin 1885, 144)

Kraepelin zufolge sollen nicht Menschen mit Behinderungen auf der Bühne agieren – so wie dies in Mittelalter und Renaissance der Fall war –, sondern Schauspieler, die ähnlich wie die künstlichen Narren Behinderungen nur imitieren und nachahmen. Allerdings könne man auch über die »Gebrechen in der Posse« (ebd., 335) nur solange lachen, wie das Mitleid nicht zu groß werde.

In Groos' Bewertung des Lachens über Behinderungen spielt Nachahmung ebenfalls eine Rolle. Allerdings geht es ihm nicht um die Nachahmung durch einen Schauspieler, sondern um die innere Nachahmung des Zuschauers, das Nach- und Mitvollziehen von Handlungen, die »Selbstversetzung in das Object« (Groos 1892, 404). Wo diese Nachahmung fehle, könne man nicht von einem ästhetischen Zustand des Bewusstseins sprechen. Damit sei das Lachen über »Missgestaltete« (ebd., 406) ein »außerästhetisches Vergnügen« (ebd.).

Groos sagt also nicht, dass es das derbe, possenhafte Lachen nicht gebe, sondern nur, dass es nicht zur Ästhetik gehöre und damit ausgrenzend sei. Nur im ästhetischen, nachvollziehenden Lachen, nicht in der Anschauungskomik habe das Komische einen positiven Effekt und gebe dem komischen Objekt einen »brüderlichen Versöhnungskuss« (ebd., 408).

Die menschliche Freiheit und das Komische

Darauf, dass die Freiheit des belachten Objekts eine Voraussetzung für die Legitimität des Lachens im Theater ist, wurde bereits hingewiesen. Danach darf etwas nur als »Produkt der Freiheit« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 187) lächerlich oder komisch sein. Entsprechend dürften Behinderungen – als nicht frei erworbene – nicht zum Komischen gehören.

Fischer zufolge gibt es eine steigende Zahl komischer Kontraste, da es mehr menschliche Freiheiten gebe. Und je freier ein Objekt sei, desto mehr würde es »von innen und von außen jenen Hemmungen unterworfen, die es verunstalten und entstellen« (Fischer 1889, 42). Über dieses freie Objekt dürfe gelacht werden; das hässliche Objekt

aber sei absolut unfrei – und dürfte damit eigentlich nicht komisch sein (vgl. ebd.; ebenso: Vischer 1967 [1837], 185). Heydenreich fragt:

»Und warum überhaupt komische Empfindungen über ein Körpergebrechen aufkommen lassen? [...] Lachen mögen wir über wirkliche schuldlose Verirrungen der Urtheilskraft in der Wahl der Objekte in der Sphäre unseres erlaubten Vergnügens; aber nur nie über die Regellosigkeiten der plastischen Natur; unter denen der Mensch leidet, ohne einen Einfluß darauf zu haben.« (Heydenreich 1798, 225)

Diese Begründung leitet sich direkt aus Heydenreichs Definition des Lächerlichen als Ausdruck menschlicher Freiheit ab: Moralisch legitimiert kann demnach nur über das Lächerliche gelacht werden, wenn es sich um Eigentümlichkeiten handelt, auf die der Mensch Einfluss nehmen kann (vgl. Heydenreich 1797a, 19ff.). Aber genau diese Argumentation erlaubt Heydenreich das Lachen über die ›Toren‹ bzw. ›Halbnarren‹, weil er die Torheit als erworben betrachtet. Entsprechend bewertet Heydenreich ›Narren‹ und Personen mit körperlichen Behinderungen unterschiedlich: Während erstere moralisch negativ beurteilt werden (vgl. Heydenreich 1797a; 1798), werden ›Bucklige‹ und ›Gebrechliche‹ verteidigt (vgl. Heydenreich 1798).

Auch Kant meint, man dürfe über das hässliche Gesicht nicht lachen, da es nicht frei erworben sei:

»Ein solches Gesicht ist nicht *Carricatur*, denn diese ist vorsätzlich-übertriebene Zeichnung (*Verzerrung*) des Gesichtes im Affect, zum Auslachen ersonnen, und gehört zur Mimik; es muss vielmehr zu einer Varietät gezählt werden, die in der Natur liegt und ist kein Fratzensgesicht zu nennen (welches abschreckend wäre), sondern kann Liebe erwecken, ob es gleich nicht lieblich, und ohne schön zu sein, doch nicht hässlich ist.« (Kant 1880 [1796-1797], 223)

Warum wird aber trotz Unfreiheit des Objekts gelacht? Lachen sei dann möglich, wenn der »Schein der Freiheit« (Rosenkranz 1968 [1853], 174) entstehe, konstatiert Rosenkranz. Auch Heydenreich und Vischer nehmen an, man könne über körperliche Abweichungen nur lachen, wenn man sich zumindest vorübergehend einbilde, der Mensch habe seinen Körper selbst geschaffen (vgl. Vischer 1967 [1837], 185). Das heißt man lache, weil man etwas fälschlicherweise als durch Freiheit vermittelt denke (vgl. Heydenreich 1798, 19ff.). Ähnlich argumentiert auch Groos. Demnach sei eine Person nur komisch, wenn man sie für ihre Erscheinung »in naiver Weise« (Groos 1892, 380) verantwortlich

make und »seine eigenen körperlichen Vorzüge als ein Verdienst« (ebd.) ansehe. Ebenso meint Weber, der Theorie nach dürfe man nur lachen, wenn »Umstände eintreten, die ganz in der Gewalt des Belachten stehen« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 194). So hält er fest: »Das Lächerliche ist endlich Produkt der Freiheit; folglich sollten Naturfehler so wenig lächerlich sein, als eine krumme Tanne, ein Gewitter im Winter oder Schnee im Sommer.« (Ebd., 187)

Das Lachen im Theater wird also überwiegend als legitim betrachtet, solange es nicht verächtlich oder boshaft ist. Dabei kann das Komische zwar die Funktion haben zu unterhalten und zu belustigen, vorwiegend soll es jedoch der Erziehung und Besserung der Menschen dienen. So soll zum einen das belachte Objekt gebessert, erzogen oder angepasst werden, zum anderen soll das Spotten andere von Nachahmung abschrecken und somit erziehen. Immer ist die menschliche Freiheit Voraussetzung für die Legitimität des Lachens. Über moralische, also freie oder scheinbar freie, Hässlichkeiten darf demzufolge gelacht werden. Das Lachen über unveränderliche oder unfreie Hässlichkeiten wird als unmoralisch betrachtet.

4.5 Reaktionen behinderter Menschen auf den Spott

Obwohl über das Lachen über behinderte Menschen und komische Repräsentationen von Behinderungen im 18. und 19. Jahrhundert recht viel philosophiert, diskutiert und geschrieben worden ist, ist wenig darüber bekannt, wie Menschen mit Behinderung das Lachen sahen, welche Erfahrungen sie damit machten und wie sie damit umgingen. Deshalb soll dieser Frage im Folgenden nachgegangen werden.

Allerdings sind Selbstaussagen behinderter Menschen selten zu finden. Weder aus dem Mittelalter und der Renaissance noch aus dem 18. Jahrhundert gibt es Beschreibungen aus Sicht behinderter Menschen. Erst im 19. Jahrhundert tauchen einige Zeugnisse Betroffener auf. Neben den *Buckeliana* (1826) erscheinen zwei Bücher blinder Männer (Baczko 1807; Birrer/Nägeli 1877 [1838]), die Selbstbeschreibungen enthalten und sich mit dem Lachen auseinandersetzen. Es sind die ersten Zeugnisse behinderter Menschen, die sich mit dem Thema des Lachens über Behinderungen auseinandersetzen, und sie bleiben bis in die 1980er Jahre eine Ausnahme. Bevor auf diese Texte eingegangen wird, soll es im Folgenden um Beschreibungen der Reaktionen behinderter Menschen auf Lachen und Spott aus der Beobachterperspektive gehen. Auch dazu gibt es in Mittelalter und Renaissance keine direkten Aussagen; sie tauchen erst im 17. Jahrhundert auf.

4.5.1 Sichtweisen, Einschätzungen und Vorurteile nichtbehinderter Menschen

»Auch unter Menschen giebt's belastete Kameele – ach sie tragen schwer! An ihr Gebrechen hängt sich der boshafte Spott, gleich der schmarotzenden Mistel an den verwachsenen Baumstamm, und verzehrt das Freudenöl ihres Lebens.«

Jean Paul, zit.n. Buckeliana 1826, 16

Bei den Einschätzungen nichtbehinderter Autoren zum Lachen und Spotten über behinderte Menschen werden im Folgenden vor allem Aussagen zu den Reaktionen behinderter Menschen thematisiert, die als ebenfalls spöttisch charakterisiert werden. Eingeleitet wird mit den Äußerungen von Bacon und Descartes, die sich bereits im 17. Jahrhundert mit dem Spott beschäftigt haben und deren Texte zu den ersten zählen (mit Ausnahme der moraltheologischen Positionen), die das Lachen reflektieren und über anekdotische Beschreibungen hinausgehen. Schwerpunkt der Analyse bilden die Texte des 18. und 19. Jahrhunderts, die anschließend vorgestellt werden.

Zuschreibungen des 17. Jahrhunderts

Francis Bacon (1561-1626) widmet sich der Frage, wie Menschen mit körperlichen Behinderungen auf den Spott ihrer Umwelt reagieren, in seinem Essay »Of Deformity«. Aufgrund seiner Annahme, dass Körper und Geist eng zusammenhängen, geht Bacon davon aus, dass Fehler im körperlichen Bereich auch zu Fehlern im Geistigen führen und umgekehrt (vgl. Bacon 1970 [1625], 149). Menschen mit körperlichen Behinderungen seien von der Natur bestraft. Bacon führt aus: »Mißgestaltete Menschen sind gewöhnlich mit der Natur quitt, denn wie die Natur an ihnen übel gehandelt, so handeln sie an der Natur.« (Ebd.) Im Gegensatz zum Körper sei es dem Menschen aber möglich, seinen Geist frei zu gestalten. Dazu hält Bacon fest:

»Demnach ist es gut, die Mißbildung nicht als ein Zeichen, das trügen kann, sondern als eine Ursache, deren Wirkung selten ausbleibt zu betrachten. Wer etwas Unabänderliches an seiner Gestalt hat, das Verachtung erregt, trägt zugleich einen beständigen Sporn in sich, dem *Gespött auszuweichen* und sich davon zu befreien. Deswegen sind alle mißgestalteten Menschen besonders verwegen: anfangs um ihrer Selbstverteidigung

willen, da sie dem *Spott ausgesetzt* sind, jedoch im Laufe der Zeit aus völliger Gewohnheit.« (Ebd., 149; Hervorh. v. C. G.)

In diesem Zitat sind mehrere interessante Ansichten Bacons enthalten. Zum einen ist Behinderung für ihn das, was sie scheint: eine körperliche Missbildung, ein Fehler der Natur. Dieser Missbildung werde, so fährt er fort, im Allgemeinen Verachtung entgegengebracht. Diese zeige sich im Spott, dem der Mensch schließlich auszuweichen versuche. Die Ursache dieses Spottes liege in der Gestalt des Menschen. Dabei zeigt Bacon keinerlei Verwunderung darüber, dass Menschen mit körperlichen Behinderungen dem Gespött ihrer Mitmenschen ausgesetzt sind. Dass sie verachtet und verspottet werden, wird nicht weiter kommentiert. Und dass diese dann ›übel‹ handeln, das heißt sich gegen den Spott – zunächst zur Selbstverteidigung, später aus Gewohnheit – wehren, wird als logische Konsequenz dieser Ursache-Wirkungskette ausgemacht. Bacon schließt seine Betrachtungen mit dem Kommentar ab: »Das eine steht jedenfalls fest: wenn sie Mut besitzen, versuchen sie unter allen Umständen, sich vom Gespött der Welt zu befreien, sei es durch Leistungen, sei es durch Bosheit.« (Ebd., 150)

In diesen recht kurzen Abschnitten benennt Francis Bacon verschiedene Motive, die dazu führten, dass Menschen mit körperlichen Behinderungen zum Spott neigten: die Rache an der Natur, Selbstverteidigung, Gewohnheit und Bosheit, aber auch der Spott der Gesellschaft.

In den *Leidenschaften der Seele* (1649) widmet sich der Philosoph René Descartes (1596-1650) dem Spott allgemein und dem Spott über Menschen mit körperlichen Behinderungen im Besonderen. Seiner Darlegung in dem Kapitel »Die Spottsucht, der Neid und das Mitleid« zufolge betrachten wir Menschen entweder als etwas würdig oder dessen unwürdig. Sähen wir sie als würdig, so erzeuge dies Freude in uns, »denn es bedeutet für uns etwas Gutes zu sehen, daß die Dinge eintreffen, wie sie sollen« (Descartes 1984 [1649], 101). Diese aus dem Guten kommende Freude sei ernst, die Freude hingegen, die aus dem Übel entstehe, sei »von Lachen und Spottsucht begleitet« (ebd.). Neid hingegen werde angesichts des Guten erregt, das der Mensch nicht verdiene, Mitleid durch das unverdiente Übel. Spott entsteht demzufolge aus einem Schlechten, das der Mensch verdient. Ursächlich dafür ist eine Art negativer Freude. Ein als verdient angenommenes Übel des Menschen ist für Descartes also Auslöser von Lachen und Spott.

Ein eigenes Kapitel ist dem Spott der Menschen mit körperlichen Behinderungen gewidmet, dessen Überschrift lautet: »Warum die Un-

vollkommensten gewöhnlich am meisten spotten« (Art. 179). Dort hält Descartes fest:

»Man sieht, daß diejenigen, die offensichtliche Fehler haben, wie zum Beispiel die Gelähmten, Einäugigen, Buckligen, die öffentlich eine Beleidigung erlitten haben, besonders zum Spott neigen. Denn sie wollen die anderen genauso geschmäht sehen, wie sich selbst, und sie sind sehr erfreut über solche Mängel, die sie bei ihnen finden, und halten sie ihrer Wert.« (Ebd., 279)

Ebenso wie Francis Bacon zeigt auch Descartes keinerlei Verwunderung darüber, dass diese Menschen verspottet werden, und enthält sich jeglicher Kritik. Kommentiert wird lediglich die spöttische Gegenreaktion der Verspotteten bzw. Beleidigten. Dieser Spott ist für ihn der Versuch, Unterlegenheit in eine Überlegenheit umzukehren.

Weder Bacon noch Descartes richten moralische Appelle an ihre Umwelt, auch wenn Bacon das Spotten über behinderte Menschen negativ wertet, da es mit Verachtung gemischt sei. Ihre Auseinandersetzung mit dem Spott besteht darin, die Reaktionen der Verspotteten näher zu beschreiben und nach den Ursachen zu fragen (Selbstverteidigung, Gewohnheit, Rache und Überlegenheit). Damit sind diese Texte anders einzuordnen als die Texte des 18. und 19. Jahrhunderts, die den Spott über behinderte Menschen moralisch bewerten, nach Erklärungen dafür suchen und Appelle an den Leser enthalten, das heißt einen deutlich normativen Gehalt haben.

Auf eine ganz andere Art und Weise – nämlich aus eigener Anschauung – beschreibt der Künstler und Kupferstecher Joachim von Sandrart (1606-1688) die Reaktionen auf den Spott in seiner Autobiografie bzw. Lebensgeschichte. Sandrart war mit dem niederländischen Maler Pieter van Laer⁵⁰ befreundet, der in Italien unter dem Spott- oder Spitznamen ›Bamboccio‹⁵¹ bekannt wurde und unter diesem Titel sogar einen eigenen Kunststil begründete: die ›Bambocciade‹.

Sandrart sieht sich als einen von Pieter van Laers »verträulichsten Freund[en]« (Sandrart 1971 [1675], 183) und beschreibt diesen als eine kleine Person mit »eine[r] seltsame[n] Gestalt, [...] dann sein unterer

50 | Die Lebensdaten von Pieter van Laer sind umstritten; wahrscheinlich wurde er vor 1600 geboren und starb um 1650 (vgl. Peltzer 1971, 401).

51 | ›Bamboccio‹ bezeichnete früher einen ›Gnom‹ oder ›Zwerg‹, heute wird es mit ›Trottel‹, ›Pummelchen‹ oder ›Lumpenpuppe‹ übersetzt.

Leib war um ein Dritttheil größer als der obere und [er] hatte fast ganz keinen Hals, darzu eine kurze Brust« (ebd., 184). Van Laer sei ein friedlicher und bescheidener Zeitgenosse gewesen, der »die Mängel des Leibes mit seinem schönen Geist, Verstand, Witz und Weißheit« (ebd.) ausgeglichen habe. Aufgrund seines Äußeren war van Laer häufig Opfer von Spott und Lachen, »weßhalben viel Lachens über ihn und diesen defect entstanden«.⁵² Auf dieses Lachen habe er aber humorvoll reagiert, »selbst nur gescherzet und Kurzweil vermehret« (ebd.). Auch sein auffälliges Äußeres hat Pieter van Laer demnach dazu benutzt, »Kurzweil« zu treiben. Einmal habe er sich bei einem Fest eine kleine Schürze angezogen und sich so hinter die Tür gesetzt, »daß viel fürübergehende ihn für einen Pavian oder ein seltsam Thier angesehen« (ebd.). Noch eine weitere Anekdote erzählt Sandrart in diesem Zusammenhang:

»Ein andermal sind wir [...] Landschaften nach dem Leben zu mahlen oder zu zeichnen auf Tivoli geritten, da dann auf der Ruckreise aus Sorge eines einbrechenden Regens Bambatio unwissend unser, vor uns heim geritten. Da wir nun vor Rom ans Thor kommen und ihn gemißet, fragten wir die Wacht, ob er etwan schon vor uns hinein wäre, die aber mit nein geantwortet, sondern es wäre des Viterinno [des Fuhrmanns, C. G.] Pferd ohne Mann allein hinein gelauffen, habe auf sich ein Felleisen und 2 Stiefel neben dem Sattel, auch ein Hut oben auf gebunden gehabt, also daß sie obgedachten Bambots nur für ein Felleisen, Hut und Stiefel angesehen, so uns große Ursach zu lachen gegeben, wie er dann auch, als wir solches im erzehlet, selbst herzlich drüber gelacht.« (Ebd.)

Auch hier wird van Laer – aus einem Missverständnis heraus – zur Ursache des Lachens und hat selbst seinen Spaß an der Geschichte. Aufzeichnungen von Pieter van Laer selber sind in diesem Zusammenhang leider nicht bekannt.

Ebenso wie Bacon und Descartes kommentiert Sandrart die Tatsache nicht, dass es üblich war, über die Figur seines Freundes zu spotten. Er berichtet nur von dessen eigenem Umgang damit. Für ihn ist das Mitlachen nicht Ausdruck von Bosheit, sondern von Humor als Haltung und wachem Geist.

52 | Würtz formuliert dies so: »Allgemein lachte man, der damaligen rohen Zeit gemäß über ihn bei dem Anblick. Ihn verdroß die Heiterkeit, die seine Figur erregte, nicht sonderlich. Im Gegenteil, er verspottete sich selbst gern, stellte sich in den Mittelpunkt von allerlei Kurzweil, die sich oft genug um seine Figur drehte.« (Würtz 1932, 55f.)

Das Lachen wird von Sandrart nicht als ein böses – um mit Descartes zu sprechen: aus dem Übel kommendes – verstanden, sondern als ein kurzweiliges. Vor allem aber lachen die Menschen nicht nur über das Äußere des Pieter van Laer, sondern über dessen Vermögen zu unterhalten bzw. »Kurzweil« zu treiben.

Zuschreibungen des 18. und 19. Jahrhunderts

Dass so genannte »Bucklige«⁵³ oder »Verwachsene« nicht nur Opfer von Spott und Komik werden, sondern auch besonders zu Spott neigen, ist eine Aussage, die vor allem bei zwei Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts auftaucht: bei Karl Heinrich Heydenreich (1798) und bei Karl Julius Weber (1868 [1832]).

Heydenreich äußert sich zu dem Thema in seiner *Philosophie über die Leiden der Menschheit* in dem Kapitel »Über die Buckligen« (Heydenreich 1798, 213ff.). Seines Erachtens haben diese zwar Verstand, weisen aber »Charakterschwächen« (ebd., 213) auf, zu denen neben Hochmut auch die Schadenfreude zu zählen sei. Ursache für diese Schwächen sei die Tatsache, dass sie verspottet würden: »Der Buckelige ist von der Natur von Seiten seiner Gestalt zurückgesetzt; das Bewußtseyn davon ist ihm umso bitterer, da so viele Menschen schwach und niedrig genug sind, über ihn zu spotten.« (Ebd., 215) Das Bewusstsein der Zurücksetzung werde schon in früher Kindheit erlangt, in der man »auch ohne deutliche Vorstellungen den tadellosen Körperbau von dem entstellten und mangelhaften« (ebd.) unterscheide. Die oben genannten Charakterschwächen sind demnach Folge des Umgangs mit der körperlichen Auffälligkeit und für Heydenreich erklärbar:

»Ist ein Mensch so unglücklich, einen Höcker zu tragen, und deßhalb den Spötereien der Pluralität seiner kleinlichen Mitbürger auf der Erde ausgesetzt, [...] so ist es ihm wohl zu verzeihen, wenn er in menschenfeindliche Laune geräth.« (Ebd., 223f.)

Der Spott, der dem »Buckligen« von allen Seiten drohe, führe nun – so Heydenreich – dazu, dass dieser sich rüste durch »Einfälle und eine stattliche Munition von Witz« (ebd., 219).

Heydenreich gelangt also zu ähnlichen Schlüssen wie bereits

53 | Der Begriff des »Buckligen« gilt im Übrigen scheinbar als angemessener Begriff jener Zeit. Auch Herrmann-Neisse verweist auf seinen Buckel. Vor allem der selbst betroffene Verfasser der *Buckeliana* setzt sich mit dem Begriff auseinander: Er legt Wert darauf, dass vom »Buckligen« und nicht vom »Bucklichten« gesprochen wird (vgl. *Buckeliana* 1826).

Francis Bacon und René Descartes rund 150 Jahre vor ihm: Nämlich dass Menschen mit körperlichen Auffälligkeiten besonders schnell und häufig Opfer des Spottes würden und deshalb dazu neigten, sich gegen diesen Spott zu wehren. Dies klingt bei Heydenreich, der die Einfälle und den Witz der Betroffenen zu loben scheint, weniger negativ als noch bei Bacon. Anders als Bacon und Descartes bezieht Heydenreich vehement Stellung gegen diesen Spott: »Verächtliche Menschen, welchen ein Spott gegen einen Buckligen in den Sinn kommen kann! *Unmenschen*, möchte ich sagen.« (Heydenreich 1798, 220) Und er fährt fort:

»Sage man nicht, das Gelächter über einen Buckeligen sei unschuldig, man könne, während man über ihn lacht, höchst edel gegen ihn handeln; dieses Gelächter ist grausam, frevlerisch gegen die Menschheit, Natur und Gott. Ohnehin ist der Buckelige von der Hand beeinträchtigt; warum ihn deßhalb noch erniedrigen und Hohn sprechen.« (Ebd., 221)

Das Lachen wird als grausame Handlung und damit als moralisch illegitim erklärt – allerdings ist die Instanz, gegen die unmoralisch gehandelt werde, nicht das Opfer des Spottes selber, sondern »die Menschheit, Natur und Gott«.

Dass gerade über die Personen mit Buckel zu seiner Zeit am meisten gelacht wird, davon geht auch Karl Julius Weber aus. Er widmet sich in seinem Kapitel »Etwas über Naturfehler, Hässlichkeit und Buckel« (Weber 1868 [1832], Bd. I) dem Spott über diese Menschen. Dabei geht Weber wie Bacon, Descartes und Heydenreich davon aus, dass gerade die »Buckligen« besonders reizbar seien. Und ebenso wie Heydenreich meint er: »Bucklichte ersetzen meist durch Geist, oder wenigstens durch Witz, was dem Körper abgeht oder zu viel aufgelegt ist« (ebd.). Er verweist auf Äsop, Mendelssohn, Scarron, Pope, Mauvillon⁵⁴ und Lichtenberg⁵⁵, die »solche Auswüchse« (ebd.) besäßen. Dennoch

54 | Weber kannte Mauvillon persönlich. Über ein Zusammentreffen schreibt er: »Er war übler Laune und erheiterte sich, als ich von der Ueberzahl moralischer Buckel sprach, die man nicht so leicht kennen lerne als die Bäume« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 205).

55 | Über sich selbst – als eine »mir bekannte Person« (Lichtenberg 1972a, 3) – schreibt Lichtenberg: »Ihr Körper ist so beschaffen, daß ihn auch ein schlechter Zeichner im Dunkeln besser zeichnen würde, und stände es in ihrem Vermögen, ihn zu ändern, so würde sie manchen Theilen weniger Relief geben.« (Ebd.) Einhellig ist man der Ansicht, dass Lichtenbergs Behinderung sein Leben bestimmt habe (vgl. Koch 1888, 349;

könnten viele andere auf den Spott nicht adäquat reagieren: »Ich glaube, die meisten Bucklichten hätten Antworten an undelicate Spötter, wenn sie der Aerger dazu kommen ließe« (ebd.). Es werden aber auch Beispiele zitiert, in denen eine angemessene Reaktion gefunden werde. So habe zum Beispiel einer seinen Buckel an dem eines anderen gerieben und gesagt: »Wir wollen das Sprichwort lügen machen, daß zwei Berge nicht zusammen kommen.« (Ebd.)

Menschen mit Buckel seien aber nicht nur in der Lage, über sich selbst zu scherzen, sondern weil sie »ungemein neugierig und vorlaut« (ebd.) seien, würden sie auch Opfer des Spottes. So hätten einst zwei Offiziere im Café über eine griechische Textstelle debattiert und einer behauptet, man dürfe nur das Fragezeichen versetzen. Pope, der auch einen Buckel hatte, habe sich eingemischt und gefragt, ob sie denn wüssten, was ein Fragezeichen sei. Daraufhin habe einer der Offiziere geantwortet: »O ja, eine kleine krumme Figur, die fragt.« (Ebd.)

In einer anderen Anekdote erzählt Weber, dass der Dichter Burmann vom Herzog von Braunschweig-Oels, der einen Buckel hatte, gebeten worden sei: »Na, Burmann, machen Sie doch einen Stegreif-

Lichtenberg-Gesellschaft o.J.). Wegen seines Buckels wurde er anscheinend häufig ausgelacht (vgl. Würtz 1932, 12), es gelang ihm aber auch, sich selbst humorvoll zu beschreiben: »Bey mir liegt das Hertz dem Kopf wenigstens um einen gantzen Schuh näher als bey den übrigen Menschen, daher meine grose Billigkeit. Die Entschlüsse können noch gantz warm ratificirt werden.« (Lichtenberg 2005 [1772-1775], C 19) In dem Theaterstück *Doctor Bahrdt mit der eisernen Stirn, oder die deutsche Union gegen Zimmermann. Ein Schauspiel in vier Aufzügen* (1790) von August von Kotzebue wird unter anderem Lichtenberg Opfer des Spottes. Auslöser für das stark umstrittene Stück war ein Disput zwischen der so genannten »Deutschen Union«, die von Knigge gegründet worden war, und dem Arzt und Philosophen Johann Georg Zimmermann (1728-1795). Neben Knigge treten weitere zeitgenössische Persönlichkeiten auf, darunter auch Lichtenberg, der wie folgt in das Stück eingeführt wird: »Es ist ein Ding draußen, scheint ins Geschlecht der Seespinnen zu gehören, hat einen Katzenbuckel, ein Affengesicht, eine Menge Arme und Beine, Krallen daran, und ein Gebiß im Maule.« (Kotzebue 1907, 17) Lichtenbergs körperliche Statur ist durchgängig Thema des Spottes (vgl. ebd., 18, 28, 38, 50ff.), wobei man anmerken muss, dass die anderen Gelehrten nicht viel besser wegkommen. Dass das Stück so einhellig abgelehnt wird, könnte ebenfalls Ausdruck einer Zeit sein, in der Komik harmloser wird bzw. werden soll. Kotzebue selbst jedenfalls verfolgt das Prinzip Ciceros, sich über die körperliche Schwäche seines Gegners zu politischen Zwecken lustig zu machen.

reimen, dass man sich darüber bucklicht lache« (ebd.), woraufhin dieser den Reim gemacht haben soll: »Durchtlauchtigster! du brauchst ja keinen,/denn die Natur gab dir schon einen.« (Ebd.)⁵⁶

Weber versucht jedoch gleichzeitig, Buckel als harmlose Spielart der Natur bzw. als vorteilhaft oder sogar kostbar darzustellen:

»Menschen mit Höckern sind, was das Kameel und der Bison in der Thierwelt; der Dromedar hat gar zwei Höcker, und die Laus gar sechs. Der Buckel des Buckochsen à 40 bis 50 Pfund gilt für einen Leckerbissen, und er ist gelehriger als der Ochs ohne Buckel. Krumme Bäume sind trefflich zum Schiffsbau und krumme Äste zum Hacken; Buckeln sind in der Kunstwelt kostbare Verzierungen und werden mit mehr Sorgfalt ausgearbeitet, als gemeine Waare, und was sind Gebirge anders, als die Buckel der Erde? Wie reizend sind die Halb-Kugeln des Weibes! und Höcker, sind sie nicht mehr als Halbkugeln.« (Weber 1868 [1832], Bd. 1, 205)

Das Bild des bissigen behinderten Menschen wird auch 1932 von Hans Würtz transportiert. In seinem Buch *Zerbrecht die Krücken. Krüppel-Probleme der Menschheit. Schicksalsstiefkinder aller Zeiten und Völker in Wort und Bild* heißt es im Abschnitt über die »Buckelkrüppel«:

»Waren es nicht die buckeligen Philosophen Aretino und Lichtenberg, die durch ihren geistreichen Witz und beißenden Spott die Aufmerksamkeit auf sich lenkten? Vor der spitzen Zunge Aretinos erzitterten selbst Könige. Lichtenberg war der gefürchtetste Aphorist seiner Zeit.« (Würtz 1932, 12)

Auch wenn Bewunderung für den intelligenten Spott der genannten Schriftsteller mitschwingt, meint er, dass die »Krüppelseele besonders empfindlich ist für alles, was den Krüppel im Vergleich mit den

56 | Dies ist ein Beispiel für die im Bereich der Behinderungen recht häufig vorkommenden Wortwitze: dass man sich ›bucklig‹ oder, wie man heute sagen würde, ›krumm und schief‹ lacht. Ein metaphorischer Ausdruck wird doppelsinnig verwendet, das heißt wörtlich genommen (siehe auch Lichtenbergs Witz vom Blinden und Lahmen). Diese Art von Witzen taucht deshalb meines Erachtens relativ häufig auf, weil es eine Vielzahl von Metaphern gibt, die sich auf Behinderungen beziehen (vgl. Mürner 1990; Antor/Bleidick 1995, 155; Mitchell/Snyder 2000). So zeichnet zum Beispiel Phil Hubbe einen Cartoon auf das »Blind Date« (vgl. Hubbe 2006, o. S.).

Gesunden im Urteil der Menge herabsetzt oder herabsetzen könnte« (ebd., 13).⁵⁷

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts beschäftigt sich Otto Wanecek, Blinden- und Sehbehindertenpädagoge, mit dem Thema »Blindheit und Humor«. Erstmals wird für eine Unterscheidung zwischen dem Lachen Nichtbehinderter und dem Lachen behinderter Menschen selbst plädiert (vgl. Wanecek 1916, 528). Wanecek sieht im Spott aber weniger eine mögliche Gegenreaktion, sondern meint, Witze könnten auch eine kompensatorische Wirkung haben, weil sie den Blinden sein Leid vergessen ließen:⁵⁸

»Ein total blinder Herr wird in einer Gesellschaft gefragt: ›Nun, wie geht's Ihnen? Wie finden Sie sich zurecht in ihrem gegenwärtigen Zustand?‹ ›Wissen Sie‹, war seine Antwort, ›Ich bin seit meiner Erblindung ein ganz anderer Mensch geworden; ich weiß nicht, ob zu meinem Vorteil oder zu meinem Nachteil? ich bin stolz geworden!‹ ›Wieso?‹ fragt man ihn weiter. ›Früher sah mich kein Mensch an, heute aber seh' ich keinen an!‹« (Wanecek 1916, 633)

57 | Gleiches konstatiert Branky bezüglich blinder Menschen (vgl. Branky 1898, 173).

58 | Mehr zur therapeutischen Funktion von Komik und Humor in Abschnitt 5.2.4. Ein weiteres Beispiel ist folgendes: »Milton, der blinde Dichter des ›Verlorenen Paradieses‹ war zum dritten Male verheiratet und in seiner Ehe nicht besonders glücklich. Eines Tages machte ihm Lord Buckinghame das Kompliment, daß seine (Miltons) Frau eine Rose wäre. ›An ihrer Farbe‹, entgegnete der Dichter, ›kann ich es nicht erkennen, denn ich bin blind, aber an ihren Dornen fühle ich es, daß Sie recht haben.‹« (Wanecek 1916, 633) Durch ein Wortspiel funktioniert auch dieser Witz, der 1904 veröffentlicht wurde: »Richter: ›Wie alt sind Sie?‹/Ältliche Kokette: ›Ich sah vierundzwanzig Lenze.‹/Richter (ironisch): ›Und wie lange waren Sie blind?‹ (Hermann 1904, 64) Andere Witze spielen mit der Blindheit als Metapher (wie der Witz von Lichtenberg über den Lahmen und den Blinden; siehe Abschnitt 3.2.2), so auch folgender Witz, der 1889 in einem Buch erscheint: »Ein Augen-Arzt fragte vor Beginn der Operation seinen Patienten, der das Augenlicht verloren hatte: ›Haben Sie nun auch Vertrauen zu meiner Kunst?‹ ›Blindes Vertrauen‹, war die Antwort.« (Hoppe 1889, 241) In der Literatur des 18./19. und 20. Jahrhunderts hingegen stellen Blinde zwar weiter ein bedeutendes Sujet dar, sie werden jedoch nicht als komisch dargestellt, sondern ernten entweder Mitleid oder Bewunderung (vgl. Baumeister 1991).

In allen Beispielen bei Wanecek ist es der Blinde, der einen Witz oder Scherz macht, nie wird er das Opfer des Spottes, sondern es gelingt ihm im besten Fall, die Komik für seine Zwecke zu nutzen bzw. sie überhaupt zu initiieren.

Den hier vorgestellten Auffassungen zufolge sind ›buckelige‹ und ›missgebildete‹, aber auch blinde und einäugige Menschen häufig Opfer von Spott (bei Bacon, Descartes, Heydenreich, Weber), auf den sie reagieren, indem sie selbst spotten bzw. scherzen (Bacon, Descartes, Sandrart, Heydenreich, Weber, Lautrec, Wanecek, Branky, Würtz und Klein 1819, 25). Einzig die Funktion bzw. der Grund dieses Spottes werden unterschiedlich betrachtet: Nach Bacon, Descartes und Heydenreich spotten Menschen mit Behinderung, weil sie sich zurückgesetzt fühlen, Wanecek verweist auf die kompensatorische Wirkung des Lachens. Während Descartes und Würtz beschreiben, dass die vormaligen Spötter zum Gegenstand des Lachens werden, wird größtenteils davon ausgegangen, dass behinderte Menschen Spott anderer vermeiden, indem sie über sich selbst spotten (siehe Sandrart, Lichtenberg, Heydenreich, Klein, Wanecek), bei Bacon bleibt die Stoßrichtung des Spottes unbestimmt. Insgesamt aber wird der Spott als sinnvolle Gegenreaktion auf das Lachen der Umgebung betrachtet.

4.5.2 Eigen- und Innensichten:

Positionen behinderter Menschen im 19. Jahrhundert

Wie aber sehen behinderte Menschen es selbst, Objekt der Komik, des Lachens oder des Spottes zu sein? Im Folgenden werden zunächst die Positionen Ludwig von Baczkos und Jakob Birrers vorgestellt, die aus eigener Erfahrung über das komische Lachen berichten. Anschließend werden die Sichtweisen körperbehinderter Menschen am Beispiel der *Buckeliana* (1826) vorgestellt.

Perspektiven blinder Menschen

Ludwig von Baczko (1756-1823), Professor der Geschichte an der Artillerie-Akademie zu Königsberg, begann erst in seinem 21. Lebensjahr zu erblinden (vgl. Baczko 1807, V). Dem Titel seines Buches *Über mich selbst und meine Unglücksgefährten die Blinden* zufolge ist seine Behinderung als Unglück zu verstehen. Dabei geht es aber, wie von Baczkos Ausführungen zeigen, vorwiegend um die gesellschaftliche Sicht auf die Blindheit und weniger um seine subjektive Meinung. Er beklagt, dass viele seiner Zeitgenossen glaubten, »dass Gott einen solchen Unglücklichen besonders bestraft habe« (ebd., 6). Ziel von Baczkos ist es daher, über die tatsächliche Situation der Blinden aufklären, indem

er seine Erfahrungen mitteilt, außerdem möchte er Eltern und Erziehern Anregungen geben, Psychologen Informationen vermitteln und die Gründung von Blindeninstituten anregen (vgl. ebd., IIIf.).⁵⁹

In seinen »allgemeine[n] Bemerkungen über die Verhältnisse und das Benehmen der Blinden« (ebd., 2) setzt sich von Baczko mit dem Spott, dem Lachen und dem Mitleid auseinander. Er leitet ein:

»Ein Tauber, Stummer, oder Gebrechlicher wird oft verlacht; denn jede Abweichung von der gewöhnlichen Form macht auf uns entweder einen unangenehmen oder komischen Eindruck, und es hängt ganz von dem Benehmen des Krüpplichten ab, welche dieser beiden Empfindungen er erregen will.« (Ebd., 2)

Ursache des Lachens über Menschen mit Behinderung ist demnach eine Abweichung von der Norm, die außer zum Lachen auch zu einem »unangenehmen Eindruck« führen könne. Allerdings habe der Behinderte die Möglichkeit, mit seinem Verhalten zu steuern, welche der beiden Reaktionen er hervorrufe. Er scheint für Baczko den Reaktionen der Umwelt also nicht absolut hilflos ausgeliefert zu sein, sondern trägt Verantwortung dafür. Wenn er seine Behinderungen zur Schau stelle, erzeuge er einen unangenehmen Anschein, wenn er sie zu verstecken versuche, einen komischen (vgl. ebd.).⁶⁰

Gehörlose würden – im Gegensatz zu »Stummen«, die eher verachtet würden – häufig Gegenstand des Gelächters. Dies entstehe zum Beispiel »durch verkehrte Antworten« (ebd., 2). Auch ihre Mimik Sorge dafür, dass »die Veranlassungen zum Lächerlichen« (ebd.) vermehrt würden, da sie »Züge von Befremdung, Misstrauen, Zorn, die an Verzerrung gränzen« (ebd.) trage.

Von Baczko behauptet, blinden Menschen erginge es besser als Gehörlosen, da sie noch hilfloser seien und sich daher die Menschen ihrer eher annähmen: »Je hülfloser ein Geschöpf ist, desto weniger wird es vom Stärkern beschädigt.« (Ebd., 3) Hilfe gegenüber Hilflosen

59 | Die fortschreitende Institutionalisierung sieht er aber nicht unkritisch: »Steigende Humanität, aber ach! vielleicht auch nur das Sehnen, mit etwas Neuem und Außerordentlichen zu glänzen und sich auch wohl dabei einen neuen Erwerbszweig zu eröffnen, haben in unsern Tagen die Erziehungsanstalten für solche Unglückliche, denen die Hand des Schicksals einen oder mehrere Sinne nahm, und zugleich die Schriftsteller über diesen Gegenstand vermehrt.« (Baczko 1807, III)

60 | Hier wird also das Gegenteil zu Weber und Bergson vertreten (siehe Abschnitt 4.4.2).

erzeuge eine positive Empfindung (vgl. ebd., 3ff.). Aber auch Probleme der Blinden sieht von Baczko; sie lägen darin, dass Blinde zwar Aufmerksamkeit erregten, aber aufgrund ihrer »verstümmelte[n] Augen« (ebd., 6) auf Distanz gehalten würden.⁶¹ Ziel der Blinden sei es vor allem, Spott und Gelächter zu vermeiden. Sie seien sehr reizbar und neigten zu heftigen Gegenreaktionen auf den Umgang mit ihnen:

»Die Aufmerksamkeit, worin er nothwendig beim Mangel des Gesichts unaufhörlich seyn muß, erzeugt bei den mehresten Blinden, wegen der damit beständig verbundenen Anstrengung, Nervenschwäche, wenigstens erhöhte Reizbarkeit, und dieses giebt, wenn aufgeregter Unwille sie noch vermehrt seinem Ausdruck, dem einzigen wodurch er zeigen kann, daß er nicht hülflos ist, eine solche Bitterkeit, daß seine Aueßerung gewöhnlich seinen Gegner entweder sehr wehe thut, oder ihn gar lächerlich macht.« (Ebd., 9)

Der Versuch des Blinden, Spott zu vermeiden, führt demnach zu einem aktiven Verspotten des »Gegners«. Dies verdeutlicht von Baczko mit Beispielen aus seiner eigenen Erfahrung: Bei einem Konzert habe ein Mann zu seinem Sitznachbarn gesagt: »Ey! [...] der blinde Mensch sollte doch aber zu Hause bleiben.« (Ebd., 9) Von Baczko sei daraufhin mit einer Verbeugung aufgestanden und habe gesagt: »Verzeihen Sie, meine Herren, die Bitte, da ich an den Ohren nicht blind bin, doch ein paar Schritte weiter zu gehen, wenn Sie etwas mir unangenehmes sagen wollen.« (Ebd.) Eine weitere Geschichte wird so erzählt:

»Ein ander Mal da ich an einem Sonntage ins Schauspielhaus ging standen verschiedene Personen, wie ich am Dialekte hörte, aus der niedern Volksklasse neben dem Eingange, die sich darüber wunderten, zum Theil Unwillen äußerten, daß ein solcher Mensch wie ich ins Schauspiel ginge. Die Leute, sagte ich, indem ich mich zu meinem Begleiter wandte, müssen es gar nicht wissen, daß ich alle Sonntage sehen kann. Dies erregte Erstaunen. Sie sagten sich unter einander, ob dies wahr, ob dies möglich seyn könnte, betheuert, daß ich es augenblicklich gesagt hätte, und die

61 | Die Aufmerksamkeit werde erregt, weil eine jede »Abweichung von der gewöhnlichen Ordnung oder Form [...] auch unwillkürlich das Auge auf sich« (ebd.) ziehe. Dies könne nur durch Gewohnheiten geändert werden. Distanz werde vor allem durch die Annahme, Blindheit sei eine Strafe Gottes, gefördert, weil daher viele dächten, »dass der Blinde besser thäte, sein Leben in Reue und asketischen Uebungen hinzubringen« (Baczko 1807, 8).

gebildeten Personen, welche am Eingange standen, lachten herzlich.« (Ebd., 9f.)

Wie schon Flögel, Weber und andere differenziert auch von Baczko zwischen dem »niederem Volk« und Gebildeten. Die Ungebildeten grenzen ihn verbal aus, worauf von Baczko mit einer spöttischen Antwort reagiert. Komik findet hier als Gegenreaktion statt – nicht Ludwig von Baczko ist ihr Objekt. Stattdessen benutzt er das Lachen, um Ausgrenzungen zu begegnen: Es wird mit ihm gelacht, und das Komische bekommt so eine transgressive Funktion.

Durch diesen Umgang mit Reaktionen auf seine Blindheit verschaffte sich von Baczko nach eigenem Bekunden »einige Schonung« (ebd., 10), es habe jedoch dazu geführt, dass er einen entsprechenden »bissigen« Ruf bekommen habe (vgl. ebd.).⁶² Von Baczko beklagt also einerseits den öffentlichen Spott, vor dem sich behinderte Menschen allezeit hüten müssten, und nutzt auf der anderen Seite die Komik als produktives Element, um Limitationen zu begegnen.

Von ähnlichen Erfahrungen berichtet auch der blinde Jakob Birrer (1800-1855).⁶³ Seine Lebenserinnerungen erschienen erstmals 1838 unter dem Titel *Erinnerungen, besondere Lebensfahrten und Ansichten des Jakob Birrer* und lagen 1877 bereits in der dritten Auflage vor. Birrer berichtet dort von seinen Reisen und seinen Erfahrungen einer am Sehen orientierten Welt. Auch er setzt sich mit dem Spott seiner Mitmenschen auseinander.

Als Birrer nach Willisau reiste, sah ihn ein Knecht, ein »ungefälliger Mensch« (Birrer/Nägeli 1877 [1838], 39), ankommen und sprach zu seinem Freund: »Du, ich will mich quer über den Weg legen; dann sieh« zu, wie lustig der Blinde über mich hinpurzelt!« (Ebd.) Aber Birrer hatte gehört, was geplant war, und dachte, wie er schreibt: »Wart«, Bursche; Ich will dich das Sprichwort verstehen lehren: Wer Andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein.« (Ebd.) Er ging also vorsichtig vorwärts, bis er mit dem Schuh »den Fleischklumpen« (ebd., 40) berührte. Dann wirbelte er seinen Blindenstock und schlug den Knecht damit auf den Kopf, »der in die jammervollen Flüche ausbrechend, sich nicht einfallen ließ, mir etwas Gleiches zu tun« (ebd., 40).

Weitere ähnliche Geschichten erzählt Birrer nicht, auch versucht

62 | Damit nimmt von Baczko eine ganz ähnliche Charakterisierung vor wie Descartes und Bacon.

63 | Birrer erblindete mit vier Jahren infolge der Blattern (vgl. Birrer/Nägeli 1877 [1838]). 1855 starb er in Zürich (vgl. Naef 1999, 156). Er reiste als Verkäufer und Kolporteur durch die Lande.

er nicht, wie von Baczko, Ursachen für den Spott zu ergründen. Seine Erfahrung ist vielmehr Anlass, Erziehungsratschläge »für jüngere Leser« (ebd., 44) zu erteilen. Wenn ein Blinder an ihnen vorbeinge, sollten sie ihm den Weg weisen oder sagen: »Ach Gott, dieser Mann sieht nicht, geht ihm aus dem Weg.« (Ebd.) Auch an Eltern und Lehrer geht der Appell, die Kinder so zu erziehen, dass sie Blinde nicht ver-spotten:

»Wie betrübend ist es aber, wenn ein Blinder von muthwilligen Kindern auf der Straße frohlockend rufen hört: seht einen Blinden, dort stoß er an, er läuft in den Graben u. s. w. Möchten doch alle Eltern und Lehrer die Kleinen darauf aufmerksam machen, wie sehr es die Pflicht aller Menschen ist, das harte Geschick der Blinden, Taubstummen, Krüppelhaften, durch Theilnahme zu erleichtern und nicht durch Spott und Hohn sie unglücklicher zu machen.« (Ebd., 44)

Voraussetzung dafür aber sei, dass Erwachsene ein Vorbild für ihre Kinder seien. Auch in einem der zahlreichen Gedichte des Bandes von Birrer wird das Auslachen des Blinden kritisiert und moralisches Verhalten angemahnt. In der sechsten Strophe des Gedichts »Menschlicher Wahn«⁶⁴ heißt es:

»Wie? Wollen wir des blinden Thoren lachen?
Nein! Hier erkenn' ich einen andern Wink.
Ja, lasst uns über unser Wesen wachen,
damit es niemals in Verblendung sink!«
(Ebd., 149)

Gleichzeitig dient die Geschichte des »blinden Toren« als Metapher für den allgemeinen menschlichen Wahnsinn und die Verblendung der Menschen. Es wird also einerseits ein moralischer Appell an den Leser gerichtet, nicht über den Mann zu lachen. Auf der anderen Seite dient dessen Geschichte der Mahnung und Warnung der Leser vor eigener »Blindheit«. Blindheit wird hier also einerseits wörtlich genommen, andererseits als Metapher (»Verblendung«) verwendet.

64 | Das Gedicht handelt von einem einfältigen Mann, der sein Augenlicht verliert, aber glaubt, seine Augen seien in Ordnung, bloß die Welt um ihn herum habe sich verändert. Auch wenn die Leute ihm entgegen, die Sonne sei nicht verschwunden, bleibt der Blinde bei diesem Glauben.

Die *Buckeliana* (1826)

1826 erscheint eines der ersten Selbsthilfebücher für Menschen mit Körperbehinderung: *Buckeliana oder Hand-, Trost- und Hülfsbuch für Verwachsene beiderlei Geschlechts*. Der anonyme Verfasser, der sich als Betroffener zu erkennen gibt, ist bis heute unbekannt. In den *Buckeliana* sind eine Reihe von Ratschlägen, Gedichten, Gebeten und Anekdoten für ›Bucklige‹ und ›Verwachsene‹ enthalten, die zumeist anderen Büchern entnommen sind. Sowohl auf die *Philosophie der Leiden der Menschheit* (1798) von Heydenreich⁶⁵ als auch auf ein Tugendbuch Niemeyers⁶⁶ wird Bezug genommen (vgl. *Buckeliana* 1826, 25f., 66). Prinzip der *Buckeliana* ist es, eigene Positionen durch die Aussagen anderer zu verstärken. Um die Meinung zu verdeutlichen, dass das Spotten über den behinderten Menschen negativ zu bewerten sei, wird Seneca († 65 n. Chr.) zitiert:

»Man spottet über die Gebrechen meines Körpers. Aber ist das wohl Verunglimpfung, zu hören, was Jeder siehet? Wir wollen Andern nicht verstaten, zu sagen, was sie uns selbst vorwerfen. Einige werden sogar böse, wenn Jemand ein Gebrechen ihres Körpers darstellt. [...] Man benimmt losen Spöttern, und solchen, die sich gern auf Anderer Kosten lustig machen, die Gelegenheit dazu, wenn man ihm zuvorkommt; denn wer über sich selbst lachen versteht, entgeht dadurch fremdem Gelächter; und findet zugleich eine Art Rache darin, Andern die Freude ihres Spottes verdorben zu haben.« (Seneca, zit. ebd., 65)

65 | Die bereits zitierten Abschnitte über die Buckligen werden in den *Buckeliana* in Auszügen abgedruckt (vgl. *Buckeliana* 1826, 25ff.). Sie werden Heydenreichs Buch *Philosophie des menschlichen Elends* zugeschrieben (ebd., 25).

66 | Niemeyer berichtet folgende Anekdote über den als schlagfertig beschriebenen Mendelssohn: Dieser befand sich demnach mit »Sulzer, Ramler, Lessing und anderen Gelehrten und schönen Geistern in überaus fröhlicher Gesellschaft. Man kam auf den lustigen Einfall, jeder solle aus dem Stehgreif ein Spottgedicht über sich selbst machen. So kam denn auch die Reihe an Mendelssohn, den verwachsenen und stotternden. Ohne sich lange zu besinnen, hub er an: ›Groß nennet ihr den Demosthen,/ Den stotternden Orator von Athen;/Aesop, der Höckrige, gilt euch für weise./Triumph! ich wird‹ in eurem Kreise/Gedoppelt groß und weise seyn!/ Weil glücklich ich in mir verein;/Was man getrennt im Demosthen/Und Aesop gehöret und gesehn.« (Niemeyer 1838, 369)

Seneca dient mit diesem Zitat auch als Gewährsmann dafür, dass das Lachen über sich selbst ein wirksames Gegenmittel gegen das Verspotten ist.⁶⁷ Hier wird aus der Innenperspektive eine ähnliche Position formuliert, wie bereits in Abschnitt 4.5.1 dargestellt, nämlich dass der Spott eine Gegenreaktion auf das spöttische Verhalten der Gesellschaft sei (vgl. ebd., 74f.). Im Gegensatz zu von Bacsko und Birrer soll man demzufolge jedoch sich selbst und nicht den anderen verspotten, um das Gelächter der Umwelt zu vermeiden.

In den *Buckeliana* wird außerdem gezeigt, wie mit behinderten Menschen umgegangen werden sollte, statt über sie zu lachen. Dazu folgendes Gedicht:

»Gedanken beim Anblick eines Buckligen

Bucklig, schief und dürr und klein:

Kann ich das zu Fehlern machen,

Oder bei Gebrechen lachen,

Die nicht *Schuld*, nein *Unglück* seyn?

Nein! lobpreisen will ich den,

Der mir gab gerade Glieder;

Und auf meine krummen Brüder

Voller Lieb und Mitleid sehn.«

(Ebd., 23)

Als adäquate Reaktion auf Behinderungen werden in den *Buckeliana* Nächstenliebe und vor allem Mitleid betrachtet. Gleichzeitig soll – ähnlich wie im Gedicht Birrers – der Anblick des »Buckligen« zur Besserung des Menschen, hier zu Gottesnähe, führen. Das Lachen beim Anblick von »Gebrechen« wird mit der Begründung abgelehnt, dass diese nicht mit Schuld verbunden seien, sondern als Unglück betrachtet werden müssten. Gleichzeitig soll der Anblick eines »Buckligen« zur Dankbarkeit für die eigene Normalität und zum Gebet führen.⁶⁸ Dies wird durch angefügte Bibelworte verstärkt: »Mit einer Sentenz Jesus: Niemand kann seiner Länge eine Elle zusetzen, ob er gleich da-

67 | Seneca soll auch Narren in sein Haus aufgenommen haben, um sie vor dem Gespött zu schützen (vgl. Meyer 1983, 85). Ihm wird folgendes Zitat zugeschrieben: »Denn wenn ich über einen Narren lachen will, so darf ich ihn nicht weit suchen; ich darf nur mich selbst ansehen.« (Nick 1861a, 138)

68 | Ähnlich lautet auch das Ansinnen des buckligen Männleins im gleichnamigen Gedicht von Arnim und Brentano: »Liebes Kindlein, ach ich bitt./Bet fürs bucklicht Männlein mit.« (Arnim/Brentano 2001, 825)

rum sorget. (Matth. 6,17)« (*Buckeliana* 1826, 23) Damit wird hier also ebenfalls das Argument der Freiheit benannt: Es dürfe nicht gespottet werden, weil niemand seinen Körper selbst gemacht habe.

Der Verfasser der *Buckeliana* nimmt an, dass ›Buckelige‹ besonders häufig zu Opfern von Spott und Lachen würden, weil ihre Behinderung nicht als Unglück gesehen werde:

»Frage: Woher kommt es, daß Buckelige zum Gegenstande des Spottes dienen, während andere Gebrechliche bemitleidet werden. Antwort: Weil man den Buckel nicht für ein Unglück, sondern für etwas Lächerliches nur hält.« (Ebd., 73)

Auch hier wird das Mitleid als adäquate Reaktion erachtet, das daher auch buckligen Menschen zukommen müsse. Dagegen darf ein Behinderter über einen anderen spotten:

»Am frühen Morgen begegnete ein Einäugiger einem Verwachsenen. ›Guten Morgen Freund, Du hast ja schon früh geladen«, ruft jener diesem zu, indem er auf dessen Höcker zeigt. ›Nu, nu« erwiderte der Buckelige, ›Morgenstunde hat Gold im Munde, aber du scheinst dies nicht zu wissen, da du erst einen Fensterschlag geöffnet hast.« (Ebd., 78f.)⁶⁹

Auch Anekdoten, geflügelte Worte und Witze, die das Lachen über sich selbst stützen sollen, enthalten die *Buckeliana*, zum Beispiel: »Man könnte die Buckeligen die unermüdesten [sic!] Menschen in Fleiß und Mühen nennen, denn sie sind immer beladen und legen nie ihre Last ab.« (Ebd., 74)

Ähnlich wie von Baczko plädieren die *Buckeliana* für einen humorvollen Umgang mit der eigenen Behinderung. Der Verfasser meint, man müsse »den Spottvögeln« (ebd., 74) zuvorkommen und selbst über seinen Körper spotten, damit man dem anderen den Spaß daran verderbe. Mitleid und Anteilnahme werden als adäquate Reaktionen anderer erachtet, während der (Selbst-)Spott als funktionierende Strategie im Umgang mit der Gesellschaft betrachtet wird.

Vergleicht man die Außen- und die Innenperspektive auf den Spott, kontrastiert man die Ansichten Nichtbehinderter mit denen behinderter Menschen, so besteht zwar Einigkeit darin, dass Menschen mit körperlichen Behinderungen häufig Opfer des Spottes ihrer Mit-

69 | Dieser Witz taucht auch bei Weber auf. Allerdings vermerkt Weber seine Quelle nicht, so dass nicht sicher ist, ob er ihn aus den *Buckeliana* entnommen hat (vgl. Weber 1868 [1832], Bd. I, 204).

menschen werden, es werden aber unterschiedliche Gründe dafür genannt. Überwiegend wird der Spott der Gesellschaft als unmenschlich, brutal und gewaltförmig betrachtet und soll vor allem nach Meinung Betroffener durch Liebe, Mitleid und Anteilnahme ersetzt werden. Bei Bacon, Descartes und Sandrart gibt es solche Appelle hingegen nicht.

Viele Autoren zeigen, dass behinderte Menschen auf Spott selber mit Spott reagieren. Vor allem von innen wird diese Reaktion als adäquat eingeschätzt (zum Beispiel bei von Baczko), von außen aber auch als überzogen (zum Beispiel bei Bacon). Dabei muss zwischen dem Spott über sich selbst und dem Spott über andere differenziert werden. Dass behinderte Menschen aus verschiedenen Gründen besonders reizbar oder, positiv formuliert, schlagfertig seien, ist das Urteil vieler Autoren.

4.6 Institutionen und Begriffe

Bevor die Ergebnisse dieses Kapitels zusammengefasst werden, wird zunächst auf das Lachen über Behinderung im Zusammenhang mit der Medizinisierung und Institutionalisierung von Behinderung zwischen 1711 und 1924 eingegangen.⁷⁰ Des Weiteren gilt es, anhand des Wandels der Begrifflichkeit in Bezug auf Behinderung im 18. und 19. Jahrhundert Veränderungen des Blickes auf Behinderung nachzuspüren.

70 | Dabei werden nur Texte einbezogen, die in den bisherigen Ausführungen bereits zitiert wurden. Weiterführende Informationen gibt es zum Beispiel bei Fandrey 1990 und Hagner 2005. – Unter ›Medizinisierung‹ wird ein Prozess verstanden, bei dem Phänomene medizinisch begründet und erklärt werden. Klaus Dörner spricht in Zusammenhang mit der Industrialisierung von der »Medizinisierung der sozialen Frage« (Dörner 2002, 34). Dabei wird als »soziale Frage« der Umgang mit der (industriellen) Brauchbarkeit bzw. Unbrauchbarkeit menschlichen Lebens verstanden, die seit dem 19. Jahrhundert mithilfe der Medizin gelöst werden soll (vgl. ebd., 34ff.).

4.6.1 Medizinisierung und Institutionalisierung von Behinderung und ihr Verhältnis zur Komik

»Ein Schuljungenstandpunkt ist es, über Krankheitszustände zu lachen und sie komisch zu finden.«

Holländer 1921a, 8

Die Sicht auf Behinderung als eine Krankheit, die behinderte Menschen zum Objekt der Medizin und der Institutionen macht, deutete sich bereits in den Ausführungen zum Mitleid an: Krankheiten sollen Mitleid, nicht Heiterkeit erregen. Auch dass behinderte Menschen zum Objekt der Fürsorge werden, schließt sie aus dem Bereich des Komischen zunehmend aus. Diese Sicht setzt sich im 20. Jahrhundert fort. Holländer und Mönkemöller sehen einen »unversöhnliche[n] Gegensatz zwischen dem Lachen und dem traurigen Loose unsern Kranken« (Mönkemöller 1912, 6). Damit zählen Behinderungen nicht mehr zu den komischen ›Gebrechen‹, sondern gelten als krankhaft, während leichtere Hässlichkeiten und Abweichungen noch in den Bereich des Unschädlichen als des Normalen, Gesunden und damit Komischen gehören sollen.

Schon in Mittelalter und Renaissance gibt es – wie gezeigt wurde – erste Versuche der Systematisierung von Behinderungen, zum Beispiel bei Konrad von Megenberg, Comenius und Thomas von Aquin. Zumeist werden diese Phänomene in einen natürlichen Zusammenhang gestellt und religiös interpretiert. Aber auch später hat nicht nur die Medizin Interesse an der Systematisierung und Klassifizierung von Behinderungen.

Immanuel Kant hat schon recht früh versucht, eine Systematik der psychischen Krankheiten bzw. ›Narheiten‹ zu erstellen. In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1772/1773) beschäftigt er sich mit den »Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnisvermögens« (Kant 1880 [1796-1797], § 43). Ähnliche Überlegungen stellt er 1776 im »Versuch über die Krankheiten des Kopfes« an, in dem »eine kleine Onomastik der Gebrechen des Kopfes und der Lähmung desselben von der Blödsinnigkeit biss zu dessen Verzuckungen der Tollheit« (Kant 1775-1777 [1776], 260) entworfen werden soll. Kant versucht diejenigen Personen, die bis ins 17. Jahrhundert als Toren, Narren und Wundermenschen bezeichnet wurden, in Klassen von Gestörten und Gebrechlichen einzuteilen.⁷¹

71 | Auf seine umfangreichen, teilweise widersprüchlichen Aus-

»Der Einfältige, Unkluge, Dumme, Geck, Thor und Narr unterscheiden sich von den Gestörten nicht bloß in Graden, sondern in der verschiedenen Qualität ihrer Gemüthsverstimmung, und Jene gehören ihrer Gebrechen wegen, noch nicht ins Narrenhospital, d.h. einen Ort, wo Menschen, ungeachtet der Reife und Stärke ihres Alters, doch in Ansehung der geringsten Lebensangelegenheiten durch fremde Vernunft und Ordnung gehalten werden müssen.« (Kant 1880 [1796-1797], 104)

Freiherr Adolph von Knigge hingegen meint, »Narren« gehörten zu den Kranken, denn er verweist in seinem Buch *Über den Umgang mit Menschen* (1796) darauf, dass er sie nicht näher betrachten könne, denn es fehle ihm »an der Menge von Tatsachen, so wie an medizinischen Kenntnissen dazu« (Knigge 1999 [1796], 126). Zur selben Zeit versucht sich Karl Heinrich Heydenreich an einer Klassifizierung (siehe Abschnitt 4.4.1). Auch er offenbart eine neue Sichtweise auf dieses Phänomen. Er differenziert nicht in natürliche und künstliche Narren, sondern teilt in hierarchische Grade ein (»Toren«, »Einfältige«, »Narren«). Diese Grade scheinen Abweichungen von Normen im Sinne gesellschaftlich erwarteten Verhaltens – nicht durchschnittlicher Kognitionen – zu bezeichnen. Die Narrheit wird von Heydenreich außerdem als Eigentümlichkeit naturalisiert, als von Natur gegeben betrachtet und als »Verrücktheit«, »Unfähigkeit zur Pflichterfüllung« und »Delirium« beurteilt.

Auch kleinwüchsige Menschen werden im 19. Jahrhundert zunehmend zum Objekt der medizinischen Forschung. Der Naturforscher Buffon merkt an, dass »Riesen« nach ihrem Tode zergliedert würden, und meint: »Es wäre zu wünschen, daß man bey Zwergen eine ähnliche Forschung anstellte.« (Buffon 1807, 624) Vor allem Mitte des 19. Jahrhunderts wächst das medizinische Interesse »am Zwergen- und Riesenwuchs, am merkwürdigen Naturspiele« (Bollinger 1884, 855). Zu Beginn des Jahrhunderts sind »alte« und »neue« Vorstellungen noch miteinander verknüpft. Der Mediziner Jaeger beispielsweise ist gleichzeitig Arzt und Aufseher des königlichen Naturalienkabinetts zu Stuttgart (vgl. Jaeger 1821, o. S.). Jaeger wundert sich, dass »fast gar keine anatomische[n] Untersuchungen vorhanden sind, zumal da

führungen kann nicht ausführlich eingegangen werden. Neben oben genannten Störungen differenziert Kant hierarchisch weitere Gruppen, zum Beispiel den »Wurm«, die »Hypochondrie«. Den »Wahnsinn« unterteilt er in den »Aberwitz«, den »Wahnwitz«, die »Unsinnigkeit« und die »Tollheit«, je nach Grad und Art der Störung (vgl. Kant 1775-1777 [1776], 264ff.; Kant 1880 [1796-1797], 104ff.).

die Gelegenheit in früheren Zeiten weniger gefehlt haben würde, wo Riesen und Zwerge nicht selten zu dem Hofstaate der Fürsten gehörten.« (Ebd., 44) Dies zeigt im direkten Vergleich mit Mittelalter und Renaissance, dass es ein neues Interesse an Kleinwüchsigen gibt. Im Mittelpunkt dieses neuen, medizinischen bzw. anatomischen Interesses stehen sie, weil man sich von ihrer Betrachtung Auskünfte erhofft, »welche für die Betrachtung der normalen Größenverhältnisse des menschlichen Körpers von Bedeutung sind« (Bollinger 1884, 855). Inwiefern Kleinwuchs als graduelle Abweichung von der Norm betrachtet wird, macht folgendes Zitat deutlich:

»Auf alle Fälle bilden die Zwerge keine besondere Gattung des Menschengeschlechtes, sondern sind in der großen Mehrzahl der Fälle als pathologische Bildungen aufzufassen, als alte Kinder mit nur geringen Lebenschancen, während ein geringer Bruchteil sich mehr normalen Verhältnissen nähert: die letzteren können als verkleinerte Modelle normal gewachsener Leute gelten und sind ziemlich widerstandsfähig.« (Ebd., 872)

Im Vergleich zu Mittelalter und Renaissance wird nun verstärkt nach den Ursachen für »Mindermäßige« (ebd., 859) gesucht. Bollinger sieht die »physische Degeneration« (ebd.) als Hauptgrund, die durch falsche Ernährung, Alkoholmissbrauch, übermäßige Arbeit und Vererbung entstehen könne. Des Weiteren könnten Rachitis, Mikrozephalie, »Idiotie« und »Kretinismus« ursächlich sein (vgl. ebd., 866f.). Die Idee, man müsse den Rücken nur gut waschen, die noch in den *Buckeliana* 1826 vertreten wurde, oder des Drückens, das Weber vorschlug, verfolgt er nicht mehr.

Die medizinische Forschung findet zu dieser Zeit aber keinesfalls isoliert von der Zurschaustellung behinderter Menschen (zum Beispiel im Zirkus) statt, sondern profitiert sogar davon: Mediziner suchen auf Jahrmärkten, im Zirkus und im Panoptikum nach »Objekten« für ihre Forschung (vgl. Schmidt 2001, 92; Dederich 2007, 101). Auch Bollinger verweist auf das herumreisende Zwergenpaar »General Mite und Miss Millie«, die für die Forschung sehr interessant seien (Bollinger 1884, 29).

In dem Maße, in dem Behinderung als Krankheit bemitleidet wird, wird sie aber auch institutionalisiert. Fandrey sieht einen Grund dafür in der Verbürgerlichung der Gesellschaft seit dem 17. Jahrhundert (vgl. Fandrey 1990, 75). Die Institutionalisierung wird auch in den Aussagen über das Lachen im 18. und 19. Jahrhundert deutlich. Schon Flögel berichtet, treibe es das Volk mit dem Verlachen zu weit, nehme ihm

die Polizei den Narren und stecke ihn ins »Tollhaus«⁷² (Flögel 1789, 80; ebenso Weber 1868 [1832], Bd. XII, 105ff.). Ähnlich erging es Anfang des 20. Jahrhunderts »Zitronenjette« in Hamburg. Was im Mittelalter als Institutionalisierung der Narren begonnen hat, setzt sich also als Institutionalisierung von Behinderten fort. Meinte man im Mittelalter, das Vexieren und Schlagen der »Narren« habe therapeutischen Effekt, so wird seit dem 17. Jahrhundert zusätzlich die Arbeit als therapeutisches Mittel entdeckt. Es werden immer mehr Arbeitshäuser errichtet (vgl. Uther 1981, 73; Fandrey 1990, 75).⁷³ Die Fokussierung auf die Gesellschafts- und Arbeitsfähigkeit des Einzelnen lässt sich auch an den Karikaturen der *Fliegenden Blätter* ablesen: Behinderungen werden fast gar nicht thematisiert, aber Karikaturen über Bettelei, Arbeitsscheu, Faulheit und Alkoholismus sind recht häufig dort zu finden.⁷⁴ Die Einweisung von Menschen in Arbeits- und Zuchthäuser dient nach Fandrey vorwiegend der Abschreckung und der Hebung der Arbeitsmoral:

»Im wahrscheinlich letzten Hexenprozeß in Berlin im Jahr 1728 wird die melancholische Beschuldigte nicht mehr verbrannt, sondern ins Arbeits- und Zuchthaus eingeliefert. Hier leben Krüppel und Lahme, Irre und Melancholische, Epileptiker und Geistesschwache zusammen mit Kriminellen und Unmoralischen.« (Fandrey 1990, 56)

Noch Ende des 19. Jahrhunderts werden Kriminelle und Behinderte teilweise gleichgesetzt. Pelmann beispielsweise zählt beide »Gruppen« zu den moralisch defekten Individuen, da man an ihrer Physiognomie erkennen könne, dass »Idioten« (Pelman 1884, 457) und »Ver-

72 | Neben dem »Tollhaus« erwähnt Flögel an anderen Stellen als Institutionen der Narren das »Siechenhause« (Flögel 1789, 82) und das »Irrenhaus« (ebd., 39).

73 | Santa Clara schreibt, man solle die Narren zur Arbeit führen und mit Schlägen heilen (vgl. Santa Clara 1978 [1709], 71). Die Armenanstalten zu Eisleben beispielsweise dienen der »Versorgung der Stadtarmen« (Fischer 1783, 315). »Gegen einen Schein des Pfarrers bekommen sie [die Armen, C. G.], wenn sie noch arbeiten können, Arbeit aus der Anstalt, wofür sie jeden Sonntag durch Brod und Geld bezahlt werden.« (Ebd.) Und: »Gar unvermögende Kranke und Arme bekommen Arzney, Nahrungsmittel, und andere unentbehrliche Hilfe.« (Ebd., 315.)

74 | Zum Beispiel in *Fliegende Blätter München* Nr. 147, 1848, 24; Nr. 197, 1849, 86; Nr. 211, 1850, 148; Nr. 1546, 1875, 77; Nr. 1851, 1878, 22; Nr. 2000, 1883, 195; Nr. 2003, 1883, 163 und Nr. 2900, 1901, 101.

brecher« (ebd.) zu einer Familie gehörten und Erziehung nutzlos sei (vgl. ebd., 456ff.).⁷⁵

Bei Pelmann werden Feststellungen getroffen, die der Physiognomik zuzuordnen sind. Physiognomische Überlegungen gibt es bereits seit der Antike. Ende des 18. Jahrhunderts wurde die Physiognomik zu einer Art Modeerscheinung. Die Physiognomik ist Lavater zufolge »die Wissenschaft, den Charakter (nicht die zufälligen Schicksale) des Menschen im weitläufigsten Verstande aus seinem Aeüßerlichen zu erkennen« (Lavater 1772, o. S.). Vor allem Georg Christoph Lichtenberg wurde als Gegner der Physiognomik bekannt. Er fragt: »Wird nicht Lavater auch aus dem Camel auf die Bucklichten und *vice versa* schließen?« (Lichtenberg 2005 [1776], F 706) Auch warnt er vor den Gefahren der Physiognomik: »Wenn die Physiognomik das wird, was Lavater von ihr erwartet, so wird man die Kinder aufhängen, ehe sie die Thaten getan haben, die den Galgen verdienen.« (Lichtenberg 1972b [1801], 181)

Auch in vielen der bisher dargestellten Philosophien spielen physiognomische Grundlagen eine Rolle, zum Beispiel bei Heydenreich (1797a, 105f.), Köstlin (1869, 747ff.) und Lipps (1898, 36ff.).

Das Lachen verändert sich zwar mit zunehmender Institutionalisierung, verschwindet aber zunächst nicht völlig. Die Übergänge zwischen mittelalterlichem Hof und dem Hospital des 18. Jahrhunderts sind fließend. So gibt es im Amsterdamer Hospital eine Gitterkiste auf Rollen, in der noch im 18. Jahrhundert die Menschen in den Garten geschoben wurden, »zum Gaudium des Gesindels, welches die ärmsten so lange durch die Gitterstäbe, nach Erledigung eines kleinen Eintrittspreises, stocherte und quälte, bis sie wirklich zu toben anfangen« (Holländer 1921a, 196). Auch in Deutschland waren solche Besuche üblich (vgl. Košenina 2007, 322ff.). Im Londoner Bethlem Royal Hospital (kurz: Bedlam) konnten Schaulustige nach Zahlung eines Eintritts die Insassen betrachten (vgl. ebd., 325; Thomas 1982, 23; Barnes 2000, 13). Dies zeigt eindrucksvoll das achte Blatt von *A Rake's Progress* des

75 | Der Zusammenhang zwischen Behinderung und Kriminalität wird bereits in der Etymologie des ›Verbrechens‹ hergestellt: »Der Begriff Verbrechen drückt aus, daß Gerades geknickt, verbogen wurde. Das lateinische *scelus*, ›Bosheit‹, ›Freveltat‹, ›Gräuel‹ usw. geht etymologisch auf die Wurzel (s)quel, ›biegen‹, ›krümmen‹, ›verkehrt handeln‹ zurück und ist verwandt mit griechisch *skolós*, ›krumm‹, ›schief, ›unredlich, ›falsch‹.« (Müller 1996, 124.)

Malers William Hogarth aus dem 18. Jahrhundert,⁷⁶ das die Londoner Anstalt satirisch darstellt (Abb. 19).



Abb. 19: William Hogarth: *A Rake's Progress*, Kupferstich, 1735, The Welcome Library, London (Waldvogel 2007, 115).

Im Hintergrund des Bildes, auf dem ein Gang den Blick auf mehrere Zimmer und Insassen Bedlams freigibt, »vergnügen sich zwei junge Damen, die offensichtlich der gängigen Sonntagsbeschäftigung fröhnen, sich über die Kapriolen des Wahnsinns im Irrenhaus zu amüsieren« (Waldvogel 2007, 21).⁷⁷

76 | In *A Rake's Progress* geht es auf acht Blättern um die Lebensgeschichte des »Wüstlings« Rakewell, der nach einem unmoralischen Lotterleben schließlich dem Wahnsinn verfällt und nach Bedlam gebracht wird. Bei Hogarth dient der Wahnsinn vor allem der moralischen Kritik (vgl. Waldvogel 2007, 17ff.).

77 | Auch in Wanders Sprichwörterlexikon wird auf Bedlam verwiesen: »Sperre man alle Narren ein, müsste die Welt ein Bedlam sein, und niemand würde übrig bleiben, das Schlüsselmeisteramt zu treiben.« (Schücking, zit.n. Wander 1964 [1873], 920). Weiterführende Analysen zu Bildern des Wahnsinns im 18. und 19. Jahrhundert findet man bei Waldvogel (2007).

Berichte von den Besuchen solcher Anstalten, die unter anderem auch Lichtenberg, Weber, Knigge, Kleist, Lessing, später auch Döblin und Musil durchführen, zeugen von einer eigentümlichen Mischung aus Neugierde, Abscheu, Entsetzen, Mitleid und Belustigung. So schreibt zum Beispiel Heinrich von Kleist (1777-1811) über einen Besuch des Würzburger Julius-Spitals, man sehe »manches Ekelhafte, manches Lächerliche, viel Unterrichtendes und Bemitleidenswertes« (Kleist, zit.n. Košenina 2007, 331). Ein Frankfurter Bürgermeister schreibt über seinen Besuch in Bedlam 1710 über einen Mann, der »Capitain« genannt wurde: »Der närrischste und lächerlichste, so wir allhier sahen [...] machte allerhand Narren-Possen« (Uffenbach, zit. ebd., 330). 1790 berichtet der russische Schriftsteller Karamsin von »Possen« (Karamsin, zit. ebd., 325), die im Frauentrakt Bedlams getrieben würden. Über die Posse der Narren in Mittelalter und Renaissance und als Gattung des Niedrigkomischen wurde bereits einiges gesagt; interessant ist, dass auch angesichts institutionalisierter psychisch kranker Menschen Anklänge an die Posen der Narren erhalten bleiben.

Zunächst widersprechen sich medizinische Aspekte und Unterhaltungsaspekte also nicht, und Behinderung kann sowohl komisch als auch tragisch, vermutlich häufig auch tragikomisch sein. Nach und nach wird das Lachen aber aus der Medizin und den Institutionen verbannt. Auch die Kunst des 19. Jahrhunderts soll nun Mitgefühl und Mitleid hervorrufen (vgl. Waldvogel 2007, 32). Und Schmidt konstatiert, dass auch das Hässliche zu dieser Zeit nicht mehr bloß Thema von Ästhetik und Kunst ist, sondern zum Objekt der Medizin wird (vgl. Schmidt 2001, 79ff.).

4.6.2 Behinderungsbegriffe zwischen 1711 und 1924

Seit dem 18. Jahrhundert nimmt die Anzahl der Begriffe zum Thema Behinderung stark zu. Im Folgenden wird kurz auf die verwendeten Begrifflichkeiten eingegangen, um Veränderungen des Blickes auf Behinderung aufzuzeigen. Da eine ausführliche Analyse den Rahmen dieser Arbeit sprengen und über ihr Anliegen hinausgehen würde, wird die Begriffsanalyse exemplarisch an den umfassenden Aussagen Flögels dargestellt und um Begriffe anderer ergänzt. Des Weiteren wird ein Blick auf die Vergleiche von behinderten Menschen mit Tieren geworfen.

Schon durch die Begriffe, die Flögel 1789 zur näheren Beschreibung der natürlichen Narren verwendet, werden die Unterschiede zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Betrachtungsweise deutlich. Flögel trennt zwar nicht systematisch zwischen körperlichen und ko-

gnitiven bzw. psychischen Behinderungen, dennoch kommen beide Kategorien bei ihm vor. Dies mag folgendes Zitat zunächst exemplarisch verdeutlichen:

»Manche Fürsten haben auch an einfältigen und blödsinnigen, melancholischen Leuten und wirklichen Dummköpfen ihr Vergnügen gefunden, und sie als Hofnarren gebraucht. Ja, die hässlichen Zwerge, rachitische Ungeheuer, krumm und schief gewachsenen Menschen sind oft als Hofnarren gebraucht worden.« (Flögel 1789, 5f.)

Vor allem der Begriff der »Blödsinnigen«⁷⁸ taucht in den Beschreibungen der Narren immer wieder auf (ebd., 21, 79, 80, 81, 159, 277, 345). »Dummköpfe« und »Blödsinnige« seien unter anderem durch einen Mangel an Vernunft gekennzeichnet (vgl. ebd., 409) und werden als »unsinnige und wahnwitzige« oder »irre« (ebd., 82) charakterisiert. Immer wieder werden sie auch als »einfältig«⁷⁹ (zum Beispiel ebd., 5, 278) oder als »Ungeheuer« bezeichnet (zum Beispiel ebd., 159, 160). Einzelne Narren beschreibt Flögel als »buckelichte und krummgewachsene«⁸⁰ (ebd., 82) und »ungestalte« (ebd., 160) Menschen. Besondere körperliche Auffälligkeiten werden zur näheren Charakter-

78 | »Das Adjektiv ›blöd(e)‹ ist seit dem 16. Jh. im Sinne von ›dumm, schwachsinnig‹ gebräuchlich. Das althochdeutsche *blodi* (= ›träge, furchtsam, körperlich schwach‹) (9. Jh.), mhd. *bloede* (= ›gebrechlich, zart, zaghaft‹), mnd. *blöde* (= ›schwach, furchtsam, verzagt‹) etc. werden mit griech. *phlauros* (›schlecht, geringfügig‹) auf eine indoeurop. Wurzelform (›schwach, elend‹) zurückgeführt. Es besteht eine Verwandtschaft zu ›bloss‹, vielleicht auch zu ›bleuen‹ (›schlagen‹). Die Bedeutung ›schwach, elend‹ wäre demnach aus ›geschlagen‹ hervorgegangen« (Kobi o.J.). Der Begriff des Blödsinnigen wird auch bei Kant, Nick (1861) und Weber (1868 [1832], Bd. XII, 111) verwendet.

79 | Der Begriff der ›Einfältigen‹ taucht außerdem bei Sulzer (1771), Heydenreich (1797a, 117) und Weber (1868 [1832], Bd. XII, 111) auf. Er wird aber bereits im 13. Jahrhundert bei Thomas von Aquin und im 16. Jahrhundert bei von Zimmern verwendet.

80 | Buckelige werden angesichts des Lachens – wie oben deutlich wurde – besonders häufig erwähnt. Neben Flögel bei Lichtenberg (2005 [1776-1799], F 706), Heydenreich (1798, 213), Weber (1868 [1832], Bd. I, 187ff.), Köstlin (1869, 770), Fischer (1889, 4), Bergson (1988 [1900], 25), Heydenreich (1798, 220) und Vischer (1967 [1837]). Hecker (1873, 34) und Weber (1868 [1832], Bd. I, 205) sprechen außerdem vom »Höcker«, Würtz (1932, 12) vom »Buckelkrüppel«. Die *Buckeliana* (1826, 72), Niemeyer (1838,

risierung hervorgehoben: Aus seiner Jugendzeit berichtet Flögel von einigen Stadtnarren, an die er sich noch persönlich erinnere. Zu ihnen gehörte unter anderem »Zwiebeldaniel, weil er Grünzeug verkaufte, so genannt; er hatte eine ungeheure dicke Unterlippe« (ebd., 81) oder der »Krötenfresser«: »Er hatte sehr große Lippen und ein scheußliches Gesicht.« (Ebd.)

Ausführlich beschreibt Flögel die körperlichen Auffälligkeiten des Morio, des Narren bei den Römern:

»[A]llein der Morio war eine ganz bestimmte Art eines besondern Hofnarren, den man heut zu Tage kaum mit diesem Titel beehren würde. Morio hieß bei den alten Römern eine Art übel gewachsener Menschen, die durch große Buckel, oder krumme Beine, große unförmliche Köpfe, herabhängende Nasen, abentheuerliche Gesichter, und dergleichen Abweichungen von der gewöhnlichen Menschengestalt sich auszeichneten, und dabei blödsinnig oder Dummköpfe waren; und mit denen es den Beherrschern der Erde gefiel den Narren zu spielen.« (Ebd., 159)

Viele Autoren verwenden auch im 18. und 19. Jahrhundert die Begriffe »Narren« bzw. »Narrheit« und »Torheit« bzw. »Toren«.⁸¹ Auch der Gebrauch von Ableitungen von »Geist« ist häufig: Da ist die Rede von »geistesarme[n]« (Addison 1866 [1711], 101), »geistigen Gebrechen« (Fischer 1889, 43), von der »Geisteszerrüttung« (Köstlin 1869, 256), den »Geisteskranken« (vgl. Nick 1861a, 122; Mönkemöller 1912, 9). Auch von »geistige[r] Entartung« (Mönkemöller 1912, 39) oder »geistige[n] Krüppel[n]« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 199)⁸² wird gesprochen.

Um den Bereich dessen, was heute als psychische Behinderung gelten würde, reihen sich ebenfalls verschiedene Begriffe, die sich al-

369) und von Zedlitz und Neukirch (1914, 7) verwenden den Begriff des »Verwachsenen«.

81 | Von »Narren/Narrheit« sprechen Addison (1866 [1711], 100), Beattie (1780 [1764], 22), Sulzer (1771), Heydenreich (1797a, 41), Knigge (1999 [1796], 128) und Nick (1861a, 5), wobei Sulzer zwischen »verworfenen« und »unschädlichen« Narren differenziert (vgl. Sulzer 1771b). Von den »Toren« sprechen Beattie (1780 [1764], 22), Lavater (1968 [1776], 189) und Nick (1861a/1861b, 5).

82 | In Bezug auf geistige, seelische oder intellektuelle Abweichungen ist des Weiteren von »Gebrechen der Seele« (Lessing 1958 [1767], 115), einer »grässlichen Anomalie« (Heydenreich 1798, 209), »moralische[n] Missgeburten« (ebd.) oder bereits von »Imbezillen« und »Idioten« (Mönkemöller 1912, 10) die Rede.

lesamt auf einen Mangel an Verstand oder Sinn beziehen. Vor allem vom »Wahnsinn« und »Wahnwitz«⁸³ ist hier die Rede. Interessant ist in diesem Zusammenhang die schon erwähnte Etymologie des Wortes »Witz«, das bis ins 19. Jahrhundert mit Verstand gleichgesetzt wurde. »Wahn« hingegen kommt vom alt- und mittelhochdeutschen »wan« (leer) und ist verwandt mit dem gotischen »vans« (mangelnd/leer). »Wahnsinnig« meint also leer von Sinnen, »wahnwitzig« von mangelndem Verstand zu sein (vgl. Sponsel o.J.). Der Begriff des »Wahnsinns« wird in den hier analysierten Texten erstmals 1832 von Weber gebraucht, während der »Wahnwitz« bereits bei Flögel zu finden ist. Zur selben Zeit finden Begriffe Verwendung, die sich direkt auf das Wortfeld des Verstandes beziehen, so wie die »Verstandesverrückung« (Heydenreich 1798, 209) oder »Verstandesverwirrung« (ebd., 211), die »Verstandesschwäche« (Flögel 1789, 524) oder etwas anders bei Nick (1861a, 5) die »Verirrung des praktischen Geistes«. Aber auch konkrete »Störungsbilder« werden benannt, so die »Demenz« (Heydenreich 1798, 209), die »Melancholie« (Flögel 1789, 5; Weber 1868 [1832], Bd. XII, 102) oder die »Hypochondrie« (Weber 1868 [1832], Bd. XII, 102; Heydenreich 1797a, 79).

Was körperliche Abweichungen oder Auffälligkeiten angeht, nimmt die Begriffsvielfalt, die sich schon bei Flögel zeigte, im 19. Jahrhundert weiter zu. Besonders kleinwüchsige Menschen werden mit Begriffen belegt, die ihre Andersartigkeit hervorheben. Da wird von »rachitische[n] Ungeheuer[n]« (Flögel 1789, 6; Weber 1868 [1832], Bd. XII, 113), von »rachitische[n], außerordentlich übelgebildete[n] Menschen« (Mönkemöller 1912, 51), von »Missgeburten«⁸⁴ (Weber 1992a [1721], Bd. III, 231; Buffon 1807, 625; Dirksen 1833, 147) oder »Defekten« (Köstlin 1869, 744) geschrieben, wo in der Renaissance vorwiegend einfach von »Zwergen« gesprochen wurde. Erstmals bei Flögel (1789, 79) taucht der Begriff der »Gebrechen«/»Gebrechlichen«⁸⁵ für körperliche Behinderungen auf (der Begriff der »gebresten« wird bei von Aquin sowohl

83 | Weber 1868 [1832], Bd. XII, 102; Bergson 1988 [1900], 118; Mönkemöller 1912, 9, und Flögel 1789, 13.

84 | In Bezug auf körperliche Abweichungen wird hingegen von »Missbildungen« (Köstlin 1869, 256; Fischer 1889, 43; Kraepelin 1885, 142; Bergson 1988 [1900], 24) oder »Missgestalten« (Weber 1868 [1832], Bd. XII, 113; Vischer 1967 [1837], 172; Nick 1861a, 135; Groos 1892, 406) gesprochen.

85 | Von »Gebrechen« sprechen Flögel (1789, 79), Kant (1880 [1796-1797], 222), *Buckeliana* (1826, 73), Weber (1868 [1832], Bd. I, 197), Fischer (1889, 43), Lipps (1898, 169) und Bergson (1988 [1900], 17). Flögel (1784, 218), Heydenreich (1797a, 225), Vischer (1967 [1837], 185), Weber (1868

auf körperliche als auch auf geistige ›Schwächen‹ bezogen). Weiterhin wird auch der Begriff des ›Krüppels‹ häufig verwendet.⁸⁶ Eine Reihe von Definitionen versucht die Art des Gebrechens konkreter zu beschreiben, so dass entweder auf die auffällige Gestalt⁸⁷, körperliche Dysfunktionen⁸⁸ oder die Normabweichungen⁸⁹ rekurriert wird.

Es wird auch versucht, Behinderung zu ›naturalisieren‹ (siehe dazu auch Moscoso 2005, 56ff.). Vor allem Weber bringt körperliche und geistige Abweichungen immer wieder in Verbindung zur Natur, wenn er von einem »Naturfehler« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 187) oder »Naturabweichungen« (ebd., 197) spricht.⁹⁰ Auch Buffon spricht von »Mißgestalten der Natur« (Buffon 1807, 625). Bayer schreibt angesichts der ›Zwerge‹ von der »stiefmütterlichen Behandlung, die Mutter Natur ihnen angedeihen ließ« (Bayer 1906, 11).

Aber auch mystische Vorstellungen über die Ursachen von Behinderung sind im 18. und 19. Jahrhundert noch nicht passé. Weber beispielsweise wundert sich, »daß es Schwangeren nicht übel bekom-

[1832], Bd. XII, 9) und Köstlin (1869, 256) spezifizieren genauer in ›körperliche Gebrechen‹ bzw. ›Körpergebrechen‹.

86 | Vom ›Krüppel‹ schreiben Lavater (1968 [1776], 189), Heydenreich (1798, 211), von Baczko (1807, 2), Birrer (Birrer/Nägeli 1877 [1838], 44) und Kraepelin (1885, 143).

87 | Köstlin (1869, 256) und Fischer (1889, 43) sprechen von der »Verunstaltung«, Flögel (1789, 46) vom »Übelstand der Gestalt« und Weber (1868 [1832], Bd. XII, 113) von der »Übelgestalt«.

88 | Hutcheson schreibt über »Imperfektionen« (Hutcheson 1971 [1725], 35), Fischer über »körperliche Mängel« (Fischer 1889, 42), »tölpelhaftige Körper« (ebd., 43), Bergson vom »körperlichen Defekt« (Bergson 1988 [1900], 42), Lessing (1958, 114) und von Zedlitz und Neukirch (1914, 7) vom »Hinken«.

89 | Vor allem Groos bezieht sich auf Behinderung als Abweichung von einer Norm, denn er schreibt über »gattungswidrige Proportionen« (Groos 1892, 378), eine »abnorm gebildete Persönlichkeit« (ebd., 380) oder »organische Verkehrtheiten« (ebd., 379). Lipps spricht von »abnorme[n] Formen« (Lipps 1898, 42) und Richards von »Abnormitäten« (Richards 1912, 49).

90 | Narren gibt es nach Ansicht Webers – bis auf die Naturvölker – überall, sie müssten daher »in der Ökonomie der Natur« (Weber 1868 [1832], Bd. XII, 108) liegen. Um 1800 wird in einem Flugblatt von ›Naturgaben‹ gesprochen: »Der Krüppel wird nicht mehr einseitig als erschütterndes Beispiel düsterer Schicksalsfügung gesehen« (Würtz 1932, 44).

men ist« (Weber 1868 [1832], Bd. XII, 113), einen ›Missgestalteten‹ zu betrachten.

Schon im Mittelalter glaubte man, dass ein behindertes Kind geboren werde, wenn sich eine Schwangere zu sehr erschrecke. Dies wurde als ›Versehen‹ bezeichnet. Nicht nur das Beispiel von Weber zeigt, dass dieser Aberglaube in der Aufklärung nicht verloren geht. Die sächsische Kern-Chronik berichtet, dass 1705 ein Kind ohne Kopf geboren worden sei, weil die Schwangere gesehen habe, wie eine Verbrecherin geköpft wurde (vgl. ICCander 1732, 666). Auf einem Flugblatt des Jahres 1739 ist ein Mädchen abgebildet, das nach Ansicht von Hofmann-Randall eine Lippenspalte und eine schuppenartige Haut aufweist. Der Text dazu warnt schwangere Frauen vor dem ›Versehen‹ (vgl. Hofmann-Randall 1999, 39). Friedrich Heinrich Marx, ein im 19. Jahrhundert bekannter Medizinprofessor, schreibt über »Krüppel oder Personen, die an ekelhaften Übeln laborieren« (Marx [1876], zit.n. Heese 1995, 113): »Der widrige Anblick solcher Unglücklichen muss dem öffentlichen Verkehr entzogen bleiben, denn der Eindruck auf Empfindsame oder gar Schwangere ist bedenklich.« (Ebd.) Vor allem im 17. und 18. Jahrhundert war der Glaube an das ›Versehen‹ populär (vgl. Fandrey 1990, 71). Aber auch heute noch ist dieser Aberglaube in vielen Kulturen verbreitet (vgl. Müller 1996, 36ff.).

Allerdings gab es auch immer schon gegenteilige Meinungen. 1812 beschreibt der Mediziner Meckel, dass er an das ›Versehen‹ nicht glaube. Grund dafür sei, dass bei den geborenen Kindern andere Organe betroffen seien als beim angeblichen Verursacher, und außerdem gäben viele Mütter ihre eigenen Missbildungen an ihre Kinder weiter (vgl. Meckel 1812, 41f.). 1798 hat auch Heydenreich eine humanbiologische Erklärung für Behinderungen. Er meint, man müsse »Geschlechtern mit dem erblichen Fehler der Verstandesverrückung« (Heydenreich 1798, 210) die Fortpflanzung verbieten.

Hingegen ist man teilweise noch Anfang des 20. Jahrhunderts ratlos, was die Ursachen für Kleinwuchs sein könnten. Bayer vermutet »geheimnisvolle, unbekannte Kräfte« (Bayer 1906, 1) als Grund dafür. Aber auch eine quasi postmoderne Frage wird bereits gestellt: »Hat man nicht schon Menschen nährisch gemacht, weil man sie für Narren hielt und als Narren behandelte?« (Weber 1868 [1832], Bd. 1, 195; vgl. Knigge 1999 [1796], 127f.)

Aufgrund der begrenzten Anzahl der Texte war es nicht möglich, die Begriffe quantitativ auszuwerten, aber auch die Qualität der Begriffe müsste (wie am Beispiel Flügels gezeigt wurde) im Zusammenhang mit dem sozialen Kontext und dem Gesamttext umfassender betrach-

tet werden. Wie bereits in Abschnitt 1.1.2 erläutert, wäre begriffliches Konzept von Behinderung in der Geschichte noch zu entwickeln. Dazu können diese Analysen einen Anstoß geben.

Aus heutiger Perspektive fällt auf, dass die konstatierte Zivilisierung und Humanisierung im Umgang mit Menschen mit Behinderung nicht mit den verwendeten Begriffen von Behinderung zusammenpasst. Diese scheinen eher mit den ebenfalls beschriebenen Gefühlen von Mitleid, vor allem aber Abscheu und Ekel einherzugehen.

Besonders bei den Vergleichen von behinderten Menschen mit Tieren fallen diese Abwertungen auf: Schon Erasmus, der von Flögel zitiert wird, hatte die Narren als »unvernünftige Tiere« bezeichnet. Flögel selber vergleicht vor allem die »Zwerge« mit Hunden und Affen (vgl. Flögel 1789, 508, 514, 520). Bei Heinrich III. lebte ein Hofnarr mit dem Rollennamen Sibilot (franz. für Gans), der laut zeitgenössischem Bericht eines Pfarrers beim Anblick Heinrichs »wie ein tollwütiger Hund« (Lever 1992, 167) auf ihn zugelaufen sein soll.

In der Aufklärung nehmen vergleichbare Aussagen zu, wahrscheinlich auch, weil das Tier als Kontrast benutzt wird, um den vernunftbegabten Menschen zu beschreiben:

»Die absondernde Philosophie trennt Trägheit vom Widerstand der Lehre vom Körper, so wie sie in der Anthropologie den bloß thierischen Menschen vom bloß vernünftigen trennt, aber beyde vereinigt sind nur allein *wirklich* da.« (Lichtenberg 2005 [1796], L 59)

Im 18. Jahrhundert schreibt ICCander von einer Frau, die fünf Kinder bekommen habe, von denen drei »mit recht grausamen Hunds-Köpfen versehene Creaturen gewesen« (ICCander 1732, 209f.) seien. Vor allem aber im »Wahnsinnigen« wird im 18. Jahrhundert »das ungebändigt Tierische« (Fandrey 1990, 75) im Menschen gesehen. Auch der Mediziner Meckel benutzt zur Veranschaulichung der »ursprünglichen Bildungsfehler« (Meckel 1812, 8) Vergleiche mit Tieren und bezeichnet Menschen als »Katzenköpfe«, »Wolfsrachen« und »Hasenscharten« (ebd., 12ff.). Außerdem wiesen einige Menschen »thierähnliche Bildungen« (ebd., 52) auf, die mit niederen Tieren übereinstimmten. Auch Köstlin meint, viele hässliche Gesichter zeigten Analogien zu Tieren (vgl. Köstlin 1869, 749). Nick ist der Meinung, dass die Narren »beinahe den unvernünftigen Tieren gleichkommen« (Nick 1861a, 20). Sandrart vergleicht seinen Freund Pieter van Laer mit einem »Pavian« oder »seltsam Tier«. Und Rosenkranz stellt fest, Kennzeichen des »Blödsinns« sei »thierische Apathie« (Rosenkranz 1968 [1853], 396).

Pelmann spricht angesichts einiger Menschen in seiner »Irrenanstalt« von »thierähnliche[r] Entartung« (Pelmann 1884, 440).

Auch Weber vergleicht Menschen mit Tieren. Die den Menschen mit den Tieren vergleichende Physiognomie gehört Weber zufolge zu »Lavaters Phantasien« (Weber 1868 [1832], Bd. I, 189). Auch wenn Lavaters Schlüsse nach Ansicht Webers nicht richtig waren, liege diesen Annahmen doch etwas Wahres zugrunde: »Die Natur scheint vor solchen Menschen, wie vor gefährlichen Tieren, warnen zu wollen [...]. Je tiefer ein Mensch auf der Leiter der Menschheit steht, desto mehr Tierähnliches hat er in seinem Äußern.« (Ebd., 190) Weber selbst verwendet viele Vergleiche von behinderten Menschen mit Tieren, wie bereits in Abschnitt 4.4.1 gezeigt: Er spricht zum Beispiel von »Kakerlaken« und »Stachelschweinmenschen«.

Nicht nur mit Tieren werden behinderte Menschen verglichen, sondern auch mit Pflanzen und leblosen Dingen. In der Analyse der Missbildungen bei Mehrlingsgeburten schreibt Meckel, es sei zur Geburt eines »Fleischklumpen« (Meckel 1812, 57) mit Gesicht gekommen. Flögel vergleicht die Narren der Römer mit Bezug auf Plautus mit einer »Pflanze« (Flögel 1789, 159). Heydenreich beschreibt geistig behinderte Menschen als »verhunzte, unnatürliche Producte« (Heydenreich 1798, 211) oder als »Unwesen unserer Gattung« (ebd.). Wurden Menschen mit Behinderungen noch in der Renaissance innerhalb von Karikaturen dargestellt, so werden sie jetzt selbst als Karikaturen bezeichnet; sie *seien* Karikaturen, die sich – so Heydenreich – vermehren, solange man ihre Fortpflanzung nicht verbiete (vgl. ebd.; ähnlich bei Rosenkranz 1968 [1853], 396).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Behinderungen zunehmend als Normabweichungen und nicht mehr als zwar abweichende, aber zur gesellschaftlichen, natürlichen oder göttlichen Ordnung zugehörige »Narrheiten« betrachtet werden. Menschen mit Behinderungen sollen Erkenntnisse über die menschliche Gattung ermöglichen und dienen als Beispiele für die Entwicklung der Menschen. Dabei werden sie als Abweichung von der Norm des gebildeten, zivilisierten und vernunftbegabten Menschen beschrieben und als Pflanzen, Tiere oder Entartete bezeichnet.

4.7 Verortung der Diskurse

Im Folgenden geht es um die Frage nach den autorisierten Sprechern und Institutionen. Denn die hier beschriebenen Aussagen stammen aus unterschiedlichen Zusammenhängen, die sie legitimieren. Außerdem wird das Sprechen über ›Komik und Behinderung‹ nicht als eigenständiger Diskurs geführt, sondern ist fast ausschließlich in andere Diskurse eingebettet. Diese Bezüge gilt es ebenfalls aufzuzeigen.

Wer also äußert sich zum Thema ›komischer Behinderungen‹? Und von wo aus wird dabei gesprochen?

Zunächst gibt es die frühen, theologisch bzw. religiös motivierten Argumentationen von Augustinus (354-430), Thomas von Aquin (1225-1274), Castelvetro (16. Jh.), Minturno (1564), Poliziano (1603) und Campanella (1612/1613) (siehe Abschnitt 4.3.1).

Hauptsächlich stammen die hier relevanten Aussagen jedoch aus der Ästhetik und Philosophie. Vor allem die Philosophie scheint legitimiert, Aussagen bezüglich des Lachens und seiner Grenzen zu treffen. Hierzu zählen die Darstellungen von Bacon (1970 [1625]), Descartes (1984 [1649]), Hutcheson (1971 [1725]), Home (1772; 1774), Kant (1880 [1772-1776]; 1963 [1790]), Beattie (1780 [1764]), Heydenreich (1797/1798), Jean Paul (2000 [1812]), Weber (1868 [1832], Bd. I), Vischer (1967 [1837]), Köstlin (1869), Fischer (1889), Groos (1892), Lipps (1898), Ueberhorst (1900) und Bergson (1988 [1900]).

Ein kleinerer Teil der Aussagen wird aus den Institutionen der Psychologie bzw. Psychoanalyse (Hecker 1873; Kraepelin 1885; Freud 2004 [1905]; Mc Dougall 1922; Gregory 1924) sowie der Medizin und Pädagogik getroffen (Klein 1819; Branky 1898; Mönkemöller 1912; Wanecek 1916; Holländer 1921). Diese Aussagen sind häufig mit denen der Philosophie verschränkt. Zeitlich sind sie etwas später anzusiedeln: Sie existieren erst seit dem 19. Jahrhundert.

Des Weiteren spielt die Frage nach dem Lachen über Behinderungen in der historischen Forschung zu den Hofzwerge(n) und -narren eine Rolle (Flögel 1789; Nick 1861a, 1861b; Schlager 1866; Weber 1868 [1832], Bd. XII; Bayer 1906). Wenige Aussagen zum Lachen über Behinderung stammen aus den Bereichen des Theaters und der Literatur, vor allem Sulzer und Lessing sind hier zu nennen. Die Erörterung moralischer Positionen ist in vielen so genannten ›Tugendbüchern‹ zu finden: bei Bellegarde (1708), Gellert (1768), Knigge (1999 [1796]), Niemeyer (1838) und von Zedlitz und Neukirch (1914). Nicht eindeutig institutionell zugeordnet werden können die Texte von Addison (1866 [1711]), Lichtenberg (2005 [1772-1799]), Lavater (1968 [1776]), Hebbel (1985) und Richards (1912).

Wie bereits erörtert, gibt es im 19. Jahrhundert erste Texte, die von behinderten Menschen selbst verfasst werden und sich mit dem Spotten und Lachen über behinderte Menschen auseinandersetzen. Dazu zählen die Veröffentlichungen Ludwigs von Baczko (1807), des Verfassers der *Buckeliana* (1826), die *Lebensfahrten* Birrers (1877 [1838]) und die Erzählungen Herrmann-Neisses.

Sofern das Sprechen über »komische Behinderungen« seitens der Philosophie legitimiert wird, wird es nahezu ausschließlich von allgemeinen Betrachtungen des Komischen und diesbezüglichen ästhetischen Erörterungen gerahmt. Gleiches gilt für die psychoanalytisch oder psychologisch begründeten Aussagen und ebenso für diejenigen, die aus der Literatur und dem Theater kommen. Verschränkungen mit der Philosophie zeigen sich ebenfalls bei den geschichtswissenschaftlichen Betrachtungen von Behinderung. Es ist also hauptsächlich die Philosophie, die das Sprechen, Denken und Handeln zum Thema »Komik und Behinderung« prägt. Insbesondere den Texten von Aristoteles, Hobbes, Kant und Jean Paul wird von den Autoren des 18., 19. und 20. Jahrhunderts Bedeutung zugemessen. Es gibt jedoch auch Positionen, die diskursiv kaum Berücksichtigung finden, dazu zählen vor allem die oben genannten Dokumente behinderter Menschen, aber auch die Texte von Bacon und Descartes, ebenso wie die Positionen der Theologie. Insgesamt sind vor allem Menschen ohne Behinderung legitimierte Sprecher.

Wie sind aber die Diskurse selber näher zu kennzeichnen? Die Aussagen der genannten Sprecher und ihrer institutionellen Orte können in drei Stränge geteilt werden:

- a. Diskurs der Moralthelogie;
- b. beobachtende, beschreibende, am Komischen teilnehmende Texte (Bacon und Descartes, von Zimmermann, Platter und Weber);
- c. kritisch reflektierender Diskurs (Philosophie, Psychologie, historische Forschung, Sonderstellung: Aussagen behinderter Menschen).

Wie in Abschnitt 1.2.3 ausgeführt, gelten als Kennzeichen für Brüche unter anderem Veränderungen der autorisierten Sprecher oder Institutionen, im Vergleich zu vorangegangenen Zeiten neue Interpretationen, Argumente oder Begriffe, Abgrenzungen zu vorangegangenen Diskursen oder das Auftauchen neuer Nachbardiskurse.

Die Aussagen der Theologie (um 400-1600) sind sowohl temporär, institutionell und begrifflich als auch argumentativ stabil und deshalb als Diskurs zu begreifen. Sie sind zum einen zeitlich früher anzusiedeln als andere Quellen und werden später nicht aufgegriffen, ebenso

werden ihre Sprecher nicht zitiert. Vor allem aber taucht die typische Argumentationsstruktur dieser Aussagen, welche Sünde und Überlegenheit in einen religiösen Kontext stellt, später nicht mehr auf (mit Ausnahme Lavaters).

Die Aussagen zeitgenössischer Beobachter des 16. und 17. Jahrhunderts (wie die des Grafen von Zimmern, Platters oder Christian Friedrich Webers; siehe Kap. 3⁹¹) ebenso wie die Formulierungen von Bacon, Descartes und Sandrart (Abschnitt 4.5.1) können nicht als Diskurs bezeichnet werden: Sie sind weder institutionell noch temporär oder inhaltlich als stabil zu bezeichnen. Gemeinsam haben sie lediglich, dass das Lachen über Behinderungen beobachtet und beschrieben, aber selten bzw. nur in Ansätzen einer kritischen Bewertung unterzogen wird. Die einzelnen Sprecher beziehen sich zudem kaum thematisch, vor allem aber nicht persönlich aufeinander. Ihre Äußerungen bleiben von nachfolgenden Sprechern nahezu unberücksichtigt.

Abgelöst werden die Sprecher des 16. und 17. Jahrhunderts von einem kritisch reflektierenden Diskurs, der 1711 mit Addison einsetzt und erst in den 1920er Jahren abebbt.⁹² Dieser Diskurs ist in dem genannten Zeitraum als stabil zu bewerten, da sich weder die Institutionen noch die Sprecher und ihre Aussagen signifikant verändern. Bewertungen, Argumentationen, Begrifflichkeiten und Abgrenzungen sind relativ homogen: Diese Strukturen prägen mit Ausnahme der ›Sünde‹ den Aufbau dieses Kapitels. Nicht nur beziehen sich viele Sprecher auf gleiche Grundlagen – vor allem auf Aristoteles, Hobbes, Kant und Jean Paul. Sie kommentieren sich und ihre Aussagen zudem unaufhörlich gegenseitig. Von einem ›naturalisierten Diskurs‹ (siehe Landwehr; Abschnitt 1.2.3) hingegen kann nur eingeschränkt gesprochen werden. Es gibt – zum Beispiel angesichts des Lachens im Theater – immer wieder auch widersprüchliche Ansichten.

Eine Sonderstellung innerhalb des Diskurses kommt den Selbstzeugnissen zu: Sie beziehen sich häufig auf dieselben Kriterien, nicht jedoch auf andere legitimierte Sprecher. Sie selbst bleiben nahezu unberücksichtigt. Dennoch sind sie Bestandteil des Diskurses.

91 | Die hier genannten Autoren befinden sich auf einer Grenze: Einerseits werden Anekdoten erzählt, die literarischen Charakter haben und das Lachen hervorrufen sollen, andererseits liefern sie Beschreibungen und Beobachtungen über den Umgang mit dem Lachen in ihrer Zeit.

92 | Plessner (1941) findet hier zwar auch Erwähnung, bezieht sich aber nicht direkt bzw. kaum auf Behinderung, er verweist lediglich darauf, dass man Kranken gegenüber Mitleid oder Ekel, nicht aber Komik empfinde.

Die Zahl der legitimierten Sprecher bzw. Institutionen des Diskurses wird zunehmend erweitert: Sind die Aussagen im 18. Jahrhundert ausschließlich durch die Philosophie und etwas später die Historik geprägt, kommen im 19. Jahrhundert die an generellem Einfluss stark zunehmenden Disziplinen der Psychologie und Psychoanalyse, schließlich auch die Medizin und die Pädagogik hinzu.

Die Diskursstrukturen, die Selbst- und Fremdpositionierungen, die Bewertungen des Lachens und die Einschränkungen, Grenzziehungen und Verbote einschließlich ihrer Begründungsstrukturen bleiben über den Zeitraum von gut 200 Jahren stabil. Im Anschluss an Gregory (1924), der konstatiert, es werde nicht mehr über Behinderungen gelacht, erscheinen vereinzelt Texte zu »komischen Behinderungen« erst wieder in den 1970er Jahren. In den 1980er Jahren nehmen diesbezügliche Aussagen zu, erst Ende der 1990er Jahre ist ein signifikanter Anstieg zu verzeichnen (siehe Kap. 5.).

4.8 Zusammenfassung

Das Lachen wird seit dem 18. Jahrhundert entweder als entlastend, als Aggression oder als Zeichen von Inkongruenzen, Kontrasten oder Regelwidrigkeiten verstanden. Insgesamt kann hier vorläufig festgehalten werden, dass ein Prozess der Regulierung und Zivilisierung des Lachens sowohl auf theoretischer als auch auf praktischer Ebene einsetzt: Je mehr über das Lachen reflektiert und geschrieben wird, desto begrenzter werden zunächst seine Spielräume.

Seit Beginn des 18. Jahrhunderts wird eine Humanisierung und Zivilisierung des Komischen und Lächerlichen gefordert: Statt Spott soll feiner Witz zelebriert werden, das Lachen, zum Beispiel über die Hofnarren, wird dementsprechend abgelehnt. Ziel aller Bestrebungen ist es, der Komik ihren »böartigen Stachel« (Geier 2006, 154) zu ziehen. Dadurch verändern sich sowohl die Theorien des Lachens als auch das Lachen selbst.

Die Einschränkungen des Komischen haben nach Ansicht der Forschung schon im 17. Jahrhundert begonnen. Das Brechen sozialer Tabus durch das Komische werde in der Neuzeit als inakzeptabel und unerwünscht ausgegrenzt (vgl. Neumann/Röcke 1999, 9). Das 17. Jahrhundert sei, was das Komische und das Lachen betrifft, maßgeblich von zwei Regulierungstendenzen gekennzeichnet: Neben der Verdrängung des Lachens ins Private (vgl. Bachtin 1987, 149) finde vor allem seit Ende des 17. Jahrhunderts eine »Verachtung aller Arten von ordinärem Humor« (Bremmer/Roodenburg 1999, 16) statt. Auch »die

Ambivalenz des Grotesken wird unannehmbar« (Bachtin 1987, 150). Dies zeigt sich in Bezug auf das Lachen über Behinderungen daran, dass an den Höfen zunächst die künstlichen Narren bevorzugt werden, bevor die Hofnarrenidee schließlich Anfang des 18. Jahrhunderts ihr allmähliches Ende findet. Damit wird das Lachen tatsächlich ins Private verlagert. Bezieht man sich auf die (ambivalenten) Aussagen der *Chronik der Grafen von Zimmern* und die moraltheologischen Positionen, so kann den Forschungsergebnissen zugestimmt werden. »Neuzeitliche«, kritische Positionen, die sich mit dem Komischen über Behinderung auseinandersetzen, gibt es jedoch erst ab 1700.

Die Darstellung von komischen Körpern orientiert sich an den »unschädlichen Hässlichkeiten«: Das Lachen ist nur noch erlaubt angesichts inszenierter oder kleiner Abweichungen, wie zum Beispiel auffallender Nasen. Insgesamt zeigen bildliche und literarische Darstellungen ein eher zivilisiertes Lachen. Häufig sind es metaphorische Witze, die mit Vorurteilen spielen. Des Weiteren nehmen komische Darstellungen und Beschreibungen auch in quantitativer Hinsicht ab: Waren zum Beispiel Blinde und Körperbehinderte beliebtes Sujet der Schwankliteratur des 12. bis 17. Jahrhunderts, so spielt der behinderte als komischer Körper in der Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts kaum eine Rolle (vgl. zum Beispiel Baumeister 1991). Das Lachen über Behinderung wird demnach weniger. Aber wird auch das Lachen über behinderte Menschen eingeschränkt? Hirsch meint, dass noch um 1900 Kinder dazu erzogen werden mussten, nicht über Behinderte zu lachen (vgl. Hirsch 2002, 289). Eine Witzanalyse von Keith Thomas kommt zu dem Ergebnis, dass »die Doktrin, dass menschliche Schwäche kein Thema des Lachens war« (Thomas, zit.n. Thomas 1982, 24), für die englische Mittelklasse bereits Ende des 17. Jahrhunderts einsetzte, während es in den unteren Klassen länger üblich gewesen sei zu lachen. Demnach hätte die Zivilisierung des Lachens in England früher eingesetzt als im deutschen Sprachraum. Dies lässt sich auch mit der Chronologie der Dokumente begründen: Die frühen Aussagen zur Einschränkung des Lachens stammen aus England: von Addison (1711), Hutcheson (1725), Beattie (1764) und Home (1767). Der Prozess beginnt damit früher als in Deutschland. Hier ist Lessing 1767 der Erste, der sich mit der Frage des Lachens über Behinderung kritisch beschäftigt.

Als Subjekte des Lachens werden vor allem Kinder und Jugendliche, aber auch »das Volk« ausgemacht. Hier findet eine Differenzierung zwischen der eigenen und der fremden Position statt: Gebildete Menschen lachen nicht (mehr). Zu diesen zählen sich alle der dargestellten Autoren bzw. Sprecher.

Als Gründe für noch vorhandenes Lachen über Menschen mit Behinderung bzw. komische Repräsentationen von Behinderung werden seit 1700 einerseits (falscher) Stolz und Überlegenheit gesehen. Die Ursache liegt demnach also im lachenden Subjekt. Auf der anderen Seite werden Regelwidrigkeiten und Kontraste im belachten Objekt als Auslöser für Komisches und Lächerliches verstanden.

Das Lachen über Menschen mit Behinderung soll verboten oder zumindest eingeschränkt werden. Ein Argument dafür bildet die scheinbare Überlegenheit des Menschen, die moralisch negativ bewertet wird. Vorwiegend Gebrechen, Missbildungen und der Wahnsinn werden aus dem Komischen ausgeschlossen. Sie werden als Krankheiten betrachtet, denen man mit Mitleid begegnen müsse oder nur mit Abscheu und Ekel begegnen könne. Kinder und Jugendliche sollen zu einer mitleidigen, mitfühlenden Haltung erzogen werden, dies fordern unter anderem die *Buckeliana*, Birrer und Freifrau von Zedlitz Neukirch.

Gleichzeitig zwingen die aufgezeigten Versuche, das Lachen einzuschränken, zu verfeinern oder zu verbieten, gerade dazu, Grenzen zu ziehen: Da man das Lachen nicht allgemein verbieten kann und will, muss definiert werden, bis wohin ein legitimes, gesellschaftlich und moralisch toleriertes, also ein unschädliches Lachen erlaubt sein soll. Um diese Grenzen wird vor allem im 18. und 19. Jahrhundert gerungen. Die Argumentationen finden dabei wiederum auf zwei Ebenen statt: Zum einen werden sie anhand der Gegenstände des Lachens formuliert, zum anderen wird die moralische Funktion des Lachens in den Mittelpunkt gerückt. Was die Gegenstände angeht, so wird versucht, eine Grenze zwischen belachenswerten, unschädlichen Hässlichkeiten sowie Regelwidrigkeiten und – für sich oder andere – schädlichen oder tragischen Hässlichkeiten zu ziehen. Legitim sei das Lachen vor allem, wenn es eine moralische Funktion habe und der Besserung und Erziehung oder Anpassung der Menschen diene.

In diesem Zusammenhang wird zwischen ›echten‹ oder ›imitierten‹ Behinderungen differenziert, wobei das Lachen über Letztere als legitim erachtet wird, so es, zum Beispiel im Theater, der Erziehung der Menschen dient. Dabei wird zudem danach unterschieden, ob eine Eigenschaft, die lächerlich oder komisch sein könnte, frei erworben wurde oder nicht. Von Sulzer wird 1771 eine Differenzierung eingeführt, die es so bisher nur implizit gegeben hat, nämlich die zwischen der Komik über Behinderung (als Konstrukt) oder dem Lachen über Behinderte (als Person). Erst 1916 bei Wanecek wird direkt zwischen dem Lachen Nichtbehinderter und dem Lachen behinderter Menschen

differenziert (diese Differenz erweist sich vor allem für die Gegenwart als relevant; siehe Abschnitt 5.2).

Hier lässt sich eine weitere Differenzierung anschließen, nämlich bezüglich der Frage, ob Komik Nähe oder Fremdheit voraussetzt. Während Gellert und Weber vermuten lassen, dass Fremdheit eine Voraussetzung des Komischen ist, sehen andere Nähe, Gleichheit oder Sympathie als dessen Grundlage, zum Beispiel Poliziano, Flögel, Hutcheson, Beattie, Vischer und Lipps. Hutcheson und Beattie meinen, Voraussetzung für Komik sei, dass man sich selbst als verletzlich betrachte. Lipps geht ebenso wie Jean Paul und Fischer davon aus, dass man Anteil nehmen müsse, um etwas komisch zu finden. Auch Groos' ›innere Nachahmung‹ gründet in der Nähe zum belachten Objekt ebenso wie Polizianos und auch Hutchesons ›Ähnlichkeit‹. Und Flögel geht davon aus, dass Gleiche über Gleiche lachen. Das Komische als Ausdruck einer Angst, einer Aggression oder Überlegenheit gründet dagegen ebenso auf Fremdheit wie die Sicht auf das Komische als Regelwidrigkeit oder Kontrast.

Ebenfalls uneinheitlich fällt die Antwort auf die Frage aus, für wen etwas unschädlich sein müsse, damit es komisch sein kann. Angesichts des Lachens im Theater wurde diese Frage bereits angesprochen: Hier darf gelacht werden, wenn die Behinderung anderen nicht schadet. Theorien, die das Komische als Entlastungsfunktion und Lustgefühl betrachten (wie zum Beispiel bei Kraepelin), finden die Antwort ebenfalls im Subjekt, also beim Lachenden: Das Komische hört demzufolge auf, wenn eine Situation für den Lachenden schädlich wird und Unlust hervorruft. Theorien, die mit Unglück und Mitleid argumentieren, beziehen die ›Unschädlichkeit‹ hingegen auf den Gegenstand des Lachens: Gelacht werden dürfe nur, wenn die Situation dem Objekt nicht schade. So behauptet zum Beispiel Heydenreich, man dürfe über den ›Toren‹ lachen, weil er in seinem Zustand glücklich sei (vgl. Heydenreich 1797a, 49).

Wie aber gehen die Menschen, die Objekt von Spott und Lachen sind, mit ihrer Situation um, wie interpretieren sie den Spott, und was wünschen sie sich? Nach der Einschätzung nichtbehinderter Sprecher des 17. Jahrhunderts sind vor allem ›Bucklige‹ ein Objekt des Lächerlichen bzw. Komischen, und es wird erstmals darauf verwiesen, dass sie auch zum Subjekt des Spottes werden können – Bacon, Descartes, Heydenreich und Weber zufolge eine Strategie, um das Gefühl der Unterlegenheit zu kompensieren und das Gespött ihrer Umgebung zu vermeiden. Vor allem Menschen mit ›Buckel‹ werden als reizbar, spöttisch oder bösartig gekennzeichnet. Eine in Bezug auf Behinderungen

neue Erklärung fügt Wanecek 1916 hinzu: Demnach könnte es eine therapeutische Funktion haben, selbst zu spotten.

Auch behinderte Menschen beschreiben den Versuch, Spott zu vermeiden. Zu diesem Zwecke verhalten sie sich ebenfalls spöttisch (Spott als Gegenreaktion), wobei sich der Spott entweder gegen sie selbst oder gegen ihre Umgebung richten kann.

Lachen und Spott werden von den Belachten als limitierend und ausgrenzend, als aggressiv und gewaltförmig erlebt. Dass Identitäten kulturell geformt und »von Deutungsmustern des Eigenen und Fremden bestimmt« (Waldschmidt 2005, 25) werden, wird besonders an dieser Stelle deutlich: Die Selbstbeschreibungen ähneln frappierend den Fremdzuschreibungen sowohl in Bezug auf Charakterisierung der belachten Subjekte, den Spott als Gegenreaktion und das Mitleid als favorisierte Alternative.

Die Betrachtungen zum Lachen von Addison (1711) bis Gregory (1924) können, wie begründet wurde, als stabiler Diskurs bezeichnet werden. Ihnen voran gehen die früheren moraltheologischen Überlegungen und die das Komische kaum bewertenden Aussagen des 17. Jahrhunderts, die aber diskursiv unberücksichtigt bleiben.

Noch einmal zusammengefasst: Es darf im 18./19. und einsetzenden 20. Jahrhundert gelacht werden, wenn:

- die Krankheit, Abweichung oder Behinderung nicht als Unglück zu verstehen ist;
- Mitleid, Ekel und Abscheu nicht auftreten bzw. auftreten sollen;
- die Hässlichkeit oder Behinderung für sich oder andere unschädlich ist;
- das Lachen nicht mit Überlegenheit und Verachtung verknüpft ist;
- es also ein ziviles, harmloses und unschädliches Lachen ist;
- die Abweichung nur nachgeahmt bzw. simuliert wird oder frei erworben ist (Lachen über Behinderung statt Behinderte);
- diese Nachahmung mit einer erzieherischen Funktion für den Abweichenden (= Anpassung) oder die Gesellschaft (= Warnung) verbunden ist;
- behinderte Menschen Subjekte des Lachens sind.

Das Lachen bzw. das Komische wird also reguliert und eingeschränkt: Es muss bestimmte Bedingungen erfüllen, um erlaubt zu sein. Aber ändern sich mit der Einschränkung des Lachens auch die Verhaltensweisen gegenüber Menschen mit Behinderung?

Wie bereits in Mittelalter und Renaissance sind Einstellung und Verhalten gegenüber Menschen mit Behinderung im 17., 18. und

19. Jahrhundert widersprüchlich (siehe auch Fandrey 1990, 69). Fandrey bestätigt, dass behinderte Menschen in Zeiten der Aufklärung aus der Gesellschaft ausgeschlossen bleiben bzw. sogar vermehrt ausgeschlossen und in Institutionen eingeschlossen werden (vgl. ebd., 70ff.). Es gibt auch im 17. und 18. Jahrhundert eine Angst vor Behinderung; man distanziert sich von behinderten Menschen. Fandrey stellt fest, sie erregen auf der Straße »Abscheu und Ekel« (ebd., 72) und soziale Geringschätzung. Dies bestätigen auch die Erkenntnisse zum Beispiel im Umgang mit Betteln und Arbeitsfähigkeit.

Auch auf sprachlicher Ebene wird diese negative oder zumindest ambivalente Sicht deutlich, indem negative Beschreibungen von körperlichen und kognitiven Abweichungen zunehmen. Mitleid gegenüber Menschen mit Behinderung wird zwar zum handlungsleitenden Prinzip erhoben, jedoch häufig mit Abscheu und Ekel in einem Atemzug genannt. Distanz wird so aufrechterhalten.

Mehr und mehr werden behinderte Menschen zum Objekt der Medizin und Pädagogik – man könnte sagen, statt Objekt der Komik zu sein. Mitleid wird im Zuge dieser Entwicklung zur moralischen Maxime erhoben: Man soll behinderten Menschen mit Fürsorge und Anteilnahme begegnen. Zunehmend sind die Institutionen der Medizin, Psychologie und Pädagogik für Menschen mit Behinderung verantwortlich.⁹³

Anfang des 20. Jahrhundert sind Behinderungen und behinderte Menschen zumindest offiziell kein legitimes Objekt der Komik mehr. Von einem Mehr an gesellschaftlicher Integration kann hingegen nicht gesprochen werden.

Weitere Ambivalenzen in der Beurteilung der sozialen Stellung behinderter Menschen werden im anschließenden Kapitel aufgegriffen. Dabei wird auch zu diskutieren sein, ob das Lachen über Behinderungen bzw. deren komische Repräsentationen tatsächlich in den 1920er Jahren aufhört, wie Gregory behauptet. Es muss also geklärt werden, ob der philosophisch-ästhetisch motivierte Diskurs von 1711 bis 1924 womöglich bis ins 21. Jahrhundert wirksam geblieben ist.

93 | Wildfeuer sieht in der steigenden Bedeutung und Macht der Wissenschaften, vor allem der Medizin, »Ersatzstrategien der Ordnungsfundierung« (Wildfeuer 2001, 10).

5. Und heute?

Wie bereits in der Einleitung dieser Arbeit gezeigt wurde, wird das Lachen über Behinderungen heutzutage nicht verdrängt, sondern öffentlich in Cartoons, in Ausstellungen oder im Fernsehen vollzogen. Dennoch ist das Thema nach wie vor umstritten, die Funktionen des Komischen werden kontrovers betrachtet, und es wird um Grenzen, Gebote und Verbote des Lachens gerungen. Darf heute über Behinderungen gelacht werden? Wie nehmen Behinderte und Nichtbehinderte diesbezüglich Stellung? Um welche Fragen und Argumentationen rankt sich die aktuelle Diskussion? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden. Dabei gilt es auch zu klären, inwiefern sich aktuelle Sichtweisen und Einschätzungen auf historische Untergründe beziehen und ob dieselben Strategien verwendet werden oder neue Themen, Begriffe und Argumentationen hinzukommen.

Bevor auf die aktuelle Situation und die Diskussionen ab Mitte der 1990er Jahre eingegangen wird, gilt es jedoch, sich einen kurzen Überblick über die Zeit bis 1990 zu verschaffen. Die theoretische Auseinandersetzung mit dem Lachen über Behinderung hört in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf. Für die Zeit danach bis 1970 konnten kaum Aussagen, aber auch wenig komische Repräsentationen gefunden werden. Behinderungen werden nur selten in Witzbüchern thematisiert: Im zweiten Band des Buchs *Die unsterbliche Kiste* (1926) sind zwei Witze über »Irrenanstalten« enthalten (vgl. Moszkowski 1926, 14 und 74). Cloerkes verweist auf die ihm einzig bekannte Analyse von Witzen von Barker und anderen aus dem Jahr 1946, in der fünf Witzsammlungen betrachtet wurden. In diesen Sammlungen bezogen sich 4,1 Prozent aller Witze auf körperliche Behinderungen, zu denen Cloerkes auch das Übergewicht zählt (vgl. Cloerkes 1985, 447). In der *Unsterblichen Kiste* von 1918 hingegen gibt es keine Witze über behin-

derte Menschen. Auch in der umfangreichen Witzesammlung *Humor seit Homer* (1964) sind keine Witze zu Behinderungen enthalten.

5.1 Witze und Spott über behinderte Menschen in den 1970er und 1980er Jahren

Tom Shakespeare zufolge wurden Witze über Behinderte erst in den 1980er Jahren wieder »populär« (Shakespeare 1999, 48). Zumindest in Deutschland findet man aber schon in den 1970er Jahren gelegentlich Witze über behinderte Menschen. Insgesamt konnten jedoch nur wenige Witzbücher aus dieser Zeit gefunden werden. Die Aussagemöglichkeiten über das komische Lachen »auf der Straße« wären ohnehin relativ, weil man davon ausgehen muss, dass tabuisierte Themen in solchen Büchern nicht zu finden sind.

5.1.1 Witze und Cartoons

Die beiden Bände der *twen witze* (1969 und 1971) von Wolfram Huncke, deren Titel schon anzeigt, dass es sich um zotige Komik handeln soll, enthalten einige Witze über Menschen mit Behinderungen. Insgesamt sind zehn Witze dort enthalten: vier so genannte »Irrenwitze« (siehe Huncke 1969, 90; 1971, 48, 107, 121), zwei Witze über Stotterer (1969, 104; 1971, 142f.)¹ und einer über einen »Liliputaner« (1971, 64). Weitere Witze thematisieren das Hinken (1969, 113), Schwerhörigkeit (1971, 68) und einen einäugigen Mann (1969, 110f.). Das Buch *Lachen ist die beste Medizin. Der Arzt im Spiegel des Humors* (1983) enthält zwei Cartoons, die Behinderungen thematisieren (Cyriax 1983, 79 und 156).

Die Psychiater Uwe Henrik und Johanne Peters veröffentlichten 1974 ein Buch zur »Struktur und Soziologie des Irren- und Psychiaterwitzes« mit dem Titel *Irre und Psychiater*. Als vorwiegendes Kennzeichen dieser Witze sehen sie die so genannte »Irrlogik« (Peters/Peters

1 | Dort ist folgender Witz abgedruckt: »Ein Stotterer in der Straßenbahn. Nach zwei Stationen fragt er einen Mann, der ihm gegenüber sitzt: »E-e-entschuldigen S-s-sie, w-w-wie s-s-spät i-ist e-e-es!« Der Mann schweigt. Nach drei weiteren Stationen steigt der Stotterer aus. Da geht der Schaffner auf den Mann zu und sagt: »Mich geht das zwar nichts an, aber warum haben Sie dem Herrn die Uhrzeit nicht gesagt?« Da antwortet der Mann: »M-m-m-meinen S-s-sie, ich w-w-w-will mir a-aufs Maulsch-sch-schlagen l-l-lassen?«« (Huncke 1971, 142f.) Es könnte sein, dass der Witz sich dadurch legitimiert, dass beide Protagonisten stottern.

1974, 34): »Auf eine dumme, die Pointe vorbereitende Handlungsweise folgt hier eine ›logische‹ Denkstörung, welche den Witz zum Witz macht.« (Ebd.) Damit werde der ›Irre‹ im Witz als von der Normalität abweichend markiert. Häufig würden in den Witzen Stereotypen produziert (vgl. ebd., 36ff.), die Protagonisten des Witzes aber selten als gefährlich dargestellt. Auch gebe es in einigen Witzen den ›klugen Irren‹ (vgl. ebd., 46ff.). Dieser scheine eine analoge Funktion zum ›klugen Narr‹ des Mittelalters einzunehmen.

Peters und Peters schließen, dass ›Irrenwitze‹ statt sozialer Vorurteile eigene Phantasien über psychische Erkrankungen schaffen. Der Mensch werde zumeist als gesellschaftlicher Außenseiter gezeigt, erscheine aber weniger als medizinisch krank, sondern eher als sozial und kulturell abweichend. Als Außenseiter werde er vor allem dadurch markiert, dass die Witze fast ausschließlich in Institutionen, also der Psychiatrie, spielen (vgl. ebd., 60). Psychisch kranke oder behinderte Menschen wurden, wie in dieser Arbeit gezeigt, seit dem 17. Jahrhundert zunehmend in medizinische und pädagogische Institutionen eingeschlossen. Sie sind bis heute häufig Teil großer Einrichtungen. Deshalb ist es interessant, dass viele der Witze Institutionen thematisieren bzw. in diese verlagert werden.

Das Fazit von Peters und Peters ist, dass der Irrenwitz ein Bild absoluten Andersseins zeichne. Er grenze damit aus. Als Grund für das Vorkommen der ›Irrenwitze‹ vermuten sie die »Bewältigung und Verarbeitung des Phänomens Irresein« (ebd., 67). Damit verweisen sie auf die Theorien des Komischen, die sich mit dessen kathartischer Funktion und dem Komischen als Ausdruck von Angst auseinandersetzen. Somit hätte der Witz nichts mit Nähe, sondern mit Fremdheit zu tun. Auch eine Verbindung zu den Überlegenheitstheorien besteht, da die beiden Psychiater in den Witzen auch versteckte Aggressionen finden und schließen:

»Es lässt sich grob vereinfachend sagen, daß das Bild vom Irren, wie es der Witz zeichnet, den Abwehrmechanismus des Ichs gegen Angst, Aggression usw. widerspiegelt sowie gleichzeitig seine Funktion erkennbar werden lässt, die darin liegt, dem Ich eine reale Konfrontation mit dem Irresein zu ermöglichen.« (Ebd., 72)

Desgleichen versteht Hirsch in seinem Buch über den Witz das Lachen als Ausdruck einer verdrängten Angst: »Krankheit und Behinderung sind für uns zunächst nur erschreckend und nicht komisch. Es kann aber sein, dass sie als komisch empfunden werden, weil sie uns erschrecken.« (Hirsch 2002 [1985], 173) Auch Röhrich meint, viele

›Irrenwitze‹ dienen der Angstbewältigung (vgl. Röhrich 1977, 186ff.). Er fordert, man solle statt mit Komik mitleidig und helfend auf Behinderungen reagieren:

»Jeder einzelne Fall von Krankheit, Leiden oder Entstellung ist beklagenswert; und wir werden uns zu fragen haben, warum Spott und Schadenfreude überwiegen können in Fällen, in denen Mitleid und tätige Hilfe viel angebrachter wären, weil einem sonst das Lachen im Halse stecken bleiben könnte.« (Ebd., 174)

Röhrich zufolge ist das Lachen nur möglich, wenn Menschen nicht zum Mitleid erzogen werden (vgl. ebd.). Damit werden in den 1970er und 1980er Jahren dieselben Aussagen getroffen wie bereits 200 Jahre vorher. Komik soll durch Mitleid ersetzt werden. Witze können Röhrich zufolge jedoch auch etwas von der sprichwörtlichen Narrenfreiheit sowie sozialkritische Tendenzen enthalten (vgl. ebd., 186ff.) und damit potenziell der Transgression dienen. Röhrich scheint dem Zwiespalt erlegen, dass man zwar nicht lachen solle, aber dennoch manchmal lachen müsse: »So traurig einerseits jeder körperliche Defekt ist, so gibt es doch andererseits kaum einen dankbareren Stoff für komische Geschichten, als gerade die Schwerhörigkeit.« (Ebd., 175f.)

Lixfelds *Der Witz. Texte für den Unterricht* enthält ein Kapitel mit dem Titel »Gebrechen«² (Lixfeld 1978b, 12ff.). Aus Lixfelds Kommentar zu einem dort enthaltenen Witz kann man schließen, dass für ihn die Legitimation für den Witz und das Lachen dann gegeben ist, wenn ein behinderter Mensch den Witz macht. Er beschreibt dort, wie jemand den Witz, der Sprachfehler thematisiert,³ auf einer Party erzählen will und dabei vergessen hat, dass der Gastgeber auch einen Sprachfehler hat. Der Erzähler des Witzes wird – kurz vor der Pointe – sehr verlegen, bis schließlich der Gastgeber selbst die Pointe bringt. Bei Lixfeld

2 | In diesem Kapitel gibt es zwei Witze, die Sprachfehler thematisieren, einen Witz über Schotten (!), einen über Betrunkene und vier so genannte ›Irrenwitze‹ (vgl. Lixfeld 1978b, 12ff.). Aus heutiger Sicht scheint daran vor allem ›komisch‹, dass Betrunkene und Schotten zu den ›Gebrechlichen‹ gezählt werden. Der Witz über einen ›Einäugigen‹, der bei Huncke im Kapitel »Absurdes« zitiert wird (Huncke 1969, 110ff.), steht bei Lixfeld in der Kategorie »Makabres«. Die ›Irrenwitze‹ hat Lixfeld Peters und Peters (1974) entnommen.

3 | In dem Witz geht es um einen Elefanten, dem von einem Krokodil der Rüssel abgeissen wird und der mit nasaler Stimme fragt: »Sagen Sie mal, finden Sie das etwa komisch?« (Lixfeld 1978b, 13)

wird zudem deutlich, dass es auch Grenzen des Lachens über Behinderungen im Witz gibt. Einer seiner Witze über »drei Taubstumme« (Lixfeld 1978a, 2) wurde von seinem Verlag abgelehnt: »Der Verlagsdirektor hob – durchaus repräsentativ, wie ich meine – auf den ›guten Geschmack‹ der präsumtiven Leser ab, der unzulässig verletzt werden könnte.« (Ebd., 3) Auch im 20. Jahrhundert wird also um die Grenzen des Komischen gerungen. Sie sind nach wie vor von gesellschaftlichen Normen und Vorstellungen abhängig.

Etwas anders stellt sich das kleine Buch *Urteile – Vorurteile* dar, das 1981 von der Bundesarbeitsgemeinschaft der Clubs Behinderter und ihrer Freunde (BAGC) anlässlich des Internationalen Jahres der Behinderten herausgegeben wurde. Dort sind Cartoons von Erik Liebermann, Heinz Langer und Bernd Noeth veröffentlicht, die als politisch zu verstehen sind und Vorurteile, gesellschaftliche Ausgrenzung ebenso wie das Verhältnis von Normalität und Abweichung, aber auch das Verhalten von Politikern thematisieren.⁴ Diese Intention des Buches wird bereits in den Vorworten deutlich: Otto Graf Lambsdorff, damaliger Wirtschaftsminister, schreibt, es würden Alltagsprobleme behinderter Menschen dargestellt. Besonders eindrücklich macht Adelheid Eichholz, damals Vorsitzende des Vereins, auf ihr Anliegen aufmerksam. Sie kritisiert, dass Behinderung mit Schmerz, Leiden, Tod assoziiert werde und dadurch Mitleid und Bedauern auslöse. Sie stellt die Frage: »Und jetzt hier Cartoons, Karikaturen, kritische Witzzeichnungen mit und über schwerbehinderte Menschen, ist das nicht makaber, gefühllos, taktlos?« (BAGC 1981, o. S.) Ihr Fazit ist: »Behinderung braucht Humor.« (Ebd.) Schließlich würden auch nicht die »Behinderungen an sich karikiert« (ebd.), sondern Probleme Behinderter (zum Beispiel Hindernisse, Technik) dargestellt bzw. die Mitmenschen karikiert. Deshalb lache man auch nicht über behinderte Menschen, »sondern in verständnisvoller Verbundenheit mit ihnen« (ebd.). Hier haben sich im Vergleich zum 18. und 19. Jahrhundert zwei Dinge geändert: Zum Ersten wird das Mitleid als adäquate Reaktion auf Behinderung zurückgewiesen. Zweitens wird zwischen dem Mitlachen und dem Auslachen differenziert; diese Differenzierung wird zwar bereits in den Komiktheorien genannt, allerdings nur bei Lesing in Bezug auf Behinderungen ausgeführt.

4 | Neben den beschriebenen Cartoons mit ihrer gesellschaftskritischen Intention macht ein Cartoon von Bernd Noeth deutlich, dass es auch heute Grenzen der Komik gibt.

5.1.2 Soziale Interaktionen

Vorwiegend aus den 1950er bis 1980er Jahren berichten Ortrun Schott und Ernst Klee in dem (auto-)biografischen Buch *Verspottet als Liliputaner, Zwerge, Clowns* (1983). Über Schotts Schulweg schreibt Klee im Vorwort:

»Der Schulweg später gestaltete sich zur Angstpartie: Da wurde sie als Mißgeburt verlacht, verspottet, bespuckt, mit Steinen geworfen. Noch heute zeigen Erwachsene auf sie, lachen schallend, einem lebenden Gartenzwerge den Weg zu kreuzen.« (Klee 1983, 12)

Demnach hätte sich an der Situation seit dem Mittelalter nichts geändert. Ernst Klee zufolge machen trotz aller Anerkennung Behinderter »die Leute auf der Straße weiter Witze über sie und finden sie allenfalls possierlich«⁵ (ebd., 13). Deshalb habe es sich auch Ortrun Schott »zur Aufgabe gemacht, ihre Umwelt darüber aufzuklären, wie sich ein Mensch fühlt, der allen zum Gespött dient« (ebd.). Ebenso berichtet Schott selber von den Reaktionen auf ihre Behinderung:

»Auch Erwachsene haben ganz offen mit dem Finger auf mich gezeigt, mich schallend ausgelacht und dergleichen. Es ist lange Zeit so gewesen, daß sich die Leute hinter mir ganz laut und deutlich über mich unterhalten haben.« (Schott 1983, 25).

Auch in den 1980er Jahren scheint es notwendig gewesen zu sein, dass Menschen mit Behinderung Stellung bezogen und ihre Sicht auf das Lachen artikulierten.

Es bleibt allerdings unklar, ob der Spott ausschließlich in Schotts Jugend in den 1950er Jahren auftrat oder ob er sie kontinuierlich auch in ihrem Erwachsenenleben begleitete. Schotts Formulierung, es sei »lange Zeit so gewesen«, deutet darauf hin, dass ein Wandel stattgefunden haben könnte. Aber auch Kontinuität bemerkt sie:

»Man funktioniert den realen kleinwüchsigen Menschen um in ein Märchen- und Fabelwesen: den Zwerg, den Liliputaner, den tragikomischen Clown, den Hofnarren. [...] Auf dieser Ebene wird man nicht zur Verantwortung und zur Rechenschaft gezogen, wenn man über andere, zum Beispiel die Liliputaner lacht (und sie damit beleidigt).« (Ebd., 40)

5 | Den Begriff des Possierlichen oder des Possierlich-Komischen angesichts komischer »Zwerge« gibt es bereits 1869 bei Köstlin.

Damit verweist Schott auf eine zentrale Differenzierung, die auch im historischen Diskurs über das Komische (1711-1924) erfolgt: das Lachen über Behinderungen und das Lachen über den behinderten Menschen. Dieser Unterschied wird hier nun relativiert. Schott schreibt, das Lachen zu ihrer Zeit funktioniere nur unter den Bedingungen der Nachahmung, die die des Mittelalters geblieben seien. Letztlich treffe dieses Lachen aber den behinderten Menschen als Person. Dabei werde er entindividualisiert, weil Menschen mit Behinderung eine Rolle zugeschrieben wird, wie für das Mittelalter und die Renaissance am Beispiel der natürlichen Narren gezeigt wurde. Etwas hat sich allerdings geändert: Anders als zum Beispiel Birrer und die *Buckeliana* und vor allem nichtbehinderte Autoren vorwiegend im 19. Jahrhundert, aber ebenso wie die Mitglieder der BAGC möchte Schott kein Mitleid, sondern Anerkennung (vgl. ebd.). Hier kommt das Streben nach Gleichberechtigung als wichtiger Aspekt hinzu.

Hauptsächlich scheint das Lachen und Verspotten in den 1970er und 1980er Jahren noch bei Kindern und Jugendlichen vorzukommen. Darauf verweist zumindest Cloerkes mit einem Verweis auf Informationen aus verschiedenen Studien über Interaktionen zwischen behinderten und nichtbehinderten Jugendlichen, in denen das Spotten und Lachen am Rande thematisiert wird (vgl. Cloerkes 1985, 448ff.).

Nach Einschätzung von Haberland und Cloerkes müssen Erwachsene hingegen mit Sanktionen rechnen, wenn sie über behinderte Menschen lachen. Haberland (1971, 69) vertritt die These der Weiterentwicklung und Zivilisierung der Gesellschaft. Auch Günther Cloerkes bemerkt diesbezüglich: »Offener Spott über Personen mit physischen Defekten gilt als grobe Unhöflichkeit, die in der Regel entschiedene soziale Mißbilligung erfährt.« (Cloerkes 1985, 448) Und Haberland fragt: »Wer würde lachen, wenn er einen schlimm verkrüppelten alten Mann sieht? Aber man lacht über eine außergewöhnlich lange Nase oder kleine Sünden und Narrheiten der Menschheit.« (Haberland 1971, 69) Auch in den 1980er Jahren wird also nach der Schwere der Behinderung differenziert, ebenso wie im 18. und 19. Jahrhundert »unschädliche Hässlichkeiten« von »schädlichen« abgegrenzt wurden. Hirsch wiederum differenziert zwischen dem Lachen über Behinderung und demjenigen über behinderte Menschen. Demnach könne man höchstens noch in Witzen, nicht aber in der Realität über die Schwerhörigkeit oder das Stottern lachen (vgl. Hirsch 2002, 173).

Im Gegensatz zu den Erklärungen noch bis Beginn des 20. Jahrhunderts nehmen zumindest die genannten Autoren an, dass Erwachsene im Allgemeinen nicht (mehr) über Behinderte lachen. Aber auch sie müssten den »richtigen Umgang« mit dem Lachen erst lernen, so

der niedersächsische Sozialminister in einer Broschüre von 1981 (vgl. Geifrig 1996, 18).

5.2 Komische Repräsentationen von Behinderung und ihre Bewertung heute

In den 1970er und 80er Jahren ist die Anzahl der Witze und Cartoons zum Thema Behinderung – wie oben dargestellt wurde – sehr klein. Auch spielte das Lachen über Menschen mit Behinderungen in der theoretischen Reflexion kaum eine Rolle. Einige Studien verweisen aber darauf, dass nach wie vor Kinder und Jugendliche über andere Kinder mit Behinderung spotteten. Heterogen wird die Situation erst Mitte der 1990er Jahre.

Dies führte wiederum zu einer breiteren Auseinandersetzung mit der Frage, ob (und gegebenenfalls wie und wo) über Behinderungen gelacht werden darf.

Es gibt heute eine Vielzahl komischer Repräsentationen von Behinderung in Zeitschriften, Zeitungen, aber auch im Fernsehen. In den letzten Jahren tauchte die komische Darstellung behinderter Menschen zum Beispiel in Sitcoms auf, aber auch in Kinokomödien: zum Beispiel in *Forrest Gump* (USA 1994), *Verrückt nach Paris* (D 1999), *Uneasy Rider* (F 2000), *Elling* (N 2001) oder *Wo ist Fred?* (D 2006). Im Fernsehen ist in Deutschland vor allem das Comedy-Format *Para-Comedy* bekannt.

Meine eigene Sammlung von ca. 500 bildlichen Darstellungen, also Karikaturen oder Cartoons, aus dem deutsch- und englischsprachigen Raum zeigt bei einer ersten Analyse Folgendes: Die Mehrzahl der Cartoons stammt von Menschen mit Behinderungen (soweit der biografische Hintergrund der Zeichner bekannt ist). Weit mehr als 50 Prozent der Darstellungen können meines Erachtens als gesellschaftskritisch oder politisch bezeichnet werden: Sie thematisieren Barrieren, den Arbeitsmarkt oder die eingeschränkte Sexualität Behinderter (bzw. problematisieren Vorurteile darüber). Angesprochen werden aber auch die Pränataldiagnostik und andere Biotechnologien. Die Cartoons fokussieren vor allem Gleichstellung, Selbstbestimmung und Teilhabe und spielen mit Stereotypen und Vorurteilen. Einige der Cartoons beinhalten Metaphern zum Thema Behinderung und sind als Wortwitze zu verstehen. Ein weiterer kleiner Teil könnte den absurden Witzen zugeordnet werden.

Die übrigen Cartoons lassen sich schwer einordnen: Sie können (je nach Humor!) als ironisch, satirisch, schwarz und böse, als aggressiv

und überlegen oder als harmlos interpretiert werden. Dabei gibt es sicherlich auch Überschneidungen. Um die Cartoons systematisch zu analysieren, wäre eine intersubjektive Validierung notwendig. Interessant und aufschlussreich könnte zum Beispiel eine Analyse der Cartoons bezüglich des zugrunde gelegten Behinderungsmodells (medizinisch vs. sozial) sein.

Wie schwierig es aufgrund seiner Vieldeutigkeit ist, das Komische in den Cartoons einzuschätzen bzw. näher zu definieren, soll ein Cartoon von Rattelschneck (Abb. 20) exemplarisch verdeutlichen:



Abb. 20: Rattelschneck, Cartoon (*Mondkalb* 1, 2007, 2).

Handelt es sich tatsächlich, wie auf den ersten Blick vermutet, um einen Witz über Nichtbehinderte? Sind behinderte Menschen hier Subjekt oder Objekt des Witzes? Ist der Cartoon, da er in der Zeitschrift *Mondkalb* abgedruckt wurde, Ausdruck eines Insiderlachens?⁶

6 | *Mondkalb* ist eine Berliner Zeitschrift, deren Ausgaben auch im Internet zu lesen sind, die sich ironisch, aber auch kritisch und vor allem politisch mit dem Thema Behinderung beschäftigt. Veröffentlicht

Und das, obwohl sich die Zeichner Marcus Weimer und Olav Westphalen alias Rattelschneck als nichtbehindert bezeichnen würden? Ist der Cartoon ein Beispiel für eine Umkehr? Lachen hier Behinderte über Nichtbehinderte? Und vor allem: Zeigt er Angst oder Überlegenheit? Hat er eine limitierende oder transgressive Wirkung?

Diese Fragen bezüglich des Lachens über Behinderung bzw. behinderte Menschen diskutieren seit Mitte der 1990er Jahre verschiedene Autoren mit und ohne Behinderung.

5.2.1 Aussagen behinderter Menschen seit den 1990er Jahren

»Die Gesunden dürfen das ja nicht.«

Hägler 2002, 83

Sind die wenigen Zeugnisse zum Lachen in den 1970er und 1980er Jahren noch von Menschen ohne Behinderung geprägt, äußern sich seit den 1990er Jahren vorwiegend behinderte Menschen. In den letzten Jahren wurde die Frage nach dem (komischen) Lachen über Behinderung und behinderte Menschen vor allem in folgenden Fachzeitschriften aufgeworfen: *Zusammen* (3, 1996; 1, 2002), *Orientierung* (3, 1998) und *Body & Society* (5, 1999). In den Zeitschriften *Zusammen* und *Orientierung* wird das Thema jeweils in Schwerpunktausgaben von verschiedenen Autor(inn)en behandelt. Dort veröffentlichen unter anderem Peter Radtke, Irene Bischofberger und Hubert Masmeier (*Zusammen* 3, 1996) sowie Reinhardt Lempp und Walter Lindenmaier (*Orientierung* 3, 1998). Sehr interessant ist die in der Zeitschrift *Body & Society* (5, 1999) erschienene Auseinandersetzung⁷ Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler vorwiegend aus den Disability Studies diskutieren vor allem die Frage nach der Legitimität des Lachens über

wird dort vorwiegend von Autoren mit Behinderung. Der Untertitel heißt scherzhaft: »Zeitschrift für das organisierte Gebrechen«. Als »Mondkalber« wurden im 16. Jahrhundert im Übrigen fehlgebildete Kälber bezeichnet. Nähere Informationen bzw. die bisherigen Ausgaben findet man auf der Seite: www.mondkalb.net.tc.

7 | Ein Artikel von Ian Stronach und Julie Allan bildet den Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung anderer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler mit der Frage nach Zusammenhängen von Komik, Tragik und Behinderung. Repliken auf Stronach/Allan (1999, 31-46) schreiben in derselben Ausgabe Tom Shakespeare (1999, 47-52), Arthur W. Frank (1999, 53-59), Albert B. Robillard (1999, 61-65), Gary L. Albrecht (1999, 67-64), Marian Corker (1999, 75-83).

Behinderung, Zusammenhänge von Komik und Tragik sowie historische Wandlungen in diesem Bereich.

In der Zeitschrift *Zusammen* macht vor allem Peter Radtke auf die historische Dimension des Lachens über Behinderungen aufmerksam.⁸ Er fragt, wie Lachen und Behinderung zusammenpassen (vgl. Radtke 1996, 7). Für ihn gehörte das Lachen schon immer zum Behindertsein, allerdings in Form des Ver- und Auslachens behinderter Menschen:

»Bereits in der klassischen Poetik durften unedle Gestalten, zu denen auch Stotterer, Hinkende oder geistig Beschränkte zählten, höchstens in der Komödie auftreten, wo sie zum Mittelpunkt übler Scherze wurden.« (Ebd.)

Aber behinderte Menschen hätten auch schon immer selbst gelacht und zum Beispiel als Hofnarren und Hofzwerge auch Späße auf Kosten anderer gemacht. Diese Traditionen sehe man noch heute, zum Beispiel »am Clown Klein-Helmut vom Circus Krone« (ebd., 8). Auch die Freiheit der Narren, mehr oder weniger alles zu sagen, sieht Radtke als aktuell an und verweist damit auf eine historische Kontinuität. Demnach würden behinderte Menschen auch in der Rolle des Kritikers nicht ernst genommen:

»Behinderte Menschen genießen »Narrenfreiheit«, wenn sie sich nur an die Spielregeln des Narren halten: mit Witz und Ironie kritisch ein wenig an der Oberfläche zu kratzen, ohne das Gefüge als Ganzes ernsthaft in Frage zu stellen.« (Ebd., 8)

Esther Bollag verweist gleichfalls auf die historischen Dimensionen des Lachens – und muss gerade deshalb lachen: Als ihr eine Krücke zerbrach, begleitete sie ein blinder Freund, eine neue zu besorgen. Da sie mit nur einer Krücke nicht laufen konnte, stützte er sie, während sie ihm den Weg beschrieb. Bollag schreibt: »Wir verkörperten in dem Moment den Blinden und die Lahme wie aus dem Bilderbuch – wir konnten uns das Lachen beide nicht verkneifen! Und wir dachten auch gar nicht daran!« (Bollag 2002, 17) Auf welche der Geschichten über

8 | Auch in englischen Betrachtungen wird auf die historische Kontinuität hingewiesen: »Selbstverständlich ist das Lachen über Behinderung nicht neu, behinderte Menschen waren in der gesamten Geschichte eine Quelle des Amüsements und des Lächerlichen für nichtbehinderte Menschen.« (Barnes 1991, 26)

›Blinde und Lahme‹ Bollag verweist, sagt sie nicht, aber sie hat Distanz zu diesen Stereotypen und kann darüber lachen.

Das Lachen ist im Leben behinderter Menschen präsent, aber nicht nur in Form des Selberlachens wie bei Bollag. Tibackx bezieht die Frage des Lachens auf sich persönlich, da sie häufig sowohl von Kindern als auch von Erwachsenen ausgelacht werde (vgl. Tibackx 1996, 10f.). Auch für Tom Shakespeare gehört es zur Erfahrung jedes Menschen mit einer sichtbaren Behinderung, ausgelacht zu werden; vor allem von Kindern und Betrunkenen.⁹ Gelacht werde in einem Fall, weil soziale Grenzen noch nicht bekannt seien, im anderen, weil ihr Übertritt nicht sanktioniert werde (vgl. Shakespeare 1999, 48). Tibackx empfindet es so: »Ich bin lachhaft, lächerlich, witzewürdig, ernte Hohn und Spott, ernte mitleidige und böse Blicke.« (Tibackx 1996, 10)¹⁰ Das Lachen findet Tibackx »gemein« (ebd.). Mittlerweile, so schreibt sie, gehe sie auf die Menschen zu und frage, was der Grund des Lachens sei: »Ist es, weil ich so klein bin und auch noch einen Buckel habe oder weil ich mir erlaube, mich schön zu machen und mich zu schminken?« (Ebd., 12) Hier kommt eine Strategie, eine Gegenreaktion im Umgang mit dem Lachen hinzu, die bisher nicht erwähnt wurde: Das direkte Ansprechen der lachenden Menschen.

Tibackx nimmt an, dass die Abweichung von der Norm zum Lachen reize. Dazu gehöre auch ihre abnorme Gestalt: »Über Kleinwüchsige, die darüber hinaus noch einen Buckel oder krumme Beine haben, lachen die Menschen.« (Ebd., 11) Demnach hätte sich auch an den vorwiegenden Objekten der Komik nichts geändert. Eine weitere Erklärung, die bereits im 18. und 19. Jahrhundert genannt wird, ist für Tibackx die, dass die Menschen »dumm und ungebildet« (ebd.) seien. Gleichzeitig betrachtet sie das Lachen der Menschen über ihre Person als ein (vermeintlich) überlegenes, das auf Kosten anderer gehe.

Auch der Franzose Alexandre Jollien kennt die Erfahrung des Verspottet- und Ausgelachtwerdens (vgl. Jollien 2001, 68ff.). Dieses gründet seines Erachtens in einer Schwäche des Lachenden und diene – vor allem in der Gruppe – dem Zurschaustellen von Überlegenheit. Damit

9 | Auch 2007 gibt es das Auslachen behinderter Menschen auf der Straße. In einem Artikel der Zeitschrift *Mondkalb* berichtet ein Autor: »Vor etwa drei Jahren begann eine Gruppe zwölf- bis fünfzehnjähriger Prolls sich über die Behinderten lustig zu machen« (Becker 2007, 6).

10 | Eine ›positive‹ Erklärung fügt Tibackx im Schlusswort ihres Artikels an, nachdem sie eine Situation beschrieben hat, in der sie selber über einen Mann mit Segelohren lachen musste: »Ich rufe in den anderen ganz einfach ein Gefühl der Heiterkeit hervor.« (Tibackx 1996, 10)

sind ebenfalls historische Erklärungen benannt: Das Lachen ist demnach eigentlich Ausdruck einer Schwäche, die in eine Überlegenheit gekehrt wird. Möglich sei aber auch, dass das Lachen die Funktion habe, Mitleid zu überspielen (vgl. ebd., 69). Damit deutet Jollien sowohl auf die limitierenden Funktionen des Lachens als auch auf das Lachen im Sinne Hobbes'.

Ein Jugendlicher empfindet hingegen nicht, dass er ausgelacht wird: »Ich wurde immer Zwerg genannt, aber mehr im Spaß. Keiner hat mich in der Grundschulzeit gehänselt, weil ich kleiner war. Auch jetzt auf dem Gymnasium gibt es keine Probleme.« (Thorsten, zit.n. Deutsche Behindertenhilfe/Aktion Mensch 2007, 6). Die Äußerung des kleinwüchsigen Schülers Thorsten zeigt zwar auch historische Bezüge, jedoch meint dieser, er werde nicht belacht, räumt allerdings ein, dass er mit dem historischen Begriffs des »Zwergs« benannt werde.

Immer wieder wird auf die Ambivalenzen der Komik und des Lachens aufmerksam gemacht, die sich auch in der historischen Dimension bereits zeigten. Shakespeare konstatiert eine »Ambiguität der kulturellen Reaktionen auf Behinderung, die gleichzeitig den gemeinsamen Witz über den Außenseiter ausgelassen ›feiert‹ und sich über dessen Gewaltförmigkeit schämt« (Shakespeare 1999, 48). Damit ist die eingangs gestellte Frage angesprochen, warum das Lachen als zwiespältig empfunden wird und das Lachen regelrecht im Hals stecken bleiben kann.

Albrecht fokussiert mehr auf die soziale Funktion von Komik und meint, sie trete auf, wenn »eine Person aus der Balance zwischen sich und ihrer Umgebung« (Albrecht 1999, 72) gerate. Komik ist dann ein Ergebnis einer inkongruenten Situation. Diese Inkongruenz kann demnach nicht nur auf Personen bzw. körperliche Merkmale bezogen werden. Sie kann ebenfalls Ergebnis sozialer Situationen sein. Diese neue Sicht könnte mit einem Wandel seit den 1980er Jahren vom medizinischen, am Körper orientierten Blick hin zu einem sozialen Modell von Behinderung zusammenhängen.

Mitleid und Leid

Auf die Ambivalenz des Lachens über behinderte Menschen verweist Radtke am Beispiel des Münchner Crüppel Cabaret¹¹, in dem Behin-

11 | Die Gruppe wurde 1981 gegründet und stellte 2003 ihre Aktivitäten ein. In den Sketchen wurden Situationen aus dem Alltag ironisch kommentiert. Gerade behinderte Menschen sahen die Sketche als »öffentliche Wiedergutmachung für erlittene Kränkungen« (Geifrig 1996, 17). Viele Szenen der Gruppe spielten mit dem Verhältnis von Normalität und

derte und Nichtbehinderte gemeinsam auftraten. Im Fokus des Programms des Kabarets stünden »die Probleme im alltäglichen Umgang miteinander« (Radtke 1996, 8). Obwohl beim Publikum sehr beliebt, hatte ein Fernsehsender es vor etwa zehn Jahren abgelehnt, das Kabarett im Programm zu zeigen, »weil das Schicksal dieser ›armen Menschen‹ doch so furchtbar schrecklich sei« (ebd.). Hier – so kann man vermuten – sind die im 18. Jahrhundert eingeführten Lachverbote bis heute wirksam. Gerade an diesem Zwiespalt zeigt sich für Radtke ein Dilemma: Wenn er verneine, dass Behindertsein lustig sei, »zementiere« (ebd.) er die Idee, Behinderte müssten bemitleidet werden. Stimme er zu, glaube ihm ohnehin niemand. Auch für Shakespeare löst das Lachen Mitleid ab. Damit findet er eine ähnliche Erklärung wie Mc Dougall:

»Wir sprechen das Publikum vom unerträglichen Gewicht der Empathie frei, zu welchem sie sich verpflichtet fühlen. Es ist nicht, dass sie zu Lachen wünschen und wir geben ihnen die Erlaubnis dazu. Es ist so, dass sie weinen wollen und wir sagen ihnen, dass es dafür keinen Grund gibt; wenn wir nicht weinen, warum sollten sie?« (Shakespeare 1999, 50)

Auch in einem Forum des Nachrichtenportals ›Kobinet – Nachrichten für Behinderte‹ wird Komik als Kontrapunkt zu falsch verstandenem Mitleid betrachtet:

»Ich halte nämlich den so genannten nichtbehinderten Menschen gern den Spiegel vor das [sic!] ein Leben selbst mit einer Behinderung klasse sein kann. Mitleid und Fürsorge brauchen behinderte Menschen nicht.« (Frank 2007, o. S.)

Masmeier beschäftigt sich aus der Perspektive seiner eigenen Behinderung mit der Frage, warum gerade Kinder und Jugendliche mit Körperbehinderung über Behindertenwitze lachen können. Seine Antwort ist: Lachen kann, wer seine Behinderung nicht als Leid empfindet (vgl. Masmeier 1996, 13ff.). Auch in seiner Jugend blieb ihm bei einem Witz über einen Epileptiker das Lachen im Hals stecken, erst später zählte er den Witz zu seinem »Standard-Repertoire« (ebd., 13). Sein Fazit:

Behinderung und drehten es um. Aber auch behinderte Menschen selbst wurden aufs Korn genommen, um zu zeigen, »daß Behinderte keine Heiligen sind, sondern Knallköpfe wie du und ich« (ebd., 18).

»Die meisten Menschen, die an einer Behinderung wirklich ›leiden‹, haben diese erst im Laufe ihres Lebens erworben – und diese Menschen können nur in sehr seltenen Fällen über diese Behindertenwitze lachen.« (Ebd., 14)

Der Cartoonist John Callahan wird von Masmeier als Ausnahme betrachtet, da dieser über Behinderung lachen könne, obwohl er sie erst als Erwachsener erworben habe.¹² So sei das Lachen vor allem Ausdruck von Selbstbewusstsein, aber auch »Element des Selbstschutzes« (ebd.). Masmeiers Ansicht nach ist das Lachen eine »Überlebensstrategie«¹³ (ebd., 15) in einer »feindlich gesinnten Umwelt« (ebd.), da man mit diesen Witzen Nichtbehinderte betroffen machen könne. Hier klingt ebenfalls die kompensatorische Funktion von Komik und Humor an, die aber nicht mehr den unzureichenden Körper, sondern eine unzureichende soziale Situation ausgleichen soll.

Angst

Auch Zusammenhänge von Komik und Angst werden von behinderten Menschen thematisiert. Für Tibackx schließen Lachen und Angst einander aus: Noch abwertender als das Lachen sei für sie der Schrecken der Menschen, wenn etwa eine Mutter ihr Kind nicht mit ihr spielen lassen wolle, weil sie »von Gott gezeichnet« (Tibackx 1996, 12)¹⁴ sei. Ähnlich sieht dies Albrecht: Er meint, man könne nur über Behinderungen lachen, wenn man in der Lage sei, über sich selbst zu lachen – wenn man nicht behindert sei, dann deshalb, weil man es in

12 | Callahan hat infolge eines Autounfalls eine Tetraplegie. In der Beschreibung seiner Behinderung wird Callahans Art der Komik deutlich: »Ich bin ein C5-6 Tetraplegiker, das heißt, mein Rückenmark ist zwischen dem fünften und sechsten Wirbel, von oben gezählt, durchtrennt. Das ist sowas wie ein Mittelding zwischen einem Zehnkampf-Champion und der Totenstarre. [...] Paraplegiker [...] sind tiefer am Rückenmark verletzt. [...] Jeder C5-6er wäre gern ein Paraplegiker und ist gleichzeitig dankbar, nicht so weit oben verletzt worden zu sein, dass er in einer eisernen Lunge leben muss. Tja, Tetras wünschten, sie wären Paras, Paras wünschten, sie wären nicht behindert, und die nicht Behinderten wünschten, sie wären Jane Fonda.« (Callahan 1992a, 89)

13 | Dies meint auch Radtke, allerdings bezieht dieser sich mehr auf das höfliche, freundliche Lächeln als Strategie im Umgang mit anderen (vg. Radtke 1996).

14 | 1996 war Doris Tibackx 60 Jahre alt. Die beschriebene Geschichte ereignete sich, als sie acht oder zehn Jahre alt war, also etwa 1945.

naher Zukunft sein könnte (vgl. Albrecht 1999, 67). Damit betrachtet Albrecht im Gegensatz beispielsweise zu Peters und Peters Nähe als Voraussetzung für Komik. Auf diese Weise wird das benannt, was Groos als ›innere Nachahmung‹ bezeichnet hatte.

Für Shakespeare hingegen hat das Lachen gerade die Funktion, die Angst zu verdrängen, indem die eigene Verletzlichkeit und Inkompetenz auf den behinderten Menschen projiziert wird (vgl. Shakespeare 1999, 49). Gerade das Insider-Lachen behinderter Menschen zeige diese Angst. Über viele Witze von Behinderten, die häufig von sehr schwarzem Humor gekennzeichnet seien, könnten Nichtbehinderte gar nicht lachen. Sie reagierten stattdessen geschockt (vgl. ebd., 50). Auch Frank meint, dass Lachen nicht unbedingt die Überwindung von Angst oder Traurigkeit voraussetzen müsse, sondern dass sie noch im Lachen enthalten seien (vgl. Frank 1999, 54). Außerdem hat er Angst vor einer ›So-lange-du-lachst-ist-alles-in-Ordnung-Mentalität‹¹⁵, weil dies die traurigen, schweren Seiten von Krankheit und Behinderung aus dem Zusammenhang des Lebens ausschließe (vgl. ebd., 53f.).

Transgression oder Limitation

Durchaus unterschiedlich wird auch in den Texten behinderter Menschen die limitierende oder transgressive Funktion des Komischen gesehen. Für das englische Fernsehen wurde eine Analyse zur Darstellung behinderter Menschen in Sitcoms vorgenommen, die zeigt, dass Menschen mit Behinderung einem klassischen Stereotyp dieses Genres entsprechen. Entgegen der Annahme vieler behinderter Menschen, sie kämen im Fernsehen nicht vor, macht Clark deutlich, dass es gerade in der Sitcom der letzten 40 Jahre eine Vielzahl behinderter Charaktere gebe, wovon die Mehrzahl jedoch als unrealistisch und negativ zu bezeichnen sei. Die klassischen Rollen behinderter Menschen könne man daher in vier Charaktere unterteilen: »the Ridicule« (»das Lächerliche«), »Slapstick«, das »Monster« und den »Clown« (vgl. Clark 2003; 2004).¹⁶ ›Das Lächerliche‹ sei dabei *die* zentrale Rolle behinderter Menschen, die durch nichtbehinderte Comedians transportiert

15 | Im Original: »my it's all-right-she's-still-laughing anxiety« (Frank 1999, 54). Frank bezieht sich hier auf das von Stronach und Allan im selben Heft von *Body & Society* aufgeworfene Beispiel des Lachens der blinden Laura, die in einem Restaurant eine Blumen vase mit Essig wechselt und das Wasser auf ihr Essen gießt. Die Anwesenden reagieren der Beschreibung zufolge geschockt, bis Laura schließlich selbst in Lachen ausbricht (vgl. Stronach/Allan 1999, 33f.).

16 | Zum Slapstick zählt Clark zum Beispiel Monty Pythons *Ministry*

werde. Es gehe dabei um verletzende Witze und Stereotypen. Dabei beziehe sich diese Komik vor allem auf das medizinische Modell von Behinderung, weil es die Komik aus funktioneller Begrenzung ziehe.

Es handelt sich hier also, analog zum Theater des 18. Jahrhunderts, um imitierte Behinderungen, die von nichtbehinderten Schauspielern nachgeahmt werden. Diese werden aber heute gerade deshalb kritisiert. Denn solche Figuren, dies zeigen zum Beispiel Mitchell und Snyder (2000), vertiefen kulturelle Stereotypen.

Auch Shakespeare konstatiert, dass der behinderte Mensch eine typisch komische Figur in den Medien sei (vgl. Shakespeare 1999, 48). Viele Arten des Lachens seien ausgrenzend, da sie auf der Rolle des behinderten Menschen als »Außenseiter« (ebd., 49) oder »Alien« (ebd.) basierten. Dabei würden die Differenzen der Belachten abgewertet und die der lachenden Gesellschaft aufgewertet (vgl. ebd.). Aus dieser Perspektive ist das Lachen ein überlegenes und feindseliges.

Ebenso meint Albrecht, Komik über Behinderung könne negativ sein und depressiv machen, sie könne aber auch eine emanzipatorische Funktion haben, müsse dabei jedoch nicht politisch korrekt sein (vgl. Albrecht 1999, 67). Barnes stellt fest, dass Witze nichtbehinderter Comedians negative Folgen für Menschen mit Behinderung haben. So führten Sketche wie das bekannt gewordene *Ministry of Funny Walks* von Monty Pythons Flying Circus zu negativen Bildern gehbehinderter Menschen (vgl. Barnes 1991, 28). Er warnt: »Die negativen Folgen für behinderte Menschen durch diese Form des Missbrauchs sollten nicht unterschätzt werden.« (Ebd.) Gefährlich sei vor allem, dass man behinderten Kindern ihr Selbstbewusstsein nehme. Auch Wanda Barbara, selbst behinderte Comedian, möchte nicht, dass Nichtbehinderte über Behinderte Witze machen. Ihre Begründung: »Sie können nicht humorvoll mit Behinderung umgehen, da sie sie normalerweise fürchten.« (Lisicki 1990, 66) Dies führe zu einem aggressiven, dummen Lachen, zu einem, das mit versteckter Feindseligkeit vermischt sei. Dies wolle sie nicht länger hinnehmen: »Über meine Existenz wurde sich lustig gemacht, sie wurde verhöhnt und falsch dargestellt, und hier oben [auf der Bühne, C. G.] erlaube ich nicht, das fortzusetzen.« (Ebd., 67)

Masmeiers Beobachtung nach haben sich die Machtverhältnisse beim Lachen verkehrt: Nichtbehinderte trauen sich demnach erst zu lachen, wenn der behinderte Witzeerzähler oder andere anwesende Behinderte lachen. So macht es auch für Masmeier einen Unterschied,

of *Silly Walks*. Das »Monster« soll gleichzeitig für Lachen und Mitleid sorgen (vgl. Clark 2003).

wer den Witz erzählt, denn von Nichtbehinderten könne derselbe Witz durchaus »als verletzende Waffe« (Masmeier 1996, 14) angesehen werden.¹⁷ Auch über die *Para-Comedy* lachen vor allem behinderte Zuschauer. Nichtbehinderte bezeichnen die Sendung eher als »pietätloses Panoptikum der Behinderungen« (Bussenius 2007, 20). Es sind heute also behinderte Menschen, die einen Witz erzählen. Sie verleihen ihm eine eigene Legitimation und entscheiden damit, was politisch korrekt ist. Auch Albrecht meint: »Was sie von ihren Peers akzeptieren, müssen sie von anderen nicht notwendig tolerieren.« (Albrecht 1999, 73) Peter Radtke sagt dazu in einem Interview:

»Ganz ehrlich, ich kann wahnsinnig über Witze über Behinderte lachen. Besonders dann, wenn die Betroffenen selber Witze machen – sehr makaber und schwarz. Es ist nun mal etwas anderes, ob man sich selbstironisch persifliert oder andere dies tun.« (Radtke 2003, o. S.)

Dass es mittlerweile eher die Angst nichtbehinderter Menschen vor der Komik gibt, zeigt John Callahan an einem Beispiel: Auf seine bissigen Cartoons hin bekam er viel kritische Post von Personen, die politische Korrektheit anmahnten, weil sie nicht wussten, dass er im Rollstuhl sitzt (vgl. Callahan 1992a, 214). Callahan legt allerdings keinen Wert auf diese Differenz: »Die studentischen Redakteure schmeterten diesen Andersdenkenden ziemlich unfair mit der Enthüllung ab, dass ich gelähmt sei, was irrelevant hätte sein müssen; für mich jedenfalls.« (Ebd., 215)

Negative Erfahrungen mit den Medien haben die Schweizer Hägler und Meienberg gemacht. »Wir haben versucht, die Cartoons zu platzieren, aber alle angeschriebenen Leute haben die Cartoons entweder als Zumutung abgetan oder kein Interesse bekundet.« (Hägler 2002, 83) Sie finden dies von anderer Seite bestätigt: »Behinderte Leute haben über die Cartoons sehr gelacht. Nichtbehinderte sahen die Wahrheit darin, fanden es aber zum Teil unerträglich.« (Ebd.) Auch Albrecht meint, viele Menschen fühlten sich angesichts des Lachens über Behinderungen unwohl (vgl. Albrecht 1999, 67). Ebenso wünscht sich

17 | Diese Angst haben teilweise auch behinderte Cartoonisten: Hubbe, der von John Callahan zum Zeichnen seiner Cartoons inspiriert wurde, war sich früher unsicher, wer Witze über Behinderte machen dürfe. Er selbst habe noch nicht den »Mut, so radikal zu sein wie er« (Hubbe 2002, 15), vielleicht auch, weil man ihm seine Multiple Sklerose noch nicht ansehe. Deshalb habe er seine Arbeiten immer Mitgliedern eine Gruppe Behinderter vorgelegt, bevor er sie veröffentlichte (vgl. Hubbe 2007, 15).

Hubbe, »dass Nichtbetroffene irgendwann damit auch unbefangen umgehen können« (Hubbe 2002, 15). Noch stelle er fest, dass sich die Buchhandlungen nicht trauten, seine Bücher auszulegen und man sie daher bestellen müsse (vgl. Hubbe im *Trierischen Volksfreund* vom 7. Mai 2006). Und der Comedian Martin Fromme fordert: »Die Medien haben eine Bringschuld, das Tabu Behinderte zu brechen. ›Para-Comedy‹ soll einen Anstoß geben.« (Fromme 2007b, o. S.)

Vor allem, wenn behinderte Menschen selber den Witz machen, hat Komik nach Ansicht vieler eine positive, das heißt integrierende bzw. transgressive Funktion. »Viele nichtbehinderte Zuschauer erkennen möglicherweise lachend die Fragwürdigkeit der eigenen Vorurteile und lachen damit über sich selbst.« (Geifrig 1996, 18) Damit diene das Lachen der Überschreitung von Grenzen. »Statt der ›Andere‹ zu sein, über den Witze gemacht werden, etabliert sich die behinderte Person als Teil der Gruppe« (Shakespeare 1999, 50). Damit sei es möglich, kulturelle Tabus und Stereotypen zu überwinden. Oder wie Paul Haubrich meint: »Wir haben ein Recht darauf, verarscht zu werden.« (Haubrich, zit. im *Trierischen Volksfreund* vom 7. Mai 2006) Dennoch wird die Grenze zwischen der Herausforderung von Stereotypen und ihrer Verfestigung als fließend betrachtet. Entscheidend ist für Shakespeare dabei weniger der Witz selber als die Umstände, Nuancen und die Intention des Witzes. Es bleibe schwer zu entscheiden, ob *über* oder *mit* behinderten Menschen gelacht werde (vgl. Shakespeare 1999, 52). Auch Esther Bollag verweist darauf, dass beides potenziell möglich sei: Werde sich im Lachen von der Person distanziert, handele es sich um ein Auslachen, eine Distanzierung von der Situation hingegen sei grenzüberschreitend (vgl. Bollag 2002, 18). Behinderte Menschen sollten deshalb unbedingt auf die Bühne und dürften dort auch Witze machen, da ihre Präsenz dafür Sorge, dass Behinderung nicht ignoriert werden könne.

Im englischsprachigen Raum gibt es mittlerweile eine Vielzahl von behinderten Comedians,¹⁸ die sich Clark zufolge nicht negativ über Behinderte lustig machen, sondern soziale Barrieren fokussieren (vgl. Clark 2003; 2004). Hier wird von vielen eine Grenze gezogen bzw. ein

18 | Zum Beispiel Wanda Barbara, Julie McNamara, The Nasty Girls, Chris Fonseca, Paul Ryan (†1998), Nancy Becker Kennedy, Jeff Charlebois, Geri Jewell, Barbara Leigh und natürlich Laurence Clark (vgl. Clark 2003; Corbet 2000, o. S.). Aber auch Tom Shakespeare war »stand-up comedian« (Shakespeare 1999, 47). In Australien wurde der Comedian Steady Eddie sehr bekannt (vgl. ebd.). In Deutschland gibt es seit längerem *Der Telök* und die Comedians aus der Sendung *Para-Comedy*.

Unterschied gemacht: Ist es ein Lachen über behinderte Menschen oder eher über die behindernden gesellschaftlichen Umstände? Auch Shakespeare sieht in dieser neuen Form der Comedy eine Chance (vgl. Shakespeare 1999, 50). Für den Comedian Laurence Clark gibt es in der Komik einen Wandel vom medizinischen Modell von Behinderung zum sozialen Modell, der sich im Lachen über soziale und gesellschaftliche Barrieren zeige, statt auf medizinisch diagnostizierte Behinderungen und Defizite zu fokussieren (vgl. Clark 2003, 2f.; 2004, 2). Und der amerikanische Comedian Fonseca sagt: »Ich mache nicht wirklich Behindertenwitze, es sind Witze über Dinge, die passieren, weil ich behindert bin.« (Fonseca, zit.n. Corbet 2000, o. S.) Auch das Disability Arts Cabaret mache eher Witze über Sozialarbeiter, Therapeuten oder die Londoner U-Bahn und fokussiere damit gesellschaftliche und soziale Barrieren (vgl. Shakespeare 1999, 51).

Andere wiederum verwahren sich gegen den Anspruch, ihre Komik habe gesellschaftskritisch und politisch korrekt zu sein, insbesondere John Callahan (1992a; 1992b; 1992c). Aber auch Phil Hubbe lehnt eine spezifische Funktion der Komik für Menschen mit Behinderung ab. Er möchte in seine Zeichnungen nicht »irgendwelche menschenfreundliche[n] und positive[n] Botschaften« (Hubbe 2002, 15) einbringen. Auch Bollag mag politisch korrekten Humor nicht, weshalb ihr zum Beispiel die Nummern des Münchener Kabarets nicht gefallen, da diese »zu moralistisch« (Bollag 2002, 17) seien. Dennoch gibt es aus Sicht behinderter Menschen Grenzen der Komik: »Am anderen Ende der Skala steht der flache Witz, der sich einfach über eine Behinderung lustig macht.« (Hubbe 2007, 16) Diese Grenze liegt zum Beispiel für eine contergangeschädigte Darstellerin von *Para-Comedy* bei den Witzen mit dem Motto: »Keine Arme, keine Kekse« (vgl. Busenius 2007, 20).

Die entscheidende Frage zum Ende des 20. Jahrhunderts ist neben der nach der Funktion und den Folgen von Komik vor allem die nach ihrem Subjekt. Die Verhältnisse sollen umgekehrt werden. Insbesondere behinderte Menschen selber sind demnach legitimiert, Witze zu machen. Dies bestätigen zum Beispiel die Mitglieder der *Para-Comedy*. Sofia Plich meint: »Ich bin sozusagen jetzt auf der anderen Seite. Und das ist gut.« Und auch Manni Laudenbach sagt: »Plötzlich bringen wir sie [Nichtbehinderte, C. G.] in absurde Situationen. Plötzlich werden sie angeguckt.« (Plich und Laudenbach im Interview in der Sendung *Polylux*, ARD, vom 2. Februar 2007) Entscheidend ist, dass behinderte Menschen selbst die Macht haben zu entscheiden, ob und wie gelacht werden darf oder eben nicht – diese Macht liegt heute nicht mehr bei der nichtbehinderten Mehrheitsgesellschaft. Behinderte Menschen

sind damit vom Objekt auch zum Subjekt der Komik geworden. Oder, um den historischen Wandel des Lachens über Behinderungen auf den Punkt zu bringen: »Einen Witz zu machen, statt einer zu sein, ist eine andere Form der Umkehr.« (Shakespeare 1999, 52)

5.2.2 Aussagen nichtbehinderter Menschen seit den 1990er Jahren

In den Medien bzw. in der nichtbehinderten Mehrheitsgesellschaft wird vor allem diskutiert, ob das Lachen über behinderte Menschen zu den sozialen Tabus zählen sollte. Die TV-Sendung *Polylux* sendet im Februar 2007 einen Beitrag über *Para-Comedy* und fragt: »Billige Freakshow oder Schritt zu Gleichberechtigung?« (Gravert 2007). Radio Energy (NRJ) sucht im November 2007 unter anderem auf den Seiten der Deutschen Heredo-Ataxie Gesellschaft e. V. behinderte Teilnehmer für eine Talksendung, die sich mit Witzen über Randgruppen beschäftigt.¹⁹

Sorgen und Ängste

Dass heutzutage das Lachen über Menschen mit Behinderung aus Sicht Nichtbehinderter prekär erscheint, wird in aktuellen Aussagen immer wieder deutlich. Die von behinderten Menschen konstatierten Unsicherheiten machen sich überall bemerkbar. So merkt Lindenmaier im Schlusswort seines Artikels über den Humor von Menschen mit Behinderung an, dass

»leicht die Gefahr [besteht], daß was als ihr Humor angesehen wird, im Grunde sie zur Witzfigur macht. [...] Ich hoffe, daß meine Beispiele nicht dazu verführen über die Menschen mit geistiger Behinderung zu lachen, sondern gemeinsam sich mit ihnen zu freuen über ihre humorvolle Interpretation des Lebens auch die eigene ›ernste‹ Sicht der Dinge zu relativieren.« (Lindenmaier 1998, 28)

Auch Pflanz, Pädagogin in einer Wohngruppe für Menschen mit Behinderung, legt Wert darauf, dass man in Interaktionen weniger über den anderen, sondern vor allem über sich selber lache (vgl. Pflanz 1998, 29). Stronach und Allan machen in ihrem Aufsatz zum Lachen über Behinderungen die Schwierigkeit deutlich, als Nichtbehinderte

19 | Eine Anzeige wurde unter anderem auf den Seiten der Deutschen Heredo-Ataxie Gesellschaft e. V. geschaltet: www.ataxie.de/vbportal/forums/showthread.php?t=781.

über dieses Thema zu schreiben. Sie rahmen ihren Text mit einem Dialog, in dem sie auf ihre Ängste aufmerksam machen (vgl. Stronach/Allan 1999, 31).²⁰ In der Einleitung ihres Textes setzen sie sich mit der Frage nach dem Zusammenhang von ›Political Correctness‹ und Komik auseinander (vgl. ebd., 33). Ausführlich diskutieren sie die Frage, ob das Lachen für behinderte Menschen eine Strategie in unangenehmen oder tragischen Situationen sein kann, wobei sie sich neben dem praktischen Beispiel einer Bekannten auch auf literarische Beispiele beziehen.²¹

Im Vergleich mit behinderten Menschen sehen Nichtbehinderte das Lachen über Behinderungen bzw. behinderte Menschen häufiger als soziales Tabu. Stronach und Allan konstatieren, das Lachen über Behinderung gebe es nur als Teil einer Subkultur, im öffentlichen Leben werde es als verboten empfunden (vgl. ebd., 35). Ebenso identifiziert Robert Butler das Lachen über behinderte Menschen als eines der

20 | Mit ihrer Befürchtung lagen sie offenbar richtig, wie die Diskussion in der Zeitschrift *Disability & Society* zeigt. Shakespeare kritisiert, dass sich zwei nichtbehinderte Wissenschaftler mit dem Lachen über Behinderte auseinandersetzen, während viele behinderte Menschen weder Macht noch Möglichkeit dazu haben. Diese Kritik kann ich nachvollziehen. Lange habe ich mich mit der Frage beschäftigt, ob sie auch für mein Forschungsprojekt zutrifft und zu Problemen führen könnte. Die Forschungsperspektive, die das Lachen historisch analysiert und nicht bewertet, erlaubt meines Erachtens jedoch die Auseinandersetzung, ohne selbst betroffen zu sein.

21 | Eine ähnliche Perspektive auf das Lachen über Behinderungen entwickelt Gerd Jansen, der ebenfalls Zusammenhänge zwischen Tragik und Komik sieht, wenn er in der Überschrift seines Artikels festhält: »Lachen, um nicht zu weinen. Humor als Form der Bewältigung von Behinderung« (Jansen 1994, 95). Ebenso gehen Heinen und Manske vor, die sich vorwiegend auf Menschen mit so genannter geistiger Behinderung beziehen und das Lachen im Unterricht fokussieren (vgl. Heinen/Manske 2000). Die Frage nach der therapeutischen Funktion des Humors beschäftigt seit einigen Jahren einen eigenen Wissenschaftszweig: die Humor(therapie)forschung. In diesem Sinne sollte der Humor bei der Verarbeitung von Behinderung helfen. Die Gelotologie, also die Humorforschung (von griech. ›gelós‹ = Lachen), gibt es seit etwa 40 Jahren. 1964 gründete William F. Fry das erste Institut für Humorforschung. Mittlerweile ist der positive Einfluss des Lachens erwiesen, zum Beispiel für Schmerzpatienten, MS- und Parkinsonerkrankte (siehe auch Titze 1995, 22ff.).

letzten sozialen Tabus (Butler o.J.). Auch Jansen hält fest: »Die besten Witze kommen eigentlich alle aus Bereichen, die tabuisiert sind [...] und im Umgang mit Behinderten stellen wir sehr viele Hemmungen an uns fest.« (Jansen 1994, 97) Dabei ist dieses Tabu bzw. Verbot, wie in dieser Arbeit gezeigt wurde, noch nicht sehr alt.

Das Lachen über Behinderungen wird aus verschiedenen Gründen abgelehnt. Verschwunden scheint es auch aus Sicht Nichtbehinderter nicht. Nach Müller werden zumindest in den 1990er Jahren »Hinkende, Stotterer, Schielende, Rothaarige oder Fettleibige oft mit gnadenlosem Spott verfolgt« (Müller 1996, 75). Erwachsene täten dies zwar vor allem in der Öffentlichkeit nicht mehr, in vertrauter Runde seien aber Witze weiterhin ein Thema (vgl. ebd.). Bauersfeld lehnt dieses Lachen ab, weil es das überlegene Lachen dummer Menschen sei (vgl. Bauersfeld 2007, 24).²² Sie übernimmt damit die gängigen Argumentationen des 18. und 19. Jahrhunderts. Ähnlich sieht es Manfred Kühr, der einen expliziten historischen Bezug herstellt:

»Belustigung auf Kosten von Außenseitern der Gesellschaft war und ist in allen gesellschaftlichen Kreisen zu allen Zeiten eine ganz normale Erscheinung. Das Auftreten von Liliputanern als Clowns in den Zirkusmanegen hat sich bis in unsere Tage erhalten.« (Kühr 2003/2004, o. S.)

Transgression und Limitation

Bachmaier lehnt das Lachen über Minderheiten allgemein aus Gründen der Limitation bzw. Assimilation ab: »So soll etwa ein Stotterer oder Homosexueller durch den Witz, der über ihn gemacht wird, zu einem normenkonformen Verhalten [...] gezwungen werden.« (Bachmaier 2005, 130.) Und Hirsch zufolge ist die Tatsache, dass heute nicht mehr über Behinderungen gelacht werde, Ausdruck des gesellschaftlichen Fortschritts:

»Wenn wir uns gelegentlich fragen, ob die Menschheit eigentlich moralisch weitergekommen ist, dann müsste man sich nur an diesen kleinen Fortschritt erinnern, dass das Auslachen aus der Mode gekommen ist und die Missgestalteten nicht mehr als komisch gelten.« (Hirsch 2002, 289)

Häufig meinen Leserbriefschreiber bzw. Zuschauer, ihre Ablehnung des Lachens auch im Namen behinderter Menschen ausdrücken zu

22 | Außerdem sind für sie die Karikaturen und Cartoons an sich schon diskriminierend, weil sie Menschen mit Sehbehinderung ausschließen (vgl. Bauersfeld 2007, 24).

müssen. Davon berichtet nicht nur John Callahan, auch Martin Fromme macht mit der Sendung *Para-Comedy* solche Erfahrungen: »Aufgeregt haben sich nur Nichtbehinderte, und die meinen auch immer, dass sie für die Behinderten sprechen müssen.« (Fromme 2007a, 3) Bei vielen Zuschauern walte auch heute die innere Zensur, so Anne Cunningham von den Nasty Girls aus Liverpool, einer Gruppe behinderter Comedians. Sie fühle sich manchmal etwas unwohl, »weil die Leute lachen und gleichzeitig denken: ›Sollten wir darüber lachen?‹« (Cunningham 2005, 8).

Demgegenüber meinen einige Studierende der Sonderpädagogik, Komik ermögliche die Integration bzw. Transgression und sei Kennzeichen von Normalität:

»Es gilt als ›politisch nicht korrekt‹ und ›unsozial‹ über behinderte Menschen zu lachen. [...] Doch das nicht Einbeziehen von Menschen mit Behinderung in Humor, Satire und Ironie bedeutet Ausgrenzung.« (Lisa Junker 2006, unveröffentlichtes Seminarpapier)²³

Auch der LWV-Landesdirektor Brückmann in Kassel, der Cartoons von Hubbe ausgestellt hat, sagt: »Auf die Einbeziehung behinderter Menschen bei Humor, Satire und Ironie zu verzichten, hieße, den vielen Ausgrenzungen noch eine weitere hinzuzufügen.« (Brückmann, zit.n. Tornau 2006, o. S.)

Die Humorforscherin Helga Kotthoff stellt fest, dass die Grenze zwischen Inklusion und Exklusion in der Komik fließend und schwer zu bestimmen sei (vgl. Kotthoff 2007, 13). Ähnlich sieht dies auch Ekkehard Schönwiese, der zwischen dem Auslachen und dem Lachen aus Erkenntnis unterscheidet. Während Ersteres ausgrenze, könne das erkennende Lachen eine integrative Funktion haben: »Was den Umgang mit dem Behinderten gehemmt (behindert) hatte, wird mit Witz aus dem Weg geräumt« (Schönwiese 2001, o. S.). Damit hätte also eine Enttabuisierung eine transgressive Wirkung und könnte

23 | Wiedergabe mit Erlaubnis der Studierenden. In einem Seminar im Sommersemester 2006 zum Thema »Behinderung und Normalität« (Universität zu Köln) war eine Aufgabe für die Studierenden, nach Witzen/Cartoons zum Thema Behinderung zu recherchieren und einen Essay zu verfassen, der dazu Stellung bezieht. Die Cartoons wurden in dem Seminar zwar kontrovers diskutiert, viele Studierende aber meinten, sie hätten eine transgressive Funktion und stünden für Gleichberechtigung. In vielen Seminarpapieren wurde auch hervorgehoben, dass die Cartoons eine gute Möglichkeit seien, Barrieren zu fokussieren.

die gesellschaftliche und soziale Integration von Menschen mit Behinderung fördern. Dies wäre zum Beispiel möglich, wenn Cartoons oder Witze auf Barrieren hinwiesen. Noch weiter geht die Ansicht von Guildo Horn, der sich im Rahmen der Sendung *Guildo und seine Gäste* (SWR) mit Menschen mit geistiger Behinderung beschäftigt. Seines Erachtens wäre der Ausschluss Behinderter aus der Komik »positive Diskriminierung« (Interview in der Sendung *Polylux*, ARD, vom 2. Februar 2007). Und im Gästebuch auf der Homepage von Phil Hubbe schreibt jemand:

»Hallo Philipp, als Nichtbehinderter habe ich zunächst überlegt, ob Humor über Behinderte sein darf. Aber je mehr ich darüber nachdenke, desto erforderlicher erscheint mir dieser Humor. Es ist nämlich eine nette Art, den nicht behinderten Personen ins Gewissen zu reden und sie zu sensibilisieren, über die Alltagsprobleme unserer behinderten Mitmenschen nachzudenken. Eines fällt mir auf: In den Cartoons über Behinderte gibt es keine behinderten Frauen. Das entspricht nicht der Realität. Ich weiß, dass Frauen auch betroffen sind. Auch sie sollten ihren Platz in den Cartoons haben.« (Kirchner [2003] auf der Seite www.hubbe-cartoons.de/gaeste.html)

Diese Bemerkung ist auch deshalb interessant, weil sie auf eine historische Kontinuität hindeutet, die bisher noch nicht aufgegriffen wurde: Schon in Mittelalter und Renaissance, aber auch seit dem 17. Jahrhundert tauchen fast ausschließlich Männer mit Behinderung als Objekt der Komik auf. Positiv gesehen könnte man sagen, Frauen wurden vom überlegenen, aggressiven Auslachen ausgenommen. Negativ betrachtet könnte es heißen, Frauen mit Behinderung sind so marginalisiert, dass sie nicht einmal mehr zum Thema von Witzen werden. Auch heute sind behinderte Frauen in Cartoons deutlich unterrepräsentiert.²⁴ Ein möglicher Grund könnte sein, dass die Cartoons zu meist von Männern gezeichnet werden: Frauen wären demnach kaum Subjekt von Witzen.

Leid und Mitleid

Weitere Argumentationen, die meinen, das Lachen könne eine positive Wirkung haben, sehen es als Gegenmodell zur Gleichsetzung von Behinderung mit Leid. »Allzu oft wird jedoch in westlichen Ge-

24 | Diese Einschätzung beruht auf meiner eigenen Sammlung von ca. 100 Witzen und 500 Cartoons. Frauen mit Behinderung tauchen dort fast gar nicht auf.

sellschaften mit einem 365-Tage-Trauergezicht auf Behinderung reagiert.« (Bischofberger 2002, 6.) Oder: »Es scheint Konsens darüber zu bestehen, dass man über Menschen mit Behinderungen nicht lachen darf, schliesslich sind diese nun wirklich genug bestraft, oder?« (Bendokat/Schlüter 2002, 288) Deshalb könnten Cartoons und Witze einen Beitrag dazu leisten, »Behinderungen nicht immer nur unter dem Vorzeichen des Leides zu betrachten« (ebd.). Auch eine Studentin sieht dies so: »Viele Zeichner haben auch gerade die Ambition, Leuten das Thema von einer anderen Seite zu präsentieren, damit die Gesellschaft nicht immer nur Leid und Verzicht damit verbindet.« (Alexandra Marx 2006, unveröffentlichtes Seminarpapier) Hier ist ebenfalls der historische Vergleich interessant. Wie gezeigt wurde, galt im 18. und 19. Jahrhundert Mitleid als Ausschlusskriterium des Komischen. Heute, wo Menschen mit Behinderung häufiger selbstbewusst auftreten und im Allgemeinen Mitleid negativ betrachten, soll nun gegenteilig Komik Mitleid verhindern.

Dass das Thema ›komischer Behinderungen‹ aber auch heute noch durchaus umstritten ist, zeigt nach wie vor das Ringen um die Grenzen des Komischen. 2007 gab es in Australien einen Eklat über das Lachen über Behinderte, der auch in Deutschland bekannt wurde. Ein Doktorand der Kulturwissenschaften an der Queensland University of Technology in Brisbane promoviert derzeit im Bereich der Filmwissenschaften mit einer sechsteiligen Comedy-Serie, deren Hauptakteure ein Mann mit Asperger-Syndrom und ein weiterer behinderter Mann sein sollen (vgl. Hookham/MacLennan 2007, o. S.). Titel der Doktorarbeit ist: *Lachen über Behinderte. Die Entwicklung von Comedy, die konfrontiert, angreift und unterhält* (ebd.). Das Projekt passierte das universitäre Ethikkomitee und wurde zur Promotion zugelassen. Zwei Professoren (Hookham/MacLennan 2007) veröffentlichten daraufhin im *Australian* einen Artikel, in dem sie dies kritisierten. Sie meinten, in den bisher entstandenen Filmausschnitten würden die Männer als plump und ungeschickt dargestellt. Dies erinnere sie »an die historische Tradition, sich über Behinderte lustig zu machen« (ebd.). Sie stellen fest:

»Humor untergräbt das Reiche und Mächtige und kann politisch subversiv sein. Aber wir denken nicht, dass es komisch ist, zwei intellektuell behinderte Jungen lächerlich zu machen und zu verspotten. Wir denken, dass wir und die Universität die Fürsorgepflicht für diejenigen haben, die weniger glücklich sind als wir.« (Ebd.)

Infolge des im *Australian* erschienenen Artikels und mit der Begründung, die Diskussion hätte zunächst inneruniversitär geführt werden müssen, wurden die beiden Professoren für sechs Monate ohne Gehalt von der Universität suspendiert, was landesweit für Aufsehen und Diskussionen sorgte und schließlich vor Gericht endete.²⁵

Im Vergleich mit der Zeit vom 18. Jahrhundert bis in die 1980er Jahre fällt vor allem eines auf: Es äußern sich deutlich weniger so genannte Nichtbehinderte als Behinderte zur Frage des Lachens. Waren es bis Ende der 1980er Jahre fachliche Experten (Philosophen, Mediziner, Psychologen und Pädagogen), die die Deutungshoheit über die Akzeptanz des Lachens hatten, so sind es seit den 1990er Jahren zunehmend Experten in eigener Sache, nämlich Menschen mit Behinderung. Vorwiegend wird es als Zeichen von Normalität erachtet, Behinderung zum Thema von Komik zu machen. Und so dichtet der Liedermacher Funny van Dannen schließlich einen humorvollen Aufruf zu mehr Normalität: »Auch lesbische schwarze Behinderte können ätzend sein« (Funny van Dannen, CD *Uruguay*, 2005). Ähnlich formuliert auch der behinderte Comedian Fromme seine Vorstellung von Normalität: »Auch unter Behinderten gibt es Arschgeigen.« (Fromme 2007a, 3.)

25 | Ausführliche Informationen zu der Debatte, Stellungnahmen und Interviews findet man auf der Seite <http://www.youtube.com>, wenn man den Suchbegriff »laughing at the disabled QUT« eingibt. Weitere Quellen gibt es bis auf den Artikel im *Australian* in Deutschland nicht. Auf der Internetseite haben alle Beteiligten (die Universität, die Professoren, Behindertenverbände) offizielle Videos zu der Diskussion eingestellt. Die Debatte geht an der Universität längst über die Frage des Lachens über Behinderte hinaus und wird mit Gleichstellungsfragen, aber vor allem einer Poststrukturalismusdebatte verknüpft.

6. Schlussfolgerungen

Mittelalterliche komische Repräsentationen und Institutionen von Behinderung haben einen Einfluss auf die spätere Auseinandersetzung mit dem Lachen. Die moralische Bewertung des Lachens über Behinderung hat bis heute ihren diskursiven Ausgangspunkt vorwiegend im Mittelalter, genauer in den Figuren des natürlichen Narren und des Hofzwerges. Immer wieder sind diese Figuren Ausgangspunkt späterer Auseinandersetzungen. Bis zum 18. Jahrhundert galt das Lachen über diese und andere Abweichungen als legitim. Es wurde gesellschaftlich keinesfalls sanktioniert, da das Lachen in der ständisch organisierten Gesellschaft institutionalisiert war und eine Ordnungsfunktion hatte. Institutionen wie die der Hofnarren verschafften dem Menschen »Gelegenheiten seine Superioritätsbedürfnisse im Rahmen einer auf Statusgefällen beruhenden Gesellschaftsordnung unterhaltsam [...] zu befriedigen« (Fietz 1996, 242). In der bürgerlichen Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert wurde die Ordnung durch andere Institutionen – zum Beispiel die der Medizin und Pädagogik – aufrechterhalten. Gleichzeitig soll die Humanisierung und Disziplinierung des Lachens seine subversive Macht einschränken.

Während es komische Repräsentationen, die das Lachen über Behinderungen vollziehen, schon sehr früh gibt, zum Beispiel als Facetten, Schwänke, Anekdoten, Gedichte, Karikaturen und Witze, treten die Quellen, die über das Lachen über Behinderungen berichten, etwas später auf: Hier wären zum einen die anekdotischen Erzählungen der Grafen von Zimmern (1566), die eine mittlere Position einnehmen, ebenso zu nennen wie die Fragmente, die von Platter (1614) erhalten sind. Zum anderen zählen dazu die eher philosophischen und sich dezidiert mit dem Spott befassenden Aussagen von Descartes (1649), Bacon (1625) und Sandrart (1675), aber auch von Weber (1721). Doku-

mente, die das Lachen kommentieren und bewerten, also entweder legitimieren oder ablehnen, existieren vorwiegend seit dem 18. Jahrhundert und überwiegen quantitativ die Quellen eher beschreibenden Typs. Zwischen 1711 und 1924/1930 gibt es keine bloß beschreibenden Quellen mehr. Es wurden keine Texte gefunden, die sich unkritisch auf das Lachen über Behinderung beziehen.

Quellen, die eine komische Wirkung erzielen wollen, gibt es durchgängig – auch nach 1700. Dadurch entstehen teilweise Widersprüche zwischen einem praktischen Vollzug und einem theoretischen Verbot des Lachens, eine »Spannung« (Shakespeare 1999, 48) zwischen dem Lachen und dem Prozess seiner Einschränkung. Auffallend ist, dass die Zahl komischer Darstellungen nach einer Einschränkung zwischen 1700 und 1970 heute wieder deutlich zugenommen hat. Das aggressive, mit Spott und Hohn verbundene Lachen des Mittelalters ist heute aber zumindest offiziell verschwunden und tabuisiert.

Das Hässliche, das auf Behinderung bezogen wird, ist vom Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert durchgängiges Thema. Im Mittelalter jedoch hatte es die Funktion der Mahnung und Warnung und symbolisierte Vanitas. Seit dem 18. Jahrhundert wird es der Ästhetik zugeordnet und mit Attributen des Ekels und der Abscheu verknüpft (zum Beispiel bei Rosenkranz 1853), so es nicht (wie in der Karikatur) inszeniert wird. Das Hässliche (und damit auch Behinderung) wird seitdem zunehmend negativ bewertet. Im aktuellen Diskurs spielt die ästhetische Einordnung und Bewertung von Behinderung hingegen kaum eine Rolle: Statt um Hässlichkeiten geht es eher um gesellschaftliche Regeln und Normen.

Eine erste Zäsur bzw. ein Bruch von legitimem Lachen zu seiner Kritik und Einschränkung liegt in der Zeit zwischen 1711 (Addison) und 1721 (C. F. Weber): Während Addison 1711 bereits dem Diskurs der Einschränkung des Lachens über behinderte Menschen zuzurechnen ist, gehören die Aussagen Webers noch zur alten Sicht auf Behinderung mit ihrer unterhaltenden Funktion. Ein zweiter Umbruch ist zwischen 1930 und 1970 zu konstatieren: In dieser Zeit sind Menschen mit Behinderung weder Thema komischer Darstellungen noch findet eine Auseinandersetzung mit dem Lachen statt. Erst 1970/1980 gibt es wieder kritische Stimmen, die inhaltlich in Kontinuität zum Diskurs bis 1930 stehen und das Lachen einschränken wollen. Ein dritter Umbruch findet schließlich zwischen 1990 und 2000 statt: Komische Repräsentationen von Behinderung werden zunehmend veröffentlicht und positiv bewertet. Das Thema wird enttabuisiert und das Lachen erneut legitimiert – allerdings mit zentralen Unterschieden: Es darf immer noch nicht über behinderte Menschen (im sozialen Umgang)

gelacht werden, sondern es geht um komische Repräsentationen von Behinderung.

Außerdem ändern sich die Subjekte des Lachens. Wo früher Kaiser, Könige, Fürsten und Klerus lachten, ist vom 18. bis zum 20. Jahrhundert vom Spott der Kinder und Jugendlichen und so genannter einfacher und ungebildeter Menschen die Rede. Heute – und dies ist zentral – sind behinderte Menschen selbstbewusste Subjekte des Lachens: Sie nehmen für sich, aber auch die nichtbehinderte Mehrheitsgesellschaft in Anspruch, den Witz zu machen und vor allem über dessen Legitimität zu entscheiden.

Seit dem Mittelalter gibt es bestimmte körperliche und kognitive Abweichungen, die sich scheinbar außerordentlich gut als Objekte der Komik eignen. Sie werden einerseits besonders häufig als komisch repräsentiert und dienen auf der anderen Seite besonders oft der Grenzziehung der Verbote und Einschränkungen des Komischen. Dazu sind die ›Narren‹ und ›Toren‹ bzw. später ›Wahnsinnige‹ und ›Irre‹ ebenso zu zählen wie ›Zwerge‹. Vor allem ab dem 17. Jahrhundert taucht immer wieder das Motiv des Buckels als Objekt des Lachens auf. Dies setzt sich bis in die 1980er Jahre fort.¹ Der Narr des Mittelalters wird durch den Irren in den Witzen ersetzt. Interessant und hervorzuheben ist Folgendes: Schien es in Mittelalter und Renaissance normal, über so genannte Narren, Zwerge, Blinde und Kropfige zu lachen, so wurden genau diese Gruppen seit dem 18. Jahrhundert aus dem Lachen ausgeschlossen: Man könnte sagen: *Behindert war nun der, über den nicht gelacht werden durfte*. Das Ringen in dieser Zeit um die Grenze zwischen dem Tragischen und dem Komischen kann insofern auch als ein Ringen um einen Behinderungsbegriff interpretiert werden. Die Grenze zwischen tolerablen, ›unschädlichen‹, belachenswerten und ›schädlichen‹, bemitleidenswerten Abweichungen markierte dann die Grenze zwischen Behinderung und Normalität. Hier fand eine Form der Umkehr statt: Nur noch über kleine Auffälligkeiten, die nicht als

1 | Auffallend ist auch, dass teilweise unterschiedliche Behinderungen zum Zwecke der Komik ›kombiniert‹ werden; seien es ›Blinde‹ mit ›Lahmen‹, ›Zwerge‹ mit ›Riesen‹ oder ›Einäugige‹ mit ›Lahmen‹ oder ›Zwergen‹. Für das Mittelalter galt die Vereinigung unterschiedlicher Auffälligkeiten in der Person des natürlichen Narren als erwünscht. Über die Gründe für spätere ›Kombinationen‹ lassen sich nur Vermutungen anstellen: Einerseits könnte der Zweck in der Verstärkung von Kontrasten liegen. Bei der Komik hingegen, die mit Überlegenheiten und Unterlegenheiten spielt, könnte die Kombination der Legitimation des Spottes dadurch dienen, dass ein Behinderter über einen anderen spottet.

Behinderung gelten, darf zunächst gelacht werden. Im Mittelalter hingegen konnte die Abweichung nicht groß genug sein. In einer Gesellschaft, in der soziale Rollen nicht mehr – wie in der mittelalterlichen Ständegesellschaft – vorgegeben sind, könnte eine Einschränkung des Lachens noch eine andere Funktion haben, nämlich der Versicherung der eigenen Normalität zu dienen: Normal ist, über wen gelacht werden darf. Wenn diese Annahmen stimmen, bedeutet der heutige Umgang behinderter Menschen mit dem Lachen ebendies: Sie empfinden ihre Behinderung nicht als schädlich, tragisch oder als Unglück wie noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Heute stellt das Lachen über Behinderung Normalität her und wirkt integrierend.

Das Lachen über Behinderungen bzw. über behinderte Menschen verschwand wohl nie ganz, wie oben gezeigt wurde. Dennoch hatten die Versuche seiner Einschränkung und Eindämmung Erfolg: Es gibt von 1920 bis 1970/1980 nur selten Witze oder Karikaturen über behinderte Menschen. Allerdings sieht es so aus, als habe sich das Lachen auf andere marginalisierte Gruppen verlagert: Es trifft im 19. Jahrhundert, zum Beispiel in den *Fliegenden Blättern*, vorwiegend Arbeitslose, Bettler, Juden und häufig auch die Einwohner der deutschen bzw. europäischen Kolonien, später wohl auch noch andere Gruppen.

Das Mitleid – als Kontrapunkt des Komischen und als soziale Reaktion auf Behinderung – existiert bereits in Mittelalter und früher Neuzeit: Hans Sachs' *Eulenspiegel*, aber auch Dante verweisen auf dieses Gefühl ebenso wie die *Chronik der Grafen von Zimmern*. Während jedoch das Mitleid zu dieser Zeit eine unbedeutende Rolle spielt und zumindest bei von Zimmern das Komische nicht ausschließt, wird es spätestens im 18. Jahrhundert omnipräsent: Mitleid wird zu der Handlungsmaxime im Umgang mit behinderten Menschen. Dabei sind aber Tendenzen der Abwertung weiterhin nicht von der Hand zu weisen, da Mitleid häufig mit Abwehr und Ekel verbunden wird. Noch in den 1970er/1980er Jahren wird Mitleid dem Komischen gegenübergestellt und als moralisch legitim empfunden. Deutlich abgelehnt wird die Gleichsetzung von Behinderung mit Leid vor allem ab den 1990er Jahren. Genau dies lässt das Komische erst wieder zu. Wenn Behinderung als tragisch betrachtet wird und deshalb Mitleid und Bedauern hervorrufen soll, kann sie nicht gleichzeitig der Komik dienen.

Die soziale Stellung behinderter Menschen ist in allen Zeitabschnitten als ambivalent zu betrachten. Ihre Rolle jedoch ändert sich: Statt in der institutionalisierten Rolle an den Höfen zu agieren, werden sie in Institutionen der Pädagogik und Medizin untergebracht. Damit werden sie zwar aus dem Komischen ausgeschlossen, dafür zunächst aber in Institutionen eingeschlossen. Hier findet keine Inte-

gration statt. Statt ein Objekt der Komik zu sein, werden sie ein Objekt des Bedauerns, des Mitleids, ein Objekt von Medizin, Psychologie und Pädagogik. Inwiefern dieser Wandel einen Schutzbereich und einen gesellschaftlichen Fortschritt darstellt oder ob er – wie beispielsweise Foucault annimmt – den behinderten Menschen aus der sozialen Ordnung ausschließt, kann aufgrund der hier vorgelegten Ergebnisse nur vermutet werden: Bereits angesichts des Lachens in Mittelalter und Renaissance ist es aus heutiger Sicht kaum überprüfbar, ob das Lachen integriert und die Institutionalisierung der Hofnarren eine Stellung außerhalb oder innerhalb der Gesellschaft bedeutet. Jedenfalls scheint der Ausschluss behinderter Menschen aus dem Lachen zunächst nicht zu gesellschaftlicher Integration zu führen. Der Ausschluss aus dem Komischen und der Einschluss in separierende Institutionen dienen ebenfalls der Stabilisierung gesellschaftlicher Ordnung. Auch die in Abschnitt 4.6.2 dargestellten Begrifflichkeiten scheinen im Gegensatz zu den Forderungen nach Mitleid und Anteilnahme zu stehen.



Abb. 21: Phil Hubbe: »Wäre grün besser?«, 2004 (Hubbe per E-Mail vom 13. Januar 2008).

Im Zuge der Erstarkung der Behindertenbewegung, der Selbstvertretung behinderter Menschen und im Zusammenhang mit Deins-

titutionalisierungsprozessen, vor allem aber als Mittel der Kritik am Paternalismus wird Behinderung heute als komisch inszeniert.

Komik ist vielfältig geworden, hat aber nichts von ihren Ambivalenzen und ihrer Relevanz verloren. In der mitteleuropäischen und der amerikanischen Gesellschaft stellt die komische Darstellung von Behinderung jedenfalls kein Tabu mehr da. Vor allem die Cartoons von Phil Hubbe sind in der Mitte der Gesellschaft angekommen und dürfen sogar im engeren Sinne als ›politisch korrekt‹ gelten: 2007 wurden sie im Thüringer Landtag ausgestellt.

Deshalb ist die Frage von Phil Hubbe (Abb. 21) heute vor allem rhetorisch zu verstehen. Dennoch ist nicht nur in der Geschichte, sondern auch jetzt das Komische angesichts von Behinderung zwar auch, aber deutlich mehr als eine Frage des individuellen Humors.

Auffallend sind die begrifflichen Kongruenzen zwischen den Beschreibungen des Komischen und denen von Behinderung. Behinderungen, Gebrechen, Missbildungen oder Missgestalten wurden und werden – unter welcher Bezeichnung auch immer – vorwiegend als Normabweichungen bzw. Regelwidrigkeiten verstanden. Auch das Komische ist, wie im zweiten Kapitel gezeigt wurde, als Regelwidrigkeit bzw. als Reaktion auf Abweichungen von gesellschaftlichen Normen zu verstehen: Es wird als Deviation begriffen.

Eine weitere Übereinstimmung betrifft den Kontrast, der als eine zentrale Bestimmung des Komischen gilt. Auch Behinderung könnte man mithilfe der Kontrasttheorien definieren: Der Kontrast besteht hier zwischen normativen bzw. gesellschaftlichen Erwartungen und ihrer Nichterfüllung. Im ehemaligen Schwerbehindertengesetz hieß es zum Beispiel:

»Behinderung im Sinne dieses Gesetzes ist die Auswirkung einer nicht nur vorübergehenden Funktionsbeeinträchtigung, die auf einem regelwidrigen körperlichen, geistigen oder seelischen Zustand beruht.« (SchwbG § 3 Abs. 1)

Der Begriff der Behinderung ließe sich problemlos durch den der Komik ersetzen, zöge man die gesellschaftliche Erwartungshaltung hinzu. Ebenso ließe sich in einem anderen Zitat der Begriff ›Komik‹ durch den der ›Behinderung‹ ersetzen: »Das Komische ist eine Wirkung, die aus dem Konflikt zwischen Erscheinung und Norm entspringt.« (Menzel, zit.n. Gerth 1994, 24) Umgekehrt würde die Ersetzung in diesem Satz wirken: »Es [das Komische, C. G.] funktioniert nur, wo Menschen dieselben oder ähnliche Maßstäbe teilen, denn wie sonst könnte ihnen das, was davon abweicht, komisch erscheinen?« (Gerth

1994, 22) Bei vielen im vierten Kapitel zitierten Beispielen würde diese Ersetzung gleichfalls funktionieren.

Ein weiteres Beispiel ist in zweierlei Hinsicht interessant: Ritter definiert mit Bezug auf Aristoteles das Lächerliche als »das Abständige, das was sich zum positiv Seienden etwa so verhält wie die Krankheit zur Gesundheit, das Taube zum Hören, das Blinde zum Sehen« (Ritter 1989 [1940], 84f.). Dabei stelle das Lächerliche die negative Seite des komischen Kontrastes dar. Auffallend ist hier zum einen, dass das Komische als negative Abweichung oder besser: negativ bewertete Abweichung definiert wird. Zum anderen verwendet Ritter zur Verdeutlichung dieser Definition Metaphern aus dem Bereich der Behinderung bzw. Krankheit. Zumindest aus heutiger Perspektive hat die Beschreibung des Komischen als Devianz auffallende Ähnlichkeit mit Definitionen von Behinderung als Abweichung. Ähnliches hält auch Moody fest:

»Es besteht eine erstaunliche Überschneidung in der Umgangssprache zwischen den Wörtern, mit denen wir ein Verhalten als geistig gestört beschreiben, und denen, die wir zur Charakterisierung eines komischen Verhaltens anwenden.« (Moody 1979, 80)

Diese Übereinstimmungen könnten erklären, wieso Behinderungen und menschliche Abweichungen seit Aristoteles als Inbegriff des Komischen galten und erst in einem langen Prozess der Einschränkungen, Zensuren und Verbote aus dem Komischen ausgeschlossen wurden. Behinderung *und* Komik können also als Reaktion auf Normabweichungen verstanden werden. Damit wird deutlich, dass Behinderungen kulturell hergestellt werden und – wie gezeigt wurde – historisch relativ sind, weil gesellschaftliche Normen sich wandeln. Mit Foucault kann und muss man feststellen, dass hier »determinierende Beziehungen« (Foucault 1973b, 66) zwischen der Komik und dem behinderten Körper hergestellt werden.

Was bedeutet das aber für »komische Behinderungen«? Sie werden entweder ausgegrenzt (Limitation) oder durch das Lachen in den Norm(al)bereich integriert (Transgression). Im Falle der Limitation könnte man von einer »doppelten Negation« sprechen, da sowohl Behinderung als auch Komik als Reaktion auf eine Normabweichung gefasst werden können. Für die einschließenden oder ausgrenzenden Folgen dürfte die in einer konkreten Situation vorhandene soziale Funktion des Komischen ebenso entscheidend sein wie die Rollenverteilung zwischen Subjekten des Lachens und ihren Objekten: Entscheidend ist, wer den Witz macht und wer darüber lacht. Auch die Begriffe

der Transgression, der Limitation und die in Abschnitt 4.4.2 erörterte Frage der Anpassung durch das Komische weisen strukturelle Ähnlichkeiten zu begrifflichen und inhaltlichen Auseinandersetzungen der Integrations- bzw. Sonderpädagogik, zum Beispiel mit Fragen der schulischen Integration, auf. In der Pädagogik ist von der Integration/ Inklusion statt der Transgression oder der Exklusion bzw. Separation, aber auch von Assimilation statt der Limitation die Rede. Sowohl komische Objekte als auch Behinderungen evozieren also die Frage nach gesellschaftlichem Ein- oder Ausschluss. Und je nach Intention und gesellschaftlicher Reaktion können sie integriert, assimiliert oder ausgeschlossen und zu Außenseitern gemacht werden.

Die Verortung des Komischen und Definitionen von Behinderung ähneln sich ebenfalls in Bezug auf die Frage nach dem Subjekt bzw. Objekt der Komik. Eine ähnliche Diskussion wie die, ob das Komische im Subjekt, im Sozialen oder im Objekt verortet werden müsse, gibt es auch in Bezug auf Behinderung. Der medizinische Behinderungsbegriff verortet sie eher im Objekt, während soziale und kulturelle Modelle eher das Subjekt fokussieren, indem sie auf die soziale Bedingtheit und Relativität von Behinderung aufmerksam machen bzw. Behinderung als sozial und kulturell produziert verstehen. Dass Behinderung (nicht nur am Beispiel des Komischen) kulturell und historisch relativ ist und damit gesellschaftlich hervorgebracht wird, macht die hier vorgelegte Analyse deutlich.

Behinderung und Komik weisen in Strukturen und Begrifflichkeiten also Kongruenzen auf, die hier nur angerissen werden konnten: Was sie bedeuten, könnte Ausgangspunkt weiterführender ethischer und philosophischer Reflexionen sowie soziologischer Forschung sein.

Literatur

- Aarne, Antti (1914): *Schwänke über schwerhörige Menschen. Eine vergleichende Untersuchung*, Hamina.
- Addison, Joseph (1866): *Beiträge zum Zuschauer und Plauderer. Mit einer biographischen Einleitung von A. Stern* [1711], Berlin, S. 92-97.
- Adelung, Johann Christoph (1811): *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, Wien.
- Ahlke, Reinhard (o.J.): »Karikatur«, URL: www.uni-konstanz.de/FuF/Philo/Geschichte/Tutorium/Themenkomplexe/Quellen/Quellenarten/Karikatur/karikatur.html (Stand: 12. Juli 2007).
- Albrecht Gary L. (1999): »Disability Humor. What's in a Joke?«. In: *Body & Society* 5, S. 67-64.
- Albrecht, Roland (2004): »Die Callot-Figuren von Wiepersdorf/Brandenburg«, URL: www.museumderunerhoertendinge.de/dinge_2004/callot/callot.htm (Stand: 3. Januar 2008).
- Almenstein, Friedrich Wilhelm Freiherr von (1807): *Herrn von Buffons Naturgeschichte des Menschen nach der französischen Urschrift frey übersetzt und mit vielen eignen neuen Beobachtungen, Anmerkungen und Erläuterungen aus der Naturgeschichte des Menschen versehen*, Bd. 2, Berlin.
- Aman, Jost (2006): *Das Ständebuch. Herrscher, Handwerker und Künstler des ausgehenden Mittelalters. 114 Holzschnitte mit Versen von Hans Sachs* [1568], Köln.
- Amelunxen, Clemens (1991): *Zur Rechtsgeschichte der Hofnarren. Erweiterte Fassung eines Vortrags gehalten vor der Juristischen Gesellschaft zu Berlin am 24. April 1991*, Berlin/New York.
- Amrain, Karl (1981): »Einleitung«. In: *Heinrich Bebels Facetien und Graf Froben von Zimmern. Deutsche Schwankerzähler des XV. bis XVII. Jahrhunderts*,

- Tübingen (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1907), S. V-XLIII.
- Antor, Georg/Bleidick, Ulrich (1995): *Recht auf Leben – Recht auf Bildung*, Heidelberg.
- Aquin, Thomas von (1984): *Das buoch der tugenden. Ein Compendium des 14. Jahrhunderts über Moral und Recht nach der Summa theologiae des Thomas von Aquin und anderen Werken der Scholastik und Kanonistik*, Bd. I: *Einleitung – Mittelhochdeutscher Text*, hg. v. Klaus Berg/Monika Kasper, Tübingen.
- Arnim, Ludwig Achim von/Brentano, Clemens (2001): *Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder*, München (Abschrift der Erstausgabe 1806/1808), S. 824-825.
- Arnold, Klaus (1998): »Der wissenschaftliche Umgang mit Quellen«. In: Goertz, Hans-Jürgen (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbek, S. 42-58.
- Arnold, Matthias (1982): *Henri de Toulouse-Lautrec. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Reinbek bei Hamburg.
- Bachmaier, Helmut (2005): »Nachwort«. In: ders. (Hg.): *Texte zur Theorie der Komik*, Stuttgart, S. 121-134.
- Bachorski, Hans-Jürgen (1999): »Ersticktes Lachen. Johann Sommers Fazientensammlung »Emplastrum Corelianum««. In: Röcke, Werner/Neumann, Helga (Hg.): *Komische Gegenwelten: Lachen und Literatur in Mittelalter und früher Neuzeit*, Paderborn/München/Wien/Zürich, S. 103-122.
- Bachorski, Hans-Jürgen (2001): »Poggios Facetien und das Problem der Performativität des toten Witzes«. In: *Zeitschrift für Germanistik* NF 11/2, S. 318-335.
- Bachtin, Michael (1987): *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, Frankfurt a.M..
- Bacon, Francis (1970): »Über körperliche Fehler (Of Deformity) [1625]«. In: Schücking, Levin L. (Hg.): *Francis Bacon. Essays oder praktische und moralische Ratschläge*, Stuttgart, S. 149f.
- Baczko, Ludwig von (1807): *Über mich selbst und meine Unglücksgefährten die Blinden*, Leipzig (Original auf Mikrofiche), S. 1-65.
- Barnes, Colin (1991): »Disabling Comedy and Anti-Discrimination Legislation«, Leeds, URL: www.leeds.ac.uk/disability-studies/archiveuk/Barnes/DisComedy%20and%20Anti.pdf (Stand: 17. November 2007).
- Barnes, Colin (2000): *Disabled people in Britain and discrimination*, London, S. 11-28.
- Barwig, Edgar/Schmitz, Ralf (1990): »Narren – Geistesranke und Hofleute«. In: Hergemöller, Bernd U. (Hg.): *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft*, Warendorf, S. 220-252.
- Baudelaire, Charles (1922): *Vom Wesen des Lachens* [1855], übertr. v. Wilhelm Fraenger, München/Leipzig.

- Bauer, Günther G./Verfondern, Heinz (1991): *Barocke Zwergenkarikaturen von Callot bis Chodowiecki*, Salzburg.
- Bauersfeld, Hannelore (2007): »Lachen, bis der Arzt kommt«. In: *WIR. Magazin der Fürst Donnersmarck-Stiftung*, H. 2, S. 24-25.
- Baumeister, Pilar (1991): *Die literarische Gestalt des Blinden im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M..
- Bayer, Edmund (1906): »Kleine Leute«. In: ders.: *Lose Blätter. Kulturgeschichtliche Skizzen und Plaudereien*, Magdeburg, S. 1-11.
- Beattie, Jakob [James] (1780): »Versuch über das Lachen und über witzige Schriften [1764/1776]«. In: *Jakob Beattie's neue philosophische Versuche*, Bd. 2, Leipzig, S. 6-214.
- Beattie, James (1975): *On Laughter and Ludicrous Composition. Essays* [1764/1776], in: Fabian, Bernhard (Hg.): *The Philosophical and Critical Works of James Beattie*, Bd. 1, Darmstadt (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe von 1776).
- Becker, Jonas (2007): »Neues vom Ulmenhof«. In: *Mondkalb* 1, S. 6.
- Becker, Wolfgang (1957): »Über Hans Sachs und die Fastnachtsspiele. Anhang«. In: Sachs, Hans: »Eulenspiegel mit den Blinden«. In: ders.: *Sieben Fastnachtsspiele*, für die Schule bearbeitet von Wolfgang Becker, Berlin, S. 162-173.
- Begemann, Ernst (o.J.): »»Behinderte« Menschen. Antworten aus der Bibel?«, URL: www.begemann.pruefung.net/documents/Documents/1052745673.02/Behinderte-Bibel.doc (Stand: 17. Juli 2007).
- Bellegarde, Jean-Baptiste Morvan de (1708): Betrachtungen über die Auslaichenswürdigkeit, und über die Mittel, selbige zu vermeiden, Darinnen die unterschiedlichen Gemüths-Beschaffenheiten und Sitten derer Personen dieser Zeit vorgestellt werden. Nach der siebenden Französischen Edition in die Deutsche Sprache übersetzt, und mit einigen Anmerkungen vermehret/durch den Verfasser der Europäischen Fama, Leipzig.
- Bendokat, Tim/Schlüter, Martina (2002): »Leid, Leidvermeidung und Behinderung«. In: *Vierteljahrsschrift für Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete* 71/3, S. 277-293.
- Bennecke, George Friederich (Hg.) (1816): *Der Edelstein. Getichtet von Bonerius. Aus den Handschriften berichtet und mit einem Wörterbuche versehen*, Berlin.
- Berger, Peter L. (1998): *Erlösendes Lachen. Das Komische in der Menschlichen Erfahrung*, Berlin/New York.
- Bergson, Henri (1988): *Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen* [1900], Darmstadt.
- Bernuth, Ruth von (2003): »Aus den Wunderkammern in die Irrenanstalten«. In: Waldschmidt, Anne (Hg.): *Kulturwissenschaftliche Perspektiven der Disability Studies*, Tagungsdokumentation, Kassel, S. 49-62.

- Bernuth, Ruth von (2006a): »From Marvels of Nature to Inmates of Asylums. Imaginations of Naturally Folly«. In: *Disability Studies Quarterly* 26, o. S., URL: www.ds-q-sds.org (Stand: 6. April 2006).
- Bernuth, Ruth von (2006b): »Über Zwerge, rachitische Ungeheuer und blödsinnige Leute lacht man nicht. Zu Karl Friedrich Flögels ›Geschichte der Hofnarren‹ von 1789«. In: *Traverse* 13/3, S. 61-72.
- Bertsch, Karl (o.J.): »Der Sturz der Blinden. Pieter Brueghel der Ältere«, URL: <http://kunst.gymszbad.de/zab2006/ts-2/brueghel/brueghel-blinde-1568.htm> (Stand: 7. Juli 2007).
- Biewer, Gottfried (2000): »Das Verhältnis von Kultur und Behinderung aus ethnologischer und heilpädagogischer Sicht«. In: *Die neue Sonderschule* 45/6, S. 421-428.
- Billington, Sandra (1984): *A Social History of the Fool. Fools and jesters in art*, Brighton.
- Birrer, Jakob (1999): *Sonderbare Erinnerungen und merkwürdige Lebensfahrten*, hg. und m. e. Nachw. vers. v. Louis Naef, Willisau.
- Birrer, Jakob/Nägeli, H. (1877): *Erinnerungen, besondere Lebensfahrten und Ansichten des Jakob Birrer* [1838], 3. verb. u. verm. Aufl., Hamburg.
- Bischofberger, Irene (2002): »Humor – eine ernste Sache?!«. In: *Zusammen* 22/1, S. 4-6.
- Blümcke, Martin (1966): »Nachwort«. In: Weber, Karl Julius: »*Und so verzeiht mein spöttisch Maul*«, Schwäbisch Hall, Bd. 1, S. 324-328.
- Bogdan, Robert (1988): *Freak Show. Presenting Human Oddities for Amusement and Profit*, Chicago.
- Bollag, Esther (2002): »Was denken da die Leut? Lachen und Behinderung – Grenzverletzend oder grenzüberschreitend?«. In: *Zusammen* 22/1, S. 16-18.
- Bollinger, Otto (1884): »Ueber Zwerg- und Riesenwuchs. Vortrag, gehalten in der Anthropologischen Gesellschaft zu München am 26. Oktober 1883«. In: Virchow, Rudolf/Holkendorff, Friedrich von (Hg.): *Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge*, Berlin, S. 853-884.
- Bole, Johannes (1924): »Paulis Leben und Schriften«. In: Pauli, Johannes: *Schimpf und Ernst*, hg. v. Johannes Bole, Bd. 1, Berlin (Nachdruck der Ausgabe von 1522), S. *9-*35.
- Boner, Ulrich (1972): *Der Edelstein*, Stuttgart (Faksimile der ersten Druckausgabe Bamberg 1461).
- Borowsky, Peter/Vogel, Barbara/Wunder, Heide (1978): *Einführung in die Geschichtswissenschaft I. Grundprobleme, Arbeitsorganisation, Hilfsmittel*, 3. Aufl., Opladen.
- Bouterwek, Friedrich (1804): *Geschichte der Poesie und Beredsamkeit seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts*, Bd. 3, Göttingen, S. 186-204.

- Branky, Franz (1898): »Sprichwörter und Redensarten über blind, die Blinden und die Blindheit«. In: *Der Blindenfreund* 18/1,2, S. 136-145, 170-176.
- Brant, Sebastian (1968): *Das Narrenschiff*, nach der Erstausgabe (1494) mit den Zusätzen von 1495 und 1499 sowie den Holzschnitten der deutschen Originalausgaben, 2., erw. Aufl., Tübingen.
- Braungart, Georg (1996): »Le ridicule. Sozialästhetische Normierung und moralische Sanktionierung zwischen höfischer und bürgerlicher Gesellschaft – Kontinuitäten und Umwertungen«. In: Fietz, Lothar/Fichte, Jörg O./Ludwig, Hans-Werner (Hg.): *Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Tübingen, S. 228-238.
- Bremmer, Jan/Roodenburg, Herman (1999): »Humor und Geschichte. Eine Einführung«. In: dies. (Hg.): *Kulturgeschichte des Humors: von der Antike bis heute*, Darmstadt, S. 9-17.
- Brewer, Derek (1999): »Schwankbücher in Prosa hauptsächlich aus dem 16. bis 18. Jahrhundert in England«. In: Bremmer, Jan/Roodenburg, Herman (Hg.): *Kulturgeschichte des Humors: von der Antike bis heute*, Darmstadt, S. 88-108.
- Brittnacher, Hans Richard (2005): »Der böse Blick des Physiognomen. Lavaters Ästhetik der Deformation«. In: Hagner, Michael (Hg.): *Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten*, 2. Aufl., Göttingen, S. 127-146.
- Brockhaus-Enzyklopädie (1987-1992; 2006), 19., völlig neu bearb. Aufl., Mannheim, Bd. 2, 1987; Bd. 4, 1987; Bd. 8, 1989; Bd. 9, 1989; Bd. 14, 1991; Bd. 18, 1992 und 20. Aufl., Bd. 15, 2006.
- Buckeliana oder Hand-, Trost- und Hülfsbuch für Verwachsene beiderlei Geschlechts (1826): Leipzig, Verfasser unbekannt (Friedr. M....r).
- Buffon, Georg Louis Leclerc (1807): *Naturgeschichte des Menschen*, Bd. 2, Berlin.
- Bundesarbeitsgemeinschaft der Clubs Behinderter und ihrer Freunde e. V. (Hg.) (1981): *Urteile – Vorurteile. Probleme der Behinderten im Spiegel der Karikatur. Ein alternativer Beitrag zum Jahr der Behinderten*, Oldenburg/München.
- Burd, Gene (1999): »Disability Visibility. Cartoon Depictions of Bob Dole«. In: *Proceedings of the Annual Meeting of the Association for Education in Journalism and Mass Communication*, New Orleans, Louisiana, S. 139-182.
- Busch, Wilhelm (1973): *Gesamtausgabe in vier Bänden*, Wiesbaden, Bd. 4, S. 396-398.
- Bussenius, Sean (2007): »Para-Comedy. Lacht man oder lässt ma's lieber?«. In: *WIR. Magazin der Fürst Donnersmarck-Stiftung*, H. 2, S. 18-21.
- Bussenius, Sean/Hofinger, Helga (2007): »Sch(m)erzgrenze«. In: *WIR. Magazin der Fürst Donnersmarck-Stiftung*, H. 2, S. 10.

- Butler, Robert (o.J.): »Can I Laugh at Cripples? – Able-bodied audiences are still afraid to laugh at people with disabilities«, URL: <http://enableonline.com/text/cani/php> (Stand: 17. November 2005).
- Callahan, John (1992a): *Do what he says! He's crazy!!!*, New York.
- Callahan, John (1992b): *Don't worry, weglaufen geht nicht*, Autobiographie, Frankfurt a.M..
- Callahan, John (1992c): *Du störst! Do not disturb any further*, Frankfurt a.M..
- Callahan, John (1993): *Deine Stalltür ist offen!*, Frankfurt a.M..
- Clark, Laurence (2003): »Disabling Comedy: ›Only When We Laugh!‹«, Vortrag auf der Konferenz »Finding the Spotlight«, Liverpool Institute for the Performing Arts 30. Mai 2003, URL: www.leeds.ac.uk/disability-studies/archiveuk/Clark%20Laurence/clarke%20oon%Comedy.pdf (Stand: 12. Januar 2006).
- Clark, Laurence (2004): »Should we be laughing? Investigating disability and comedy«, URL: www.bbc.co.uk/ouch/features/should_we_be_laughing_investigating_disability_and_comedy.shtml (Stand: 12. Januar 2006).
- Cloerkes, Günther (1985): *Einstellung und Verhalten gegenüber Behinderten. Eine kritische Bestandsaufnahme internationaler Forschung*, Berlin, S. 440-464.
- Comenius, Johann Amos (1991): *Orbis sensualium pictus. Die sichtbare Welt*, Dortmund (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe von 1658), S. 90-91.
- Corbet, Brian (2000): »Sit-Down Comics. Speaking the Unspoken Words«. In: *New Mobility. The magazine for active wheelchair users*, November, URL: www.newmobility.com (Stand: 17. November 2007).
- Corker, Mairian (1999): »Disability – The Unwelcome Ghost at the Banquet ... and the Conspiracy of ›Normality‹«. In: *Body & Society* 5, S. 75-83.
- Cunningham, Anne (2005): »Interview über die Comedy-Gruppe ›Nasty-Girls‹«. In: Inclusion Scotland (Hg.): *IS-Newsletter*, August, S. 8f., URL: www.inclusionscotland.org/newsletter/IS_August_Newsletter_2005.doc (Stand: 11. Januar 2008).
- Cyriax, Rolf (Hg.) (1983): *Lachen ist die beste Medizin. Der Arzt im Spiegel des Humors*, München/Zürich.
- Daston, Lorraine (2001): Objektivität und die Flucht der Perspektive. In: dies.: *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*, Frankfurt a.M., S. 127-156.
- Daston, Lorraine/Park, Katherine (1998): *Wunder und die Ordnung der Natur 1150-1750*, Berlin.
- Davis, Lennard, J. (1995): *Enforcing normalcy. disability, deafness and the body*, London/New York.
- Decker-Hauff, Hansmartin (1964): »Zur Edition«. In: *Die Chronik der Grafen von Zimmern. Handschriften 580 und 581 der Fürstlich Fürstenbergischen Hofbibliothek Donaueschingen*, hg. v. Hansmartin Decker-Hauff, Bd. I, Darmstadt, S. 5-8.

- Dederich, Markus (2002): Postmoderne – Pluralisierung – Differenz. Soziologische, ethische und politische Implikationen. In: Greving, Heinrich/Gröschke, Dieter (Hg.): *Das Sisyphos-Prinzip – Gesellschaftsanalytische und sozialpolitische Reflexionen in der Heilpädagogik*, Bad Heilbrunn, S. 33-56.
- Dederich, Markus (2007): *Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies*, Bielefeld.
- Descartes, René (1984): *Die Leidenschaften der Seele* [1649], hg. u. übers. v. Klaus Hammacher, französisch-deutsch, Hamburg.
- Deufert, Wilfried (1975): *Narr, Moral und Gesellschaft. Grundtendenzen im Prosaschwank des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M..
- Deufert, Wilfried (1978): »Nachwort«. In: Santa Clara, Abraham/Weigel, Johann Christoph (Kupferstiche) (1978): *Centi-folium stultorum in quarto oder hundert ausbündige Narren in Folio*, mit einem Nachwort von Wilfried Deufert, Dortmund (Nachdruck der Erstausgabe 1709), S. 517-551.
- Deutsche Behindertenhilfe – Aktion Mensch e. V. (Hg.) (2007): *Ich, du, wir und die anderen. Schülerheft*, 2. Aufl., Bonn.
- Diaz-Bone, Rainer (1999a): »Anwendungsprobleme und eine mögliche Anwendungsstrategie der Foucaultschen Diskurstheorie«, Referat zum Workshop »Perspektiven der Diskursanalyse« vom 11.–12. März 1999 in Augsburg, URL: www.lrz-muenchen.de/~Diskursanalyse/content/diaz.html (Stand: 14. Januar 2006).
- Diaz-Bone, Rainer (1999b): »Entwicklungen im Feld der foucaultschen Diskursanalyse«, Sammelbesprechung zu: Glyn Williams (1999): *French discourse analysis. The method of post-structuralism*; Johannes Angermüller, Katharina Bunzmann und Martin Nonhoff (Hg.) (2001): *Diskursanalyse. Theorien, Methoden, Anwendungen*; Reiner Keller, Andreas Hirsland, Werner Schneider und Willy Viehöfer (Hg.) (2001): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Bd. 1: *Theorien und Methoden*; Patrick Charadeau und Dominique Maingueneau (Hg.) (2002): *dictionnaire d'analyse du discours*; Reiner Keller (2003): *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, in: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* [Online Journal], 4(3), Art. 1, URL: www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-03/3-03diazbone-d.htm (Stand: 12. Mai 2005).
- Die Zeit. Das Lexikon mit dem Besten aus der Zeit in 20 Bänden* (2005), Hamburg und Mannheim.
- Dinkel, Paul (2006): *Das Buch der besten Gehörlosenwitze* (Eigenverlag).
- Dirksen, Harro Wilhelm (1833): *Die Lehre von den Köpfen – namentlich von dem witzigen und schwärmerischen Kopf entwickelt und dargestellt*, Altona, S. III-VI, 2-79, 110ff., 141-151.

- Dörner, Klaus (2002): *Tödliches Mitleid. Zur Frage der Unerträglichkeit des Lebens*, mit Beiträgen von Fredi Saal [1988] und Rudolf Kraemer [1933], Gütersloh.
- Dressen, Wolfgang (1986): »Possen und Zoten. Ausflüge unter die Gürtellinie«. In: Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hg.): *Lachen – Gelächter – Lächeln. Reflexionen in 3 Spiegeln*, Frankfurt a.M., S. 147-169.
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (1994): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 2. Aufl., Frankfurt a.M..
- Driessen, Henk (1999): »Humor, Lachen und die Feldforschung. Betrachtungen aus dem Blickwinkel der Ethnologie«. In: Bremmer, Jan/Roodenburg, Herman (Hg.): *Kulturgeschichte des Humors: von der Antike bis heute*, Darmstadt, S. 167-183.
- Drösser, Christoph (2007): »Wo ist der Witz? Forscher versuchen zu verstehen, was wir lustig finden – mit Computeranalysen, Psycho-Tests und Bildern aus dem Gehirn. Eine allgemeine Definition von Humor suchen sie bisher vergebens«. In: *Die Zeit* Nr. 31, URL: <http://images.zeit.de/text/2007/31/Humorforschung> (Stand: 12. September 2007).
- Duden, Bd. 7: *Etymologie* (1989). *Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, 2. Aufl., Mannheim/Wien/Zürich.
- Duden. *Das Fremdwörterbuch* (1990), 5. Aufl., Mannheim/Wien/Zürich.
- Ebeling, Friedrich W. (1890): *Die Kahlenberger. Zur Geschichte der Hofnarren*, Berlin, S. 1-35.
- Eco, Umberto (1986): *Der Name der Rose*, 44. Aufl., München/Wien.
- Enke, Ulrike (Hg.) (2000): *Samuel Thomas Soemmering: Schriften zur Embryologie und Teratologie* (Abbildungen und Beschreibungen einiger Missgeburten; *Icones emobryonum humanorum*), Basel.
- Erasmus von Rotterdam (1947): *Das Lob der Torheit* [1509/1511], übers. v. Alfred Hartmann, mit den Randzeichnungen von Holbein, hg. v. Emil Major, 4. Aufl., Basel.
- Evers, Bernd (2001): »Einführung«. In: Malke, Lutz S. (Hg.): *Narren. Portraits, Feste, Sinnbilder, Schwankbücher und Spielkarten aus dem 15. bis 17. Jahrhundert*, Leipzig, S. 7-8.
- Ewinkel, Irene (1995): *De monstros. Deutung und Funktion von Wundergeburten auf Flugblättern im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Tübingen.
- Fandrey, Walter (1990): *Krüppel, Idioten, Irre. Zur Sozialgeschichte behinderter Menschen in Deutschland*, Stuttgart.
- Fietz, Lothar (1996): »Versuche« einer Theorie des Lachens im 18. Jahrhundert: Addison, Hutcheson, Beattie«. In: Fietz, Lothar/Fichte, Jörg O./Ludwig, Hans-Werner (Hg.): *Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Tübingen, S. 239-256.

- Fischer, Gottlob Nathanael (1783): *Fliegende Blätter. Für Freunde der Toleranz, Aufklärung und Menschenverbesserung*, Dessau und Leipzig, erster Jahrgang, drittes Stück.
- Fischer, Kuno (1889): *Über den Witz*, 2., durchges. Aufl., Heidelberg.
- Fliegende Blätter*, München, Nr. 121-168, 1848-1849; Nr. 169-216, 1850-1851; Nr. 1537-1562, 1875; Nr. 1693-1718, 1877; Nr. 1797-1822, 1879; Nr. 1851-1870, 1881; Nr. 1980-2005, 1883; Nr. 2060-2083, 1885; Nr. 2240-2266, 1888; Nr. 2227-2553, 1893-1894; Nr. 2736-2761, 1897-1898; Nr. 2892-2916, 1901; Nr. 3371-3414, 1910.
- Flögel, Karl Friedrich (1784-1785): *Geschichte der Komischen Litteratur*, vier Bände in zwei Bänden, Liegnitz/Leipzig.
- Flögel, Karl Friedrich (1789): *Geschichte der Hofnarren*, Liegnitz/Leipzig.
- Flögel, Karl Friedrich/Ebeling, Friedrich W. (1978): *Flögel's Geschichte des Grotesk-Komischen*, neu bearb. u. erw. v. Friedrich W. Ebeling, Dortmund (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1862).
- Foucault, Michel (1973a): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M..
- Foucault, Michel (1973b): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M..
- Foucault, Michel (1976): *Leben machen und sterben lassen – Die Geburt des Rasismus*, Vorlesung vom 17. März 1976 am Collège de France, URL: www.momo-berlin.de/Foucault_Vorlesung_17_03_76.html (Stand: 17. Dezember 2005).
- Foucault, Michel (1993): *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M..
- Foucault, Michel (1996a): »Die Wörter und die Bilder«. In: Foucault, Michel/Seitter, Walter: *Das Spektrum der Genealogie*, Frankfurt a.M., S. 9-13.
- Foucault, Michel (1996b): »Warum ich die Macht untersuche: die Frage des Subjekts«. In: Foucault, Michel/Seitter, Walter: *Das Spektrum der Genealogie*, Frankfurt a.M., S. 14-22.
- Foucault, Michel (2000): »Nietzsche, die Genealogie und die Historie«. In: ders.: *Von der Subversion des Wissens. Aufsätze und Gespräche*, 5. Aufl., Frankfurt a.M., S. 69-90.
- Fouquet, Doris (1972): »Einleitung«. In: Boner, Ulrich: *Der Edelstein*, Stuttgart (Faksimile der ersten Druckausgabe Bamberg 1461), Extraband, S. 7-71.
- Frank, Arthur W. (1999): »What's Pharmakos? From Pseudotheology to Presence«. In: *Body & Society* 5, S. 53-59.
- Frank, Gerd (2007) im öffentlichen Forum auf Kobinet, 31. Oktober, URL: www.kobinet-nachrichten.org/cipp/kobinet/custom/pub/forum/index,lang,1/oid,16434/ticket,g_a_s_t (Stand: 17. November 2007).
- Franko, Ursula (1984): »Das Häßliche«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel, Sp. 1003-1007.

- Freitag, Walburga (2005): *Contergan. Eine genealogische Studie des Zusammenhangs wissenschaftlicher Diskurse und biographischer Erfahrungen*, Münster, S. 11-31 (Diskursanalyse).
- Frenken, Ansgar (1994): »Poggio Braccionlini«. In: Bautz, Friedrich-Wilhelm (Hg.)/fortgeführt von Bautz, Traugott: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Herzberg, Sp. 778-781.
- Freud, Sigmund (2004): *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* [1905]. *Der Humor* [1927], 7., unveränd. Aufl., Frankfurt a.M..
- Fricke, Harald (2003): »Die hohe Kunst der Vermischung. Christoph Schlingensief's Antwort auf ›Deutschland sucht den Superstar‹ heißt ›Freakstar 3000‹«. In: *taz* Nr. 7213 vom 20. November, S. 15.
- Frings, Andreas/Marx, Johannes (2006): »Wenn Diskurse baden gehen. Eine handlungstheoretische Fundierung der Diskursanalyse«. In: Eder, Franz X. (Hg.): *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden, S. 91-114.
- Fromme, Martin (2007a): »»Auch unter Behinderten gibt es Arschgeigen«. Interview«. In: *Mondkalb* 1, S. 3.
- Fromme, Martin (2007b): »Behinderte witzeln im TV – Interview mit Martin Fromme von Para Comedy«, 31. Januar, URL: <http://jetzt.sueddeutsche.de> (Stand: 3. Januar 2008).
- Fromme, Martin (2007c): »»Ich bin nicht der Che Guevara der Behinderten«. Interview«, 20. Dezember, URL: www.welt.de/fernsehen/article1476642/Ich_bin_nicht_der_Che_Guevara_der_Behinderten.html (Stand: 5. Januar 2008).
- Fuchs, Eduard (1901): *Die Karikatur der europäischen Völker vom Altertum bis zur Neuzeit*, Berlin.
- Fuchs, Peter (2002): »Hofnarren und Organisationsberater. Zur Funktion der Narretei, des Hofnarrentums und der Organisationsberatung«. In: *Zeitschrift für Organisationsentwicklung*, H. 3, S. 4-15.
- Gay, Peter (1992): »Einleitung«. In: Freud, Sigmund: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* [1905]. *Der Humor* [1927], Frankfurt a.M..
- Geier, Manfred (2006): *Worüber kluge Menschen lachen. Kleine Philosophie des Humors*, Reinbek bei Hamburg.
- Geifrig, Werner (1996): »Vorsicht bei Heiterkeitsausbrüchen!«. In: *Zusammen* 16/3, S. 16-18.
- Gellert, Christian Fürchtegott (1768): *Sittliche Schilderungen über die so wichtigen Lehren des menschlichen Lebens, zu allen Zeiten glücklich zu seyn*, Straßburg.
- Gellert, Christian Fürchtegott (1774): *Fabeln und Erzählungen. Erster Theil* [1746], Bern, S. 295f., 318f.
- Gerth, Klaus (1994): »Das Komische«. In: *Praxis Deutsch* 21/5, S. 19-26.

- Goertz, Hans-Jürgen (1995): *Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Reinbek bei Hamburg.
- Goertz, Hans-Jürgen (1998): »Geschichte – Erfahrung und Wissenschaft. Zugänge zum historischen Erkenntnisprozess«. In: ders. (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbek bei Hamburg, S. 15-41.
- Gottwald, Claudia (2006): »Lachen über Behinderung? Positionen der antiken Mythologie und Theorien der antiken Philosophie«. In: Graf, Erich Otto/Renggli, Cornelia/Weisser, Jan (Hg.): *Die Welt als Barriere. Deutschsprachige Beiträge zu den Disability Studies*, Bern, S. 91-97.
- Gravert, Carsten (2007): »Lachen über Behinderte. TV-Sendungen wie »Paracomedy« reißen Behindertenwitze. Billige Freakshow oder der Schritt zur Gleichberechtigung?«, Beitrag zur Sendung *Polylux*, ARD, 2. Februar, URL: [www.polylog.tv/videothek/videocast/4381/\(Stand: 17. Januar 2007\)](http://www.polylog.tv/videothek/videocast/4381/(Stand: 17. Januar 2007)).
- Gregory, J. C. (1924): *The Nature of Laughter*, London.
- Grimm, Jacob und Wilhelm (1854-1960): *Deutsches Wörterbuch*, 16 Bde. (in 32 Teilbänden), Leipzig, URL: <http://germanzope.uni-trier.de/Projects/DWB> (Stand: 20. Januar 2007).
- Groos, Karl (1892): *Einleitung in die Aesthetik*, Gießen, S. 283-308 (Das Hässliche), S. 376-409 (Das Komische).
- Guilhaumou, Jacques (2003): »Geschichte und Sprachwissenschaft – Wege und Stationen (in) der ›analyse du discours‹«. In Keller, Reiner/Hirsland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Opladen, S. 19-65.
- Gurijewitsch, Aaron (1999): »Bachtin und seine Theorie des Karnevals«. In: Bremmer, Jan/Roodenburg, Herman (Hg.): *Kulturgeschichte des Humors: von der Antike bis heute*, Darmstadt, S. 57-63.
- Haberland, Paul M. (1971): *The Development of Comic Theory in Germany During the Eighteenth Century*, Göttingen.
- Haberlandt, A. (1914): »Die Holzschnitzerei im Grödener Tal«. In: *Werke der Volkskunst mit besonderer Berücksichtigung Österreichs* 1 und 2, S. 1-27.
- Haberlandt, M. (1913): »Die Arbeiten des Schnitzers Johann Kieninger«. In: *Werke der Volkskunst mit besonderer Berücksichtigung Österreichs* 1, S. 4-12 (Anhang Tafel V).
- Hägler, Jupe (2002): »Gibt es tatsächlich keine Tabus mehr?«. In: *Schweizerische Ärztezeitung* 6, S. 280-281.
- Hägler, Jupe/Meienberg, Reto (2005): *Behinderte sind auch nur Menschen. Cartoons und Texte*, Muri bei Bern.
- Häßler, Günther/Häßler, Frank (2005): *Geistig Behinderte im Spiegel der Zeit. Vom Narrenhäusl zur Gemeindepsychiatrie*, Stuttgart.
- Hagen, Friedrich von der (1811): *Narrenbuch*, Halle.
- Hagner, Michael (2005): »Vom Naturalienkabinett zur Embryologie. Wandlungen des Monströsen und die Ordnung des Lebens«. In: Hagner, Michael

- (Hg.): *Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten*, 2. Aufl., Göttingen, S. 73-107.
- Hamburger, Käte (1985): *Das Mitleid*, Stuttgart.
- Hammerla, Michaela (2007): *Wunderzeichen*, URL: www.wunderzeichen.de (Stand: 1. Februar 2007).
- Hampe, Theodor (1902): *Die fahrenden Leute in der deutschen Vergangenheit. Mit 122 Abbildungen und Beilagen nach Originalen, größtenteils aus dem fünfzehnten bis achtzehnten Jahrhundert*, Leipzig.
- Hebbel, Friedrich (1985): *Meine Kindheit*, Berlin.
- Hecker, Ewald (1873): *Die Physiologie und Psychologie des Lachens und des Komischen. Ein Beitrag zur experimentellen Psychologie für Naturforscher, Philosophen und gebildete Laien*, Berlin.
- Heers, Jaques (1986): *Vom Mummenschanz zum Machttheater. Europäische Festkultur im Mittelalter*, Frankfurt a.M., S. 156-189.
- Heese, Gerhard (1995): »Entstellung – eine Behinderung?«. In: Hoyningen-Suess, Ursula/Amrein, Christine (Hg.): *Entstellung und Hässlichkeit. Beiträge aus philosophischer, medizinischer, literatur- und kunsthistorischer sowie aus sonderpädagogischer Perspektive*, Bern/Stuttgart/Wien, S. 109-134.
- Heinen, Norbert/Manske, Christel (2000): »Was gibt's denn da zu lachen? Humor und Behinderung«. In: *Geistige Behinderung* 39/2, S. 165-182.
- Hellenthal, Michael (1989): *Schwarzer Humor. Theorie und Definition*, Essen.
- Henckmann, Wolfhart (2000): »Häßlich«. In: Fricke, Harald/Braungart, Georg/Grubmüller, Klaus/Müller, Jan-Dirk (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Berlin/New York, Bd. II, S. 3f.
- Hennig, Beate (2001): *Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Tübingen.
- Hergemöller, Bernd U. (Hg.) (1990): »Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Wege und Ziele der Forschung«. In: ders. (Hg.): *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft*, Warendorf, S. 1-55.
- Hermann, Willy: *Das grosse Buch der Witze*, Berlin 1904.
- Herrmann-Neisse, Max (1927): »Selbstbiografie«. In: *Blätter für Alle* 8, S. 173.
- Herrmann-Neisse, Max (1988): »Kindheitsjahre«. In: ders.: *Unglückliche Liebe. Prosa 3*, Frankfurt a.M., S. 435-472.
- Herzfelde, Wieland (1980): »Die Ethik der Geisteskranken [1914]«. In: Anz, Thomas (Hg.): *Phantasien über den Wahnsinn. Expressionistische Texte*, München/Wien, S. 127-132.
- Heydenreich, Karl Heinrich (1797a): *Grundsätze der Kritik des Lächerlichen mit Hinsicht auf das Lustspiel nebst einer Abhandlung über den Scherz und die Grundsätze seiner Beurtheilung*, Leipzig.
- Heydenreich, Karl Heinrich (1797b): *Philosophie über die Leiden der Menschheit. Ein Lesebuch für Glückliche und Unglückliche, specculativen und populären Inhalts. Erster Theil*, Leipzig.

- Heydenreich, Karl Heinrich (1798): *Philosophie über die Leiden der Menschheit. Ein Lesebuch für Glückliche und Unglückliche, speculativen und populären Inhalts. Zweiter Theil*, Leipzig.
- Hilfsgemeinschaft der Blinden und Sehschwachen Österreichs (Hg.) (2008): *Wir sehen anders. 10 Tipps – So helfen Sie sicher!*, Wien.
- Hirsch, Eike Christian (1985): *Der Witzableiter oder die Schule des Lachens*, München.
- Hirsch, Eike Christian (2002): *Der Witzableiter oder die Schule des Lachens*, 2., erw. u. überarb. Aufl., München
- Hirschberg, Ruth Maria (2003): »Der Sachsenspiegel«, URL: www.brandenburg1260.de/sachsenspiegel.html (Stand: 16. Januar 2005).
- Hobbes, Thomas (1994): *Human Nature or the Fundamental Elements of Policy. De Corpore Politico: or the Elements of Law* [1640], Bristol (Nachdruck der Ausgabe von 1840), S. 40ff.
- Hödl, Günther (2001): »Narr, Narren ...«. In: Land Kärnten (Hg.): *Schauplatz Friesach. Die Stadt im Mittelalter*, Klagenfurt, S. 203.
- Hofmann-Randall, Christina (Hg.) (1999): *Monster, Wunder und Kometen. Sensationsberichte auf Flugblättern des 16. bis 18. Jahrhunderts, eine Ausstellung der Universitätsbibliothek, 19. November – 12. Dezember 1999*, Erlangen-Nürnberg.
- Holländer, Eugen (1921a): *Die Karikatur und Satire in der Medizin. Medikokunsthistorische Studie*, 2. Aufl., Stuttgart.
- Holländer, Eugen (1921b): *Wunder, Wundergeburt und Wundergestalt in Einblattdrucken des fünfzehnten bis achtzehnten Jahrhunderts. Kulturhistorische Studie*, Stuttgart.
- Home, Heinrich [Henry] (1772): *Grundsätze der Kritik. Nach der vierten Englischen verbesserten Ausgabe*, Bd. 1, Leipzig, S. 362-383, 483-498, 501-518.
- Home, Henry (1774): *Sketches of the History of Man. In two volumes. Volume one, book one*, London, S. 106-167.
- Homer (o.J.): *Ilias*, Übersetzung von Johann Heinrich Voß, URL: <http://gutenberg.spiegel.de> (Stand: 15. Februar 2007).
- Hookham, John/MacLennan, Gary (2007): »Philistines of relativism at the gates«. In: *The Australian* v. 11. April 2007, URL: www.theaustralian.news.com (Stand: 14. Juni 2007).
- Hopf, Gudrun (2002): »Berührungängste mit Behinderung? Konstruktionen des Andersseins als Forschungsthema«. In: *Historische Anthropologie* 10/2, S. 107-114.
- Hoppe, Ernst Otto (1889): »Medizinischer Humor«. In: *Bibliothek des Humors*, Bd. 1, Berlin.
- Hoppe, Reinhard (1950): *Heimat um Heidelberg – ein Heimatlesebuch*, Karlsruhe, S. 30f.
- Hubbe, Phil (2002): »Satire darf alles«. In: *Zusammen* 22/1, S. 14-15.

- Hubbe, Phil (2004): *Der Stuhl des Manitou. Behinderte Cartoons*, Oldenburg.
- Hubbe, Phil (2006): *Der letzte Mohikaner. Behinderte Cartoons 2*, Oldenburg.
- Hubbe, Phil (2007): »Zeichnungen ohne Gebrauchsanweisung. Interview«. In: *WIR. Magazin der Fürst Donnersmarck-Stiftung*, H. 2, S. 14-17.
- Huber, Eva (1964): »Zu den Handschriften«. In: Zimmern, Graf Froben Christoph von: *Die Chronik der Grafen von Zimmern. Handschriften 580 und 581 der Fürstlich Fürstenbergischen Hofbibliothek Donaueschingen*, hg. v. Hansmartin Decker-Hauff, Bd. I, Darmstadt, S. 9-10.
- Huber, Ferdinand (2000): *Nieder mit den Barrieren. Krüppelpower gegen Treppenbauer*, Erding.
- Huber, Katharina (2003): *Felix Platters »Observationes«*. *Studien zum frühneuzeitlichen Gesundheitswesen in Basel*, Basel, S. 260-269.
- Hülsen-Esch, Andrea von (2005): »Das Komische in der Wunderkammer«. Vortrag im Kunsthistorischen Seminar der Universität zu Köln am 29. Juni 2005.
- Hughes, Bill/Paterson, Kevin (1997): »The Social Model of Disability and the Disappearing Body. Towards a Sociology of Impairment«. In: *Disability and Society* 12, S. 325-340.
- Humor seit Homer (1964). *Eine Sammlung der ältesten Witze, Schnurren, Scherze, Reparties, Bonmots, Facetien, Schwänke, Aphothegmata, Anekdoten aus aller Welt, über die der Leser nicht nur lachen, schmunzeln, zwinkern und lächeln wird, sondern die ihn auch zum Nachdenken über die seltsamen Zusammenhänge aller Kulturen anregen soll*, von xxx [sic!], Reinbek bei Hamburg.
- Huncke, Wolfram (1969): *twen witze*, Bd. 1, Frankfurt a.M..
- Huncke, Wolfram (1971): *twen witze*, Bd. 2, Frankfurt a.M..
- Hutcheson, Francis (1971): *Reflections upon Laughter and Remarks upon the Fable of the Bees* [1725], New York (Faksimile der Ausgabe von Glasgow 1750), S. 5-38.
- ICCander [Johann Christian Crell] (1732): *Kurtzgefasten Sächsischen Kern-Chronicon, Anderer Band, Worinnen In sechs besondern Paquets oder zwey und siebentzig Couverts etliche hundert merckwürdige alte und neue Glücks- und Unglücks-Fälle, Festivitäten, Geburthen, Vermählungen und Absterben, auch andere wunderbahre und remarquable Begebenheiten, Die sich hin und wieder in diesem Churfürstenthum und incorporiertem Lande, Grösten Theils seit dem 1726sten Jahre bis hieher zugetragen Und in sechsjähriger Correspondenz durch mehr als 300 nach heutiger Zeit gewöhnlichem Statum Curiae eingerichteten Briefen monatlich eröffnet, und mit accuraten Registern versehen worden*, Leipzig.
- Imhof, Michael (1996): »Einen besseren als Stöcker finden wir nicht.« *Diskursanalytische Studien zur christlich-sozialen Agitation im deutschen Kaiserreich*, Oldenburg, S. 13-38, URL: www.uni-oldenburg.de/bisverlag/inhein96/kap1.pdf (Stand: 1. Februar 2007).

- Institut für Deutsche Philologie München (Hg.): *Lexikon des Althochdeutschen* (8. Jh.), URL: www.cis.uni-muenchen.de/ahdeutsch (Stand: 12. Dezember 2004; mittlerweile passwortgeschützt).
- Jaeger, Friedrich (1998): »Geschichtstheorie«. In: Goertz, Hans-Jürgen (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbek bei Hamburg, S. 724-756.
- Jaeger, Georg Friedrich (1821): *Vergleichung einiger durch Fettigkeit oder colossale Bildung ausgezeichneten Kinder und einiger Zwerge*, Stuttgart.
- Jäger, Siegfried (1993): *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*, Duisburg.
- Jansen, Gerd (1994): »Lachen, um nicht zu weinen. Humor als Form der Bewältigung von Behinderung«. In: Ermert, Johann August: *Akzeptanz von Behinderung*, Frankfurt a.M., S. 95-109.
- Jean Paul (2000): *Vorschule der Ästhetik* [1812]. In: ders.: *Sämtliche Werke*, Abteilung 1, Fünfter Band, Darmstadt, S. 102-124 (VI Programm: Über das Lächerliche).
- Jenny, Beat Rudolf (1959): *Graf Froben Christoph von Zimmern. Geschichtsschreiber – Erzähler – Landesherr. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus in Schwaben*, Lindau/Konstanz.
- Jollien, Alexandre (2001): *Lob der Schwachheit*, Zürich.
- Jurzik, Renate (1985): *Der Stoff des Lachens. Studien über Komik*, Frankfurt a.M..
- Kablitz, Andreas (1996): »Lachen und Komik als Gegenstand frühneuzeitlicher Theoriebildung. Rezeption und Verwandlung antiker Definitionen von risus und ridiculum in der italienischen Renaissance«. In: Fietz, Lothar/Fichte, Jörg O./Ludwig, Hans-Werner (Hg.): *Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Tübingen, S. 123-153.
- Kammerer, Christine (2003): »Von ›Freakshows‹ und ›Spielereien der Natur‹. Wer legt fest, was ›normal‹ ist, und was nicht?«. In: *Das Parlament* 52/29-30, URL: www.bundestag.de/cgi-bin/druck.pl?N=parlament (Stand: 30. Juli 2003).
- Kant, Immanuel (1775-1777): »Versuch über die Krankheiten des Kopfes« [1776]. In: ders.: *Vorkritische Schriften*, o. O., Bd. II, S. 259-272.
- Kant, Immanuel (1880): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1796-1797], 3. Aufl., Leipzig, S. 103-126, 217-227.
- Kant, Immanuel (1963): *Kritik der Urteilskraft* [1790], Berlin (unveränderter Neudruck der Ausgabe von 1924), S. 188-194 (§ 54).
- Keller, Reiner (2001): »Wissenssoziologische Diskursanalyse«. In: Keller, Reiner/Hirsland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöfer, Willy (Hg.): *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Bd. 1: *Theorien und Methoden*, Opladen, S. 113-144.
- Keller, Reiner/Hirsland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöfer, Willy (2001): »Zur Aktualität sozialwissenschaftlicher Diskursanalyse – Eine Einfüh-

- rung«. In: dies. (Hg.): *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Bd. 1: *Theorien und Methoden*, Opladen.
- Kirchner, Friedrich (1907): »Ästhetik«. In: ders.: *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, URL: www.textlog.de/1069.html (Stand: 12. Januar 2006).
- Kirmsse, M. (1922): »Der Schwachsinnige und seine Stellung im Kulturleben der Vergangenheit und der Gegenwart«. In: *Zeitschrift für die Behandlung Schwachsinniger* (ehemalige Schröter'sche Zeitschrift) 42/6, S. 81-88.
- Klee, Ernst (1983): »Liliputaner«. In: Schott, Ortrun/Schott, Erhard: *Verspotet als Liliputaner, Zwerge, Clowns*, hg. von Ernst Klee und Bernd Liebner, München, S. 9-20.
- Klein, Johann Wilhelm (1819): *Lehrbuch zum Unterricht der Blinden, um ihnen ihren Zustand zu erleichtern, sie nützlich zu beschäftigen und sie zur bürgerlichen Brauchbarkeit zu bilden*, Wien.
- Klemm, Jana/Georg Glasze (2005): »Methodische Probleme Foucault-inspirierter Diskursanalysen in den Sozialwissenschaften«. Tagungsbericht: »Praxis-Workshop Diskursanalyse«. In: *Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research* 2, Art. 24, URL: www.qualitative-research.net/fqs-texte/2-05/05-2-24-d.htm (Stand: 20. Oktober 2006).
- Kluge, Friedrich (2002): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, S. 426.
- Knigge, Freiherr Adolph von (1999): *Über den Umgang mit Menschen* [1796], Stuttgart.
- Kobi, Emil E. (o.J.): »Zur terminologischen Konstruktion und Destruktion Geistiger Behinderung«, URL: www.uni-landau.de/instfson/Text %20Kobi.doc (Stand: 4. Januar 2007).
- Kobolt, Willibalt R. P. (1747): *Scherz und Ernst beysammen. Das ist: Eine Abwechslung von hundert und achtzig kurtz- und curieusen Geschicht- und Fabeln, Mit Allzeit beygefügt anständiger Sitten-Lehr. Zum Lust und Nutzen aller geistlich- und weltkirchlichen Stands-Personen vorgetragen*, Augsburg.
- Koch, Max (1888): »Lichtenberg (Georg Christoph)«. In: Ersch, J. S./Gruber, J. G.: *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, Bd. 42, Leipzig, S. 348ff.
- Könneker, Barbara (1966): *Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus. Brant – Murner – Erasmus*, Wiesbaden, S. 1-56.
- Köstlin, Karl (1869): *Ästhetik*, Tübingen, S. 250-301, 740-771.
- Koffler, Joachim (2001): *Mit-Leid. Geschichte und Problematik eines ethischen Grundwortes*, Würzburg, S. 12ff.
- Košenina, Alexander (2007): »Von Bedlam nach Steinhof. Irrenhausbesuche in der Frühen Neuzeit und Moderne«. In: *Zeitschrift für Germanistik* NF 17/2, S. 322-339.
- Kotthoff, Helga (2007): »Die Souveränität des Lachens. Interview«. In: *WIR. Magazin der Fürst Donnersmarck-Stiftung*, H. 2, S. 11-14.

- Kotzebue, August von (1907): *Doctor Bahrdt mit der eisernen Stirn, oder die deutsche Union gegen Zimmermann. Ein Schauspiel in vier Aufzügen* [1790], Leipzig.
- Kraepelin, Emil (1885): »Zur Psychologie des Komischen«. In: Wundt, Wilhelm (Hg.): *Philosophische Studien*, Leipzig, Bd. II, S. 129-160, 327-361.
- Kühr, Manfred (2003/2004): »Hofnarren. Possenreißer zwischen Genie und Wahnsinn«. In *Karfunkel* 49/4, URL: www.oi-gesellschaft.at/downloadcenter/hofnarren.pdf (Stand: 3. März 2005).
- Landwehr, Achim (2001): *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse*, Tübingen.
- Langenbach-Flore, Beate (1994): *Shakespeares Narren und die Tradition des Hofnarrentums*, Dissertation, Bochum, S. 9-56.
- Lavater, Johann Caspar (1772): *Von der Physiognomik*, Leipzig, URL: <http://guttenberg.spiegel.de/autoren/lavater.htm> (Stand: 1. Juli 2007).
- Lavater, Johann Caspar (1968): *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. Zweyter Versuch*, Zürich (Faksimiledruck der Ausgabe 1776), S. 189ff.
- Le Goff, Jacques (1999): »Lachen im Mittelalter«. In: Bremmer, Jan/Roodenburg, Herman (Hg.): *Kulturgeschichte des Humors: von der Antike bis heute*, Darmstadt, S. 43-56.
- Le Goff, Jacques (2004): *Das Lachen im Mittelalter*, Stuttgart.
- Lechleiter, Antje (2003): »Nichts über sie ohne sie. Freiburg: 200 Karikaturen von Körperbehinderten«. In: *Badische Zeitung* v. 28. März, URL: www.ringfreiburg.de/BZ-Ironika.gif (Stand: 28. Juni 2007).
- Lemmer, Manfred (1968): »Vorwort und Einleitung«. In: ders. (Hg.): *Sebastian Brant. Das Narrenschiff*, nach der Erstausgabe (1494) mit den Zusätzen von 1495 und 1499 sowie den Holzschnitten der deutschen Originalausgaben, 2., erw. Aufl., Tübingen.
- Lempp, Reinhart (1998): »Das Lachen – seine Entwicklung und seine Bedeutung in der Kindheit«. In: *Orientierung* 3, S. 5-7.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1958): *Hamburgische Dramaturgie* [1767-1768], kritisch durchgesehene Gesamtausgabe, Stuttgart, S. 112ff.
- Lever, Maurice (1992): *Zepter und Schellenkappe. Zur Geschichte der Hofnarren*, München.
- Lexikon der Kunst* (1987). *Architektur, bildende Kunst, angewandte Kunst, Industrieformgestaltung, Kunsttheorie*, Bd. 1, Leipzig.
- Lichtenberg, Georg Christoph (1893): *Ausgewählte Schriften*, hg. u. eingel. v. Adolf Wildbrandt, Stuttgart, daraus: »Physiognomisches«, »Witz, Satire und Humor«.
- Lichtenberg, Georg Christoph (1972a): »Nachrichten und Bemerkungen des Verfassers von und über sich selbst«. In: Lichtenberg, Ludwig Christian/Kries, Friedrich (Hg.): *Georg Christoph Lichtenberg's vermischte Schriften*

- nach dessen Tode aus den hinterlassenen Papieren gesammelt und herausgegeben, Bd. 1, Darmstadt (Nachdruck der Ausgabe Göttingen von 1800), S. 4-48.
- Lichtenberg, Georg Christoph (1972b): »Physiognomische und pathognomische Beobachtungen und Bemerkungen«. In: Lichtenberg, Ludwig Christian/Kries, Friedrich (Hg.): *Georg Christoph Lichtenberg's vermischte Schriften nach dessen Tode aus den hinterlassenen Papieren gesammelt und herausgegeben*, Bd. 2, Darmstadt (Nachdruck der Ausgabe Göttingen von 1801), S. 176-193.
- Lichtenberg, Georg Christoph (2005): *Die Aphorismen-Bücher* [1764-1799], nach den Handschriften, hg. v. Albert Leitzmann 1902-1908, Frankfurt a.M..
- Lichtenberg-Gesellschaft e. V. (o.J.): »G. C. Lichtenberg. Leben«, URL: www.lichtenberg-gesellschaft.de/l_start.html (Stand: 28. Februar 2007).
- Lindenmaier, Walter (1998): »Pudding in Rosen oder mein Kopf war rot wie eine Blinkampel«. In: *Orientierung* 3, S. 25-28.
- Linton, Simi (1998): *Claiming disability. Knowledge and Identity*, New York.
- Lipps, Theodor (1898): *Komik und Humor*, Hamburg/Leipzig.
- Lisicki, Wanda Barbara (1990): »Nice Face, Shame About the Legs! Confessions of a Disabled Female Stand-Up Comic«. In: Rieser, Richard/Mason, Micheline (Hg.): *Disability Equality in Education. A Human Rights Issue*, London, S. 66-67.
- Lixfeld, Hannjost (1978a): »Witz und Aggression. Zur Begriffsbestimmung und Funktion der Textsorte«. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 74/1, S. 1-19.
- Lixfeld, Hannjost (1978b): *Der Witz. Texte für den Unterricht*, Stuttgart.
- Löwenstein, Adolf (1877): *Witz und Humor. Theorie und Praxis*, Stuttgart.
- Maasen, Sabine (2003): »Zur Therapeutisierung sexueller Selbst«. »The Making Of« einer historischen Diskursanalyse«. In: Keller, Reiner/Hirsland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöfer, Willy (Hg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Bd. 2: *Forschungspraxis*, Opladen, S. 119-145.
- Major, Emil (1947): »Vorwort«. In: ders. (Hg.): *Erasmus von Rotterdam. Das Lob der Torheit*, übers. v. Alfred Hartmann, mit den Randzeichnungen von Holbein, 4. Aufl., Basel.
- Malke, Lutz S. (2001): »Nachruf auf Narren«. In: ders. (Hg.): *Narren. Portraits, Feste, Sinnbilder, Schwankbücher und Spielkarten aus dem 15. bis 17. Jahrhundert*, Leipzig, S. 9-58.
- Masmeier, Bernd (1996): »Der Milchreis liegt in Zucker und Zimt ...«. In: *Zusammen* 16/3, S. 13-15.
- Massip, Francesco (2003): »Bucklige und Possenreißer. Narrenfeste im frühen katalanischen Theater«. In: Erdmann, Eva (Hg.): *Der komische Körper. Szenen – Figuren – Formen*, Bielefeld, S. 17-25.
- Mattner, Dieter (2000): *Behinderte Menschen in der Gesellschaft. Zwischen Ausgrenzung und Integration*, Stuttgart/Berlin/Köln.

- Mayring, Philipp (2007): *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, 9. Aufl., Weinheim/Basel.
- Mc Dougall, William (1922): »A New Theory of Laughter«. In: *Psyche* 2, S. 292-303.
- Mc Dougall, William (1937): *Aufbaukräfte der Seele. Grundriss einer dynamischen Psychologie und Pathopsychologie*, Leipzig, S. 111-112.
- Meckel, Johann Friedrich (1812): *Handbuch der pathologischen Anatomie*, Bd. 1, Leipzig, S. III-81.
- Megenberg, Konrad von (1971): *Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache [1348-1350]*, hg. v. Franz Pfeifer, Reinheim (zweiter reprofografischer Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1861), S. 486-494.
- Meier, Christian (2002): »Homerisches Gelächter, Spaß, Brot und Spiele«. In: *Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken*, H. 9/10, Sonderheft: *Lachen. Über die westliche Zivilisation*, S. 789-800.
- Mendelssohn, Moses (2006): *Ästhetische Schriften*, Hamburg, S. 142-187.
- Merke, Franz (1971): *Geschichte und Ikonographie des endemischen Kropfes und Kretinismus*, Bern/Stuttgart/Wien.
- Merkel, Johannes (1971): *Form und Funktion der Komik im Nürnberger Fastnachtsspiel*, Freiburg, S. 116-120.
- Meyer, Hermann (1983): »Geistigbehindertenpädagogik«. In: Solarová, Svetluse (Hg.): *Geschichte der Sonderpädagogik*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. 84-119.
- Meyer's Conversations-Lexicon (1850). *Das große Conversations-Lexicon für die gebildeten Stände. In Verbindung mit Staatsmännern, Gelehrten, Künstlern und Technikern herausgegeben*, Originalausgabe, Zweite Abtheilung: O-Z, Vierter Band, Hildburghausen.
- Meyers Enzyklopädisches Lexikon (1975), Mannheim, Bd. 13, S. 464, 456.
- Meyers Lexikon (1926): Leipzig, Bd. 4, S. 856.
- Meyers Lexikon Online (2007). Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG. Ausgabe vom 12. April 2007, URL: http://lexikon.meyers.de/meyers/Meyers-Meyers_Lexikon_online (Stand: 12. Juli 2007).
- Mezger, Werner (1980): »Bemerkungen zum mittelalterlichen Narrentum«. In: Bausinger, Hermann/Jeggle, Utz/Warneken, Bernd Jürgen (Hg.): *Narrenfreiheit. Beiträge zur Fastnachtsforschung*, Tübingen, S. 43-88.
- Mezger, Werner (1981): *Hofnarren im Mittelalter. Vom tieferen Sinn eines seltsamen Amts*, Konstanz.
- Mezger, Werner (1984): *Narretei und Tradition. Die Rottweiler Fasnet*, Stuttgart.
- Mezger, Werner (1991): *Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*, Konstanz.
- Mezger, Werner (1993): »Narr«. In: Angermann, Norbert u.a. (Hg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, München, S. 1024f.

- Mitchell, David T./Snyder, Sharon L. (2000): *Narrative Prosthesis. Disability and the Dependencies of Discourse*, Chicago.
- Möhring, Paul (1946): *Zitronenjette. Ein Hamburger Original*, 3. Aufl., Hamburg.
- Mönkemöller, Otto (1912): *Narren und Toren in Satire, Sprichwort und Humor*, 2. Aufl., Halle.
- Mohnike, D. G. Ch. F./Zober, D. E. H. (Hg.) (1833): *Johann Berckmanns Stralsundische Chronik und die noch vorhandenen Auszüge aus alten verloren gegangenen Stralsundischen Chroniken nebst einem Anhang. Aus den Handschriften herausgegeben*, Stralsund.
- Moody, Raymond A. (1979): *Lachen und Leiden. Über die heilende Kraft des Humors*, Reinbek bei Hamburg.
- Moscoco, Javier (2005): »Vollkommene Monstren und unheilvolle Gestalten. Zur Naturalisierung der Monstrosität im 18. Jahrhundert«. In: Hagner, Michael (Hg.): *Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten*, 2. Aufl., Göttingen, S. 56-72.
- Moszkowski, Alexander (1918): *Die unsterbliche Kiste. Die 333 besten Witze der Weltliteratur*, Berlin.
- Moszkowski, Alexander (1926): *Das Buch der 1000 Witze: der »Unsterblichen Kiste« neue Folge*, Berlin.
- Müller, Klaus E. (1996): *Der Krüppel. Ethnologia passionis humanae*, München.
- Mürner, Christian (1990): *Behinderung als Metapher. Pädagogik und Psychologie zwischen Wissenschaft und Kunst am Beispiel von Behinderten in der Literatur*, Bern/Stuttgart.
- Mürner, Christian (2003): *Medien- und Kulturgeschichte behinderter Menschen. Sensationslust und Selbstbestimmung*, Weinheim/Basel/Berlin.
- Muhlack, Ulrich (1998): »Verstehen«. In: Goertz, Hans-Jürgen (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbek, S. 99-131.
- Naef, Louis (1999): »»So ist die Natur meine Begleiterin durchs Leben ...«. Ein Nachwort von Louis Naef«. In: *Sonderbare Erinnerungen und merkwürdige Lebensfahrten des blinden Jakob Birrer von Luthern, Willisau*.
- Neumann, Dirk/Pahlen, Ronald (Hg.) (1999): *Schwerbehindertengesetz. Gesetz zur Sicherung der Eingliederung Schwerbehinderter in Arbeit, Beruf und Gesellschaft. Kommentar*, München.
- Neumann, Helga/Röcke, Werner (1999): »Vorwort«. In: dies. (Hg.): *Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und früher Neuzeit*, Paderborn/München/Wien/Zürich, S. 7-11.
- Neumann, Josef N. (1995): »Der mißgebildete Mensch. Gesellschaftliche Verhaltensweisen und moralische Bewertungen von der Antike bis zur frühen Neuzeit«. In: Hagner, Michael (Hg.): *Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten*, Göttingen, S. 21-44.

- Neumann, Norbert (1986): *Vom Schwank zum Witz. Zum Wandel der Pointe seit dem 16. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., S. 9-47.
- Nick, Friedrich (1861a): *Die Hof- und Volks-Narren sammt den nährischen Lustbarkeiten der verschiedenen Stände aller Völker und Zeiten*. Aus Flögel's Schriften und anderen Quellen, Bd. 1: *Die Hofnarren, Lustigmacher, Possenreißer und Volksnarren älterer und neuerer Zeiten; ihre Spässe, komischen Einfälle, lustigen Streiche und Schwänke*, Stuttgart.
- Nick, Friedrich (1861b): *Die Hof- und Volks-Narren sammt den nährischen Lustbarkeiten der verschiedenen Stände aller Völker und Zeiten*. Aus Flögel's Schriften und anderen Quellen, Bd. 2: *Narren und Esels-Feste, nährische Lustbarkeiten und lustige Possen, Gecken- und Narrenorden, andere komische, weltliche und kirchliche Belustigungen, Curiositäten u. s. w.*, Stuttgart.
- Niemeyer, Christian (1838): *Das Buch der Tugenden*. In *Beispielen aus der neuern und neuesten Geschichte*, Bd. I, 3. Aufl., Leipzig, S. 368ff.
- Nöth, Winfried (2000): *Handbuch der Semiotik*, 2. Aufl., Stuttgart, S. 418-421 (Hermeneutik, Exegese und Interpretation).
- Oelmüller, Willi (1967): »Einleitung«. In: Vischer, Friedrich Theodor: *Über das Erhabene und Komische und andere Texte zur Ästhetik*, hg. v. Hans Blumenberg/Jürgen Habermas/Dieter Henrich/Jacob Taubes, Frankfurt a.M., S. 7-36.
- Palla, Rudi (1995): *Verschwundene Arbeit. Ein Thesaurus der untergegangenen Berufe*, Frankfurt a.M..
- Paul, Barbara (2003): »Kunstgeschichte, Feminismus und Gender Studies«. In: Belting, Hans/Dilly, Heinrich/Kemp, Wolfgang, Sauerländer, Willibald/Warneke, Martin (Hg.): *Kunstgeschichte. Eine Einführung*, 6., überarb. u. erweit. Aufl., Berlin, S. 297-328.
- Paul, Michel (1995): »Erklärungsmuster für hässliche und entstellte Menschen in der mittelalterlichen Literatur«. In: Hoyningen-Süess, Ursula/Amrein, Christine (Hg.): *Entstellung und Hässlichkeit. Beiträge aus philosophischer, medizinischer, literatur- und kunsthistorischer sowie aus sonderpädagogischer Perspektive*, Bern/Stuttgart/Wien, S. 59-92.
- Pauli, Johannes (1924): *Schimpf und Ernst. Erster Teil. Nach der ältesten Ausgabe von 1522*, Berlin.
- Pelmann, E. (1884): »Ueber die Grenzen zwischen physischer Gesundheit und Geistesstörung. Eine Studie«. In: Virchow, Rudolf/Holkendorff, Friedrich von (Hg.): *Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge*, Berlin, S. 439-472.
- Peltzer, A. R. (1971): »Einleitung« und Kommentar. In: Joachim von Sandrarts *Academie der Bau-, Bild- und Mahlerey-Künste von 1675. Leben der berühmten Maler, Bildhauer und Baumeister*, hg. v. A. R. Peltzer, München.
- Peters, Uwe Henrik/Peters, Johanne (1974): *Irre und Psychiater. Struktur und Soziologie des Irren- und Psychiaterwitzes*, München.

- Petersen, Nils (2003): *Geistigbehinderte Menschen im Gefüge von Gesellschaft, Diakonie und Kirche*, Münster, S. 58-70.
- Petrat, Gerhardt (1998): *Die letzten Narren und Zwerge bei Hofe. Reflexionen zu Herrschaft und Moral in der Frühen Neuzeit*, Bochum.
- Pfister, Manfred (1996): »An Argument of Laughter«. Lachkultur und Theater im England der Frühen Neuzeit«. In: Fietz, Lothar/Fichte, Jörg O./Ludwig, Hans-Werner (Hg.): *Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Tübingen, S. 203-227.
- Pfister, Manfred (1999): »Inszenierungen des Lachens im Theater der Frühen und Späten Neuzeit«. In: Röcke, Werner/Neumann, Helga (Hg.): *Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und früher Neuzeit*, Paderborn/München/Wien/Zürich, S. 215-236.
- Pflanz, Kristina (1998): »Wer net« lacht, ist selber blöd!«. In: *Orientierung* 2, S. 29-31.
- Philander von Sittewalt (1986): *Visiones de don Quevedo. Wunderliche und Wahnhafte Gesichte Philanders von Sittewalt. In welchen Aller Welt Wesen, Aller Mänschen Händel, mit ihren Natürlichen Farben. der Eitelkeit, Gewalts, Heucheley und Thorheit, bekleidet: öffentlich auff die Schauw geführt, als in einem Spiegel dargestellt, und von Männiglichen gesehen worden* [1642], ausgew. u. hg. v. Wolfgang Harms, Stuttgart.
- Plessner, Helmuth (1941): *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, Arnheim.
- Poggio Braccolini, Gian-Francesco (1905): *Facetien* [1438]. In: Krauss, Friedrich (Hg.): *Die Schwänke und Schnurren des Florentiners Gian-Francesco Poggio Braccolini*, übers. v. Alfred Semerau, Leipzig (Bd. 4 der Reihe Romanische Meistererzähler).
- Preisendanz, Wolfgang (1984): »Das Komische, das Lachen«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel, Sp. 889-894.
- Punch, or the London Charivari* (1841), Bd. I, London.
- Radtke, Peter (1996): »Ein komisches Thema«. In: *Zusammen* 16/3, S. 6-10.
- Radtke, Peter (2003): »Unser Leben ist immer eine Art Kompromiss«. Streifzüge durch Erwachsenenbildung und andere Grenzregionen mit Peter Radtke. Interview«. In: *Die Zeitschrift für Erwachsenenbildung* 4, URL: www.die-bonn.de/zeitschrift/42003/gespraech.htm (Stand: 12. Juni 2007).
- Reinhart, Günter/Schirok, Edith (1988): *Senecas Epistulae morales*, Bamberg, S. 15ff. (Die Wesensbestimmung des Menschen).
- Richards, P. (1912): *Zeichner und »Gezeichnete«*. Aus den Erinnerungen eines amerikanischen Zeichners und Journalisten, 3. Aufl., Berlin.
- Ritter, Joachim (1989): »Über das Lachen [1940]«. In: ders. (Hg.): *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt a.M., S. 62-92.

- Robillard, Albert B. (1999): »Wild Phenomena and Disability Jokes«. In: *Body & Society* 5, S. 61-65.
- Röcke, Werner (1999): »Lizenzen des Witzes. Institutionen und Funktionsweisen der Fazetie im Spätmittelalter«. In: Röcke, Werner/Neumann, Helga (Hg.): *Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und früher Neuzeit*, Paderborn/München/Wien/Zürich, S. 79-102.
- Röhrich, Lutz (1977): *Der Witz. Figuren, Formen und Funktionen*, Stuttgart.
- Rohrmann, Eckhard (2007): *Mythen und Realitäten des Anders-Seins. Gesellschaftliche Konstruktionen seit der frühen Neuzeit*, Heidelberg.
- Rosenkranz, Karl (1968): *Aesthetik des Häßlichen*, Stuttgart/Bad Cannstatt (Faksimile-Neudruck der Ausgabe Königsberg 1853).
- Rüttimann, Beat (1995): »Medizinhistorische und medizinische Anmerkungen zur Entstellung«. In: Hoyningen-Süess, Ursula/Amrein, Christine (Hg.): *Entstellung und Hässlichkeit. Beiträge aus philosophischer, medizinischer, literatur- und kunsthistorischer sowie aus sonderpädagogischer Perspektive*, Bern/Stuttgart/Wien, S. 39-58.
- Ryan, Marianne (1991): *Henri de Toulouse-Lautrec*, New Haven/London.
- Sachs, Hans (1957): *Eulenspiegel mit den Blinden* [1553]. In: ders.: *Sieben Fastnachtsspiele*, für die Schule bearbeitet von Wolfgang Becker, Berlin, S. 91-116.
- Saltarino, Hermann Waldemar Otto (1895): *Artisten-Lexikon. Biographische Notizen über Kunstreiter, Dompteure, Gymnastiker, Clowns, Akrobaten, Spezialitäten etc. aller Länder und Zeiten*, 2., verm. u. verb. Aufl., Düsseldorf.
- Sandrart, Joachim von (1971): *Joachim von Sandrarts Academie der Bau-, Bild- und Mahlerey-Künste von 1675. Leben der berühmten Maler, Bildhauer und Baumeister*, hg. u. komm. v. A. R. Peltzer, München.
- Santa Clara, Abraham/Weigel, Johann Christoph (Kupferstiche) (1978): *Centifolium stultorum in quarto oder hundert ausbündige Narren in Folio* [1709], mit einem Nachwort von Wilfried Deufert, Dortmund (Nachdruck der Erstausgabe).
- Sarasin, Philipp (2001): »Diskurstheorie und Geschichtswissenschaft«. In: Keller, Reiner/Hirsland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöfer, Willy (Hg.): *Handbuch der sozialwissenschaftlichen Diskursanalyse*, Bd 1: *Theorien und Methoden*, Opladen, S. 53-80.
- Sarasin, Philipp (2006): »Une analyse structurale du signifié«. Zur Genealogie der Foucault'schen Diskursanalyse«. In: Franz X. Eder (Hg.): *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden, S. 115-131.
- Scheffel, Josef Viktor von (o.J.): »Das war der Zwerg Perkeo«, hg. v. d. Zentrale für Unterrichtsmedien e. V./Dr. Christoph Bühler, URL: www.zum.de/Faecher/G/BW/Landeskunde/rhein/hd/perkeo.htm (Stand: 15. Juli 2007).

- Schimmel, Herbert D. (Hg.) (1992): *Die Briefe von Henri de Toulouse-Lautrec*, München.
- Schlager, J. (1866): »Die Kammerzwerge und Zwerginnen am römischen Kaiserhofe vom Jahre 1543-1715. Aus dem handschriftlichen Nachlasse«. In: *Blätter für Landeskunde von Niederösterreich* 2, S. 213-216, 229-232.
- Schlegel, August Wilhelm (1966): *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur. Erster Teil* [1806], Mainz, S. 130-138.
- Schmidt, Gunnar (2001): *Anamorphotische Körper. Medizinische Bilder vom Menschen im 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien.
- Schmidt, Leopold (1975): *Die Groteske in der Volkskunst. Katalog zur Ausstellung im Österreichischen Museum für Volkskunde*, Wien.
- Schmidt, Werner (1929): »Der Blinde in der schönen Literatur«. In: *Freie Wohlfahrtspflege* 4, S. 345-357, 406-418.
- Schmitz, Heinz-Günter (1990): *Wolfgang Büttners Volksbuch von Claus Narr. Mit einem Beitrag zur Sprache der Eisleber Erstausgabe von 1572*, Hildesheim/Zürich/New York.
- Schneider, Norbert (2003): »Kunst und Gesellschaft. Der sozialgeschichtliche Ansatz«. In: Belting, Hans/Dilly, Heinrich/Kemp, Wolfgang/Sauerländer, Willibald/Warnke, Martin (Hg.): *Kunstgeschichte. Eine Einführung*, 6., überarb. u. erw. Aufl., S. 267-295.
- Schneider, Rolf Michael (2004): »Nachwort«. In: Le Goff, Jacques: *Das Lachen im Mittelalter*, Stuttgart, S. 77-123.
- Schönwiese, Ekkehard (2001): *Narren – Behinderte. Ein volkskundlicher Beitrag zur Geschichte Behinderter*, URL: <http://bidok.uibk.ac.at/library/schoenwiese-narren.html> (Stand: 11. Januar 2005).
- Schönwiese, Volker/Mürner, Christian (2005): »Das Bildnis eines behinderten Mannes. Kulturgeschichtliche Studie zu Behinderung und ihre Aktualität«. In: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 29/1, S. 95-125.
- Schopenhauer, Arthur (1968): *Die Welt als Wille und Vorstellung* [1819], Bd. 2, 2., überpr. Aufl., Frankfurt a.M., S. 121-135.
- Schott, Ortrun (1983): »Ausschnitte/Reaktionen auf den Fernsehfilm ›Verspottet‹«. In: Schott, Ortrun/Schott, Erhard: *Verspottet als Liliputaner, Zwerge, Clowns*, hg. von Ernst Klee und Bernd Liebner, München, S. 21-46, 119-130.
- Schrage, Dominik (1999): »Was ist ein Diskurs? Zu Michel Foucaults Versprechen, ›mehr‹ ans Licht zu bringen«. In: Bublitz, Hannelore/Bührmann, Andrea D./Hanke, Christine/Seier, Andrea (Hg.): *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, Frankfurt a.M., S. 63-74.
- Schroeder, Susanne (2003): »Das Lachen und die Philosophie. Historischer Überblick der wesentlichen Positionen«. In: »Lachen ist gesund?« – eine volkstümliche und medizinische Binsenwahrheit im Spiegel der Philosophie,

- S. 19-40, URL: www.darwin.inf.fu-berlin.de/2002/95/Kap.2.pdf (Stand: 20. Mai 2003).
- Schümer, Dirk (2002): »Lachen mit Bachtin – ein geisteshistorisches Trauerspiel«. In: *Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken* 10, S. 847-853.
- Schuhmann, Klaus (2003): »Ich gehe wie ich kam: arm und verachtet.« *Leben und Werk Max Herrmann Neisses (1886-1941)*, Bielefeld.
- Schulak, Eugen-Maria (2000): »Seher, Hofnarr, Versuchskaninchen. Kulturphilosophische Betrachtungen zum Phänomen der Behinderung«. In: *Zeitschrift für Philosophie* 1, URL: www.philosophische-praxis.at/seher.html (Stand: 17. Dezember 2007).
- Seibt, Gustav (2002): »Der Einspruch des Körpers. Philosophien des Lachens von Platon bis Plessner – und zurück«. In: *Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken*, H. 10, S. 751-762.
- Sellin, Volker: *Einführung in die Geschichtswissenschaft*. Erweiterte Neuauflage, Göttingen 2005.
- Semerau, Alfred (1905): »Einleitung«. In: Krauss, Friedrich (Hg.): *Die Schwänke und Schnurren des Florentiners Gian-Francesco Poggio Braccolini*, übers. v. Alfred Semerau, Leipzig (Bd. 4 der Reihe Romanische Meistererzähler), S. 1-29.
- Shakespeare, Tom (1999): »Joking a Part«. In: *Body & Society* 5, S. 47ff.
- Sieber, Samuel (2001): *Mariginalien einer ernüchternden Genealogie des Monströsen. Kulturtheoretische Reflexion über das Phänomen des Ungeheuerlichen*, Marburg, S. 9-71.
- Siegel, Lee (1987): *Laughing matters. Comic Tradition in India*, Chicago.
- Sollbach, Gerhard E. (1990): »Einleitung«. In: ders.: *Konrad von Megenberg. Buch der Natur*, ins Neuhochdeutsche übertr. u. eingel. v. Gerhard E. Sollbach, Frankfurt a.M., S. 7-28.
- Sponsel, Rudolf (o.J.): »Zur Etymologie der Worte von Wahn und Wahnsinn. Abteilung Allgemeine Psychopathologie der Allgemeinen und Integrativen Psychotherapie«, Erlangen, URL: www.sgipt.org/gipt/psypath/et_wahno.htm (Stand: 13. Juli 2007).
- St. Marie, Ludwig von (1868): »Der Blinde und seine Bildung«. In: *Pädagogische Abhandlungen in zwanglosen Heften* 2/3, Leipzig, S. 129-164.
- Stern, A. (1884): »Knigge (Adolf, Freiherr von)«. In: Ersch, J. S./Gruber, J. G.: *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, Bd. 26, Leipzig, S. 303ff.
- Stronach, Ian/Allan, Julie (1999): »Joking with Disability. What's the Difference between the Comic and the Tragic in Disability Discourses?«. In: *Body & Society* 5, S. 31-45.
- Sulzer, Johann Georg (1771a): »Lächerlich«. In: ders.: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, URL: www.textlog.de/2746.html (Stand: 2. Februar 2007).

- Sulzer, Johann Georg (1771b): »Spott«. In: ders.: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, URL: www.textlog.de/2746.html (Stand: 2. Februar 2007).
- Swabey, Marie Collins (1970): *Comic Laughter. A Philosophical Essay*, Yale.
- Swain, Barbara (1932): *Fools and Folly during the Middle Ages and the Renaissance*, Diss. Col. Univ. New York.
- Talkenberger, Heike (1998): »Historische Erkenntnis durch Bilder. Zur Methode und Praxis der Historischen Bildkunde«. In: Goertz, Hans-Jürgen (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbek bei Hamburg, S. 83-98.
- Tervooren, Anja (2002): »Freak-Shows und Körperinszenierungen. Kulturelle Konstruktionen von Behinderung«. In: *Behindertenpädagogik* 41, S. 173-183.
- Thomas, David (1982): *The Experience of Handicap*, London/New York, S. 21-38.
- Thouard, Denis (2007): »Über den Gegenstand der Hermeneutik«. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 32, S. 121-136.
- Tibackx, Doris (1996): »Guck mal die da!«. In: *Zusammen* 16/3, S. 10-12.
- Titze, Michael (1995): »Humor als Therapie – »Lachen über diese seltsame thörichte Welt««. In: *Psychologie heute*, September, S. 22-25, URL: www.michael-titze.de/content.de/texte_d/text_d_27.html.
- Tornau, Joachim F. (2006): »Lachen über das eigene Handicap. Der an Multipler Sklerose erkrankte Phil Hubbe stellt Cartoons über Behinderte aus. Keine Scheu vor schwarzem Humor«. In: *Frankfurter Rundschau* v. 4. September 2006.
- Trautwein, Viktor (1958): »Der Zwergengarten in Gleink«. In: *Jahresbericht des Bundesrealgymnasiums Steyr, Steyr*, URL: <http://eduhi.at/user/tw/zwerge/zwg.htm> (Stand: 4. Januar 2008).
- Türcke, Christoph (2002): »Götter lachen, Gott nicht«. In: *Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken*, H. 10, S. 774-778.
- Ueberhorst, Karl (1900): *Das Fälschlich-Komische. Besondere Erscheinungen des Komischen. Witz, Spott und Scherz. Nachträge zur Lehre des Wirklich-Komischen*, Leipzig.
- Uther, Hans-Jörg (1981): *Behinderte in populären Erzählungen. Studien zur historischen und zur vergleichenden Erzählforschung*, Berlin/New York.
- Velten, Hans-Rudolf (2001): »Komische Körper. Zur Funktion von Hofnarren und zur Dramaturgie des Lachens im Spätmittelalter«. In: *Zeitschrift für Germanistik* NF 11/2, S. 292-317.
- Veltmann, Kim H. (1985): »Groteske Köpfe nach Leonardo da Vinci«. In: Langemeyer, G./Unverehrt, G./Guratzsch, H./Stölzl, C. (Hg.): *Mittel und Motive der Karikatur in fünf Jahrhunderten. Bild als Waffe*, München, S. 37-38.
- Vischer, Friedrich Theodor (1967): »Über das Erhabene und Komische. Ein Beitrag zur Philosophie des Schönen [1837]«. In: Vischer, Friedrich Theodor: *Über das Erhabene und Komische und andere Texte zur Ästhetik*, hg. v.

- Hans Blumenberg, Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Jacob Taubes, Frankfurt a.M., S. 37-216.
- Völz, Horst (2002/2003): »Humor Folien Überblick«, URL: www.kommwiss.fu-berlin.de/fileadmin/user_upload/infowiss/voelz/lehre/ws2002_03_humor/humorfolien2.pdf (Stand: 14. Juli 2007).
- Vulpius, Christian Friedrich (1812; 1813; 1816; 1817; 1820): *Curiositäten der physisch-literarisch-artistisch-historischen Vor- und Mitwelt: zur angenehmen Unterhaltung für gebildete Leser*, Weimar. Bd. II, 1812; Bd. III, 1813; Bd. V, 1816; Bd. VI, 1817; Bd. VIII, 1820.
- Waldschmidt, Anne (1996): *Das Subjekt in der Humangenetik. Expertendiskurse zu Programmatik und Konzeption der genetischen Beratung 1945-1990*, Bremen, S. 62-86.
- Waldschmidt, Anne (2003): »Der Humangenetik-Diskurs der Experten. Erfahrungen mit dem Werkzeugkasten der Diskursanalyse«. In: Keller, Reiner/Hirsland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöfer, Willy (Hg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Bd. 2: *Forschungspraxis*, Opladen, S. 147-168.
- Waldschmidt, Anne (2005): »Disability Studies. Individuelles, soziales und/oder kulturelles Modell von Behinderung?«. In: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 29, S. 9-32.
- Waldschmidt, Anne (2007): »Macht – Wissen – Körper. Anschlüsse an Michel Foucault in den Disability Studies«. In: Waldschmidt, Anne/Schneider, Werner (Hg.): *Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*, Bielefeld, S. 56-78.
- Waldvogel, Miriam (2007): *Wilhelm Kaulbachs Narrenhaus (um 1830). Zum Bild des Wahnsinns in der Biedermeierzeit*, LMU-Publikationen/Geschichts- und Kunstwissenschaft 18, URL: <http://epub.ub.uni-muenchen.de>.
- Wander, Karl Friedrich (1964): *Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk*, Bd. 3 und 5, Darmstadt (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1873).
- Wanecek, Ottokar (1916): »Blindheit und Humor«. In: *Zeitschrift für das österreichische Blindenwesen*, H. 5, S. 528-532, 546-548, 564-566, 581-584, 601-603, 616-620, 632-636, 644-646.
- Wanecek, Ottokar (1919): »Der Blinde in der Sage, im Märchen und in der Legende«. In: *Zeitschrift für das österreichische Blindenwesen*, H. 2, S. 1075-1081, 1095-1097, 1111-1114.
- Weber, Friedrich Christian (1992a): *Das veränderte Russland. Erster Teil* [1721], Hildesheim/Zürich/New York (Nachdruck der Ausgabe Frankfurt a.M./Leipzig 1738).
- Weber, Friedrich Christian (1992b): *Das veränderte Russland. Zweiter und dritter Teil* [1721], Hildesheim/Zürich/New York (Nachdruck der Ausgaben Hannover 1739 und 1740).

- Weber, Karl Julius (1868): *Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen* [1832], achte, sorgfältig erläuterte Original-Stereotyp-Ausgabe, Bände I-XII, Stuttgart.
- Welti, Felix (2005): *Behinderung und Rehabilitation im sozialen Rechtsstaat*, Tübingen, S. 55ff., 181-251.
- Wildfeuer, Armin G. (2001): »Über Behinderung und Normalität [Manuskriptfassung]«. In: Feischen, Karl-Josef (Hg.): »Normal ist, wer dem Ideal so nahe wie möglich kommt.« *Über Normalität und Behinderung*, Marsberg, S. 41-51, URL: www.perennis.de/public/Publikationen/Dokumente/2001-behormorm.pdf (Stand: 5. Januar 2008).
- Willeford, William (1968-1969): »Der Narr an der Grenze«. In: *Antaios* 10, S. 539-561.
- Wirth, Uwe (1999): *Diskursive Dummheit. Abduktion und Komik als Grenzphänomene des Verstehens*, Heidelberg.
- Wittchow, Frank (2001): »Eine Frage der Ehre. Das Problem des aggressiven Sprechakts in den Facetien Bebel's, Mulings, Frischlins und Melanders«. In: *Zeitschrift für Germanistik* NF 11/2, S. 336-360.
- Würtz, Hans (1932): *Zerbrecht die Krücken. Krüppel-Probleme der Menschheit. Schicksalsstiefkinder aller Zeiten und Völker in Wort und Bild*, Leipzig.
- Xiao, Xiao/Zhengyang, Lin (2006): *Chinesische Witze, Anekdoten und Weisheiten*, München.
- Zedler, Johan Heinrich (1740; 1745): *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Halle/Leipzig, Bd. 23, 1740; Bd. 59, 1745.
- Zedlitz und Neukirch, Freifrau von (1914): *Wie erziehe ich mein Kind zu Mitleid und Nächstenliebe?* (Schriften des Evangelischen Erziehungsamtes 4), Hamburg.
- Zeising, Adolf (1855): »Ueber das Komische«. In: ders.: *Ästhetische Forschungen*, Frankfurt a.M., S. 272-319.
- Zeitler-Abresch, Gerhard (1993): »Esel«. In: Angermann, Norbert u.a. (Hg.): *Lexikon des Mittelalters*, München, Bd. 3, S. 14.
- Zijderveld, Anton C. (1976): *Humor und Gesellschaft. Eine Soziologie des Humors und des Lachens*, Graz/Wien/Köln.
- Zimmer, Mirko (2000): *Zugriff auf eine historische interaktive Bilddatenbank (16.–20. Jh.). Methoden – Technologien – Interpretation*, Berlin [Mag.-Arb.], URL: www.phf.uni-rostock.de/tthist/mz/pdf/magmz.pdf (Stand: 2. März 2005).
- Zimmern, Graf Froben Christoph von (1964): *Die Chronik der Grafen von Zimmern. Handschriften 580 und 581 der Fürstlich Fürstenbergischen Hofbibliothek Donaueschingen* [1566], hg. von Hansmartin Decker-Hauff, Bd. I, Darmstadt.
- Zimmern, Graf Froben Christoph von (1967): *Die Chronik der Grafen von Zimmern. Handschriften 580 und 581 der Fürstlich Fürstenbergischen Hofbiblio-*

thek Donaueschingen [1566], hg. von Hansmartin Decker-Hauff, Bd. II, Darmstadt.

Zimmern, Graf Froben Christoph von (1972): *Die Chronik der Grafen von Zimmern. Handschriften 580 und 581 der Fürstlich Fürstenbergischen Hofbibliothek Donaueschingen* [1566], hg. von Hansmartin Decker-Hauff, Bd. III, Siegmaringen.

Weitere Internetquellen:

www.ataxie.de/vbportal/forums/showthread.php?t=781, Seite der Deutschen Heredo-Ataxie Gesellschaft e. V. (Stand: 11. Februar 2008).

www.bbc.co.uk/ouch, »Ouch! It's a disability thing«, Webseite der BBC (Stand: 11. Februar 2008).

www.hubbe-cartoons.de/gaeste.html, Webseite des Cartoonisten Phil Hubbe (Stand: 11. Februar 2008).

www.jacquescallot.com/gobbis.html, Offizielle Seite über Jacques Callot (Stand: 11. Februar 2008).

www.kai-malte-fischer.de, Webseite des Cartoonisten Kai Malte Fischer (Stand: 11. Februar 2008).

www.lexi-tv.de/lexikon/thema.asp, Homepage der mdr-Sendung *Lexi-TV* (Stand: 11. Februar 2008).

www.mondkalb.net.tc, Offizielle Seite der Zeitschrift *Mondkalb – Zeitschrift für Politik und Kultur* (Stand: 18. Februar 2008).

www.taubenschlag.de, Internetseite von »Taubenschlag – Das Portal für Gehörlose und Schwerhörige« (Stand: 11. Februar 2008).

Danke

Eine theoretische und noch dazu historische Beschäftigung mit dem Komischen ist entgegen manchmal geäußerten Annahmen nur selten komisch. Deshalb danke ich allen, die mich auf diesem Weg begleitet, unterstützt und immer wieder ermutigt haben.

Allen voran gilt mein Dank Prof. Dr. Markus Dederich, der als Erster daran geglaubt hat, dass das hier vorgelegte Thema ein Promotions-thema sein kann. Ihm danke ich für die umfassende und konstruktive Begleitung und Unterstützung.

Ebenfalls herzlich danke ich Prof. Dr. Anne Waldschmidt und ihrem Forschungskolloquium »Disability Studies« für die wertvollen Anregungen und die konstruktive Kritik.

Des Weiteren danke ich all den Personen, die mich in den letzten Jahren auf ihre eigene liebevolle und hilfreiche Art unterstützt haben. Ein besonderes Dankeschön geht an René Winkler und meine Mutter, Christa Gottwald. Ihnen danke ich vor allem für ihre Hilfe, die Entlastungen und die Ermutigungen in der letzten Phase der Promotion.

Meinem Vater danke ich für alles, was er mir mitgegeben und ermöglicht hat. Ihm ist diese Arbeit gewidmet.

Disability Studies. Körper – Macht – Differenz

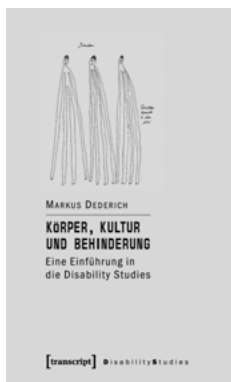


ELSBETH BÖSL

Politiken der Normalisierung

Zur Geschichte der Behindertenpolitik
in der Bundesrepublik Deutschland

Dezember 2009, ca. 348 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1267-7



MARKUS DEDERICH

Körper, Kultur und Behinderung

Eine Einführung in
die Disability Studies

2007, 208 Seiten, kart., 20,80 €,
ISBN 978-3-89942-641-0



TOBIN SIEBERS

Zerbrochene Schönheit

Essays über Kunst, Ästhetik
und Behinderung

März 2009, 130 Seiten, kart., zahlr. z.T. farb. Abb.,
17,80 €, ISBN 978-3-8376-1132-8

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de