

Bettelsprache, höflich-derb. Einige Bemerkungen zum semantischen Doppler-Effekt

Gabriel H. Decuble

ABSTRACT: Being a medium of presumably high-sensitive reflection on social life especially in its most conflicting situations, literary works dealing with beggar figures are supposed to document how mentality has shifted in their perception or in the presentation of their speech as it was uttered, hoarded, and handed down during centuries of exclusion and marginalisation. However, the linguistic phenomenon itself, i.e., the way in which beggars accomplish their task at the intersection with a rather hurried public, is a domain which is not yet thoroughly studied, the standard statements of the social sciences being largely insufficient. One needs to develop new interpretative strategies, and the syntagm 'semantic Doppler effect' should satisfy this need. It emulates the well-known acoustic effect in such a way, that begging formulas—initially perceived as polite—tend to be subject to a mutation immediately after they fade out, as many recipients of such speech acts can witness. The question arises as to where this mutation takes place, whether it is in the signal itself, in the intention of the speaker already, or whether it does not emerge until the auditor has re-coded it.

KEYWORDS: Beggar's speech – Semantic Doppler Effect – Nietzsche – Mauthner – Husserl

Betteln als Sondersprache I

Was bewegt die Welt mehr denn Sprache und Geld? Friedrich Schiller schien sich der Antwort auf diese Frage gewiss zu sein: nichts. Und, weil er vermutlich von Augustinus wusste, dass erst der manifeste Täuschungswille („*voluntas fallendi*“, *De mendacio* 3, CSEL 41: 415) in Verbindung mit der Unwahrhaftigkeit – oder, um mit dem Kirchenvater zu sprechen, der Doppelherzigkeit und der Doppelgesinnung des Sprechers („*duplex cor dicitur esse mentientis, id est duplex cogitatio*“, ebd.) – die Lüge vom Irrtum differenziert, er ließ den verzweifelt verliebten Ferdinand in *Kabale und Liebe* seinem Beinahe-Schwiegervater Miller gegenüber die performative

Sprachform par excellence, die Lüge¹, als Kurantgeld darstellen, dessen Wesenszug bekanntlich darin besteht, dass sein Nenn- und sein Sachwert zusammenfallen: „Die Lüge muß hier gangbare Münze sein, wenn die Wahrheit so wenig Glauben findet.“ (SCHILLER 2018: 106)

„Ach! Die Lüge...“², so Boccaccios Fiametta mit einem Seufzer, den jeder ausstoßen würde, käme es einmal darauf an, mit tiefer Hintergründigkeit über die infamen Lügen *anderer* zu lamentieren. Dabei flehte Fiametta allerdings Gott an, ihr die *eigenen* Notlügen nicht als Sünde anzurechnen. Anderenfalls gilt, dass immer die anderen es sind, die lügen – Ferdinand ganz bestimmt niemals –, und zwar ungeachtet dessen, ob die Alterität psychosozial oder kulturwissenschaftlich, anthropologisch, ontologisch oder wie auch immer -logisch definiert wird.

Da das Erkenntnisinteresse des vorliegenden Beitrags ausschließlich auf der Performativität der Sprache liegt, sei einmal von der moralphilosophischen Diskussion über die Lüge abgewichen. Dass die rein linguistisch-epistemologische Debatte ihrerseits die ethischen Aspekte nicht ignorieren kann, die schon in den so diversen Definitionsversuchen mal vehement, mal augenzwinkernd zum Ausdruck kommen, ändert nichts an meiner Forschungsfrage. Jene Versuche reichen von der monistisch-normativen Brandmarkung der Lüge (z. B. durch Immanuel Kant, vgl. LÖHRER 2012: 15) über ludisch-ernste Erklärungen, die besagen, die Lüge sei ein zu erlernendes Sprachspiel (so beispielsweise Ludwig Wittgenstein, vgl. MÜLLER 2010: 117-120) bis hin zu apologetischen Stellungnahmen (vgl. z.B. SOMMER 2016: passim, bes. 39-90, 139-155; DIETZ 2017: passim, bes. 97-143), welche der biologisch-anthropologischen Fundiertheit der Lüge auf den Grund gehen und mit empirischer Redlichkeit die entrüstende Häufigkeit der (Selbst-)Lüge feststellen. Um die

¹ Um kein Wasser auf die Mühlen von Moralaposteln zu leiten, die das Lügen durch Unterlassen anprangern, sei hier gleich angemerkt, dass ich einen Teil der Dokumentation für den vorliegenden Beitrag während eines Forschungsaufenthalts im November-Dezember 2022 zusammengetragen habe, der mir durch die vom DAAD geförderte Germanistische Institutspartnerschaft (GIP) zwischen der Universität Bukarest und dem IDF-Heidelberg ermöglicht wurde. Für die Bewilligung des Forschungsaufenthaltes gilt mein herzlicher Dank Prof. Gertrud Rösch. Ferner sei Prof. Marian Nebelin (TU Chemnitz) für wertvolle Hinweise sowie für das angenehme Gespräch über Karl May gedankt.

² So eigentlich nur in der Übersetzung von Sophie Mereau (Brentano), vgl. BOCCACCIO 2015: 104. Das italienische Original definiert zwar die Lüge an der entsprechenden Stelle ex negativo („non vere parole“, BOCCACCIO 1939: 103), es verurteilt aber die Lügen anderer – des untreuen Panfilo, der... Griechen usw. – an allen anderen Stellen mit unbeirrbarer Konsequenz.

überaus komplexe Kontroverse³ funktionalistisch zu schlichten, sei hier angemerkt, dass ich in meinen Ausführungen grundsätzlich John L. Austin (vgl. AUSTIN 1972: 56-61, 68-72) und John R. Searle (SEARLE 2003: 84-112, bes. 95) beipflichte, welche die performative Dimension der Lüge als – immerhin ‚defekte‘ oder ‚verunglückte‘ – Sprachhandlung und die Funktion derselben hervorheben, über den rein informativen Gehalt einer Aussage hinauzuweisen.

Im Falle des Bettelns und insbesondere des beruflich praktizierten Bettelns hängt diese Performativität sehr eng mit dem Geldertrag am Ende einer Sprachhandlung zusammen, die beim Geber allzu oft auf Unmut stößt, wie schon Nietzsche pointiert anmerkte: „denn man ärgert sich, ihnen zu geben, und ärgert sich, ihnen nicht zu geben.“ (KSA 4: 114) Vielleicht rührt dieser Ärger daher, dass man trotz aller Höflichkeit der Bettelformel doch noch argwöhnt, dass ein Gran Täuschungswille und ein Quäntchen Doppelgesinnung in ihr enthalten seien, wie schon wieder derselbe Nietzsche nahelegte, als er diese Höflichkeit als ein geschickt getarntes, unterschwellig-steinernes Ressentiment beschrieb: „Die Bettler und die Höflichkeit. – »Man ist nicht unhöflich, wenn man mit einem Steine an die Türe klopft, welcher der Klingelzug fehlt« – so denken Bettler und Notleidende aller Art; aber Niemand gibt ihnen Recht.“ (KSA 3: 506)

Dennoch bleibt die Bettelformel, wie die soziale Wirklichkeit von heute und gestern lehrt, eine gangbare Münze, die den Pfennig des Gebers um ein Vielfaches überbietet: Dieser nährt höchstens die Illusion, man könne sich einen Platz im Himmel erkaufen, jene wird dank ihrer Wiederholbarkeit zu etwas Lukrativem. Mehr als hundert Jahre nach Schiller fragte Georg Simmel, der so tiefe Einblicke in die Natur und die Funktion des Geldes eröffnete, nach dem Grund dafür, dass man gewisse Dinge „etwas verächtlich als »gangbare Münze« [zu] charakterisieren“ pflegt: „Redensarten, Modi des Benehmens, musikalische Phrasen usw.“ (SIMMEL 1907: 411) Dass Simmel dabei auch das Diktum Ferdinands im Sinn hatte, ist eher unplausibel, denn unter Rekurs darauf hätte er seine Erklärung womöglich um einen Zusatz ergänzen wollen: Der Vergleich beruht nicht nur auf der „Austauschbarkeit der Dinge“ (ebd.), die aus diesem Grund als nivelliert erscheinen, wie Simmel argumentiert. Im Falle der Lüge findet diese Nivellierung auch kaum statt, solange sie genauso gut wie die Wahrheit taugt.

³ Zum Einstieg vgl. relativ jüngere Beiträge, die einen Überblick über die Problematik anbieten, wie z.B. ROTT 2003, MÜLLER 2010, SCHMETKAMP 2010 und LÖHRER 2012.

Der Lügner weiß, dass er die rohe Information zur (Schutz)Behauptung falschmünzt, er kann der Lüge auch einen beliebigen Nennwert zusprechen, aus dieser arbiträren Geste erwächst aber schließlich ein realer Sachwert: Die Lüge ist dann keine falsche Aussage mehr, wie in der Definition des Augustinus (vgl. *De mendacio* 4, CSEL 41: 418), sondern bare Münze für diejenigen, die ihr glauben.

Arbitrarität ist also das Schlüsselwort. Sie erklärt in etwa auch die von Simmel erwogene Austauschbarkeit der Dinge: Austauschbar sind diese, weil der Tausch an sich ein willkürlicher ist. Das althergebrachte philosophische Paradoxon des wahren Lügners findet seine Lösung erst, wenn man sich der akkuraten Unterscheidung zwischen Objekt- und Metasprache befleißigt. (Vgl. TARSKI 1935: 282) Überschreitet man die Schwelle der Objektsprache, so wird diese notwendigerweise selbstreflexiv, während sie von außen als eine erlogene – oder figurative – entlarvt und somit für die Interpretation gesattelt wird.

Der wahre Lügner im Märchen kann getrost lauter *impossibilia* äußern, da sogar der damit überrumpelte Rezipient den Code fürs Verständnis derselben spontan aktivieren kann. Bis auf die ganz kleinen Kinder würde kein Märchenleser oder -hörer darüber staunen, dass „ein lahmer Mann drei Hasen nachlief, und sie alle drei fing.“ (BECHSTEIN 1847: 193) Sogar die bildhafte Akkumulation steigert nicht etwa die Unglaubwürdigkeit des Märchens („Da kam ein ganz nackender Mann, der nahm dem Lahmen die Hasen, und steckte sie behende in seinen Busen. Das sah ein blinder Stummer, der sagte es allen Leuten“, ebd.), sondern sie bereitet einfach den Leser auf einen humoristischen Knallbonbon vor, der kommen könnte oder nicht. Dem ist aber so, weil der wahre Lügner „wie gedruckt“ (ebd.: 194) lügt und, wie die Zeitungen eben, jede Aussage plausibel macht: als ‚Angabe ohne Gewähr‘ und nur so. Schon Augustinus sah ein, dass weder die Sprache des Humors („Exceptis igitur iocis, quae nunquam sunt putata mendacia“, *De mendacio* 3, CSEL 41: 414) noch die figurative Sprache der heiligen Schriften (vgl. *De mendacio* 5, ebd.: 421-425) lügen kann, denn in Beidem ist eine Metasprache vorhanden, die es verbietet, das Gesagte für das Gemeinte zu nehmen.

Der Vergleich Schillers ist allerdings nicht ohne schwerwiegende Implikationen für die sozialpolitischen Systeme, denn er legt Folgendes nahe: Je dreister die Lüge, desto kaufkräftiger ihre ‚Performer‘, die sich damit das Gehorsam von Vertrauensseligen erkaufen. Dem Hauptmann von Köpenick glaubten ein paar eingeschüchterte Beatme und Soldaten; um den Apokalyptiker Thomas Müntzer scharten sich die hungrigen Bauern zu Zehntausenden, während die Ideologen

des 20. Jahrhunderts... Die Fortsetzung dieser Gedankenführung überlasse ich Leserinnen und Lesern, die, ohne kreative Phantasten zu sein, jederzeit bereit sind, als erprobte Syllogistiker aufzutreten, und greife an dieser Stelle nur scheinbar unvermittelt einen Gedanken auf, der das Latein des Augustinus als eine besonders intuitive Sprache hervortreten lässt: Weil beide auf *mendum* („Fehler“, „Gebrechen“) zurückzuführen sind, wie die etymologische Spekulation nahelegt (vgl. VANIČEK 1874: 119; WALDE 1910: 476), sollten die Wörter *mendacium* („Lüge“) und *mendicare* („betteln“) mit allen ihren Derivaten sprach- und bedeutungsgeschichtlich so verschränkt sein, dass man gleich auch einen sozialgeschichtlichen Kontext postulieren müsste, der ein Ineinandergreifen der beiden Wortstämme begünstigt hat.

Es stimmt zwar, dass die etymologische Spekulation wie faszinierend, so haltlos sein kann, dementsprechend warne ich an dieser Stelle vor einem allzu starken Determinismus, der im Verhältnis der beiden Wörter zueinander schon das Henne-Ei-Problem bestaunen und mithin fragen würde, was wohl ursprünglicher sei: das Lügen oder das Betteln. Aber ich möchte den Parallelismus *mendacium* – *mendicare* auch nicht als unglückliche Paronomasie abtun und werfe konsequenterweise die Frage nach dem Vorhandensein einer römischen Gesellschaft auf, in welcher das Betteln besonders stark verpönt wurde.

Das kann unmöglich die Zeit um das Jahr 395 a. D. gewesen sein, als Aurelius Augustinus seinen ersten, später widerrufenen Traktat über die Lüge verfasst hat, waren die ‚inkriminierten‘ Wörter doch damals schon traditionsbeladen, während das inzwischen als Staatsreligion adoptierte Christentum immer heftiger an der herkömmlichen Verachtung der Bettler rüttelte. Außerdem referiert Augustinus weder hier noch in der späteren Schrift *Contra mendacium* (ca. 420) die Situation der Bettler zu seiner Zeit. Dass ihm weder eine Paronomasie noch eine möglicherweise gemeinsame Wurzel vorschwebte, glaube ich wiederum aus Augustinus‘ ideologischer Position herleiten zu dürfen.

Andererseits sind diese Wörter aber auch nicht so alt, dass sie bis in die Zeit Homers und seines Publikums zurückreichen würden, in welcher über den heimgekehrten Odysseus behauptet werden konnte, dass er als zerlumpter Bettler verkleidet und ohne aufzufallen freien Zugang zum Gastmahl der über hundert adlig-frechen, seine Ehefrau bedrängenden Freier hatte. Odysseus durfte sich unerkant in die Runde der Freier einschleichen, weil es zur Zeit seines Schöpfers Sitte war, Bettler vor allem anlässlich der religiösen Feste – und derer

gibt es in der *Odyssee* nicht wenige⁴ – mit Obdach, Kleider und Nahrung zu versorgen. Dass diese Form der Gastfreundschaft auch zum billigen Amüsement der Reichen entarten konnte, im Rahmen dessen Bettler verschmäht wurden (vgl. z.B. *Odyssee* 24, 161), ist naheliegend. Das ergibt sich schon aus der himmelsschreienden sozialen Diskrepanz der aufeinander treffenden Parteien.

Kann man aber aus dem Epos etwas erfahren, das sich für den sozialen Status der Bettler zur Zeit Homers verallgemeinern ließe? Die Retrospektive Amphimedons (*Odyssee* 24), dessen Seele sich in der Unterwelt mit den Seelen der verspäteten ‚Zaungäste‘ Agamemnon und Achilles unterhält, gibt nicht preis, was die Schmachworte waren und womit der Bettler beworfen wurde: Allzu konkrete Einzelheiten hätten mit der hier als göttergleich charakterisierten Figur Odysseus‘ stark kontrastiert, und es ging dem homodiegetischen subjektiven Erzähler in erster Linie darum, eine Kausalität für die grausame Ermordung des prassenden Freierpacks, mithin auch für den eigenen Tod, narrativ zu legitimieren. Dagegen konnten diese Einzelheiten dem heterodiegetischen Erzähler in den Gesängen 18-23 nicht entgehen, und aus seiner Darstellung geht hervor, dass Bettler damals nahezu als Hofnarren *avant la lettre* rezipiert wurden, also keine ausgestoßene Gruppe, sondern eine sozial integrierte Form der Armut darstellten.

Verifizieren lässt sich diese Hypothese an der Situation Iros‘, des echten Bettlers, dessen ‚Privileg‘, überallhin einzudringen und Botschaften von Haus zu Haus zu überbringen (*Odyssee* 18, 7), folglich auch überall geduldet zu werden, der falsche Bettler Odysseus zu eigenen Zwecken usurpiert: Daher der Zwist zwischen den beiden, daher der zum Vergnügen der Freier angestellte Faustkampf. (Vgl. ebd. 18, 66-107) Gelegentlich wird zwar auch der sonst wegen Völlerei und Trägheit berüchtigte Iros als ἀλήτης („Landstreicher“) bezeichnet (vgl. z.B. ebd. 18, 393), genauso wie Odysseus, doch nur diesem haftet das Etikett ξείνός („Fremder“) bis zuletzt an, d.h., bis sich der Ingrimms desselben genug gesteigert hat, um den Konflikt mit den Freiern in einem Blutbad gipfeln zu lassen.

Denjenigen, welche die Energie dieser Steigerung durch einen voreiligen Jauchzer über Odysseus‘ Heimkehr verpuffen zu lassen drohen, erzählt dieser die unglaublichsten Geschichten und in den Augen eines Augustinus würde er als

⁴ Vgl. z.B. mit direktem Bezug auf die Aufnahme Odysseus‘ ins Haus der Penelope *Odyssee* 20, 248-256; 276-280. Gerade unter dem Vorwand, es gebe doch so viele sonstige Feste bei den Achaiern, versucht der Ziegenhirt Melanthios den unerkannten Odysseus zu verscheuchen, vgl. ebd. 20, 182.

ein Lügenbeutel gelten. Homers Erzähler lässt aber die vielen ingeniosen Lügen als der Wahrheit *ähnlich* – aber nicht *gleich* – erscheinen: ἴσκει ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα (ebd. 19, 204), und in diesem Kontext interessiert vor allem der Gebrauch des vorplatonischen Wahrheitsbegriffs, denn dieser hat mit Ursprünglichkeit zu tun, genauso wie die Etymologie: *Se non è vero, è molto ben trovato*.

Fasst man die Attribute der Bettler in der *Odyssee* zusammen, so sticht nicht etwa der doch der Sache innewohnende Almosen-Empfang als Hauptmerkmal hervor, sondern die kommunikative Funktion: Botschaften kolportieren, Gerüchte verbreiten, Unwahres schwatzen, bisweilen auch falsche Prophezeiungen machen, wofür man eine quasi rituelle Ermordung (vgl. *Odyssee* 14, 396-400) riskiert. Diese Funktion ist eine zu erwartende Gegenleistung in einem Tausch, der ohne Geld stattfinden darf. Überhaupt stellt die Welt der homerischen Epen eine geldfreie Wirtschaft (vgl. SEAFORD 2004: 23-29) dar. Es handelte sich damals also noch um kein berufsmäßiges Betteln, sosehr das Leben einzelner davon abhing. Damals – falls man Homers Leben und Wirken spätestens auf die Schwelle zwischen dem 8. und dem 7. Jahrhundert festlegt⁵ – wurde im nicht so entfernten Italien ein archaisches Latein gesprochen, über dessen Gestalt man heute kaum etwas Präziseres weiß, als dass es äußerst lapidar war: Es kommt fast ausschließlich in fragmentarischen Steininschriften vor (vgl. BALDI 2002: 94, 140-146, 196-218).

Der onomasiologisch-semasiologische Nexus von *mendacium* und *mendicare* weist aber vermutlich auf eine jüngere Zeit hin, in welcher die römische Mythologie rezeptionsfähig genug, weil sozusagen noch in statu nascendi, war und Moneta (von *moneo*, „mahnen“, aber auch „erinnern“, wie die geprägte *Münze* als Gedächtnismedium nahelegt, vgl. STOLL 1897: 3200f.) als Beiname der Göttin Juno in ihrer Hypostase als Mutter der Musen festgehalten wurde. Das Vorkommen von Musen im Pantheon der römischen Religion übersetzt in die Sprache des Mythos – qualitativ anders als im Falle der griechischen Musen, in dem man mit einem langwierigen Wandel der Mythologeme rechnen muss, und vielleicht sogar mit mehr Nachdruck als die Entstehung einer von Dumézil am Beispiel der polytheistischen Religionen indoeuropäischer Völker üppig

⁵ Schon die Identitätsfrage an sich ist sehr umstritten, die Datierung der Homerischen Epen umso mehr. Die Wissenschaftler, welche die These eines besonders begabten Individuums namens Homer vertreten und in den Epen keine Manifestation einer kollektiven Tradition erblicken, einigen sich tendenziell auf die Zeit um das Jahr 700 v. Chr. Für einen Überblick über die unterschiedlichen Auffassungen vgl. z.B. GRAZIOSI 2002: 15-18, 52, 237.

dokumentierten Dreiteilung der Tätigkeitsfelder und Verantwortungsgebiete einzelner Gottheiten⁶ – nichts anderes als die soziale Verselbständigung der Fertigkeiten und Künste und folglich auch der Berufe, wofür es erst bei Platon klare Indizien gibt. (Vgl. *Politeia* 369e-370b) Das passt zeitlich in den zuvor erwähnten Kontext der Statuierung eines Moneta-Kultes – erst nach Beginn des 4. Jahrhunderts v. Chr. – hinein, als auch die Bettler eine selbstständige Gruppe zu bilden begannen.⁷

Um das Prozessuale am sozialen Wandel nicht zu verkennen, sollte man einräumen, dass das Almosenspenden in natura mit der Einführung des Geldes nicht einfach vom Tisch war, sondern parallel dazu weiter bestehen durfte. Wie komplex das Phänomen war, darf man schon aus der Pluralität der mehr oder weniger abwertenden Bezeichnungen für Bettler schließen (*mendicus*, aber auch *rogator*, *pauper*, *ignobilis* usw.⁸). Im Übrigen hat sich der Parallelismus bis heute erhalten, während er im klassischen Rom zum einen sich durch die hinreichend belegte Praxis der so genannten *sportulae*⁹ äußerte, zum anderen Dichter wie Catull und Martial, die in der Kunst der Invektive durchaus versiert waren, dazu veranlasste, ihre selbstverschuldet zu Bettlern heruntergekommenen Dichterrivalen Furius bzw. Vacerra – jenen „Irus tuorum temporum“, 12.32, 9, vgl. MARSILIO 2008: 925 – schadenfreudig zu verspotten. Jener bat um ein kleines Darlehen, dieser wurde zum sammelgerigen Minimalisten, der allerlei unnützes Zeug mit sich schleppte: einen zweibeinigen Tisch, ein dreibeiniges Bett, einen leeren, nach faulem Fisch stinkenden Glasbehälter usw. (Vgl. ebd.: 925-927) Schon die bissigen Verse der beiden Epigrammatiker deuten darauf hin, dass die Bettler im spätrepublikanischen und frühkaiserlichen Rom eine marginalisierte bis streng ausgegrenzte soziale Gruppe darstellten, deren Status (vgl. FRIEDLÄNDER 1869, 1: 245-247; ROLLINGER 2022: 145-155) oft mit der lasterhaften Lebensführung assoziiert wurde.

⁶ Vgl. z.B. die Analyse der drei Funktionen am Beispiel der römischen Religion DUMÉZIL 1986: 318-323.

⁷ Vgl. die Erklärung Platons für die Entstehung des verarmten Volks durch die Etablierung der Oligarchie, *Politeia* 550c-552d. Sein Deutungsschema lässt im Übrigen die Übertreibung zu, dass fast alle anderen Stadtbewohner außer den Regierenden auf Bettelei angewiesen seien (vgl. ebd.).

⁸ Vgl. z.B. ROLLINGER 2022: 146f., PARKIN 2006: 62-65, WOOLF 2006: 85-95.

⁹ Wie der Name schon sagt, handelte es sich dabei um mit Geld oder Lebensmitteln gefüllte „Körbchen“, mit denen ein Patron seine Klienten zu beschenken pflegte, vgl. FRIEDLÄNDER 1869, 1: 351-355. Ausführlicher dazu VÖSSING 2010: 724-737.

Diese negative Entwicklung in der Wahrnehmung der Bettler – von einer duldsamen Integration bis zur brutalen Exklusion, mit welcher eine viel feiner differenzierende soziale Stratifizierung als die übliche Zweiteilung in *honestiores* vs. *humiliores* einhergeht (vgl. SCHEIDEL 2006: 59) – ist m.E. das Resultat einer immer stärker auf Geld basierenden Wirtschaft. Das bringt mich zurück zum Vergleich zwischen Sprache und Geld. Überpersönlich seinem Inhalt und individualistisch seiner Funktion nach (vgl. SIMMEL 1907: 490) ist zwar Beides, Wort und Münze, doch ersteres wird meist als *parole* (Performanz) – als lebendige, d.h., teilweise auch para- und nonverbale Sprache – wahrgenommen und kann so jederzeit darüber hinwegtäuschen, dass es der ordinären sozialen Mimesis entspringt. Während die Performanz des Geldes fast ausschließlich auf Quantität fußt – je mehr davon vorhanden, desto wirkmächtiger ist es, worin auch die paradoxe Qualität dieses qualitätslosen Gegenstandes übrigens besteht (vgl. ebd.: 229-234) –, setzt die Performanz der Sprache vorwiegend auf intrinsische Qualität: Eher äußern schweigsame Menschen eine Denkwürdigkeit, als dass geschwätziige Angeber einmal etwas Sinnvolles beitragen. Sonst weist das Verhältnis von Sprache und Geld die perfekte Biunivozität auf, da Beides teilbar und unbeschränkt verwertbar ist (vgl. ebd.: 307) und Beides die absolute Verkörperung des Tausches (vgl. ebd.: 380) darstellt.

Mit Sprache lässt sich Geld machen, das erwartet doch jeder Bettler, jeder Dichter und jeder Politiker, und mit Geld lässt sich genauso gut Sprache anschaffen. Das weiß wiederum jeder Politiker – diesmal als Dienstleistungsabnehmer –, neuerdings vielleicht auch jeder Kunde von Chatbots, und das wussten schon Platon und Isokrates, als sie die Sophisten wegen des Verkaufs ihrer Talente tadelten. (Vgl. RÆDER 1939: 25-31) Die Austauschbarkeit von Sprache und Geld scheint unbegrenzt zu sein, ist aber nicht ganz unproblematisch, vor allem wenn Beides zugleich in einem schematisch erfolgenden, unreflektierten Tauschakt involviert ist, der das paritätische Verhältnis verletzt: Die figurativ-performative Sprache des Bettlers fragt nicht etwa nach dem Vorhandensein des „'nen Euros“ in der Tasche des Vorübergehenden, sondern will bewirken, dass die Gleichgültigkeit des letzteren ungeachtet seiner inneren Motivation – Mitleid, Ehrgeiz, Scham, Schuld usw. – für einen entscheidenden Augenblick in – egal ob genuine oder vorgetäuschte – Großzügigkeit umschlägt.

Um dieses nicht paritätische Verhältnis besser zu dokumentieren, sei erneut in die Zeit Schillers gereist. Der von seinen Zeitgenossen als „Sprachjakobiner“¹⁰ rezipierte Theoretiker der Spätaufklärung Joachim Heinrich Campe glaubte dem feinsinnigen, empiristisch eingestellten Lexikografen Johann Christoph Adelung nicht, als dieser dahingehend argumentierte, dass die Sprache unzählige Mundarten umfasst, die wiederum in unendlich viele Idiolekte zerfallen, die erst zusammengenommen die diskrete Struktur der Sprache ausmachen.¹¹ Campe erkannte nämlich dem Sprachgebrauch jegliche Kraft und jegliches Recht ab, Normen durchzusetzen, und plädierte dagegen für eine Sprachräson, in deren Namen man fremdes Wortgut aus der deutschen Sprache verbannen dürfte und sollte.¹²

Überraschenderweise riet aber derselbe Campe – diesmal der Schriftsteller, nicht der Theoretiker; und etwas ängstlich, möchte man gleich anmerken – der generischen Figur des Sohns Kleon in *Theophron* – einer Art moderner, mit protestantischer Ethik durchdrungener Paränese nach antikem Vorbild – davon ab, sich des eigenen Idiolektes zu bedienen, wenn er „durch Härte in Worten, Mienen und Geberden [sic!]“ (CAMPE 1806: 93) jemanden von sich abweist, der um finanzielle Hilfe bittet. Man solle vermeiden, so die Rechtfertigung, „das Niederschlagende einer verweigernden Antwort noch drückender zu machen, als es durch sich selbst schon ist.“ (Ebd.) Woher rührte diese ängstliche Einstellung? Etwa von der Befürchtung, dass der abgewiesene Bettler genauso schroff erwidern würde? Dass in der Bitte selbst etwas enthalten sei, das sie zur ominösen Spracherscheinung macht?

Campe muss schon eingesehen haben, dass die Sprache, genauso wie das Geld, Teil eines Tausches ist, und versuchte im Sinne des aufklärerischen Zeitgeistes mikrosozialen Konflikten durch geschulte Manieren vorzubeugen, deren Ausformulierung in *Theophron* das epochemachende Buch seines Freundes und Gleichgesinnten Adolph von Knigge um nur fünf Jahre¹³ vorwegnahm. Letzterer erteilte seinem Leser die Lehre, dass man den Dürftigen nicht von seiner Tür zurückweisen dürfe, solange man ein bisschen etwas entbehren kann:

¹⁰ So das Urteil Christoph Martin Wielands in einem Brief an Campe vom 26. Januar 1801, vgl. CAMPE 1877: 94.

¹¹ Vgl. den Briefwechsel zwischen Campe und Adelung, ebd.: 170-180.

¹² Um die praktischen Folgen dieses Sprachpurismus erschließen zu können vgl. CAMPE 1807: passim.

¹³ Die erste, später stark revidierte Auflage des *Theophron* war schon 1783 erschienen.

Sey es wenig oder viel; so gieb es mit gutem Herzen, und [...] gieb es mit guter Manier! Calculiere nicht so genau, ob der Mann, dem Du helfen kannst, selbst an seinem Unglücke Schuld sey, oder nicht! [...] Willst oder kannst Du aber gar nichts, oder nur wenig geben; so brauche keine leere Ausflüchte! [...] Am wenigsten aber erlaube Dir, etwa zu Rechtfertigung Deiner Hartherzigkeit, Grobheiten, beleidigende Strafpredigten gegen Den, dessen Bitte Du abzuschlagen entschlossen bist. (KNIGGE 1788: 247)

Wichtiger noch als die Aufforderung zum manierlichen Umgang mit Menschen in Not sei allerdings in der Auffassung Knigges das sozial- und selbstgerechte Handeln, das eine ausgeprägte Komponente der Wirtschaftlichkeit hat: So müsse man schon auf das erste Bittwort vernünftig reagieren und nicht etwa darauf warten, dass man erst durch wiederholtes Betteln weichherzig wird. Dabei warnte Knigge vor allem vor Verschwendung und vor falsch adressierten Wohltaten: „verschleudre nicht an den Landläufer, Bettler von Handwerke und Faullenzer, was Du dem hilflosen Alter, der Gebrechlichkeit und dem durch wiedrige Zufälle Verunglückten schuldig bist!“ (Ebd.: 248) Wirtschaftlichkeit solle man aber nicht nur darin zeigen, wie man eigenes Geld und eigene Zeit investiert, sondern auch im Sprachgebrauch. Die *kleine* Gabe solle „von einem sanften Trostworte“ (ebd.) und einem freundlichen Blick begleitet werden. Schonend und fein solle man die Armen ansprechen, denn diese seien höchst empfindlich und lebten im Glauben, man verachte sie wegen ihrer Mittellosigkeit: „das elende Geld hat leider! nur gar zu viel Einfluß auf den Pöbel aller Stände.“ (Ebd.)

Schon wieder hat der schnöde Mammon seine Hand im Spiel, wenn man insbesondere mit Bettlern „von Handwerke“ zu tun hat. Erkennt man das, so greift man, wie Campe und Knigge es taten, auf das prudentiale Argument zurück: Man täte gut daran, in der Interaktion mit Bettlern den bösen Dämon durch ungebührliche Sprache nicht zu wecken.

Betteln als Beruf

Behält man alle diese Erkenntnisse im Kopf, so versteht man besser, warum Politiker mal feurige, mal geschmeidige, oft auch schwülstige, jedenfalls durchgehend *lange* Reden halten: Ihnen geht es um Beträge in Milliardenhöhe. Ginge es ihnen um nur drei Groschen, so würden sie sich erstaunlich kurz fassen. Sich kurz fassen scheint ein Reservat des unbekannteren Anderen zu sein, und Politiker genießen diesen Status nicht. Im Moment der Begegnung mit dem

reflektierenden Subjekt ist der Fremde gewöhnlich wortkarg bis stumm. Findet diese Begegnung aber abrupt und in sozialer oder, noch schlimmer, in persönlicher Distanz statt, so kann man nicht umhin: Zwei ‚Zudringlinge‘ wider Willen stehen sich Gesicht zu Gesicht gegenüber, sie müssen also aufeinander reagieren. Dabei konzentriert man sich tendenziell auf ein Minimum an kommunikativer Performanz, auf ein im Prinzip höfliches Grußwort, das fallweise durch ein konventionell aufgehisstes Lächeln ergänzt oder ersetzt werden kann.

Ist der Fremde ein Bettler, dann lautet sein Grußwort: „Haben Sie mal ‘nen Euro?“ Lächeln wird der Bettler nicht oder nur selten, denn seine nonverbale bzw. paraverbale Sprache will signalisieren, dass er in Not ist. Zu diesem Zweck kann er sogar verstümmelte Körperteile entblößen, das so genannte stumme Betteln praktizieren und auf diese Weise dem reflektierenden Subjekt nahelegen, dass auch das Nonverbale an sich besonders derb, sprich *rau* wirken kann. Doch die rein verbale Mitteilung bleibt das, was sie in allen spontan unter Fremden sich ergebenden Kommunikationssituationen ist, nämlich ein Hinweis darauf, wie Grußwort und Aufforderung dazu, in bestimmter Weise zu handeln, hinter dem Schleier einer rhetorischen Frage, die durch die Tonhebung am Ende des Satzes markiert wird, in eins fallen. Genauso wie die Lüge, ist auch die Bettelsprache eindeutig performative Sprache, sie will bewirken, was sie mitteilt; einlösen, was sie verspricht.

Löst die Bettelsprache nichts ein, so löst sie etwas aus. Wenn die Begegnung genauso abrupt endet, wie sie veranlasst wurde, so wird unter Umständen ein zusätzlicher kommunikativer Akt vonnöten, eine Art Begleiterscheinung der Bettelformel, die für diese aber genauso konstitutiv ist, wie die Komprimierung von Gruß und Aufforderung zur formelhaften Sprache. Dem nichts schenkenden, sich einfach davonmachenden Subjekt werden Worte des schon lange verhaltenen Grimms, spontan einfallende Flüche oder falltypische Verwünschungen nachgerufen. Dabei müssen die Fluchworte nicht einmal an sich derb sein, denn derb, sprich *grob* ist an ihnen schon das Paraverbale: „Auch du wirst bald Wasser trinken müssen!“ (*Des Bettlers Fluch*, in: PIENZ 1963: 58) Mit diesen Worten verfluchte ein Bettler einmal eine reiche geizige Bäuerin, die ihm ein Glas Milch mit der Erklärung verweigert hatte, er könne wohl Wasser trinken. Wie die Sage aus dem Osttirol überliefert, musste auch sie, die geizige Bäuerin, tatsächlich Wasser trinken, denn nur eine Woche nach dem Vorfall kam eine gewaltige Überschwemmung und riss Haus und Besitz der Bäuerin fort.

Den moralischen Gehalt solcher Beispiele für Unheil bringende Begegnungen von Bettlern und geizigen Reichen möchte ich aber hier ausklammern. Auch die Frage, ob Verwünschungen das reflektierende Subjekt verletzen und es auf diese Weise bis zu dem Punkt verunsichern, dass es Unbesonnenes begeht, soll in diesem Kontext irrelevant sein. Es sind bloß Worte, die bekanntlich *volant* und so niemals zum Gegenstand einer unendlichen Semiose werden, es sei denn, man entwickelt daraus gleich eine Psychose.¹⁴ Gewöhnlich verharren sie aber in der Psyche des ‚Verletzten‘ meist doch nur kurzfristig. Der Abwehrtrieb diktiert dem Opfer von Beleidigungen, sich selbst zu therapieren, und seine Psyche arbeitet dahingehend, das Gemeinte bis auf solche Pseudo-Mantras zu zersetzen, die man sich gerne zubrummt, um deren semantischen Gehalt loszuwerden, weil sie ohnehin in den lauen Sud der sozialen Indifferenz getunkt worden sind. Der im reflektierenden Subjekt sich aufbäumende Leutnant Gustl findet nach vorübergehenden Momenten der Panik bald wieder zu seiner Ruhe.

In einem flächendeckend säkularisierten Westeuropa ist die Praxis der spontanen Almosen- oder Geldspende an Bettler immer seltener geworden, zumal die staatlich fixierten Standards der sozialen Gerechtigkeit in den Demokratien der Gegenwart mit der Etablierung einer obligaten Sozialhilfe, auf welche jeder Bürger Anspruch erheben kann, Hand in Hand gehen. (Vgl. VOSS 1993: 20f.) Entweder ist man an einem sowieso unzeitgemäß gewordenen Heilsversprechen nicht mehr interessiert oder ist das soziale Mitleidsgefühl dem Pflichtbewusstsein des tadellosen Steuerzahlers gewichen, der fest daran glaubt, dass er seine individuelle Solidaritätsgeste an den sozialen Staat bzw. an philanthropisch sich betätigende Vereine und Spitzenverbände abgetreten hat – aus welchem Grund auch immer wollen die Bürgerinnen und Bürger nicht mehr oder nicht immer direkt auf die Bettelsprache der Straße reagieren. Sie sind vollkommen integrierte Mitglieder einer betriebsamen Wegschau-Gesellschaft. Und es mag ferner sein,

¹⁴ Zwar räumt Fritz Mauthner ein, dass „auch Worte wie Waffen eine Verwundung oder Verletzung hervorbringen können.“ (MAUTHNER 1921: 152) Er hält sogar eine Erklärung für das Phänomen parat: „[...] Worte erwecken Vorstellungen und Vorstellungen können den sogenannten Willen zu Taten bringen, die verwunden oder verletzen.“ (Ebd.) Gleichwohl sei die Macht der Worte, so Mauthner weiter, weil keine objektive Größe und sehr beschränkt, auf traditionelle Schimpfformeln wie Majestätsbeleidigung oder Gotteslästerung jedenfalls nicht zutreffend: „Beleidigungen sind Schüsse mit Platzpatronen. Es knallt, weil die Luft erschüttert wird, aber es fliegt kein Blei aus dem Rohr.“ (Ebd.: 153)

dass auch berufsmäßige Bettler ihrerseits sozial integrierte Mitglieder einer Schau-auf-mich-her-Gesellschaft sind, die eine betriebsfähige Sprache pflegen.

Bereits in der Frühen Neuzeit haben Autoren von Narrenliteratur erkannt, dass die Bettelsprache aus betrieblichen Gründen doppelkodiert sein müsse. In Sebastian Brants *Narrenschiff* (1494) wurde die Bettelei als ein von klein auf zu lernendes und mit einer spezifischen Terminologie verbundenes Handwerk dargestellt, dessen Erwerb nicht ohne körperliche Strafen erfolgt:

Syn kynd die muossent jung dar an
 On underloß zum baettel gan
 Und leren wol das baettel gschrey
 Er braech jnn ee eyn arm entzwei
 Oder etzt jnn vil blaetzer bülen
 Do mit sie künden schrygen hülen. (BRANT 1913: 155)

Das ‚pädagogische‘ Bemühen galt unter anderem dem Rotwelsch, das die heranreifenden Kinder bald beherrschen mussten, damit sie untereinander erfolgreich kommunizieren und so ihr tägliches Brot verdienen konnten:

Zuo Basel uff dem Kohlenbergk
 Do triben sie vil Buobenwergk.
 Ir rotwaelsch sie jm terich hand
 Ir gfuege narung durch die land. (ebd.: 156)

Vielleicht mehr als im Falle anderer Gruppen entsprach die gesonderte Darstellung eines Bettelordens dem sozialen Sachverhalt jener Zeit, denn Sebastian Brants Kriterien zur Einteilung seines satirisch-moralisierenden Stoffs speisten sich nicht ausschließlich aus rhetorischen oder ikonografischen Traditionen und Lasterkatalogen, sondern wenigstens zum Teil auch aus der direkten Beobachtung seiner sozialen Umwelt, wie zum einen das Interesse für den geistigen Strukturwandel und für den sich erst konstituierenden städtischen Maßstab dokumentiert (vgl. BOHNERT 1985: 621f.), zum anderen aber auch der Ausdruck „erfarung aller land“ belegt, der eine panepistemisch angelegte wissenschaftliche Neugier des Autors signalisiert. (Vgl. MÖLLENBRINK 2023: 231-243)

Dass so weit auseinander liegende ideologische Positionen und so herbe Gegner, wie Thomas Murner einerseits in seiner *Narrenbeschwörung* bzw. seiner *Schelmzunft* (beide 1512) und andererseits das anonyme, lange Zeit Martin Luther zugeschriebene –

weil von ihm wiederholt bevor- und befürwortete – Büchlein *Liber Vagatorum* (um 1509) in ihren Stellungnahmen zur Problematik der Bettler konvergieren, deutet auf einen breiten sozialen Konsens hin, der keiner Säkularisation der religiösen Motivationen bedurfte, um zeitresistente soziale Reflexe entstehen zu lassen. Schon an der semantisch wie lexikalisch variationsreichen Terminologie, die hier wie dort der abwertenden Bezeichnung von Bettlern dient, sind diese Reflexe erkennbar: „freiheits knabe“, „klencker“, „grantner“ bzw. „granterin“, „schwertzner“, „kürtzner“ u.v.m. bei Murner (vgl. RAAB 1990: 92, 149, 380-389) bzw. „Breger“, „Stabüler“, „Mumsen“, „Randierer“, „Sündveger“, „Dallinger“ – um nur einige wenige zu nennen – in *Liber vagatorum* (vgl. LV 8-24).

Gut zwei zum Glück reichlich und professionell dokumentierte Jahrhunderte später (vgl. ALTHAMMER/ GERSTENMAYER 2013: passim) hat sich diese auf Exklusion bedachte Einstellung kaum geändert. In der Abraham a Sancta Clara zugeschriebenen Sammlung *Centifolium Stultorum* (1709) wird erneut versucht, die soziale Kompaktheit der Bettler an der Funktion der Bettelsprache sichtbar werden zu lassen: „Darzu [...] sie dann allerhand List, Betrug und Bubenstück gebrauchen: haben ihre besondere Sprache, die niemand anders als sie verstehen kann, damit wan sie auch in Diebstahlen oder ueber andern Bubenstuecken betreten werden einander zusprechen“ (SANCTA CLARA 1709: 52). Vielleicht nicht zufällig thematisiert der Autor die Bettler unmittelbar vor den „Complimentierern“ (ebd.: 53f.), die durch ihre Schmeichelei hervorragen, und es fällt einem schwer anzunehmen, dass diese Wahrnehmung sich bis heute fundamental geändert hätte. In der Bettlerfigur gleich mehrere Laster verkörpert zu vernehmen war keine exzentrische Geste Abrahams. Schon zehn Jahre davor (1699) hatte der Augustiner Barfüßler die Bettler zu den zahlreichen Berufen gezählt („die meiste [sic!] Professiones, wordurch aus sonderbarer Göttlicher Weisheit die Welt erhalten wird“, SANCTA CLARA 1699b: 4), die im ausgehenden 17. Jahrhundert ausgeübt werden durften, versuchte aber auch darin ein rechtes Maß für das soziale Verhalten jedes Berufs zu ermitteln. Dass die Bettler erst am Ende der Sammlung als vorletzte Berufsgruppe vor den Totengräbern behandelt werden, verrät die Voreingenommenheit des Autors. Bei so vielen Sparten – insgesamt hundert – hätte er beispielsweise das alphabetische Anordnungskriterium anwenden können, doch dann hätten die Bettler gleich an elfter Stelle zwischen *Bettenmachern* und *Beutlern* („Lederarbeiter“, hier vor allem „Handschuhmacher“) rangiert. Ihm ging es aber offensichtlich darum, eine Weltordnung und einen göttlichen Maßstab zu veranschaulichen, und Bettlersein bedeutete in seinen Augen schon ‚mit einem Bein im Grab sein‘.

Zur Zementierung dieser stark ideologisierten Auffassung hat auch Christian Fürchtgott Gellert mit einem Gedicht beigetragen, welches die Figur des Bettlers so thematisiert, dass man zwischen dieser und einem übel gesinnten Räuber kaum noch unterscheiden kann:

Ein Bettler kam mit bloßem Degen
 In eines reichen Mannes Haus,
 Und bat sich, wie die Bettler pflegen,
 Nur eine kleine Wohlthat aus. (GELLERT 1763: 49)

Darin, dass der Bettler dem Reichen versichert, er verlasse sich ausschließlich auf die Gütigkeit seines Nächsten und diesem dabei den Degen zeigt, findet Gellert den Anlass, eine Analogie zur Doppelzüngigkeit der Literaturszene zu ziehen:

Dieß ist die Art lobgieriger Scribenten,
 Wenn sie um unsern Beyfall flehn;
 Sie geben uns mit vielen Complimenten
 Die harte Forderung zu verstehn.
 Der Autor will den Beyfall nicht erpressen;
 Nein, er verläßt sich bloß auf unsre Billigkeit;
 Doch daß wir diese nicht vergessen,
 So zeigt er uns zu gleicher Zeit
 In beyden Händen Krieg und Streit. (Ebd.)

Fast hätte man in diesem Gedicht eine schöne Fabel vorliegen, war doch Gellert ein begabter und produktiver Fabelautor und Theoretiker des Genres, doch wirkt der letzte Vers wie eine nicht gezündete Pointe. Statt die verwerfliche Doppelzüngigkeit durch ein antonymisches Begriffspaar (z.B. durch den Stabreim ‚Schmus und Streit‘) noch stärker zu betonen, reduzierte Gellert den „lobgierigen Scribenten“ durch die sinnverwandten Wörter „Krieg und Streit“, die doch dasselbe, hier anatomisch sichtbar gemachte Laster nennen, auf ein gefühlloses Kraftpaket, dessen fiebernde Ungeduld nach Erfolg droht, das Verb „erpressen“ sehr buchstäblich zu nehmen. Gellerts Gedicht zeugt allerdings von einem damals und in der Folgezeit weit verbreiteten Klischee¹⁵, das hier durch den Vergleich mit minderwertigen Dichtern aktiviert wird.

¹⁵ Vgl. auch Joachim Heinrich Campes Verurteilung des undisziplinierten Lesens, da doch die meisten Bücher „nicht um zu bessern, nicht um gebessert zu werden“, sondern „um zu glänzen, um Geld und Ruhm zu erwerben“ würden geschrieben werden, CAMPE 1783: 26f.

Schonender mit dem Thema ging drei Jahrzehnte später Johann Gottfried Herder um, der vielleicht auf Grund seiner pietistischen Erziehung den moralinsauren Protestantismus Gellerts relativierte. Herders *Bettler* (1793) führt ein sorgenfreies Dasein und pariert jede Frage des neugierigen Passanten mit Gleichmut oder, falls dazu aufgefordert, mit spitzfindigen Erklärungen:

„A: Guten Tag, Alter! B: Gleichfalls. Ich wusste nie von einem schlimmen Tage. [...] A: Dabei erhalte dich Gott. Erkläre dich aber deutlicher! B: Sehr gerne. Du wünschtest mir einen guten Tag; kann aber wohl ein Tag böse seyn, den Gott schickt? In Frost und Hitze, in Hunger und Durst habe ich Den zu loben, dessen Wille hiermit geschieht“ usw. (HERDER 1793: 102)

Die von Herder angegebene Quelle seiner *Zerstreuten Blätter*, in denen der referierte Text veröffentlicht wurde, ist Johann Valentin Andreäs Dialogbuch *Menippus, sive dialogorum satyricorum* (1620), in dem insgesamt hundert solche Dialoge teils mit personifizierten Lastern oder Abstrakta, teils mit Menschentypen oder -defekten imaginiert werden. Herder scheint aber zu ignorieren, dass die eigentliche Quelle aus einer älteren Tradition schöpft, die bis zum Mystiker Johannes Tauler zurückreicht. Dieser parallel laufende Traditionsstrang kristallisiert sich allerdings in Abraham a Sancta Claras *Grammatica religiosa* (1699) heraus, in welcher derselbe Dialog durch die Lebensgeschichte der legendarisch als Hl. Thaulerus wahrgenommenen historischen Person umrahmt wird (vgl. SANCTA CLARA 1699a: 340f.), der bei den demütigen, unkomplizierten Bettlern den kürzesten Weg zur Vollkommenheit sucht. Indem Andreä und in seinem Gefolge auch Herder auf diese – na ja, katholische – Rahmenerzählung verzichteten, ließen sie den Dialog mit dem Bettler – „eine mit kurzen Worten dialogisirte Wahrheit“ (HERDER 1793: 92) – zu einer in ihrer Motivation schwer durchschaubaren und etwas abgeflachten Rechtfertigung von nahezu epikureischen Lebensansichten. Unter dem (Un)Stern der menippeischen Satire, in derer *mundus inversus* ein Bettler eben kein Bettler mehr ist, sondern als König oder als Weiser der Stunde zelebriert wird, bestreitet der Text kaum noch eine erbauende Funktion – von Nachfolge im Sinne der *Imitatio Christi* kann sowieso nicht mehr die Rede sein –, dafür aber eine unterhaltende. Über Bettler lässt sich in der Moderne gut schimpfen, mit ihnen aber gut lachen.

Betteln als Sondersprache II

Die Doppelkodierung der Bettelsprache kann am besten an jenen Bruchstellen im Diskurs sichtbar gemacht werden, die automatisch entstehen, wenn keine Folge der Bettelformel geleistet wird. Zu dieser Erkenntnis ist die moderne Anthropologie schon in ihren frühesten Ansätzen gekommen, so z.B. in einer Studie Friedrich A. Reimanns über die deutschen Volksfeste, in welcher das auch unter dem Namen der ‚Todaustreibung‘ bekannte Sommergewinn-Fest beschrieben wird, das während der Fastnacht vollzogen wurde und in den meisten Regionen Mittel- und Oberdeutschlands noch im 19. Jahrhundert ziemlich verbreitet war, bis es zur solennen Bettelei herabgesunken ist. Reimann berichtet z.B. von Nürnberger Kindern, die nach Beendigung der Zeremonien die Hausherren durch stereotyp eingesetzte Refrains zur Almosenspende zu überreden versuchten:

Durt driben steht ein huches Haus,
 Da steht 'n schiener Herre raus,
 He wird sich wuhl bedenken
 Und wird uns etwas schenken. (REIMANN 1839: 21)

Unabwendbar – fast möchte man sagen: mechanizistisch – wirkt das Ursache-Wirkung-Erklärungsmodell Reimanns, der das Rituelle am ganzen Geschehen hervorheben wollte: Bekamen die Kinder etwas, so sangen sie dankend weiter:

Habt Dank, ihr lieben Herren mein,
 Das Himmelreich soll euer sein,
 Dazu die himmlische Krone
 Gott wird's euch wuhl belohnen. (Ebd.)

Wehe, die Kinder erhielten nichts! Erbarmungslos rächten sie sich mit dem bissigen Refrain:

Stecken wir den Sommer uff de Keller
 Kratzhals, Krümmhals hat kein Heller
 He geb ungern en Gröschle,
 He hat og keins im Täschle." (Ebd.)

In dieser höchst ritualisierten Sprechweise wird etwas auseinandergenommen, das in den heutigen Bettelformeln vielleicht unter dem Druck einer beschleunigten

modernen Lebensweise immer komprimierter vorhanden ist: Gruß, Bitte, Aufforderung und Verwünschung wirken zusammen, so dass verschiedene semantische Aspekte durch eine einzige Mitteilung realisiert werden. Die Frage bleibt aber, ob dieses in sich komprimierte Moment nicht schon jederzeit in der Bettelsprache vorhanden ist.

Gemeinhin und brutal vereinfachend stellt man sich die sprachlich realisierte Kommunikation als akustisches Phänomen so vor, dass ein Signal sich vom Sender zum Empfänger mit Schallgeschwindigkeit bewegt, wobei die Rollen von diesem und jenem im Dialog selbst untereinander austauschbar sind. Wenn Sender und Empfänger aber in Bewegung sind, staucht oder dehnt sich das Signal zeitlich, je nach Veränderung des Abstands zwischen diesem und jenem. Ursache dafür sei, so die Erkenntnisse der Physik, die Veränderung der Laufzeit. Dieses Phänomen nennt man in der Schallphysik Doppler-Effekt nach dem Namen des österreichischen Physikers Christian Doppler, der es zuerst wissenschaftlich erschlossen haben soll. (Vgl. NOLTE 2020: 30-35)

Vorwissenschaftlich möchte ich aber mit demselben Ausdruck den Effekt umschreiben, der in der Semantik der Bettelformel wahrnehmbar wird, sobald der Empfänger sich vom ruhenden Sender entfernt. Es geht hier nicht um das artikulierte Wort und seine lexikografisch zu erschließende Semantik, sondern vielmehr um eine semantische Mutation, die der primär höfliche oder höflich intendierte oder mindestens unauffällige Signifikat durchmacht: Er schlägt ins Derbe um, sobald sein ursprünglich höflich bittender Signifikant ausklingt, denn, egal wie der Tausch zwischen Spendengeber und -empfänger ausgeht, kann er nicht über die eklatante soziale Ungleichheit der beiden hinwegtäuschen.

Um meine Vermutung bestätigt zu bekommen, wende ich mich im Folgenden literarischen Texten zu, in denen das reflektierende Subjekt solchen oder benachbarten Fragen bereits nachgegangen ist und mir sozusagen den Weg zu weiterführenden Erkenntnissen hin geebnet hat. Unter den Prosaminiaturen Fritz Mauthners, die das Bändchen *Aus dem Märchenbuch der Wahrheit* bilden (1899), befindet sich die Geschichte *Zwei Bettler*, in welcher das frei imaginierte, vor einer Kirchentür stattfindende Gespräch zwischen einem einarmigen Aussätziger und einem falschen Stelzfüßigen wiedergegeben wird. Dieser, also der Stelzfüßige, pocht auf die Vorzüglichkeit seiner sozialen Stellung und macht dabei seinen lange unterdrückten sprachökonomischen Betrachtungen Luft:

»Der Pfaff ist doch ein Feigling. Ich kann hier in der warmen Sonne sitzen und brauche immer nur: ›Vergelt's Gott‹ zu sagen und stelle mich jahraus, jahrein ebenso hoch wie er. Dafür muß er aber Tag und Nacht ein Gesicht machen wie ein Leichenbitter und muß alle segnen, die ihm was geben, mit vielen hundert Worten segnen, und auf lateinisch, die Kinder, die Brautleute und die Toten. So eine Memme, und kommt nicht höher als ich! Pfaff, anstatt sich ein Bein abschießen zu lassen!« [...] (MAUTHNER 1919: 295)

Aus diesem Zitat geht nicht so sehr das Bild des abgeschossenen Beines, das mehr als tausend Worte aussagt, als erkenntniswissenschaftliche Leistung hervor, sondern das, was der falsche Stelzfüßige *nicht* ausspricht, die „vielen hundert Worte“, die er zwar im Sinn hat, indes niemals preisgibt. Diese Worte sind kein Segensspruch, versteht sich, sondern Worte des Ressentiments. Dass sie in der Formel „Vergelt's Gott!“ mitschwingen, macht deutlich, warum der Bettler nicht mehr und nicht weniger Sprachmaterial nötig hat, um jenen nachtragenden Gefühlen Ausdruck zu verleihen, die er nicht nur dem „Pfaff“, sondern der ganzen Welt, allen ihm spendenden oder nicht spendenden Menschen gegenüber empfindet. Denn auch das Nichtspenden wird durch Gott vergolten.

Auf diese Weise wird ein ursprünglich als Dankesformel intendierter und rezipierter Ausdruck zum Träger des Ressentiments zugleich, wobei das Intuitive am deutschen syntagmatischen Synonym für „Ressentiment“ geradezu faszinierend wirkt: *Nachtragend*, nicht *vortragend* sollen diese Gefühle sein, genauso wie die üble Nachrede eben keine Vorrede ist. Erst nachdem der Spender oder Nichtspender sich entfernt hat, beginnt die Semantik der Bettelformel zu mutieren, obwohl sie jederzeit die Mutation in sich trägt. Das verhält sich wahrscheinlich aus dem Grunde so, weil die Bettelformel immer nur ein Fragment aus einem etwas längeren und teils bewusst artikulierten, teils unbewusst in der Psyche von Marginalen, Außenseitern und Ausgestoßenen immer aktuellen Diskurs über die soziale Ungerechtigkeit darstellt, dem man erst gerecht wird, wenn die gemeinhin akzeptierten sozialen und kulturellen Grenzen des Bettelns aufgehoben werden.

Ich versuche im Folgenden, den Bettlerbegriff zunächst soziologisch zu relativieren und dann kulturell zu erweitern, um das Untersuchungsobjekt ‚Bettelsprache‘ aus der soziolinguistischen Klemme zu befreien. Auch Dichter sind Bettler, so wenigstens entnimmt man dem dramatischen Erstling Reinhard Johannes Sorges *Der Bettler* (Erstausgabe 1912), in welchem zwar das Selbstverständnis des Dichters schon plakativ im Titel steht, indes das Wort „Bettler“ niemals im dramatischen Diskurs vorkommt. Weder eine Figurenbezeichnung noch irgendeine verirrte

Vokabel im ganzen Theaterstück bezieht sich konkret auf das Betteln. Dramentext und Titel verhalten sich obskur zueinander, und was nahe läge, nämlich den Titel als Kennzeichnung der Hauptfigur zu verstehen, wird durch den Aufbau des Dramas noch stärker verschleiert, denn die Hauptfigur zerfällt gleich in vier Typen: „den Sohn“, „den Bruder“, „den Dichter“ und „den Jüngling“, zu denen sich noch drei weitere episodische Erscheinungen, jene „Gestalten der Zwiesprache“ (SORGE 1918: 9), hinzugesellen. Diese Typen lösen einander im Text ausschließlich durch die Sprecherangabe ab, sonst sucht man vergebens nach markanten Unterschieden im äußeren Erscheinungsbild oder nach differenten sprachlichen Verhaltensweisen. Das Bettlerdasein umfasst für Sorge eine Pluralität von sozialen Typen, die aber unter einen einheitlichen Diskurs zu subsumieren sind. Der Bettler sei demnach ein mit der *conditio humana* gekoppelter Überbegriff, der im Expressionismus gemeinhin den „Mangel-Charakter“ des Menschen (ROTHE 1977: 349) und seine schon sprachlich bedingte Unzulänglichkeit definiert, die in der „Unausführbarkeit seiner Sendung“ als Dichter (ebd.; vgl. ferner ROTHE 1970: 84) gipfelt.

Anders als Nietzsches freiwilliger Bettler – jene „Menschen-Stimme aus der Mitte der Kühe“ (KSA 4: 333-337, hier 333) –, der sich aus eigenem Antrieb gegen das Weltliche abwendet und als Bergprediger unter den Tieren lebt, kann der Dichter oder allgemein der Künstler des Frühexpressionismus nicht umhin, er übt seine Kunst als Pflicht und Schicksal aus und das stellt einen zureichenden Grund für die Entwicklung von Ressentiment dar. Auch seine Sprache unterliegt einer Doppelkodierung, die er als unabwehrbaren Fluch erlebt – „Ja, ich bin zum Wort verdammt!“ (SORGE 1918: 156) –, und deren erlahmende Wirkung auf die poetische Fähigkeit des Dichters am besten durch den verzweifelten, im 5. Aufzug geäußerten Satz zum Vorschein kommt: „Sterne und Liebe werden Schutt auf meiner Zunge.“ (Ebd.: 149) Bei allem flauen Idealismus, bei allem abgeschmackten Pathos, der in den Sprachgebärden des ‚Bettlers‘ Sorges anklingt, hätte der Bettlerkönig Peachum in Bertolt Brechts *Dreigroschenoper* ihn bestimmt in seiner Bettlerplatte beschäftigt, machte Peachum doch deutlich, dass er stets auf der Suche nach tüchtigen Seelenfängern gewesen sei: „Nur Künstler erschüttern heute noch das Herz.“ (BRECHT 1997: 220)

Die Sprache des westeuropäischen Bettlers scheint selbst dann einer Doppelkodierung zu unterliegen, wenn sie von jenseits des Grabes zwar unmöglich ertönen kann, dafür aber wild herumspuken darf, wie das in Heinrich von Kleists Kurzprosa *Das Bettelweib von Locarno* (1811) der Fall ist. Dem im Schloss des Marchese jämmerlich verendeten Bettlerin wird kein einziges Wort in den Mund gelegt,

nach ihrem Tod übernimmt das Stroh allerdings die Funktion eines akustischen Mediums für ihre rachsüchtige Gegenwart. Auch das Stroh spricht dabei eine doppelkodierte Sprache, denn zum einen soll es durch das feine Rauschen der Halme die adlige Familie hellhörig auf die Bewegungen des Gespenstes werden lassen, zum anderen aber spricht es die feuerzüngige und henkersgeile Sprache des Todes, indem es alle einzelnen, mit Halmen reichlich bestreuten Zimmer des Schlosses rasch in Flammen gehen lässt, als der Marchese, „von Entsetzen überreizt“ und „müde seines Lebens“ (KLEIST 2021: 228), mit einer Kerze die mit Holz getäfelten Wände um sich herum anzündet. So geht eine zwar niemals ausgesprochene, von der adligen Familie allerdings schon vermutete Verwünschung des Bettelweibs auf gleichnishafte Weise in Erfüllung: „und noch jetzt liegen, von den Landleuten zusammengetragen, [des Marchese] weißen Gebeine in dem Winkel des Zimmers, von welchem er das Bettelweib von Locarno hatte aufstehen heißen.“ (Ebd.)

Freilich könnten alle in der europäischen Literatur beschriebenen Bettlerfiguren, unabhängig davon, ob sie berufsmäßige oder improvisierte Bettler darstellen, kulturgeschichtlich vorbelastet sein, aus diesem Grund sei ferner der kulturelle Horizont so erweitert, dass auch fern liegende Kulturlandschaften mit berücksichtigt werden. Eine implizite Exotik im Sinne Karl Mays, in dessen Werken viele – chinesische, türkische, persische usw. – Bettlerfiguren vorkommen, wäre aber im vorliegenden Kontext von geringem Nutzen, denn hinter all seinen Darstellungen verbergen sich lauter eurozentristische Klischees, die in der Mentalität des deutschen Kleinbürgertums seiner Zeit tief verankert waren. Außerdem verwendet May allzu oft den generischen Bettler-Begriff und sein literarisches Ingenium weicht so dem literarischen Topos.¹⁶ Einen Hauch vom Orient bringen wohl literarische Werke, die Mitglieder der Roma- oder Sinti-Bevölkerungsgruppen als Bettler inszenieren, galten diese doch lange und z.T. immer noch als fahrendes Volk, d.h., implizite als Ortsfremde mit nordafrikanischen bzw. asiatischen Wurzeln. Das thematisch so umrissene Korpus ist aber zum einen zu umfangreich und zum anderen so von Vorurteilen befallen, dass seine Erforschung den Rahmen meiner Interpretation sprengen würde. Dass man Roma und Sinti gegenüber Jahrhunderte lang so wenig Verständnis gezeigt hat, beruht offensichtlich auf der

¹⁶ Vgl. Äußerungen wie „Kein Bettler und kein Kaiser hat das Recht [...]“, „Die Liebe macht den Bettler zum König“ oder „Man kann doch nicht als Bettler vom Schiffe gehen.“ (May 1993, 1: 124; ebd. 2: 509; ebd. 3: 981).

mangelnden Kenntnis ihres kulturbedingten Umgangs mit Geld oder mit Wertsachen im Allgemeinen, dessen Motivationen man vielleicht erst dann hintergehen kann, wenn man eine Analogie zu Georg Simmels Beduinen-Bild zieht:

Wenn [...] von den arabischen Beduinen berichtet wird, dass bei ihnen Betteln, Schenken und Plündern Wechselbegriffe und notwendig zusammenhängende Handlungen sind, so beweist dies, insbesondere in Anbetracht des stark individualistischen Charakters jener Stämme, wie alle diese verschiedenen Aktionen mit dem Besitz doch nur [...] einen und denselben Sinn und Grundwert aller Besitzobjekte aussprechen: dass die Persönlichkeit sich in ihnen auslebt, ausprägt, ausbreitet. (SIMMEL 1907: 344)

Man nehme also aus diesem Grund den Weg meerwärts und übers Meer hin bis zur nordafrikanischen Atlantikküste. In Elias Canettis *Die Stimmen von Marrakesch* (1967) kann man von vielen Bettlern lesen, die durch ihren unüberschaubaren Auftritt das tobende Leben der marokkanischen Großstadt prägen. Auch Canettis im Sinne des autobiographischen Paktes agierender Erzähler trifft auf grausam fluchende Bettler, doch nicht bevor er versucht hätte, die unmittelbar erlebten Alltagsszenen im Sinne einer Semiotik des Tourismus (vgl. CULLER 1981: 129) – weil er ja den touristischen, notwendig semiotischen Blick aufweisen kann (vgl. FUCHS 1995: 71-73) – zu ästhetisieren. So bereits im 3. Kapitel, *Die Rufe der Blinden*, in dem berichtet wird, dass alle Bettler ohne Ausnahme – und es sind zu Hunderten auf dem Markt versammelt – nur den Namen Gottes als Bettelformel verwenden:

Sie beginnen mit Gott, sie enden mit Gott, sie wiederholen seinen Namen zehntausendmal am Tage. Alle ihre Rufe enthalten seinen Namen in abgewandelter Form, aber der Ruf, auf den sie sich einmal festgelegt haben, bleibt immer derselbe. Es sind akustische Arabesken um Gott. (CANETTI 1982: 24)

Für den Erzähler stellen diese Bettler „Heilige der Wiederholung“ (ebd.) dar, denn ganz unbekümmert dessen, was sie von den Gebern erhalten, wiederholen sie unentwegt nur den Allah-Ruf und so bei der Ausführung ihrer Tätigkeit den Eindruck hinterlassen, sie seien die gehorsamsten Benediktiner. An dieser Stelle wäre man vielleicht versucht anzunehmen, Canettis Bettler würden eine geglättete, gereinigte Sprache benutzen, deren frommherzig intendierte Semantik ausschließlich dem Preis Gottes gelte, denn auch die weiteren Kapitel würdigen Bettlerfiguren, so z.B. einen hoch in Ehren stehenden blinden Marabu, der sich nicht einmal die Mühe gibt, eine Bettelformel auszusprechen. Dieser bekommt einfach Geld gespendet, kaut dann die Münzen minutenlang im Mund und

spuckt diese wieder aus, sobald er ihren Nominalwert mit der Zunge ausgemacht hat, worauf er den Geber je nach Umfang der Spende segnet. (Vgl. ebd.: 27f.) Erst gegen Ende seines Reiseberichts rüttelt Canettis Erzähler einigermaßen am idealisierten Bild seiner marokkanischen Bettler, als er erleben muss, wie drei von den vielen an einer Mauer entlang stehenden Bettlern sich aus der Schar lösen und in größter Eile auf ihn und seinen Begleiter zukommen. Sie werden von einem breitschultrigen einbeinigen Mann angeführt, der „sich mit Wucht auf seinen Krücken vorwärts“ (ebd.: 57) wirft:

Wie ein drohendes altes Tier kam er auf mich zugestürzt. In seinem Gesichte, das mir rasch näherkam, war nichts, das Mitleid erregte. Es drückte wie die ganze Gestalt eine einzige ungestüme Forderung aus: »Ich lebe. Gib mir!« Als er einsah, daß wir rascher waren, gab er es auf und blieb stehen. Ich hörte ihn noch ein gutes Stück zornig fluchen, und die Stimmen der anderen, die hinter ihm zurückgeblieben waren, vereinigten sich mit seiner zu einem bösen Chor. (Ebd.)

Plötzlich wirkt der unaufhörliche Allah-Ruf nicht mehr so fromm, sondern nur noch als loser Teil eines komplexen, vielstimmigen Chors, von dem das Moment der Verwünschung nicht immer wahrgenommen wird. Besonders rührend wirkt in dieser Hinsicht das letzte Kapitel in Canettis Reisebericht, in welchem eine unscheinbare Bettlerfigur – „ein kleines, braunes Bündel“ (ebd.: 119f.), das tagein, tagaus mitten auf dem Platz Djem al Fna am Boden kauert und den Rücken so unter dem Stoff gekrümmt hält, dass weder sein Körper noch sein Gesicht erkennbar ist – unaufhörlich ein „tiefes, langgezogenes, surrendes »-ä-ä-ä-ä-ä-ä-« [...] wie das Surren eines Insekts“ (ebd.) von sich gibt. Der Erzähler kann schwer den Sinn dieses Rufes enträtseln, er bleibt ihm ein Geheimnis, genauso wie das ganze Dasein dieses „Geschöpfes“. Eins ist aber dem Erzähler klar: Es handelt sich wohl um einen Bettler:

Ich sah nie, daß es Münzen aufhob, die man ihm hinwarf; man warf ihm wenig hin, nie lagen mehr als zwei oder drei Münzen da. Vielleicht besaß es keine Arme, um nach den Münzen zu greifen. Vielleicht besaß es keine Zunge, um das »I« in »Allah« zu formen, und der Name Gottes verkürzte sich ihm zu »ä-ä-ä-ä-«-. (ebd. 122)

Ein vielleicht doch nicht so erstaunlicher Befund ist, wenn man nach diesem Umweg über marokkanische Landschaften auf Bettlerfiguren in der deutschen Literatur bodenständigen Inhalts zurückblickt und dasselbe vorfindet. Hans Falladas Roman *Der eiserne Gustav* (1938) beschreibt eine – sieht man einmal von

Klima, Vegetation, Architektur oder Kleidung ab – fast gleich aussehende Berliner Szenerie während der Weimarer Republik und nimmt so um Jahrzehnte vorweg, was Canetti in Marrakesch als Reisender entdeckten sollte: Unter den unzähligen Bettlern, die in den Hauptverkehrsstraßen in Scharen stehen, befindet sich auch ein noch relativ jung aussehender, im Krieg aber schlimm verletzter und verunstalteter Mann:

Dieser Bettler lehnte stehend an einer Hauswand, er hielt das Gesicht den Vorübergehenden entgegen, und als sei dieses Gesicht, und als sei das Schild »kriegsblind« noch nicht genug, sprach er in ganz gleichmäßigen, kurzen Zeitabständen monoton, ohne Hebung, ohne Klage ein Wort jedem Vorübergehenden zu, immer wieder, immer wieder: »Blind. – Blind. – Blind. – Blind ...« (FALLADA 2010: 337)

Die anthropologische Konstante scheint viel stärker als die kulturelle Bedingtheit zu sein. Ungeachtet des Ortes, der Ortsbeschaffenheit oder des historischen Kontextes tendiert die berufsmäßig eingesetzte Bettelsprache stets dazu – die Doppelkodierung macht es möglich –, auf ein monotones, formelhaftes Minimum zu schrumpfen, denn ihre Semantik beruht keineswegs auf Wortwahl oder Umfang des lexikalischen Materials. Es müssen nicht unbedingt Worte sein, die da ausgesprochen werden, und selbst ein Wort wie „blind“ scheint wegen der obstinaten Wiederholung seines semantischen Gehalts entleert zu sein. Eine beliebige Bettelformel ist zugleich höflich und derb gemeint: ein Klopfen an die Tür, aber nicht mit Fingern, sondern mit dem hartkantigen Stein des sozialen Ressentiments.

Interpretationsprobleme, Fazit und Ausblick

Wo entsteht die Semantik der Bettelformel, solange sie, wie man einsehen muss, nicht in der vom empirischen Subjekt ‚Bettler‘ performierten Äußerung aufgeht? Ist sie ein Prärogativ des Senders oder vielmehr des Empfängers? Oder der beiden zugleich? Die klassischen Fragen des Encoder-Decoder-Modells scheinen hier unzulänglich zu sein. Aber: Ist diese Semantik kontinuierlich? Kennt sie keine Diskretheit? Ist sie, um ein Dilemma der Physik zu paraphrasieren, ‚Welle‘ oder ‚Korpuskel‘? Das sind schon relevantere Fragen, indem sie signalisieren, dass man die Bitte in einer Bettelformel von der ihr immanenten Verwünschung semantisch schwer abheben kann und dass letztere unter Umständen nur eine Verfärbung der ersteren darstellen könnte.

Die Antwort wird nicht naheliegender, wenn man nonverbale Bettelei in Betracht zieht, denn nicht-linguistische Zeichen sind genauso problematisch wie das linguistische selbst. Jahrhunderte lang galten Kometen als böses Omen, heute sind sie nur noch Kometen, Himmelskörper unter unzählig anderen Himmelskörpern. Ein Verwandter des in Koma liegenden Kranken meint, erratische Handzuckungen seien Anzeichen dafür, dass der Kranke wieder zu Bewusstsein kommt, der Arzt aber erklärt gesenkten Mundes, dass es sich dabei bloß um typische Erscheinungen für komatöse Patienten handele: Also doch eine Sache der Deutungshoheit, des Prärogativs.

Dass eine beliebige Äußerung etwas *implikiere* und zugleich ein Bündel von Aussagen darstelle, hat zunächst Paul Grice mit seiner Implikatur-Theorie (vgl. GRICE 1975: 41f.) nachgewiesen, und so viel Wahrheitsgehalt diese Theorie auch beanspruchen mag, hilft sie für die vorliegende Forschungsfrage kaum weiter. Außerdem sind Bettler und Spender keinem „cooperative principle“ (ebd.: 45) verpflichtet, so dass sie in ihren Äußerungen keine Maximen der Qualität, Quantität usw. befolgen müssen.

Das von Schulz von Thun entwickelte Vier-Schnäbel- bzw. Vier-Ohren-Kommunikationsmodell (vgl. SCHULZ VON THUN 2010a: 27-33, 48-75) scheint schon einen stärkeren Anwendungsbezug im Kontext des Bettelns zu haben, dafür aber ist es noch zu statisch. In der Alltagspraxis verfügt der Kommunikationspartner ‚Spender‘ niemals über so viel Zeit, dass er die Äußerung des Kommunikationspartners ‚Bettler‘ in so feinhörigen Sinneinheiten seziert und auseinandernimmt, die ihm erlauben würden, sach-, personen- und beziehungsgerecht zu reagieren. Außerdem ist das Appellohr des Spenders meist doch verstopft. Ein „aktives Zuhören“ (SCHULZ VON THUN u.a. 2003: 70f.) auf die Rufe der Straße kann man ihm nicht predigen, und wenn es doch passiert, dass das „innere Team“ in der Psyche des Spenders (vgl. SCHULZ VON THUN 2010b: 125f., 147f.) die Ambivalenz aufhören lässt, die innere Spaltung überwindet und sich für die gute Tat spontan entscheidet – so war das doch nur ein Reflex seiner Erziehung: Gute Katholiken tun so, gute Orthodoxen umso mehr. Schulz von Thun könnte man aber vorbehaltlos zustimmen, wenn er in der alltäglich verunglückten Interaktion zwischen Bettlern und Spendern lauter Kommunikationsstörungen (vgl. SCHULZ VON THUN 2010a: 150f.) diagnostizieren würde.

Einigermaßen versprechend für die vorliegende Fragestellung scheint Foucaults Theorie der Aussage und der Diskursformation (vgl. Foucault 1981: passim, bes.

259f.) zu sein, ist doch das Betteln unwiderlegbare soziale Wirklichkeit mit historischer Persistenz, die sich insofern auch einer wissenssoziologischen Analyse unterziehen lässt. Zudem trifft Foucaults grundlegende Unterscheidung zwischen Aussagesubjekt und Subjekt der Aussage auf den hier diskutierten Sachverhalt durchaus zu: Egal wie die Äußerung formuliert wird – z.B. als höfliche Frage –, hat die Grundaussage des Bettlers immer auch einen imperativischen Charakter, setzt also den Spender als Subjekt voraus. Freilich ist auch Foucaults Interpretationsmodell viel zu statisch; es ist – und zwar nicht nur in der pointierten Ausdrucksweise des Theoretikers – „Archäologie“.

Ein Grund für die Entwicklung allzu statischer Interpretationsmodelle in der Kommunikationswissenschaft bzw. der Wissenssoziologie mag vielleicht darin liegen, dass man im Bann des so genannten *linguistic turn* von der Sprache als *Zeitobjekt* immer mehr Distanz genommen und somit das an ihr phänomenologisch zu Erschließende im Keller der Erkenntnisinteressen verstauben gelassen hat. Quadrate zu zeichnen für die jeweiligen Sinnkomponenten einer Äußerung und ihrer Dekodierung ist zwar besonders anschaulich, doch die ganze Dynamik der sprachlichen Kommunikation bleibt dabei ausgeklammert. Um sie sachverhaltsgerecht zu interpretieren, sollte man vielleicht dorthin zurückkehren, wo Edmund Husserl 1928 den Anker geworfen hat, d.h., zur Erforschung des inneren Zeitbewusstseins, das den Sprachfluss als *Zeitobjekt* erfasst. Mit Hilfe von Begriffen wie *Urimpression*, *Impression*, *Retention*, *Reproduktion* usw. (vgl. HUSSERL 1980: 16-43) könnte man rekonstruieren, wie die Äußerung des Bettlers zur impliziten, aber nicht geäußerten, insofern auch rhetorischen Aussage des Spenders – z.B. „Habe ich denn mal ‘nen Euro?“ – wird, warum die Subjekte solcher Aussagen untereinander austauschbar sind und warum überhaupt höflich klingende Bitten scheinbar urplötzlich in etwas Derbes umschlagen, ohne es auch im Wortlaut zu sein.

Schnorrern, Tippelbrüdern, Bettlern im Allgemeinen glaubt man nicht, weil man sich in ihnen ungern wiedererkennt: Man erkennt den besiegten Iros wieder, den man paradoxerweise zugleich verneint und verachtet, während man sich mit allen Kräften anstrengt, einem illusorischen Odysseus nachzueifern. Im sozialen Aggregat scheint ein Kontinuum vorzuliegen, das es erschwert, unter Bettlern und Nichtbettlern zu unterscheiden, daher sollte man vielleicht das sozial manifeste Betteln als Teil von viel umfangreicheren diskursiven Praktiken berücksichtigen. Bettler betteln um ein wenig Geld. Alle die anderen betteln um Aufmerksamkeit, Zuspruch, Liebe, Anerkennung, Gnade usw. Schließlich gilt,

was Luther kurz vor seinem Tod mit einem auf Bernhard von Clairvaux zurückgehenden Diktum (*mendici sumus*) erkannte: Dass unsere Sprache vor dem göttlichen Logos allein schon wegen ihrer doppelzünftig-unstabilen Semantik zerbricht, die er teils muttersprachlich-gewitzt, teils lateinisch-floskelhaft verdeutlichte: „Wir sind Bettler, hoc est verum.“ (LUTHER 1919: 168)

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- *** 1510): Liber Vagatorum. Der Betlerorden. Pforzheim: Anshelm Thomas. (Angeführt unter der Sigle LV mit Seitenangabe. Digitalisat zugänglich unter <http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0001B34C00000000>)
- ANDREÄ, Johann Valentin (1617): Menippus, Sive Dialogorum Satyricorum Centuria Inanitatum Nostratium Speculum: Cum quibusdam aliis liberioribus. Helicone juxta Parnassum (Digitalisat zugänglich unter <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11103859?page=1>)
- AUGUSTINUS, Aurelius (1890): De mendacio – Ad consentium contra mendacium. In: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Bd. 41. Sektion 5. Teil 3. Sancti Aureli Augustini De fide et symbolo - De fide et operibus etc. Hrsg. von Joseph ZYCHA. Wien, Prag: F. Tempsky, 411-466, 467-528. (Angeführt unter der Sigle CSEL mit Band- und Seitenangabe.)
- BECHSTEIN, Ludwig (1847): Das Märchen vom wahren Lügner. In: DERS. (Hrsg.): Deutsches Märchenbuch. 5. Aufl. Leipzig: Georg Wigand, 192-194.
- BOCCACCIO, Giovanni (1939): L'elegia di Madonna Fiammetta: con le chiose inedite. A cura di Vincenzo Pernicone. Bari: Laterza. (= Scrittori d'Italia 171)
- DERS. (2015): Fiammetta. Elegia di Madonna Fiammetta. Übersetzt von Sophie MEREAU. Deutscher Erstdruck: 1806. Vollständige Neuauflage mit einer Biographie des Autors. Hrsg. von Karl-Maria GUTH. Berlin: Hofenberg.
- BRANT, Sebastian (1913): Das Narrenschiff. Faksimile der Erstausgabe von 1494 mit einem Anhang erhaltend die Holzschnitte der folgenden Originalausgaben. Mit einem Nachwort von Franz SCHULTZ. Straßburg: Karl Trübner.
- BRECHT, Bertolt (1997): Die Dreigroschenoper, in: DERS.: Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Erster Band. Stücke 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 191-284.
- CAMPE, Joachim Heinrich (1806): Theophron, oder der erfahrene Rathgeber für die unerfahrene Jugend. 6. rechtmäßige Aufl. Braunschweig: Schulbuchhandlung. (Digitalisat zugänglich unter https://books.google.ro/books?id=fAo_AAAIAAJ&redir_esc=y)
- DERS. (1807): Wörterbuch der deutschen Sprache. Bd. 1-5. Braunschweig: Schulbuchhandlung.
- DERS. (1877): Aus Campe's Nachlass [Briefwechsel], in: LEYSER, J. (Hrsg.): Joachim Heinrich Campe. Ein Lebensbild aus dem Zeitalter der Aufklärung. Mit einem Porträt. Zweiter Band. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, 60-412.
- CANETTI, Elias (1982): Die Stimmen von Marrakesch. Aufzeichnungen nach einer Reise. Ungekürzte Ausgabe. Frankfurt am Main: Fischer.

- FALLADA, Hans (2010): Der eiserne Gustav. Roman. Ausgewählte Werke in Einzelausgaben. Bd. VI. Hrsg. von Günter CASPAR. 8. Aufl. Berlin: Aufbau.
- GELLERT, Christian Fürchtegott (1763): Der Bettler, in: DERS.: Fabeln und Erzählungen. Erstes Buch. Leipzig: Johann Wendler. (Digitalisat zugänglich unter <https://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd18/content/titleinfo/2598237>)
- HERDER, Johann (1793): Der Bettler. In: DERS.: Zerstreute Blätter. Einige vaterländische Gespräche. Fünfte Sammlung. Gotha: Carl Wilhelm Ettinger, 102-104.
- HOMER (1984): Homeri Odyssea. Recognovit P. von der MUEHLL. Editio stereotypa editionis tertiae (MCMLXII). Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stuttgart: B. G. Teubner. (Angeführt mit Titel-, Gesang- und Versangabe.)
- KLEIST, Heinrich von (2021): Das Bettelweib von Locarno. In: DERS.: Sämtliche Erzählungen und andere Prosa. Nachwort von Walter MÜLLER-SEIDEL. Stuttgart: Reclam, 225-228.
- KNIGGE, Adolph von (1788): Über den Umgang mit Menschen. Bd. 2. Hannover: Schmidt (Digitalisat zugänglich unter https://www.deutschestextarchiv.de/knigge_umgang02_1788)
- LUTHER, Martin (1919): D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden 1531-46. 5. Band. Tischreden aus den Jahren 1540-44. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- MAUTHNER, Fritz (1919): Ausgewählte Schriften. 5. Band. Der letzte Tod des Gautama Buddha. Aus dem Märchenbuch der Wahrheit. Stuttgart, Berlin: Deutsche Verlags-Anstalt.
- MAY, Karl (1993): Die Liebe des Ulanen. Original-Roman aus der Zeit des deutsch-französischen Krieges. 5 Bde. Berlin: Verlag Neues Leben.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1999): Die fröhliche Wissenschaft. Bd. 3; Also sprach Zarathustra. Bd. 4. In: DERS.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio COLLI und Massimo MONTINARI. Neuausgabe. München, Berlin: dtv, de Gruyter. (Angeführt unter der Sigle KSA mit Band- und Seitenangabe.)
- PLATON (1972): Politeia, in: Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes BURNETT. Tomus IV. Tetralogiam VIII continens. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford et al.: Oxford University Press, 327-621. (Angeführt mit Titel- und Abschnittangabe.)
- PIENZ, Josef (1963): Oetztaler Talkunde. Imst: Verlag Josef Egger.
- SANCTA CLARA, Abraham a (1699a): Grammatica Religiosa, Oder Geistliche Tugend-Schul In Welcher Ein Jeder/ so wohl Geist- als Weltlicher/ heylsamb zur Geistlicher Vollkommenheit unterwiesen wird. [...]. Köln: Frantz Metternich. (Digitalisat zugänglich unter https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/santaclara_grammatica_1699)
- DERS./ WEIGEL, Christoph (1699b): Etwas für Alle, Das ist: Eine kurtze Beschreibung allerley Stands-Ambts- und Gewerbs-Persohnen Mit beygeruckter Sittlichen Lehre und Biblischen Concepten [...]. Nürnberg: ohne Verlagsangabe.
- DERS./ WEIGEL, Christoph (1709): Centi-Folium Stultorum In Quarto: Oder Hundert Ausbuendige Narren In Folio [...]. Wien: Lercher. (Digitalisat zugänglich unter https://haab-digital.klassikstiftung.de/viewer/image/1114230731/7/LOG_0003/)
- SCHILLER, Friedrich (2018): Kabale und Liebe. Ein bürgerliches Trauerspiel. Hrsg. von Max KÄMPER. Stuttgart: Reclam.
- SORGE, Reinhardt [Johannes] (1918): Der Bettler. Eine dramatische Sendung. Fünf Aufzüge. 2. Aufl. Berlin: S. Fischer.

Sekundärliteratur

- ALTHAMMER, Beate / GERSTENMAYER, Christina (Hrsg.) (2013): *Bettler und Vaganten in der Neuzeit (1500–1933). Eine kommentierte Quellenedition unter Mitarbeit von Sebastian SCHMIDT, Tamara STAZIC-WENDT und Juliane TATARINOV.* Essen: Klartext.
- AUSTIN, John L. (1972): *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words).* Deutsche Bearbeitung von Eike von SAVIGNY. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- BALDI, Philip (2002): *The foundations of Latin.* Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- BOHNERT, Christiane (1985): Sebastian Brants *Narrenschiff*. Satire und Wirklichkeit an der Schwelle zur Neuzeit, in: *Daphnis. Zeitschrift für mittlere deutsche Literatur* 14, 615-646.
- CULLER, Jonathan (1981): *The Semiotics of Tourism*, in: *American Journal of Semiotics* 1 (1), 127-140.
- DIETZ, Simone (2017): *Die Kunst des Lügens.* Stuttgart: Philipp Reclam jun. [Erstausgabe: DIES. (2003): *Die Kunst des Lügens. Eine sprachliche Fähigkeit und ihr moralischer Wert.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.]
- DUMEZIL, Georges (1986): *Mythe et Épopée. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens.* 5ième édition. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1981): *Archäologie des Wissens.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FRIEDLÄNDER, Ludwig (1869): *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine.* 3., durchgesehene und vermehrte Aufl. 3 Bde. Leipzig: Hirzel.
- FUCHS, Anne (1995): *Der touristische Blick. Elias Canetti in Marrakesch. Ansätze zu einer Semiotik des Tourismus.* In: FUCHS, Anne/ HARDEN, Theo (Hrsg.): *Reisen im Diskurs. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne.* Tagungsakten des internationalen Symposiums zur Reiseliteratur, University College Dublin vom 10.-12. März 1994. Heidelberg: Winter, 71-86.
- GRAZIOSI, Barbara (2002): *Inventing Homer: The Early Reception of Epic.* Cambridge: Cambridge University Press.
- GRICE, Paul (1975): *Logic and Conversation.* In: COLE, Peter/ MORGAN, Jerry L. (Hrsg.): *Syntax and semantics. Speech arts, Vol. 3,* New York: Academic Press, 41-58.
- HUSSERL, Edmund (1980): *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins.* 2. Aufl. Hrsg. von Martin HEIDEGGER. Tübingen: Niemeyer.
- LÖHRER, Guido (2012): *Ist es manchmal richtig, unaufrichtig zu sein? Zur moralischen Valenz der Lüge,* in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 37 (1), 5-22.
- MARSILIO, M. S. (2008): *Mendicancy and Competition in Catullus 23 and Martial 12, 32.* *Latomus*, 67 (4), 918-930. <http://www.jstor.org/stable/41547637>
- MAUTHNER, Fritz (1921): *Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Erster Band: Zur Sprache und zur Psychologie.* 3. Aufl. Stuttgart, Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.
- MÖLLENBRINK, Linus (2023): *Welterfahrung und <Wirklichkeit>. Das Weltbild des <Narrenschiffs> zwischen Mittelalter und Neuzeit,* in: BÜCHLI, Lysander/ STEINER, Alyssa / TERRAHE, Tina (Hrsg.): *Sebastian Brant, das <Narrenschiff> und der frühe Buchdruck in Basel - Zum 500. Todestag eines humanistischen Gelehrten.* Basel: Schwabe, 229-257.
- MÜLLER, Jörn (2010): *Lügen als Sprachhandlung. Zum Verhältnis von Sprache und Moral.* In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 57, 111-135.
- NOLTE, David (2020): *The Fall and Rise of the Doppler Effect.* In: *Physics Today*, vol. 73, No. 3 (March), 30-35. <https://doi.org/10.1063/PT.3.4429>

- PARKIN, Anneliese (2006): 'You do Him No Service': An Exploration of Pagan Almsgiving, in: ATKINS, Margaret/ OSBORNE, Robin (Hrsg.): *Poverty in the Roman World*. New York: Cambridge University Press, 60-82.
- RAAB, Susanne M. (1990): *Der Wortschatz in den deutschen Schriften Thomas Murners*. Bd. 1. Untersuchungen. Berlin, New York: de Gruyter.
- RÆDER, Hans (1939): Platon und die Sophisten. In: *Historisk-filologiske Meddelelser* XXVI (9), 1-36.
- REIMANN, Friedrich A. (1839): *Deutsche Volksfeste im neunzehnten Jahrhundert*. Geschichte ihrer Entstehung und Beschreibung ihrer Feier. Weimar: Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs.
- ROLLINGER, Christian (2022): The Dynamics of Shame. Elite Poverty in Late Republican and Early Imperial Discourse, in: CARLÀ-UHINK, Filippo/ CECCHET, Lucia/ MACHADO, Carlos (Hrsg.): *Poverty in Ancient Greece and Rome: Discourses and Realities*. New York: Routledge, 144-165.
- ROTHE, Wolfgang (1970): Der selige Bettler. Anmerkungen zu einem Topos des Expressionismus. In: *German Life & Letters* 23 (1969/70), 71-84.
- DERS. (1977): *Der Expressionismus*. Theologie, soziologische und anthropologische Aspekte einer Literatur. Frankfurt am Main: Klostermann.
- ROTT, Hans (2003): Der Wert der Freiheit, in: MAYER, Mathias (Hrsg.): *Kulturen der Lüge*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 7-34.
- SCHEIDEL, Walter (2006): Stratification, deprivation and quality of life. In: ATKINS, Margaret/ OSBORNE, Robin (Hrsg.): *Poverty in the Roman World*. New York: Cambridge University Press, 40-59.
- SCHMETKAMP, Susanne (2010): Was ist falsch an der Lüge? Lüge als Verletzung von Achtung und Vertrauen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58/ 1, 127-143.
- SCHULZ VON THUN, F. (2010a): *Miteinander reden 1: Störungen und Klärungen*. 48. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- DERS. (2010b): *Miteinander reden 2: Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung: Differentielle Psychologie der Kommunikation*. 32. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- DERS. / RUPPEL, J. / STRATMANN, R. (2003): *Miteinander reden. Kommunikationspsychologie für Führungskräfte*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- SEAFORD, Richard (2004): *Money and The Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEARLE, J.R. (2003): *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Übersetzung von R. und R. Wiggershaus. Sonderausgabe zum 30jährigen Bestehen der Reihe Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SIMMEL, Georg (1907): *Philosophie des Geldes*. 2. Aufl. Leipzig: Duncker & Humblot.
- SOMMER, Volker (2016): *Lob der Lüge. Wie in der Evolution der Zweck die Mittel heiligt*. 1. Aufl. Stuttgart: S. Hirzel [Erstausgabe DERS., (1992): *Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch*. München: C.H. Beck]
- STOLL, Heinrich Wilhelm (1897): *Moneta 2*. In: ROSCHER, Wilhelm Heinrich (Hrsg.): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. 2. Band, 2. Abteilung, Laas – Myton. Leipzig: B.G. Teubner.
- TARSKI, Alfred (1935): Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. In: *Studia Philosophica [Lemberg]* 1, 261-405.
- VANIČEK, Alois (1874): *Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache*. Leipzig: B.G. Teubner.

- VOSS, Andreas (1993): Betteln und Spenden: eine soziologische Studie über Rituale freiwilliger Armenunterstützung, ihre historischen und aktuellen Formen sowie ihre sozialen Leistungen. Berlin, New York: de Gruyter.
- VÖSSING, K. (2010). Die sportulae, der Kaiser und das Klientelwesen in Rom. *Latomus*, 69 (3), 723-739. <http://www.jstor.org/stable/41547967>
- WALDE, Alois (1910): Lateinisches etymologisches Wörterbuch. 2. Aufl. Heidelberg: Winter.
- WOOLF, Greg (2006): Writing Poverty in Rome. In: ATKINS, Margaret/ OSBORNE, Robin (Hrsg.): *Poverty in the Roman World*. New York: Cambridge University Press, 83-99.