

Philippe Ariès
Saint-Pierre
oder die
Süße des Lebens



*Versuche der
Erinnerung*

Wagenbach

«Essais de mémoire» von Philippe Ariès

«Sehnsucht nach dem König?» Von allen Sehnsüchten, die am Ende dieses Jahrhunderts den Leichnam der Aufklärung umschwirren, sei die Sehnsucht nach dem König die vielleicht am wenigsten sichtbare. – Entgegen allen Vermutungen muss ein derartiger Befund nicht notwendigerweise der Feder eines verkappten Royalisten entsprungen sein. Philippe Ariès, der 1983 verstorbene Ahnvater jener Mentalitätsgeschichtsschreibung, die der französischen Historiographie – Stichwort Annales – seit den sechziger Jahren eine beachtliche Blutauffrischung gebracht hat, hat sich diese Perspektive erlaubt; um so mehr, als sie einen Erinnerungsfaden der eigenen Familiengeschichte aufnahm.

Berühmt geworden ist Ariès zwar mit seinen«Geschichten»; mit der«Geschichte des Todes» und der«Geschichte der Kindheit». Weniger bekannt mag hingegen sein, dass der junge Philippe nach dem Willen seiner Familie zunächst zum Kaufmann ausgebildet wurde und erst dann (zudem nach einigen politischen Umwegen) als Seiteneinsteiger zur Historikerschule um Marc Bloch und Lucien Febvre fand. Doch erst in den späten siebziger Jahren gab Philippe Ariès der vielleicht naheliegendsten Versuchung des Mentalitätshistorikers nach – derjenigen nämlich, die eigene Familiengeschichte zu thematisieren.

«Essais de mémoire» heissen diese losen Schriftstücke. Sie umkreisen den Schnittpunkt von privater und öffentlicher Erinnerungskunst. Selbst aus einer«militant royalistischen» Familie stammend, kann Ariès das subkutane Fortleben der Monarchie in der nachrevolutionären Familienmythologie anschaulich beschreiben. Wie eine Religion wird der Royalismus weitergegeben, Altar und Thron verbinden sich zu einer«von den Frauen» gehätschelten Privatmythologie; ein aus Buchsbaum gefertigtes Reliquienkästchen enthält vielleicht ein kleines agnus dei aus Wachs, das jemand einmal aus Rom mitgebracht hatte. Vielleicht enthält es aber auch eine Lilie, das Miniaturbild eines Prinzen, eine kleine Szene aus dem Leben Ludwigs XVI; aus den Salons von Mutter und Schwiegermutter waren Porträts der königlichen Familie nicht wegzudenken ...

Diese Art der privaten Andacht gibt es noch immer. Doch die meisten der diskreten Gesinnungsroyalisten haben mit ihrer« Sehnsucht nach dem König» kaum einen politischen Willen verbunden; keine bonapartistische oder antiparlamentarische Einstellung verbirgt sich dahinter, sondern weitaus öfter die diffuse Familienchiffre für die Erinnerung an ein lange zurückliegendes Glück, das mit dem Verfließen der Zeit an Glanz gewonnen hat.

Die Spuren privaten Glücks über die Erinnerung kurzzeitig wiederzugewinnen: das ist ohnehin der geheime Generalnenner dieser späten Erinnerungsprosa eines Historikers, der sich vom anstrengungslosen Fluss der eigenen« Familiengeschichte» widerstandslos forttragen lässt. Glück?« In meiner Familie glaubte man, wer Saint-Pierre nicht gekannt habe, der wisse nichts von der Süsse des Lebens. Man sprach davon so wie Talleyrand vom Ancien régime.»

Saint-Pierre, das war jene Stadt auf Martinique, die ein ausbrechender Vulkan mitsamt ihren 30 000 Einwohnern 1902 hatte untergehen lassen. Für die Familie Ariès ist die Katastrophe von Saint-Pierre der Nullpunkt privater Existenz. Eine Welt, die die ihre gewesen war, hatte sich mit einem Schlag in nichts aufgelöst;« zufällig» hatten drei, vier Familienmitglieder überlebt. Die Liebe aber zur untergegangenen Stadt entwickelt sich bei den Überlebenden zu einem Gefühl unerhörter Intensität; an die Stelle der Abstumpfung tritt die Erhöhung durch das Verklärungsmoment der Erinnerung. Für die Ariès ist Saint-Pierre das Zauberwort, das dem Glück Beständigkeit gibt, ein Fixativ für das süsse Leben schlechthin.

Ursula Pia Jauch (Neue Zürcher Zeitung)

Philippe Ariès wurde 1914 in Blois in Frankreich geboren. In seiner Forschung interessierte sich der Historiker, der Mitglied der Annales Schule war, vor allem für die Mentalitätengeschichte. Zu seinen zahlreichen Publikationen gehört etwa die gemeinsam mit Georges Duby herausgegebene mehrbändige *Geschichte des privaten Lebens*.

Ariès starb 1986 in Paris.

KLEINE
KULTURWISSENSCHAFTLICHE
BIBLIOTHEK

48



Philippe Ariès

Saint-Pierre oder
die Süße des Lebens

Versuche der Erinnerung

Aus dem Französischen von Holger Fließbach

Verlag Klaus Wagenbach Berlin

Die Aufsätze erschienen gesammelt zuerst 1993 in dem Band *Essais de mémoire 1943–1983* bei Éditions du Seuil, Paris. »Über die Ursprünge der Empfängnisverhütung in Frankreich« und »Das Kind und die Straße« wurden von Renate Heimbucher übersetzt. Veröffentlicht mit freundlicher Unterstützung des Ministère français charge de la culture

Saint-Pierre

erschien im Oktober 1994 im Rahmen des Jubiläumsprogramms
30 Jahre Verlag Klaus Wagenbach

© 1993 Editions du Seuil

© 1994 für die deutsche Übersetzung:

Verlag Klaus Wagenbach, Ahornstraße 4, 10787 Berlin
Umschlaggestaltung Rainer Groothuis unter Verwendung eines Stiches, der den Transport der Statue des Vercingetorix (1901) zeigt. Gesamtherstellung durch Wagner, Nördlingen. Gesetzt aus der Korpus Aldus Antiqua, gedruckt auf chlorfrei gebleichtem und säurefreiem Papier. Printed in Germany. Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 3803151481

Inhalt

Saint-Pierre oder: Die Süße des Lebens

9

Das Geheimnis

40

Ähnlichkeit

66

Die Sehnsucht nach dem König

81

Über die Ursprünge der Empfängnisverhütung
in Frankreich

99

Das Kind und die Straße –
Von der Stadt zur Anti-Stadt

116

Empfängnisverhütung in früherer Zeit

152

Saint-Pierre oder: Die Süße des Lebens¹

Am 8. Mai 1902 verschwand eine Stadt von 30 000 Einwohnern in einer Feuerwolke, innerhalb weniger Minuten. Es war ein unerhörtes Schauspiel; die Überlebenden konnte man an den Fingern einer Hand abzählen. Die französischen Autofahrer von heute hätten mehr als zwei Jahre zu tun, um etwas Vergleichbares zu erreichen. Alle Bedingungen waren gegeben, um die Phantasie anzuregen: die Plötzlichkeit, die Schnelligkeit, die Gewalt und Totalität der Zerstörung. Eine ganze Stadt sehr hoch erhitzt und bei lebendigem Leibe verbrannt – ein Science-fiction-Szenario. Und doch hat diese spektakuläre Katastrophe weder die Weltöffentlichkeit noch die Franzosen besonders erschüttert. Mit Mühe zeigte man in Frankreich Interesse und Mitgefühl, wie ein Almosen. Die Tatsache dieser Indifferenz ist an sich erstaunlich. Anderthalb Jahrhunderte zuvor, in der Mitte des 18. Jahrhunderts, war Lissabon durch ein Erdbeben zerstört worden, das ebenfalls 30 000 Menschenleben forderte, und die ganze zivilisierte Welt wurde von einem Entsetzen und einer Art philosophischer Seelenangst gepackt. Das Ereignis stellte den Optimismus und die Zuversicht der Aufklärer, der *philosophes*, in Frage; es zwang sogar Voltaire, seine Ideen zur Vorsehung zu überdenken. Stellen wir uns heute ein vergleichbares Ereignis vor:

die ersten Vorboten, die Lavaströme, die in den Fluten treibenden Trümmer würden über alle Bildschirme gehen. Sonderkorrespondenten würden vor Ort erscheinen (wo waren sie 1902, die großen Reporter?). Die Regierung würde Untersuchungen einleiten und Beamte sowie Experten von Museen und Universitäten entsenden. Die satirischen Zeitschriften würden sich mit dem Thema beschäftigen, würden die politischen Hintergründe entschleiern – und zwar mit um so größerem Interesse, wenn man sich mitten im Wahlkampf befände –, um die Ähnlichkeit zu vervollständigen.

Was also ist im Zeitraum eines knappen Jahrhunderts geschehen? Vielleicht war Saint-Pierre zu weit aus dem Blickwinkel gerückt, hatten die Antillen aufgehört, Träume und Neidgefühle zu wecken, wie zu Zeiten der Kaiserin Josephine und der Sultanin Validée gegen Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts, ihrer wahren *belle époque*. Wäre die Sache in Paris passiert, die Reaktionen hätten nicht auf sich warten lassen. Aber im Herzen der tropischen Meere, mit dem Schiff zwei Wochen entfernt? Immerhin hätten 1902 die Fortschritte der Nachrichtentechnik die Entfernung überbrücken können: es war die hohe Zeit des Telegramms. Vor Martinique kreuzten vier Schiffe zum Verlegen und Reparieren von Kabeln, und die besten Beobachter der Katastrophe befanden sich an Bord. Offizielle und private Telegramme gab es viele, man hat sie gesammelt; sie gehören heute zu den wichtigsten

Quellen für unsere Kenntnis der Ereignisse. Einige von ihnen, von einem wohl illegalen Gerät aufgefangen und erst 1972 von Dr. Domergues veröffentlicht, geben die Atmosphäre wieder. Und trotzdem: selbst wenn die Informationen schneller verbreitet worden wären, das Interesse an ihnen wäre bald erlahmt, sie hätten weder Besorgnis erregt, noch die Menschen wachgerüttelt. Sie wären an einer Mauer der Gleichgültigkeit abgeprallt. Man hat den Eindruck, daß die Nachrichten aus Martinique die Entschlossenheit störten, sich nicht stören zu lassen.

Wäre dies ein Vorbote für jenes Wegsehen vom Tod, das das 20. Jahrhundert nach dem Ersten Weltkrieg kennzeichnen sollte? Oder drückt sich hier nicht vielmehr jener Rückzug des Bürgertums auf sich selbst aus, der die Lebensgewohnheiten und Mentalitäten des 19. Jahrhunderts bestimmte? Ist nicht eine der Lehren, die man aus der schwachen Resonanz und mehr noch aus der Weigerung ziehen muß, dieses Ereignis zu »lesen« und ihm – wie einst Lissabon und später Hiroshima – einen »Sinn« abzugewinnen, der Rückzug bürgerlich-westlicher Sensibilitäten auf sich selbst?

Die Öffentlichkeit reagierte nur, wenn sich die Katastrophen vor ihrer Haustür abspielten – wie zu der Zeit, als der Pariser Wohltätigkeitsbasar in Flammen aufging. Sobald aber der Schauplatz des Dramas in die Ferne rückte, kühlte das Interesse ab. Nicht einmal Naturkatastrophen berührten die herrschenden bürgerli-

chen Schichten: sie wiesen alles von sich, was sie nicht beeinflussen konnten. Wenn man auch heute Erdbeben nicht verhindern kann, so versucht man wenigstens, sie vorherzusagen (durch statistische Auswertungen in Japan, Lima usw.), um ihren Folgen, wenn möglich, vorzubeugen. Genauere Wahrscheinlichkeiten räumen dem Menschen einen gewissen Handlungsspielraum ein, den es 1902 noch nicht gab – damals glaubte man, dem Zufall ausgeliefert zu sein. Dennoch stimmt es nachdenklich, daß solche Erscheinungen derzeit nur wenige Probleme aufwarfen. Der Zeitungsleser von 1900 war kein philosophischer Kopf wie etwa der Leser Voltaires oder, noch früher, der Zuhörer Bossuets! Man hatte keine Lust mehr, über Naturkatastrophen nachzudenken. Für den Durchschnittsbürger hatte die Natur ihren Stachel verloren; sie war von den Wissenschaftlern vereinnahmt worden und dem gemeinen Volk seitdem nurmehr als Objekt angewandter Technik zugänglich.

Andere Gefahren zogen zudem am Horizont herauf: die modernen Kriege, höllische Kriege. Einen Vorgeschmack, eine Art Generalprobe für das Massenschlachten und den wahnsinnigen Haß, gab der amerikanische Bürgerkrieg. Von nun an zählte man die Toten nicht mehr nach Zehntausenden, sondern nach Millionen, ja nach Dutzenden von Millionen. Und die letzten Kriege des 19. Jahrhunderts, in Italien und auf der Krim, waren bereits derart beängstigend verlau-

fen, daß sie zur Gründung des Roten Kreuzes geführt hatten – einem Laienorden, der sich den drängenden Fragen der Zeit stellte, wie die Bettlerorden im 13. Jahrhundert und der Jesuitenorden im 16. Jahrhundert es vor ihm getan hatten.

Wurden die 30 000 Einwohner von Saint-Pierre auch schnell vergessen, so gab es doch einige, an die man sich erinnerte und die sich dem Andenken der verlorenen Stadt widmeten: die Überlebenden der kreolischen Familien, das heißt der weißen, die sich am 8. Mai 1902 nicht in Saint-Pierre aufhielten – sei es, daß sie hatten fliehen können, zufällig nicht auf Martinique waren oder daß sie schon in Frankreich lebten. Bei meinen Eltern war das der Fall, bei meiner Mutter vor allem, deren Eltern noch rechtzeitig von Martinique nach Bordeaux gezogen waren, und bei meiner Großmutter väterlicherseits (meine Eltern waren Geschwisterkinder), die nach dem überraschenden Tod ihres Mannes, er war Präsident der Handelskammer in Saint-Pierre – ebenfalls in Bordeaux lebte. Alle diese Menschen trieben einen Kult mit Martinique, sie sehnten sich zurück nach Saint-Pierre. Als Kind wurden mir immer wieder ihre Märchen von den Antillen erzählt, aus jener guten alten Zeit, die für immer unter der Asche des Pelée begraben liegt.

Diese Familiengeschichte ist denn auch der Anlaß, warum ich mich zu diesem Thema äußere. Ich bin weder Geologe noch Experte für die Geschichte der

französischen Kolonien, der Antillen oder der Karibik. Aber was hätten meine Eltern und meine Großeltern gedacht, wenn ich die Aufgabe – vielleicht auch die Ehre – abgelehnt hätte, Zeugnis von ihrer Treue zu Martinique abzulegen? Denn die Liebe zu Martinique entsprang bei ihnen einem Gefühl unerhörter Intensität, das mit der Zeit nicht abstumpfte, sondern sich dank der Verklärung durch die räumliche und zeitliche Entfernung nur verstärkte. Das Ereignis im Leben meiner Eltern blieb – neben dem Kriegsausbruch vor 1914 – bis zu ihrem Tode das, was man »die Katastrophe« nannte, der Vulkanausbruch vom 8. Mai 1902. Bestimmte Ereignisse hatten sich soundsoviel Jahre »vor der Katastrophe« oder »nach der Katastrophe« zugetragen. Die Katastrophe war gleichsam der Nullpunkt einer Zeitrechnung wie die Menschwerdung Christi oder die Hedschra des Propheten.

Die Katastrophe erlaubte meinen Eltern die Datierung jener Geschichte, die ihnen am wichtigsten erschien: ihrer eigenen Geschichte, jener Summe aus wahren Anekdoten und Erfindungen, die Philippe Joutard, der Historiker der kollektiven Erinnerungen, »Familienlegende« nennt.² Meine Familie fühlte sich mit der Geschichte Martiniques verbunden und hatte sie »privatisiert«, seit einige unserer Vorfahren dorthin emigriert waren. Ich möchte nur ein Beispiel nennen, um eine Vorstellung von dieser privaten Geschichte zu geben.

Es gab in Saint-Pierre ein Pensionat für höhere Töchter, das zu der Zeit, als dort meine Großmutter mütterlicherseits und auch meine Mutter erzogen wurden, »Pension Rameau« hieß. Ich besitze einen ihrer Buchpreise mit diesem Vermerk. Dieses Pensionat, das einzige seiner Art in Saint-Pierre, war zu Beginn des 19. Jahrhunderts von meiner Urgroßmutter väterlicherseits und ihren beiden Schwestern gegründet worden. Die drei Fräulein hießen schlicht und einfach Yolande, Eucharis und Agélie, und so trug das Pensionat ihren Namen: »Pension Mougenot«. Sie stammten nicht von der Insel. Ihr Vater, ein alter Geigenbauer aus Remiremont, hatte sich einst (wann, weiß ich nicht genau; ich schreibe aus dem Gedächtnis, in der Erinnerung an Erzählungen und Gespräche) auf Santo Domingo niedergelassen. Bei der Erhebung der Insel, in deren Verlauf die Weißen niedergemetzelt wurden, fand er zusammen mit Toussaint Louverture den Tod. Seine Frau und seine drei Töchter konnten jedoch von einer Da, einer großzügigen Sklavin, gerettet werden; die Anekdote, ob wahr oder falsch, gehört zur Folklore der Kreolen von Santo Domingo, und man begegnet anderen, vergleichbaren Odysseen auf biographischen Epitaphen mancher kleiner katholischer Friedhöfe in Amerika, wo französische Flüchtlinge begraben sind (in Charleston zum Beispiel gibt es einen solchen).

Die genannten Damen verlebten die stürmische Zeit in New York und kehrten, sobald sie konnten, auf die

französischen Inseln zurück. Die einzige große Stadt, in der Frauen wie sie eine Beschäftigung fanden, war Saint-Pierre, doch gab es dort kein geeignetes und modernes Bildungsinstitut für junge Mädchen: sie wurden noch in der Manier des Ancien Régime vor Fénelon erzogen, in Frauenklöstern, die nicht für diesen Zweck geschaffen waren. So kamen die Damen Mougenont auf die glänzende Idee, ein Pensionat zu gründen, das Furore machte und ihnen trotz bescheidener Mittel erlaubte, ihren Platz in der Gesellschaft von Saint-Pierre zu behaupten. Sie lernten einen jungen Reeder aus Bordeaux namens Beyssac kennen; er verliebte sich in eine von ihnen und heiratete sie, trotz ihrer Bedenken und der Vermögensunterschiede. Ein reizvoller Liebesroman, aber ich erspare Ihnen die Einzelheiten: armes junges Mädchen, Lehrerin, aber achtbar und verdienstvoll, macht gute Partie und heiratet reichen Reeder, der sie nach Bordeaux holt.

In meiner Familie glaubte man, wer Saint-Pierre nicht gekannt habe, der wisse nichts von der Süße des Lebens. Man sprach davon so wie Talleyrand vom Ancien Régime. Die Geschichte meiner Urgroßmutter Mougenot gibt dafür ein Beispiel, doch sie hat auch eine Kehrseite, die man nur ungern eingestand, aber auch nicht ganz verleugnen konnte. Für diejenigen, die keine großen Plantagen besaßen, für die Kaufleute, war das Leben gefährlich und das Geschäft schwierig. Analog zu den schönen Märchen wie dem von der Heirat

meiner Urgroßmutter habe ich auch bittere Geständnisse gehört. Mein Großvater mütterlicherseits war mit allen seinen Unternehmungen gescheitert. Sein letzter Versuch galt einem Sägewerk in der Nähe von Saint-Pierre. Er arbeitete gerne mit Holz und wurde sein Leben lang nicht müde, an einer hinreißenden, aus verschiedenen Hölzern der Inseln gefertigten Hobelbank zu werkeln, die ihn überallhin begleitete und die später meiner Mutter als Sekretär diente. Entmutigt und verbittert kam er zu dem Schluß, daß es für ihn auf Martinique nichts zu tun gab: meinem Vater riet er später vehement davon ab, auf Martinique sein Glück in der Stromversorgung zu versuchen – ein Projekt, das denn auch scheiterte.

So verließ er dieses herrliche kleine Inselparadies, diese Perle der Antillen, verließ Saint-Pierre, ohne einen Gedanken an Rückkehr zu verschwenden, und ließ sich einige Jahre vor der Katastrophe mit seinen beiden Kindern in Bordeaux nieder. Meine Mutter war damals dreizehn Jahre alt, aber ihr Leben lang zehrte sie von ihren Erinnerungen an diese Zeit auf Martinique, von ihrer Sehnsucht und ihrem Glücksgefühl. Ich hätte es aufschreiben sollen, leider wollte ich von dem Thema nichts mehr wissen. Zum Glück haben sich mir in mein Gedächtnis einige Dinge eingepägt, die ich trotz meiner Ungeduld immer wieder hörte und auf die ich wieder stoße, wenn ich in einem alten Fotoalbum blättere. Man muß zugeben – die Photo-

graphien zeigen es –, daß Saint-Pierre eine sehr schöne Stadt gewesen ist.

Eine der Photographien, ziemlich unscharf und mit handschriftlichen Hinweisen versehen, zeigt die Rue Caylus, wo meine Mutter zur Welt kam und das Haus der Ariès stand. Die Straße mündet in die Rue du Petit-Versailles (welche anbetungswürdigen Namen! – dergleichen findet man sonst nur in Quebec), und das Haus, zu dem sie führt, ist die Maison Lahon, das Haus der Familie meiner Urgroßeltern mütterlicherseits. Die Architektur von Saint-Pierre hatte nichts Tropisches an sich; es fehlten die großen Häuser im pseudo-palladianischen Stil, die dort auf dem Lande beliebt waren, die »Herrensitze«, »die stattlichen Kolonialbauten«, wie man wohl sagte, um sie von den Häusern in Saint-Pierre mit ihren mehrgeschossigen, umlaufenden Galerien aus Holz zu unterscheiden. Man schaue sich nur diese kleinen Steinhäuser von Saint-Pierre an – ganz schmucklos, wie in westfranzösischen Kleinstädten, in Saint-Malo zum Beispiel. Im Erdgeschoß eine schmale Tür, eingezwängt zwischen Fenstern, im ersten Stock ein Balkon, auf den drei Fenster hinausgehen; darüber noch ein Stockwerk. Das ist alles. Beim Betrachten dieser Bilder glaubt man sich wirklich nicht in die Tropen versetzt. Man erkennt, wie übrigens auch in Quebec, die Absicht, den europäischen, den französischen Lebensrahmen so wenig wie möglich anzutasten, ihn zu

bewahren und unverändert zu übertragen. Aus dem gleichen Bedürfnis nach Kontinuität haben auch die Spanier im 16. und 17. Jahrhundert ihre *plaza mayor*, samt Kirche und Palast, nach Mexiko verpflanzt. In Kanada wurde der Illusion durch das Klima Vorschub geleistet; hier aber, unter der Sonne der Tropen, haben diese *insulae* aus kleinen steinernen Häusern, eng zusammengedrängt und wie in einer mittelalterlichen Stadt mit Dächern und Baikonen den Raum füllend, etwas Fremdes, Ungewohntes.

Eine andere Photographie aus meinem Familienalbum illustriert das Glück des Lebens auf Martinique vor der Katastrophe. Solche Photographien wurden offiziellen wissenschaftlichen Archiven wie dem der Société de Géographie nicht anvertraut! Dazu waren sie zu privat. Das Bild stellt das dar, was man »Frühstück am Fluß« nennt, das heißt ein Picknick im Bett eines Wildbachs, im Badeanzug die Damen oder einfach in der Unterhose die Herren. Heutzutage würde wohl niemand in einem Fluß baden, aus Angst vor gefährlichen Krankheitserregern: An dem Gebot der Hygiene kann man die Schäden ermessen, die die Umweltverschmutzung verursacht hat. An diesem Tag war die Familie Ariès in einer Pferdekutsche von zu Hause aufgebrochen und machte einen Ausflug zu den Wasserfällen des Pelée. Begleitet wurde sie von einer befreundeten Familie, von der auch die Aufnahme stammt: den Danois, der Familie des Direktors einer

englischen Bank in Saint-Pierre. Auf der Rückseite des Bildes lese ich: »The Ariès Family – 1893«. Im Vordergrund erkenne ich, von links nach rechts, den Bruder meiner Mutter, in der Mitte meine Großmutter und rechts meine Mutter. Hinten rechts sitzt mein Großvater ... Sie alle sehen wie glückliche Urlauber aus. Und doch muß mein Großvater mit Sorgen an seine Geschäfte und an die Zukunft gedacht haben, ihm schwebte schon der Abschied vor, der ein endgültiger sein sollte: Weder er noch die Seinen sollten Martini-que jemals wiedersehen. Aus den Nebeln Bordeaux' erhob sich für sie die Insel wie ein Traumbild: das grüne Paradies ihrer Kindheit.

Sie ließen sich also einige Jahre später in Bordeaux nieder. Meine Vettern haben mir von dieser Ankunft berichtet: Kaum war mein Onkel (der kleine Junge links auf dem eben erwähnten Bild) von Bord gegangen, fiel sein Blick auf einen Omnibus mit Imperiale, und er rief verwundert aus: »Guck mal, eine Kutsche mit zwei Etagen!« Der Pferdeomnibus in Saint-Pierre hatte bestimmt nur eine gehabt ... Dank der Freunde und Verwandten in Bordeaux lebte die Familie sich gut ein: Für meine Mutter ersetzte Sacré-Cœur die Pension Rameau. Kaum hatten sie sich eingerichtet, erreichte sie die Nachricht von der Katastrophe: Die Welt, die die ihre gewesen war, hatte sich mit einem Schlag in Nichts aufgelöst; die Welt aber, welche die ihre werden sollte, war plötzlich verwaist, der Kinder oder der Ehemänner

beraubt. Es war ein furchtbarer Augenblick; einige Tage lang lebte man in Ungewißheit, wußte nicht, wer tot, wer am Leben war. Das Massensterben ließ die alltäglichen Toten vergessen, die es vorher gegeben hatte. So habe ich niemals irgend jemanden von jener 86jährigen Madame Benech sprechen hören, deren Namen ich in einer Zeitung aus Saint-Pierre auf der Seite mit den Todesanzeigen gefunden habe – in einer Nummer von Ende April, einige Tage vor der Katastrophe. Sie hieß wie meine Großmutter: Rose-Joséphine, zwei verbreitete weibliche Vornamen – Rose nach der hl. Rosa von Lima [1586–1617], der ersten »kreolischen« Heiligen, wie es hieß, und der ersten Heiligen der Neuen Welt, und Josephine nach der Kaiserin, mit der sich die kreolischen Familien verwandt glaubten. Die alte Frau konnte nur die Großmutter oder die Großtante meiner Mutter sein. Man hätte mir von ihr erzählen sollen: ich weiß nichts über sie. Unter der Lawine der Verschwundenen vom 8. Mai ist ihr Tod unbemerkt geblieben.

Einige Wochen später empfingen meine Großeltern und meine Mutter in Bordeaux eine unverheiratete Schwester meiner Großmutter, Laure Lahon, eine der wenigen Überlebenden. Sie hatte mit ihrem Bruder in der Maison Lahon gewohnt, der Rue du Petit-Ver-sailles, ganz in der Nähe des Hauses der Ariès. Ihr Bruder, ein kranker Junggeselle, den sie gepflegt hatte, war bei Freunden auf dem Land untergebracht, weil

man in der verpesteten Luft von Saint-Pierre nicht mehr atmen konnte: trotz allem ein Beweis dafür, daß buchstäblich etwas in der Luft lag. Er selbst aber war, wie alle Männer, in der Stadt geblieben, um sich an einer umkämpften Wahl zu beteiligen. Sie alle saßen in der Falle. Meine Familie, königstreu (zumindest traditionalistisch oder konservativ) gesinnt, ist immer auf diesem erschwerenden Umstand herumgeritten: Wenn für die Behörden die Wahlen nicht das wichtigste gewesen wären, hätte man Saint-Pierre evakuiert, jedenfalls hätten viel mehr Menschen von sich aus die Stadt verlassen und wären gerettet worden wie meine alte Tante Lahon. Die Republik war also schuld. Und das Erstaunlichste daran ist, wie ich heute beim Lesen der alten Chroniken merke: wahrscheinlich hat meine Familie recht gehabt.

Man kann sich denken, welcher Schock für ein fünfzehnjähriges Mädchen der Untergang der Welt gewesen ist, in der sie bis vor kurzem noch gelebt hatte. Welch eine brutale Konfrontation mit dem Tod! Sie hat es niemals vergessen. Sie verließ Bordeaux, um meinem Vater auf den verschiedenen Stationen seines Weges als Ingenieur zu folgen, die ihn nach dem Ersten Weltkrieg schließlich nach Paris führten. An Bordeaux hat sie sich emotional niemals so gebunden gefühlt wie an die untergegangene Stadt in den Tropen: das eine konnte nie das andere ersetzen. Niemals hat

sie (bis kurz vor ihrem Tode, wie wir hören werden) Gelegenheit zu einem Besuch Martiniques gehabt. Schiffsreisen waren lang und teuer. Aber sie hat die Erinnerung an die Insel gehütet, auch mit den Kreolen auf der Fahrt nach Paris. Sie hat nicht aufgehört, von den Jahren ihrer Kindheit zu zehren, die buchstäblich verschwunden waren.

Ihre Bindung an die Vergangenheit war so stark, daß mein Vater auf seine alten Tage kein anderes Geschenk für sie wußte als eine Pilgerfahrt zu den unvergessenen Traumstätten ihrer Kindheit. 1953, sie war nun 67 Jahre alt, schenkte er ihr eine Reise nach Martinique. Er selbst konnte nicht mitfahren; seine Geschäfte hielten ihn fest. Am 19. März bestieg sie das Schiff, am 26. Mai kam sie wieder – ein erinnerungsschwerer Zeitraum, in den nicht nur der 21. April fiel, der Jahrestag des Todes eines Sohnes, der im Krieg gefallen war, sondern auch der 8. Mai ... Vor mir liegt, zwischen den Aufnahmen von Martinique vor der Katastrophe, das Reisetagebuch, das meine Mutter auf unseren Vorschlag hin regelmäßig geführt hat. Ich glaube, keine Indiskretion zu begehen, wenn ich einige Stellen zitiere, die ihre Gemütsbewegung verraten. Am 24. März ist sie noch auf dem Schiff: »Um sechs Uhr vom Näherkommen des ›Festlandes‹ geweckt. Zum Bullauge gelaufen – meine Kabine lag auf der richtigen Seite –, um die Nordspitze Martiniques zu sehen. Ganz nahe vorbeigefahren. Die Montagne Pelée, Saint-Pierre [die Ruinen], Le Carbet

mit seinen Bergspitzen, Fort-Saint-Louis [fast eine Insel, die den Zugang zur Bucht von Fort-de-France bewacht], dann im Bogen zurück zur Reede von Fort-de-France. Unmöglich, meine Freude und meine Gefühle zu beschreiben.« Sie ist empört, daß man sie bei der Einreise nicht als Einheimische erkennt: »Frage eines Polizeibeamten, was ich auf Martinique vorhabe. Wirklich ein starkes Stück.« (Damals gab es noch keinen Fremdenverkehr wie heute.)

Das war am Morgen des 24. März. Nachmittags um fünf machte sie sich auf den Weg nach Saint-Pierre, auf die Pilgerfahrt zu den Quellen: »Mit Victor [Victor Depaz, ein alter Freund, der bei der Katastrophe alle Angehörigen verloren hatte, aber in der Gegend von Saint-Pierre geblieben war: seine Kinder stellen noch heute einen ausgezeichneten Rum her, der berühmt ist und den Namen der Familie trägt] zur ›Montagne‹ [Name des Gutes der Depaz, an den Hängen des Vulkans, inmitten von Zuckerrohrplantagen], auf dem neuen thrazischen Weg, ein Wunderwerk. [Sie schreibt »route de la Thrace«, aber es muß »Trasse« heißen – sie meint den alten Weg – ›trace‹ –, der mit der Machete durch die tropische Vegetation gehauen worden war und Saint-Pierre auf dem Landweg mit Fort-de-France verbindet] Sacré-Cœur, prachtvoller Blick [meine Mutter war im Sacré-Cœur in Bordeaux erzogen worden und beobachtete ihr Leben lang eine besondere Herz-Jesu-Verehrung, wie es sie heutz-

tage nicht mehr gibt]. Der Weg mit vielen Kehren. Links und rechts Schluchten oder Wasserfälle. Unten üppige Vegetation, baumartiger Farn, sechs bis sieben Meter hoch. Indisches Blumenrohr, überall bunte Blumen, die zwischen den Pflanzen hervordrängen. Prachtvoll. Temperatur ausgezeichnet.« – »Wir kommen durch Le Morne-Rogue. [Sommerfrische von Saint-Pierre, die sich wegen der Höhe durch ihre bessere Luft auszeichnete. Meine Mutter ist einige Male dort gewesen. Das Dorf, von Saint-Pierre 13 Kilometer entfernt (die man im Pferdewagen zurücklegte), war beim Ausbruch des Pelée am 8. Mai verschont geblieben, wurde aber am 29. August durch eine andere Eruption teilweise zerstört, bei der auch der Gemeindepfarrer den Tod fand. Was meine Mutter ebenfalls bewegte, war die sehr genaue Erinnerung an den Wirbelsturm von 1891, der ebenso schlimme Folgen hätte haben können.] An der Kirche und am Kloster de la Délivrante vorbei [immer noch in Morne-Rouge]. Zwischen der Kirche und dem Kloster habe ich den Weg zum Gut der Depaz erkannt [dem des Vaters ihres damaligen Gastgebers, der bei der Katastrophe ums Leben gekommen war], das wir 1891 gepachtet hatten; wir erlebten dort den Sturm vom August (ach, dieser Sturm! wie oft haben wir davon erzählen hören) und wurden von Infanteristen der Kolonialarmee, die zu Aufräumarbeiten gekommen waren, aus den Trümmern befreit. Das

ganze Haus war eingestürzt. Mama hatte eine leichte Verletzung am Kopf, Papa am Fuß.

Auf dem Weg weiter bis zur ›Montagne‹ [dem jetzigen Gut der Depaz], wo wir bei Einbruch der Nacht ein treffen, zum Funkeln der Glühwürmchen und dem Gesumme aller möglichen Insekten [ihre erste Nacht auf Martinique seit 54 Jahren: Meine Mutter erlebte wieder die Schreie und das Flüstern einer Tropennacht]. Sehr herzlicher Empfang auf der ›Montagne‹ durch Marie-Thérèse [Madame Depaz]. Unser Haus komfortabel, es erinnert mich wieder an Perinelle [den alten Wohnsitz der Depaz in der Nähe von Saint-Pierre]; die Gärten hinreißend, der Blick phantastisch.« Mehr erzählt sie uns nicht, aber gewiß hat sie noch einmal ihre Kindheit durchlebt, den Alltag, als sie frühmorgens in das Pensionat Rameau ging, wo ihr gegen zehn Uhr eine Dienerin mit einem Tablett auf dem Kopf eine Tasse Kaffee servierte, und die Sonntage, wo man im Kreise von Verwandten und Freunden Ausflüge zum Fluß unternahm oder zum Schwimmen ans Meer fuhr.

Dann der 25. März, ein historischer Tag! »Saint-Pierre besichtigt. [Gut ein Dutzend Jahre später habe ich, quasi auf den Spuren meiner Mutter, die Stadt auch besucht – zum ersten Mal und geführt von dem Sohn des Mannes, der damals meine Mutter begleitet hatte.] Die Kathedrale von Le Mouillage [ein Stadtviertel von Saint-Pierre]; den Platz gefunden, wo unsere Bank gestanden hatte; die Stelle der Pension Rameau in der

Rue Lucy [das von meiner Urgroßmutter mütterlicherseits gegründete Pensionat, von dem ich bereits gesprochen habe]. Die Place Bertin [der Hauptplatz von Saint-Pierre] mit der Stelle, wo die Handelsbank war, die Büros des Hauses Émile und Charles Ariès [Émile war mein Großvater und Charles sein Bruder, von dem ein heute zahlreicher und illustrier Zweig der Familie abstammt; ein dritter Bruder -insgesamt waren es sieben –, Henri, war der Vater meiner Mutter: ich hoffe, der Leser findet sich zurecht! Die Genealogien kreolischer Familien sind immer sehr kompliziert], die Rue Caylus [ihre Straße, mit dem Haus der Ariès – mehr zu sagen verboten ihr ihre Gefühle], mit dem Rathaus an derselben Stelle wie das alte [gegenüber vom Haus der Ariès führte ein Sträßchen dorthin]. Die Rue Petit-Versailles [in welche die Rue Cylus in nördlicher Richtung einmündete], das Haus mit den zwei Löwen von Tante Laure [Laure Lahon, die junge Frau, die zu ihnen nach Bordeaux gekommen war und dort bei meinen Großeltern und später bei meinen Eltern in Paris gelebt hatte, wo sie 1940 starb]. Die Pension Rameau mit ihrer Freitreppe; sie ist neben den Lagerhäusern von Massias stehengeblieben. Die Ruinen des Schauspielhauses. Am Nachmittag mit Raoul [der Sohn von Victor, der meine Cousine heiratete und meine Frau und mich 1965 an dieselben Stätten führte] im Jeep nach Pecoul. Pecoul: das Gut der Lahons [ihre Mutter war eine geborene Lahon], wo ich so oft

gewesen bin ... Besichtigung von Le Fort [ein anderes Stadtviertel von Saint-Pierre, mit Le Mouillage], die Consolation. Dann die Rue des Bons-Enfants hinauf [eine Bezeichnung aus der Zeit des Ancien Régime: der Name eines Hospitals für ausgesetzte oder verwaisste Kinder], an der Stelle des College der Patres von Saint-Esprit, wo Henri [ihr Bruder] zur Schule gegangen ist. Auf der Tafel mit den [bei der Katastrophe] verschollenen Patres lese ich die Namen P. Le Gallo und P. Fuzier, beide aus Henris Zeit. Jetzt sind dort Benediktiner untergebracht, die die Kapelle wieder aufgebaut haben. Besuch im Museum von Saint-Pierre [gestiftet von einem amerikanischen Vulkanologen: die Franzosen haben sich mit Saint-Pierre wenig befaßt], sehr interessant; wir haben uns in das Besucherbuch eingetragen. Für einen Aufstieg zum Parnasse war es zu regnerisch und windig. Wir haben uns auf der Höhe des alten Gutes Derien unter einem Mangobaum untergestellt, der durch die Katastrophe umgestürzt war und gefällt wurde, aber wieder getrieben hat. Auf dem Rückweg zur ›Montagne‹ hinter dem Friedhof von Le Mouillage vorbeigekommen, dann durch die ›Boulevards‹, wo wir immer mit unserer Da [Kinder mädchen und vertraute Dienerin] spazierengegangen sind, und zurück am Botanischen Garten vorbei, wohin wir als Kinder auch gegangen sind. Die schönen Kaskaden sind noch da. Es gab auch ein Museum, aber das ist verschwunden.«

Am 26. März besuchte man noch einmal die alten Stätten am Stadtrand von Saint-Pierre: »Spaziergang durch Saint-Pierre. Hinaus nach ›La Galère‹, wo Papa sein Sägewerk und sein Büro hatte und von wo eine Pferde-Tramway nach Saint-Pierre ging. Fond-Coré: die Stelle der Motivtafel am Eingang, der Weg von Permele, das Landhaus meiner Freunde Deschamps, die auch in der Rue Caylus wohnten [eine von ihnen, Élodie Jourdain, hat eine beachtliche Doktorarbeit über die kreolische Sprache verfaßt; ich habe sie gut gekannt, es war eine bemerkenswerte Frau]. Gegenüber dem Rathaus der kleinen Vorortgemeinde die Villa Émile Ariès [der Onkel meiner Mutter; er wäre auch ihr Schwiegervater geworden, wenn er nicht kurz nach der Geburt meines Vaters gestorben wäre], an der Blanche [ein kleiner Fluß], mit Blick aufs Meer. Die Stelle des Guérin-Werks; es ist schon vor dem 8. Mai in einem Schlamm- und Lavastrom versunken. [Genauer gesagt am 5. Mai. Es gab 25 Tote, die ersten Opfer des Vulkans – eine Warnung, die unbeachtet blieb.] Diese ganze Gegend lag ursprünglich auf Meereshöhe. Heute hat sie sich durch die Ablagerungen des Vulkans dreißig Meter gehoben.«

Danach suchten meine Mutter und ihre Begleiter entferntere Ziele auf, und wie zu erwarten, gewannen die Erinnerungen, die mit der Geschichte der Insel verbunden waren, die Oberhand über die Erinnerungen an

den Vulkan. Man besucht Le Prêcheur, »wo sich das Grab Duparquets befindet [der erste Gouverneur von Martinique, 1638, einer der Pioniere, zusammen mit Belain d’Esnambuc und unserem Vorfahren Wilhelm von Oranien – *sic*], der es an dieser Stelle mit den letzten Kariben zu tun bekam. [In Wirklichkeit haben sie ihm das Leben schwer gemacht. Schließlich wurden sie, wie die meisten amerikanischen Ureinwohner der Inseln, teils durch Waffengewalt, teils durch Krankheiten ausgerottet und auf dem Wege des Sklavenhandels mit Afrika durch schwarze Arbeitskräfte ersetzt. An dieser Geschichte hatten meine Eltern nicht viel Freude. Eine andere gefiel ihnen besser.] Es gibt dort auch einen Stein zur [angenehmeren] Erinnerung an Madame de Maintenon.« Aber der Vulkan gab keine Ruhe, man spürte seine furchterregende Gegenwart: Dieser Teil der Insel war durch einen weiteren Ausbruch des Pelée 1929 noch einmal verwüstet worden. Ein reißender Strom von Geröll, Schlamm und Lava ergoß sich vom Berg herab ins Meer, so daß diese Gegend wie ein neuer Vulkan aussah. »Besuch bei Henri Depaz und seiner Familie. Das Haus steht an der Stelle, wo früher das Haus von Duparquet gestanden hat, das bei der Katastrophe verschwunden ist. Aber der alte Steinfußboden ist noch da, vor allem in der Halle.«

Schließlich fuhr meine Mutter wieder nach Fort-de-France ... Die Reise dauerte noch einige Tage, dann kehrte sie zurück. Nach Martinique war sie nicht mehr

dieselbe wie zuvor. Irgend etwas hatte sich in ihrem Inneren verändert. Bis zu ihrer Reise hatte ihre Kindheit, die Zeit auf Martinique, in Saint-Pierre, zwar in ihrer Erinnerung fortgelebt, unzerstörbar wie ein Edelstein, aber gleichsam in Parenthese gesetzt. Die Rückkehr zu den Quellen bewirkte die Aufhebung der Parenthese, so daß die Vergangenheit ungehindert in die Gegenwart einströmen konnte. Von da an bis zu ihrem Tod im Jahre 1964 war sie wie verzaubert. In ihrem Wachtraum war alles, was mit Saint-Pierre zu tun hatte, ebenso korrekt und noch frischer als das, was sie in ihrem gewöhnlichen Alltag umgab.

So lebten die alten Bewohner Saint-Pierres in der Erinnerung an ihre Stadt – vielleicht deshalb, weil sie nie wieder aufgebaut wurde: Lissabon wurde es, nicht aber Herculaneum und Pompeji. In Paris haben wir Mühe, uns unter unserer Stadt das antike Lutetia mit seinen diversen Schichten der Zerstörung und des Wiederaufbaus vorzustellen. Die römischen Ruinen in Afrika sind erinnerungsmächtig durch das, was sie nicht geworden sind. Sie liegen im Schutz der Wüste oder der Steppe, und die Archäologen legen sie in ihrer ganzen Frische frei. Saint-Pierre zeigt uns heute die strenge, nostalgische Noblesse einer antiken Ausgrabungsstätte. Der kleine Fleck, der sich im Ortskern eingenistet hat, unterstreicht die Opulenz der Ruinen mehr, als daß er sie vergessen macht. Nichts hindert daran, den Blick über die Grundfesten einer Geister-

stadt aus der Zeit um 1800 schweifen zu lassen: den Hafen, die Kirche, den Hauptplatz, das Schauspielhaus, das Rathaus. Welche gesellschaftliche Bedeutung ging vom Theater damals aus, seinen Überresten nach zu urteilen – eine Bedeutung, die es seit fünfzig Jahren eingeübt hat? Die Katastrophe hat die Stadt dem Erdboden gleichgemacht und sie dadurch auf ein vereinfachtes Grundmuster reduziert.

Warum ist Saint-Pierre nicht wieder aufgebaut worden? Weil, so glaubt man, das rivalisierende Fort-de-France schon bereit stand, um seine Nachfolge anzutreten. Bis dahin reine Beamtenstadt, wie die Einwohner von Saint-Pierre verächtlich sagten, wurde es nun »die« Stadt – die einzige auf Martinique. Meine Eltern hatten allerdings eine andere Erklärung: Sie glaubten, daß mit Saint-Pierre auch der Lebensnerv der weißen Gesellschaft Martiniques zerstört worden war. Vor der Katastrophe hatten die aus Frankreich gekommenen Weißen das ganze öffentliche Leben der Insel von Saint-Pierre aus dominiert. Sie bekleideten alle Ämter, waren Ärzte, Advokaten, Notare, Lehrer, Kaufleute, Bankiers usw. Durch die Katastrophe war diese Gesellschaft dezimiert und ihrer besten Köpfe beraubt worden; sie konnte sich nicht in der früheren Form wiederherstellen: Zwar behielten sie den größten Teil ihrer landwirtschaftlichen Nutzflächen, aber die freiberuflichen Karrieren und ein Großteil der Mittel für komplexe urbane Aktivitäten verloren sie an ein

neues Bürgertum aus Schwarzen und vor allem Mulatten. Letztere waren vielfach die illegitimen Kinder von Weißen, die faktisch häufig die Polygamie praktizierten: Sie hatten eine rechtmäßige weiße Frau und daneben eine oder mehrere schwarze Konkubinen, deren Kindern sie übrigens eine gute Erziehung angedeihen ließen, wodurch eine Schicht von gebildeten und mittellosen Menschen heranwuchs, die, tüchtig und ehrgeizig, darauf brannten, ihre Nachfolge anzutreten. Dazu kam es dann auf gewaltlose Weise, weil alle privilegierten Erben mit einem Schlag verschwanden. Das entsprach dem, was man in meinen Kreisen dachte und was ich aus der Erinnerung wiedergebe, ohne es zu überprüfen.

In der Reihe von Problemen, die sich mir durch die Zerstörung Saint-Pierres stellen, komme ich zum letzten – zu dem, welches den heutigen Leser am meisten beschäftigten dürfte. Wenn heutzutage ein Erdbeben droht, wenn ein Vulkan, den man für erloschen oder ruhend gehalten hat, durch gewisse Anzeichen zu erkennen gibt, daß er wieder aktiv wird, schlagen Behörden und Fachleute Alarm, man ist um Prognosen und Prävention bemüht und evakuiert zumindest die Bevölkerung aus den gefährdeten Gebieten.

Es ist erstaunlich, daß in Sainte-Pierre offensichtlich nichts dergleichen versucht worden ist. Nicht, daß es an warnenden Vorzeichen gefehlt hätte: es gab Schlamm- und Lavaströme, die das Guerin-Werk

mit sich rissen, Springfluten, Aschenregen, Sonnenverfinsterung, Temperaturanstieg. Einige Menschen erkannten die Gefahr sehr wohl. In meiner Familie wurde mir versichert, daß Fernand Clair, der »gute« Kandidat bei den Parlamentswahlen, alles getan habe, um beim Gouverneur die Evakuierung Saint-Pierres zu erreichen. Mit einer Evakuierung hätte man aber die berühmten Wahlen gefährdet; das widerstrebte den Behörden, wobei sie übrigens von einem Teil der öffentlichen Meinung bestärkt wurden. Auch der Gouverneur neigte dazu, die Gefahr herunterzuspielen. Er hätte sich wohl zur Evakuierung entschlossen, doch nachdem er am 7. Mai in Saint-Pierre angekommen war – für die Evakuierung bereits zu spät –, wurde er gemeinsam mit seiner Frau Opfer seiner eigenen Verzögerungstaktik. Die beiden englischen Journalisten G. Thomas und M. M. Witts, die die Geschichte dieser dramatischen Tage rekonstruiert haben, vertreten diese Version und gehen mit dem Gouverneur streng ins Gericht.³ Auf jeden Fall ist man frappiert über den Leichtsinn der Experten wie der Behörden, den man nur durch einen irrationalen Optimismus erklären kann: die Weigerung, sich die Möglichkeit einer Katastrophe auch nur vorzustellen. Hat man heute in den einschlägigen Wissenschaften große Fortschritte erzielt? In der Fähigkeit zu hinreichend genauen Prognosen zweifellos nicht. Was sich verändert hat, sind Gefahrenbewußtsein und Verantwortungsgefühl – als

quasi bürokratische Reaktion: man rechnet mit dem Schlimmsten, um sich abzusichern. Im Unterschied zu den liberalen und optimistischen Mentalitäten zu Beginn des Jahrhunderts geht man heute häufiger davon aus, daß die Katastrophe eintritt. Trotzdem sind die gut informierten Verfasser einer 1972 (zum siebzigsten Jahrestag der Katastrophe) von Dr. Domergues herausgegebenen Broschüre anderer Meinung.

Sie rehabilitieren Gouverneur Moutet, dessen Photographie, samt der seiner Frau, den Einband der Broschüre ziert. Die Autoren glauben, daß niemand eine Evakuierung ins Auge fassen konnte, weil es, wie sie ausdrücklich hervorheben, »bis zum 7. Mai niemanden gab, der aus der Stadt fliehen wollte«. »Niemand« ist vielleicht zuviel gesagt, aber es hat keine Massenpanik gegeben, nichts, was an die großen Ängste erinnerte, die die Menschen auf die Straße treiben. Aus der Geschichte weiß man dies und hat es in Frankreich wenigstens einmal erlebt hat, 1940, als die Bevölkerung der nördlichen und nordöstlichen Landesteile in den Süden Frankreichs geflohen ist – eine Völkerwanderung von ungeahntem Ausmaß, die durch nichts vorherzusehen war. »Die Erinnerung an die früheren Ausbrüche von 1851 und 1892«, schreiben die Autoren, »hatte die Menschen in der Vorstellung von der Harmlosigkeit des Pelée bestärkt. Die Schäden, die er anrichten konnte, waren immer verharmlost worden: Aschenregen, in Mitleidenschaft gezogene Planta-

gen. Warum hätte es dieses Mal anders sein sollen?« In Wirklichkeit spitzte sich die Lage immer mehr zu, ohne daß die Bevölkerung aus ihrer Passivität erwacht wäre. Es scheint mir hier eine sehr merkwürdige Art der Reaktion – oder besser gesagt: der Nicht-Reaktion – auf Phänomene vorzuliegen, die durchaus Panik hätten auslösen können: ein Fall für den Historiker der Angst, Jean Delumeau.⁴

Ich habe schon erwähnt, daß einige Leute ihre Frauen und Kinder aus Saint-Pierre fortbrachten. Vielleicht fürchteten sie weniger das Ende als die Folgen der verschmutzten und überhitzten Luft. Aber die Gefahr durch eine Vergiftung der Atemwege konnte ebenso groß sein wie die durch Schlammströme, Lavamassen oder Aschenregen. Die Kommandanten oder Offiziere der Schiffe, die auf der Reede vor Anker lagen oder sich der Insel näherten, vertrauten mehr ihrem Instinkt als dem Fachwissen der Experten; sie fuhren zurück aufs offene Meer, und durch sie und die Schiffsbesatzungen kennen wir genaue Einzelheiten über den Ablauf der Ereignisse, die aus dem Grenzbereich des Lebens beobachtet wurden.

Es kann durchaus sein, daß die Notabeln sich von Wissenschaftlern und Beamten beruhigen ließen, aus denen die Stimme der Vernunft sprach. Aber die breite Masse des Volkes, der Schwarzen, verunsichert durch das, was sie sahen, und weniger autoritätshörig? Sie lebten doch schon in Angst: Am 5. Mai hatte der Vul-

kan bereits 617 Menschenleben gefordert, eine Zahl, die durch den öffentlichen Aufschrei des Entsetzens an Gewicht hätte gewinnen müssen. Eine Art Springflut hatte die Küste verwüstet. Staub aus heißer Asche hatte sich über die Stadt gesenkt, war in das Innere der Häuser gedrungen, hatte das Mobiliar in der Kathedrale überzogen und hier und da kleine Brandherde entfacht. Der elektrische Strom war ausgefallen. Die Fischer hatten sich schon am 4. Mai zum Verlassen ihrer Häuser entschlossen; sie nahmen ihre Familien an Bord und lenkten ihre Boote nach Fort-de-France. Es hat jedoch den Anschein, als sei dies nur eine kleine Anzahl von Flüchtlingen gewesen. Die Menge konzentrierte sich, schwarz gekleidet, rund um die Kathedrale oder sammelte sich auf den Friedhöfen. In der Kathedrale wimmelte es von Menschen, die dort die Nacht verbrachten und beteten. Die englischen Journalisten Thomas und Witts beschreiben die Szene folgendermaßen: »Der Schlamm hatte sich draußen gegen die Kirchenmauern aufgestaut und erreichte stellenweise eine Höhe von fast einem Meter. Die benachbarten Straßen waren verstopft von zweirädigen Karren und kleinen Handwagen [die wohl dazu gedient hatten, Menschen hierherzubringen]. Den Innenraum der Kathedrale erfüllte dichter Staub, der an einzelnen Stellen schon die Kerzen erstickt und den Schein der Kandelaber verdunkelt hatte. Er verstopfte die Orgelpfeifen und überzog den Altar und die Heiligenstatuen.«

Die Leute vom Bergland waren, aufgeschreckt durch die atmosphärischen Veränderungen, heruntergekommen und suchten Zuflucht in Saint-Pierre. Die Stadt war in Auflösung begriffen: Das Wasser konnte nicht mehr abfließen und verstopfte die Kanalisation. Die Luft war verpestet vom Geruch der Leichen, die man noch nicht hatte begraben können. Der Ausbruch von Epidemien drohte. In der Nacht vom 7. auf den 8. Mai wäre noch Zeit zur Flucht gewesen. Statt dessen drängte sich am 8. Mai morgens eine unabsehbare Menschenmenge um die Kathedrale, wartete aber geduldig auf das Signal des Gouverneurs zur Evakuierung der Stadt. Niemand hatte es eilig, als wenn man noch sehr viel Zeit gehabt hätte ... Im Augenblick der Explosion, um acht Uhr morgens, müssen die Gläubigen aus der Kirche ins Freie gestürzt sein; man hat ihre übereinanderliegenden Leichen rund um die Ruinen des Gebäudes gefunden. Liest man die Schilderung der letzten fünf Stunden von Saint-Pierre, so ist man, trotz der spärlichen Informationen, weniger erschüttert über die Blindheit und den Optimismus der Elite und der Behörden als über die Mischung aus Angst und Hemmungen, die augenscheinlich die breiten Massen lähmte und sie nur noch passiv darauf warten ließ, daß die Behörden sie endlich mit dem Augenblick einer Entscheidung konfrontierten, die von Tag zu Tag und von Stunde zu Stunde aufgeschoben wurde.

Anmerkungen

1 Dieser Text erschien in dem Buch *Catastrophe à la Martinique*, mit Beiträgen von Charles Daney und Dr Émile Berté, Paris 1981 (»Archives de la Société de géographie«), S. 11-24.

2 Philippe Joutard, *La Légende des camisards. Une sensibilité au passé, op. cit.*

3 Gordon Thomas und Max Morgan Witts, *Le Volcan arrive. L'éruption de la Montagne Pelée, 8 mai 1902*, Paris 1970.

4 Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe–XVIIIe siècle). Une cité assiégée, op. cit.*

Das Geheimnis¹

Sie erlauben mir, daß ich meine Verwunderung nicht verberge: Da stehe ich, dank vieler guter Schutzgeister, als Professor in einer Universität, die ich vor 37 Jahren als Student verlassen habe – vor 37 langen Jahren des Berufslebens in einem ganzen universitätsfernen Bereich. Glauben Sie nun nicht, ich sei in dieser Zeit ganz in diesem Beruf aufgegangen oder hätte mich in Bibliotheken, Archiven, Museen oder sonstigen Stätten einsamer Arbeit vergraben. Keineswegs. Ich war nicht allein. Ich hatte Freunde, intellektuelle Gesellschaft, und ich hatte Lehrer. Wenn ich zurückdenke, fallen mir vor allem zwei Namen ein, die mich sehr beeinflußt haben: Daniel Halévy und Gabriel Marcel. Ich gehörte jahrelang zu einer Gruppe philosophischer Schüler, die sich am Freitagabend im Arbeitszimmer von Gabriel Marcel versammelten, um über Themen nachzudenken; Themen, die im allgemeinen von der intellektuellen und politischen Situation oder einfach von der Tagesaktualität vorgegeben wurden.

Daniel Halévy empfing nur auf Einladung, und zwar kleine Gruppen von sorgfältig abgestimmter Zusammensetzung. Bei ihm bin ich André Siegfried und Bachelard begegnet, aber auch vielen anderen, bekannten wie unbekanntem, die etwas zu sagen hat-

ten und von denen ich gelernt habe. Diese Gruppen waren es, die mich geprägt haben. Bei diesen Treffen gab es nur wenige Historiker. Bei Gabriel Marcel gar keinen; ich spielte die Rolle des Historikers vom Dienst – allerdings noch sehr ungeschickt. Bei Daniel Halévy lernte ich Pierre Grimal und Louis Chevalier kennen, die meine Freunde geworden sind, das aber sind Ausnahmen geblieben. Viel verdanke ich natürlich Marc Bloch und Lucien Febvre, den Gründern der *Annales*, aber nur ihrem Werk, nicht ihrer Person oder der ihrer Diadochen.

Lange Zeit hat man in mir nicht den Historiker gesehen, und das hat mich frustriert. Ich habe versucht, dies mit der Lektüre von Zeitschriften auszugleichen, die mich über den Stand der Forschung und intellektuelle Debatten auf dem laufenden hielten. Wahrscheinlich gehöre ich zu den ältesten privaten Abonnenten der *Annales*. Aber ich brauchte lebendigere, persönlichere Gespräche. Deshalb hat mich die Tätigkeit als Herausgeber interessiert, weil sie mir Gelegenheit gab, Autoren kennenzulernen. Ich habe eine Buchreihe bei Plon geleitet, zunächst allein, dann mit Robert Mandrou, den ich bei einer Rundfunksendung kennenlernte, nachdem mein Buch über die *Geschichte der Kindheit* erschienen war.

Gegen Ende der sechziger Jahre hat sich meine strenge Quarantäne etwas gelockert. Es kam eine neue Generation von jüngeren Historikern, die sich mit dem

auseinandersetzte, was auch mich beschäftigte. Zu einigen von ihnen habe ich kameradschaftliche und sogar freundschaftliche Kontakte, wie ich sie aufgrund meiner eher sporadischen Beziehungen zu älteren oder gleichaltrigen Historikern nicht kannte. Man hat mich immer häufiger in die Universität zu Seminaren und Kolloquien eingeladen, die im Laufe der Zeit zu einer Art Institution geworden sind. Heute ist der einsame Historiker an einem Punkt angelangt, wo er sich wieder in der Gesellschaft befindet, die er so lange hat entbehren müssen.

Ich will natürlich nicht unterstellen, daß die Berufungskommission dieses Hauses mich nur in der freundlichen Absicht geholt hat, um einen Historiker aus seiner schwer erträglichen Einsamkeit zu erlösen. Mir lag vielmehr daran, Ihnen gleichsam mein Leben in der »Wüste« in Erinnerung zu rufen, um Ihnen zu erklären, wie froh ich bin, daß er hinter mir liegt. In Wirklichkeit, so stelle ich mir vor, wollten die Berufungskommission und ihr Präsident in mir nur den kleinen Bankert anerkennen, den ihr Vater schon vor mehr als dreißig Jahren, ohne es zu merken, gezeugt hatte. Sie selber haben den Königsweg der legitimen Kinder beschritten, der kleine Bankert aber ist seinen eigenen Weg gegangen, einen irdischen Weg, beinahe nur ein Pfad. Dieser Pfad wurde immer breiter, und zuletzt schien es sogar, als seien die beiden Routen benachbart, als liefen sie aufeinander zu. Ich danke

denen, die es ermöglicht haben, daß sie sich heute treffen.

Zuerst möchte ich Ihnen kurz schildern, durch welche Umstände ich an diesen Ort gelangt bin. Danach werde ich einige Überlegungen zum gegenwärtigen Zustand der Geschichtswissenschaft anstellen, wobei ich den Begriff des Geheimnisses ins Spiel bringe.

Erlauben Sie mir zunächst, daß ich mich vorstelle. Mein Weg verlief ganz im verborgenen, jedenfalls so lange, bis André Burguière mir einen Aufsatz von *Nouvel Observateur* widmete.² Dieser Aufsatz half jenen aus der Verlegenheit (vor allem den amerikanischen Historikern), die nicht wußten, wie sie mich ideologisch einordnen sollten. Das Abenteuer, das ich zu bestehen versuchte, war der Kampf, mich von der nationalen und politischen Konzeption einer Welt *von oben* zu befreien und an ihre Stelle die Vertrautheit einer Welt *von unten* zu setzen, nach der ich mich sehnte. Diese Welt von unten war die Welt meiner Kindheits- und Jugenderinnerungen; eine Welt, die aber bereits durch den Maurras'schen Synkretismus assimiliert, verdunkelt und abgewürgt worden war. Diese Konzeption unterschied sich nicht allzu sehr von jener, die Lavisse, Monod, die *Revue historique* und die akademische Ereignisgeschichte vertraten, nur daß sie rechts, das heißt gegenrevolutionär war, während Lavisse sich für eine kontrollierte Revolution aussprach.

Hätte Maurras' Amalgam aus jakobinisch-voluntaristischem Nationalismus und gegenrevolutionärem Traditionalismus nicht seit meiner Kindheit einen so tiefen Eindruck auf mich gemacht, wäre ich ein mäßig überzeugter junger Rechter gewesen, wäre mein Leben also anders verlaufen. Ich wäre ein besserer und fleißiger Student gewesen, hätte mich nicht so schnell von jenen Methoden und Fragestellungen abgewandt, die Ende der dreißiger Jahre noch sehr aktuell waren. Ich hätte mich verändert, wie alle sich verändern: *mit Maß*. Ich hätte, wie so viele Historiker meiner Generation, den Mittelweg eingeschlagen, wäre Historiker an einer Universität geworden und hätte, bei meiner politischen Orientierung, Verwaltungsgeschichte, Regionalgeschichte und Religionsgeschichte gelesen; das eine oder andere hat mich in der Tat eine Zeitlang gereizt. Heute würde ich mich weit entfernt von Roland Mousnier und seiner Schule ansiedeln. Mit etwas Glück würde ich an Paris-IV unterrichten.

Mein kulturelles Erbe war aber zu dominant, als daß es mir eine so honorige Evolution erlaubt hätte. Es hat mich viel Zeit und Mühe gekostet, mich davon zu befreien und gleichzeitig dem treu zu bleiben, was ich für wesentlich halte: meinen eigentlichen Wurzeln, meiner Nähe zu dem Vergangenen in all seiner Vielfalt, dem Reichtum der vorindustriellen Kulturen, den alten empirischen Weisheiten. Um meine Schwierigkeiten zu verstehen, muß man sie mit jenen vergleichen, vor

die sich auch die Kinder eines anderen Dogmas, des Marxismus, bei ihrer innerlichen Befreiung gestellt sahen. Tatsächlich setzte sich mein Dogmatismus aus zwei ganz unterschiedlichen Elementen zusammen, von denen nur eines dogmatisch war.

Das eine Element – nennen wir es das traditionelle – entsprach einer Mythologie oder Folklore, einem Repertoire kleiner Geschichten von Milieus, Familien, Orten oder auch Gegenständen, von dem die Unterhaltungen im Haus lebten wie die Geschichten, die man sich am Abend erzählte. Es war das, was Philippe Joutard »Familienlegende« nennt.³ Unsere Familienlegende war eine private und ließ die große politische Geschichte außer acht, mit zwei bemerkenswerten Ausnahmen. Die eine war die Französische Revolution, über die oft gesprochen wurde; da gab es das Baret des Onkels, der um ein Haar Opfer der Massenertrückung von Nantes geworden wäre, oder es gab das Andenken an einen Schweizergardisten, der bei der Verteidigung der Tuilerien gefallen war. Die andere Ausnahme war das lokale Leben, das sich gegen den vermeintlich jakobinisch-revolutionären Zentralismus auflehnte, die Sehnsucht nach lokaler Autonomie und nach nahen, überschaubaren Gewalten wie einst zwischen den Notabeln und ihrer Klientel. Diese Folklore hat meine Kindheit verzaubert. In ihr würde ich heute den authentischsten und kostbarsten Teil meines Erbes finden. Ich bedaure sehr, dies nicht früher festgehalten

zu haben, als meine Erinnerung daran noch frisch war! Als ich mich dafür zu interessieren begann, war es zu spät, die Ernte dieser lebendigen und wundervollen Geschichte einzufahren.

Das andere Element meines kulturellen Erbes war der Maurras'sche Positivismus: nationalistisch, demokratiefeindlich, autoritär, elitistisch [sic]. Freilich lagen die Dinge in Wirklichkeit nicht so einfach, wie diese allzu schematische Analyse glauben machen könnte. Die Unterscheidung, die ich soeben zwischen den beiden Elementen meines Erbes, dem folkloristischen und dem dogmatischen, getroffen habe, folgt einer späten Einsicht. Maurras hatte die einzelnen Elemente so fest miteinander verschmolzen, daß man sie nicht mehr isolieren und voneinander unterscheiden konnte; überdies hatte in den dreißiger Jahren das Dogmatische gegenüber dem Folkloristischen die Oberhand gewonnen und alles andere verdrängt. An dem Tag, als ich mir der Realität dieses Unterschiedes, dieses Gegensatzes bewußt wurde, war die Partie gewonnen, und ich hatte meine Freiheit errungen.

Seit dem Ende der dreißiger Jahre, als ich noch an der Sorbonne studierte, hatte ich keinen Frieden mehr; ich fühlte mich als Gefangener eines politischen und etatistischen Weltverständnisses, dem ich mich zu entziehen suchte, um etwas anderes zu finden. In dieser Zeit habe ich die Werke Marc Blochs und Lucien Febvres kennengelernt, die ersten zehn Jahrgänge der

Annales und die Soziologie: Ich war begeistert, denn darauf hatte ich gewartet. Ich hütete die Erinnerung an diese Epoche einer geistigen Entdeckungsreise, in der sich meine Sicht auf die Dinge völlig wandelte – im Schweigen des besetzten Paris, wohin meine Freunde nicht zurückkehrten und wo ich kaum jemanden kannte.

Unter diesen Umständen hat sich mir die Gelegenheit geboten, vor Ort, in persönlicher Forschungsarbeit, die Ideen und Theorien zu erproben, die ich in dieser kurzen Zeit des Lesens und Nachdenkens gesammelt hatte. Nach der Niederlage von 1940 war in rechten, Vichy-nahen Kreisen viel von der demographischen Schwächung Frankreichs die Rede. Man machte sie für die Niederlage verantwortlich, nicht nur aus Gründen der Truppenstärke. Man behauptete vor allem, der Rückgang der Natalität sei ein Zeichen für den Rückgang der Vitalität, für die Lebensverneinung und die tiefe Dekadenz – manche sagten sogar: für die biologische und ethnische Dekadenz – der Franzosen.

Diese letzte Hypothese faszinierte mich, weil sie die Ursachen einer für mich ganz neuen Denkweise benannte. Damit wollte ich mich beschäftigen. Ich fing an, mir Unterlagen zu beschaffen und Statistiken auszuwerten – und schon war ich in die Falle gegangen und gefangen für das ganze Leben. Ich vergaß sofort das Gelegenheitsproblem, das in mir

die Neugier geweckt hatte, mich auf Entdeckungsreise in einen unbekanntem Kontinent zu begeben. Eine rätselhafte, fremdartige, grundlose Geschichte tat sich unter jener auf, die ich kannte und die von den Historikern der *Annales* bereits in Frage gestellt wurde: die Geschichte der Einstellungen zum Leben und zum Tod. Das war der Untertitel eines Buches zur demographischen Geschichte, das ich nun vorbereitete; es erschien 1948.

Natürlich wußte man schon, wie gravierend sich Bevölkerungszahl und -Verteilung auf die Politik-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte auswirkten. Ich fand aber heraus, daß diese sichtbaren, ja sogar meßbaren Phänomene von Verhaltensweisen abhingen, die ihrerseits unsichtbar und verborgen blieben und die man bis dahin nicht beobachtet oder untersucht hatte. Das Geschick ganzer Reiche hing von Entscheidungen ab, die heimlich, in der Tiefe des Alkovens oder unter der Bettdecke, gefällt wurden. Und die Verhaltensweisen derer, die diese Entscheidungen trafen, waren – ihnen unbewußt – auf Meinungen, Gewohnheiten, Verbote und Denkmöglichkeiten zurückzuführen, die ihrem sozialen Milieu entsprangen und ihre eigene Logik besaßen.

Durch die Begegnung mit Marc Bloch und Lucien Febvre, den *Annales*, hatte ich eine neue Art entdeckt, Probleme zu sehen und Fragen zu stellen; die demographische Geschichte ließ mich mein eigenes Terrain

erkunden: das meine und das ihre. Auf diesem Terrain ist die Sektion VI errichtet worden; es ist zugleich der Ort unserer Begegnung. Wie aber sieht es heute aus? Die Historiker, die mit diesem Raum vertraut sind, tun so, als bestehe er aus zwei Sphären: der des Sichtbaren und der des Unsichtbaren.

Die Sphäre des Sichtbaren ist die Sphäre der Geschichte, des Staates, der Politik, des Rechts, des Marktes, der sozialen Beziehungen, des logischen Diskurses, der Schrift, der Ideologien, der Hochkultur. Aber Vorsicht! Es ist auch die Sphäre des Mönchs, der Buchreligionen und der Mythen oder der weniger organisierten Glaubensüberzeugungen, die einen anerkannten Raum einnehmen. *Das Übernatürliche gehört ebenso zum Sichtbaren wie das Natürliche* oder das Profane. Es ist Bestandteil der Schriftkulturen und des klaren Bewußtseins.

Die andere Sphäre ist die des Unsichtbaren. Vor fünfzig Jahren wurde sie von den Historikern ignoriert und den Ärzten und Psychologen überlassen. Sie war der Ort der Nicht-Geschichte. Heute ist sie es nicht mehr. Ich habe sie mehr schlecht als recht »das kollektive Unbewußte« genannt; mein Freund Michel Vovelle hat die Ungenauigkeit dieses Wortes moniert. Immer, wenn ich zögerte, diesen Begriff zu gebrauchen, habe ich ihn umschrieben und von dem Raum zwischen Natur und Kultur, zwischen Biologischem und Mentalem gesprochen, um Phänomene zu bezeichnen, die

man früher für rein biologische hielt und die, wie man heute weiß, auch kulturelle Tatsachen sind.

Für mich ist ein kollektives Unbewußtes ein veritables System, weil es (1.) über einen gegebenen Zeitraum kohärent ist und (2.) aus Vorstellungen besteht, die einer ganzen Gesellschaft gemeinsam sind, die aber (3.) keinen Ausdruck finden, weil sie nicht wahrgenommen und daher häufig nicht bewußt erfahren werden. Sobald dies aber geschieht, werden sie als unveränderliche Gegebenheiten einer rätselhaften, fremdartigen, dem Einfluß des Menschen entzogenen Natur verstanden. Diese Konzeption eines kohärenten und logischen Systems von nicht bewußten Elementen hat mich auf den Begriff der »Undenkbarkeit« gebracht. Lucien Febvre hat ihn bereits im Kontext von Glaubenshaltungen eingeführt, im Kontext von klaren Ideen und von einer Schriftkultur. Man kann wohl sagen, daß es in der unüberschaubaren Fülle geschriebener Literatur nichts Neues gibt; alles ist vorgebildet bei einem berühmten oder auch unbekanntem Autor, sei er ein Wortführer seiner Zeit oder sei es eine einsame Stimme. Im Bereich des Nichtbewußten, und teilweise auch in der mündlichen Überlieferung, gilt das jedoch nicht mehr. Dort schließt das System, das sich innerhalb einer Kultur etabliert hat, radikal alle Gegebenheiten aus, die nicht in seine rigorose Logik passen. Ich habe daher behauptet, daß die Techniken der Empfängnisverhütung in unseren traditionellen

Gesellschaften als »undenkbar« galten, selbst wenn sie bekannt waren und in den Dokumenten der gelehrten Kultur, der Sphäre des Sichtbaren, zitiert wurden. Ihr Eindringen in unsere Lebensgewohnheiten zeigt also eine Veränderung des Systems oder, wie wir einfacher sagen, einen Kulturwandel an.

Das alles ist jetzt ausführlich erforscht und Gegenstand allgemeiner Übereinstimmung; man kann sich davon überzeugen, wenn man das Wörterbuch zur *Nouvelle Histoire* von Jacques Le Goff durchblättert.⁴ Ich muß jedoch zugeben, daß mich meine Beschreibung der Sphäre des Unsichtbaren mittlerweile nicht mehr befriedigt; mir scheint, daß man mit der Beschränkung auf das kollektive Unbewußte etwas Wichtiges außer Acht läßt.

Ich glaube inzwischen, daß diese Sphäre nicht nur, wie ich noch bis vor kurzem angenommen habe, aus dem *Unbewußten* besteht, sondern auch aus dem Geheimnis. Mein Newtonscher Apfel war dabei eine Anekdote, die Pater Bruckberger in seinen jüngst erschienenen Lebenserinnerungen erzählt.⁵ Pater Bruckberger liebte den Krieg und kämpfte 1939/40 an der Seite von zwei Kameraden wagemutig und begeistert mit. Unter den drei Männern entstand eine enge Freundschaft. Dann fand einer der drei Musketiere den Tod. Der andere Darnand, war der Chef der Miliz. Nach der Niederlage trieb es Pater Bruckberger in die Resistance, er wurde aber bald entdeckt und von den

Deutschen verhaftet. Er blieb allerdings nicht lange in Haft und wurde nach einigen Monaten entlassen. Nach dem Krieg nahmen die Amerikaner den noch bewaffneten Darnand in Italien fest und lieferten ihn den französischen Behörden aus. Er wurde vor Gericht gestellt und zum Tode verurteilt. Pater Bruckberger stand ihm als Geistlicher bei, verbrachte mit ihm die letzten Tage, die er noch zu leben hatte, und begleitete ihn bis vor das Erschießungskommando. Erst nach der Hinrichtung erfuhr Pater Bruckberger von der Witwe seines schon früher gefallenen Waffengefährten, daß es Darnand gewesen war, der seine Entlassung aus deutscher Haft erwirkt und ihn vor dem Konzentrationslager gerettet hatte, aus dem er sonst wohl nicht mehr zurückgekommen wäre. Noch in den bewegenden Stunden ihrer letzten Unterredungen hatte Darnand sein Geheimnis gehütet.

Diese Anekdote erinnerte mich an eine Reihe von Beobachtungen, deren Sinn ich nie ganz verstanden hatte. Sie hatten mir aber keine Ruhe gelassen und waren in einer Ecke meines Gedächtnisses gespeichert. Zuerst dachte ich an das Zeugnis der Evangelien, das Zeugnis einer mündlichen Kultur, das später schriftlich festgehalten wurde. Die Evangelisten präsentieren uns Christus immer als jemanden, der nie sagt, was er weiß, sondern mehr zu verstehen gibt, als er sagt – weil er Gott und der Sohn Gottes ist; aber den Verfassern der Evangelien und ihren Lesern oder Zuhörern war

diese Art des Verhaltens sehr vertraut. Als die Weisen aus dem Morgenlande zur Krippe nach Bethlehem kamen und nur ein armseliges Kind vorfanden, das nichts von einem Königssohn an sich hatte, mußten sie betroffen sein von der Fremdartigkeit dessen, was ihnen da begegnet war. Trotzdem machten sie keinerlei Aufhebens davon – wir wissen, warum –, und man kann sich vorstellen, daß sie, als sie wieder zu Hause waren, niemals über ihr Erlebnis sprachen. Es blieb ihr Geheimnis.

Nehmen wir ein anderes Beispiel, ein Thema, das uns nähersteht und bei dem auch dem Historiker wohlter ist: die Einstellung praktizierender Katholiken im 19. Jahrhundert zum *coitus interruptus* als Methode der Empfängnisverhütung. Diese Methode war immerhin so weit verbreitet, daß die Beichtväter beunruhigt waren. Dennoch kam es vor, daß sie ihre Beichtkinder nicht danach befragten. Zur Begründung gaben sie an, sie fürchteten, zur Verbreitung des Delikts beizutragen, wenn sie es auf diese Weise publik machten. Man kann sich vorstellen, daß sich die Beichtiger nicht immer über ihre Rechte im klaren waren. Einige berichteten, ihre Beichtkinder verweigerten die Antwort oder beriefen sich auf ihren guten Glauben und die Gewißheit, nichts Sündiges zu tun. Es gab also einen Konflikt zwischen dem Priester und dem Laien, in dem der Laie mit durchaus gutem Gewissen annahm, eine so intime Angelegenheit besser beurteilen zu können als

der Priester, und daher die Einmischung eines Dritten, sogar des Pfarrers, in das Geheimnis seiner vier Wände zurückwies. Er mußte sein Geheimnis verteidigen.

Wir ahnen also, daß es zwischen dem kollektiven Unbewußten und dem klaren Bewußtsein einen weiteren Raum gibt, nämlich den des opaken Bewußtseins, das heißt den des Geheimnisses. Es hat seine eigene Funktion, aber es spielt auch die Rolle eines Mittlers zwischen dem Unbewußten und dem Bewußten. Das Unbewußte ist eine Welt der Phantasie, der Wünsche und Ängste, des Fremden und Rätselhaften – eine Welt, die Furcht einflößt und die fasziniert. Der Gesellschaft wie dem einzelnen Menschen widerstrebt es, sie auf die Höhe des Bewußtseins und der Erkenntnis vordringen zu lassen. Es gibt Dinge, denen man nur unter Todesgefahr ins Auge sehen kann. So kann das Unbewußte mit dem Bewußten nur vermittels einer Durchgangszone kommunizieren, die zugleich eine Zone des Schattens, der Opazität ist: des Geheimnisses.

Das Geheimnis ist also ein Ort des Übergangs, denn ihm wohnt die Tendenz inne, verraten zu werden, wie dem Verbot die Tendenz innewohnt, übertreten zu werden. Gewiß, prinzipiell darf es nicht verraten werden, sonst wäre es kein Geheimnis; aber es liegt in seiner Natur, zum Verratenwerden zu tendieren, und normalerweise wird es auch verraten. Man muß also Hindernisse errichten, damit dies so spät wie möglich geschieht. Aus diesem Grund trifft die Gesellschaft

Vorkehrungen, um das Geheimnis zu wahren. Sie nötigt zu Verhaltensweisen, die seiner Weitergabe entgegenwirken und die um den Geheimnisträger, das heißt um jeden Mann und noch mehr um jede Frau, ein Niemandsland legen. Diese Verhaltensweisen sind solche der Scham, der Zurückhaltung und der Ehre – weniger der Ehre im Sinne Don Quixotes als der Ehrenhaftigkeit jener Bauern aus dem Languedoc, die Yves Castan beschrieben hat:⁶ Bekräftigung der eigenen Identität.

Alle diese »Qualitäten« sind Facetten eines fundamentalen Geheimnisses, und wir tun uns heute schwer, ihre Funktionen im Leben der Gesellschaft zu begreifen, weil in den modernen Industriegesellschaften das Geheimnis ein Zeichen von Rückständigkeit ist und die Staatsgewalt es mit dem Versteckten, dem Schimpflichen, dem »Klammheimlichen« verwechselt. Das ist zweifellos auch der Grund, weshalb man so lange, bis zu Jean-Louis Flandrin,⁷ den wesentlichen Unterschied zwischen der Sexualität des Paares in der Ehe und außerhalb der Ehe verkannt hat. Wird das Geheimnis einmal verraten, geschieht es niemals durch wörtliche Übersetzung aus den Sprachen des Unsichtbaren in die Sprachen des Sichtbaren, sondern häufig durch komplexe Transpositionen, die nicht den ganzen Sinn preisgeben – sie bewahren vielmehr ein Stück von dem Geheimnis, das sie aufdecken: die Sprache der Eingeweihten. Es muß nicht jeder alles

verstehen. Man drückt also das Geheimnis eher durch Zeichen oder Lieder aus, eher durch stereotype Codes als durch einen transparenteren Diskurs.

Der Sinn dieser Codes bleibt übrigens den Menschen der gelehrten Kultur verborgen, in der alles klar und transparent ist. Die Ärzte aus dem frühen 19. Jahrhundert, auf die Edward Shorter⁸ sich stützt, interpretierten zum Beispiel die Codes der jungen Liebeseleute auf dem Lande als Beweis für deren Unfähigkeit zu Gefühlsregungen und zum Gefühlsausdruck. In Wirklichkeit erbrachten die Ärzte nur den Beweis für ihr eigenes Unvermögen, diese Codes zu übersetzen. Der moderne Film entdeckt dagegen den verlorengegangenen Sinn von Zeichen wieder, von Expressionen, die – der Kunst der Gesten entsprechend – das Wort übersteigen und mit Resten von Geheimnis aufgeladen sind. Ich denke speziell an den Film *L'Arbre aux sabots* von Ermanno Olmi.

Der Übergang vom Unsichtbaren zum Sichtbaren kann auch anders als durch stereotype Codes erfolgen, nämlich durch Systeme der Transposition in das Sichtbare, die man näher untersuchen müßte. Der Sprecher, oder vielmehr das Medium, das als Experte dient, entnimmt dem Sichtbaren bekannte Elemente – Ereignisse, Bilder, Personen – und wählt sie nach ihrer Nähe zu oder ihrer Ähnlichkeit mit den geheimen Dingen aus, die ihn quälen; er benutzt sie, als ob sie diese Dinge selbst wären und dieselbe Bedeutung hät-

ten. Die Kommentare, die er zu den Gegebenheiten des alltäglichen Erlebens abgibt, bedeuten also noch etwas anderes als das, was ihr Sinn zu sein scheint, etwas, das von weither kommt, aus der Welt des Unsichtbaren, des Opaken. Diese Transmissionen erfolgen durch Experten, durch *Medien*, die die Macht haben, die von ihnen registrierten Stöße aus der Tiefe in ihre Sprache zu übersetzen und zu ihrem Vorteil auszunutzen. Diese Macht und diese Gaben machen aus ihnen Indikatoren des Unsichtbaren, die für uns Historiker nützlich sind – *vorausgesetzt, daß wir sie nicht wörtlich nehmen.*

Zu Anfang waren solche Medien Männer der Kirche, später Ärzte, dann Politiker, Revolutionäre... Das verlangt vom Historiker Vorsicht und zugleich Kühnheit bei seinen Interpretationen. Vorsicht: Er darf die Beziehungen zwischen dem Treiben des Sichtbaren und den Trieben des Unsichtbaren, die sich ihm förmlich aufdrängen, nicht für bare Münze nehmen. Kühnheit: Er darf nicht zögern, die Kettenglieder wieder herzustellen, die unterschlagen wurden und die ihm fehlen würden, wenn er sich nur an den äußeren Schein hielte.

Um Ihnen verständlich zu machen, was ich meine, möchte ich als Beispiel den Schwarzen Tod und die Krise des 14./15. Jahrhunderts heranziehen, gehört doch die Pestzeit wie die Französische Revolution, die Volksaufstände des 17. Jahrhunderts und die Empfängnisverhütung im 18./19. Jahrhundert zu den

erkenntnistheoretischen Knotenpunkten unserer Geschichtsschreibung. Diese Krise will ich keinen Augenblick lang bestreiten, und ich denke, daß ich ihre ganze Tragweite erkannt habe; trotzdem bildet sie in meiner Periodisierung der Geschichte des Todes nicht selber eine Zäsur. Ich sehe in ihr vielmehr die letzte, zum Paroxysmus gesteigerte Etappe einer in sich kohärenten Entwicklung, die schon ein- bis zweihundert Jahre früher einsetzt.

Was ich hingegen bestreite, ist die Wechselwirkung zwischen dieser Krise der abendländischen Mentalitäten auf der einen und der Naturkatastrophen wie der Pest, den Verheerungen des Hundertjährigen Krieges, der Furcht vor dem Weltende, den Ängsten des Großen Schismas auf der anderen Seite. Nicht, daß diese Ereignisse keine Rolle gespielt hätten; aber es war, linguistisch gesprochen, *die Rolle des Signifikanten*. Die Medien, die Männer der Kirche haben diese Ereignisse für ihre Fernziele ausgebeutet.

Jean Delumeau konstruiert in seinem sehr schönen Buch einen Kausalzusammenhang zwischen der kollektiven Furcht, die mit Beginn des 14. Jahrhunderts flutartig steigt und anschwillt, und den Erscheinungen des Sichtbaren wie etwa den Pestepidemien und den großen religiösen Ängsten.⁹ Bis auf einige eher unbedeutende Ausnahmen habe ich aus dem dokumentarischen Material nahezu dieselben Belege ausgewählt wie Delumeau. Ich habe sie in gleicher Weise gelesen

und empfunden wie er, aber ich habe sie einem anderen Wirkungszusammenhang zugeordnet. Ich könnte sein Buch umschreiben, mit weniger Kunst und Talent, aber mit denselben Daten und mit derselben brutalen Lesart der Daten als solcher. Allerdings würde ich sie in sich anders organisieren, und die Gesamtperspektive des Buches könnte eine ganz andere werden. Schließlich ist es gerade das Nachdenken über dieses schöne Buch, was mich jetzt dazu drängt, mit einer radikaleren Diskontinuität zwischen der Sphäre des klaren Bewußtseins und der Sphäre des Unbewußten und des opaken Bewußtseins zu rechnen.

Die Dinge des Unsichtbaren *drücken* sich in denen des Sichtbaren *aus*, aber nur indirekt; jedenfalls *erklären sie sich nicht eigentlich* durch die Dinge des Sichtbaren. Man muß woanders nach Erklärungen suchen – aber meines Wissens haben die Historiker sich bis heute wenig für das Geheimnis interessiert: bloß kein Geheimnis in der Geschichte, wie wir eine Furcht in der Geschichte haben. Bei den Philosophen und den Psychologen ist das anders. Mein Freund Pierre Boutang hat seine Doktorarbeit über die Ontologie des Geheimnisses geschrieben.¹⁰ Ein sehr schönes Buch, das nur den Nachteil hat, schwer zugänglich zu sein, weil der Text stark komprimiert ist: weniger empirische Aufzählung von Geheimnissen als vielmehr Ontologie, »Geheimnis des Seins: Sein als solches, sich verbergend und sich zeigend im

Geheimnis.« Andererseits hat die *Nouvelle Revue de psychanalyse* 1976 dem Geheimnis eine ganze Sondernummer gewidmet.¹¹ Es wäre an der Zeit, eine historische Lektüre des Geheimnisses zu versuchen. Noch sind wir dazu kaum gerüstet, aber wir können zumindest einige Hinweise geben.

Die »Ehrenhaftigkeit«, die Yves Castan im Languedoc untersucht hat, demonstrierte den Anteil des Geheimnisses an Strategien, die es jedem einzelnen, oder vielmehr jedem Paar, erlaubten, für sich einen Raum zu definieren, wie es der Vogel tut, und dafür zu sorgen, daß er respektiert wurde. Diese Strategien hingen ab von dem vorhandenen Vermögen, der Herkunft, den Heiratsbündnissen, auch von der Schlagfertigkeit – des Mannes und der Frau – und der Geschicklichkeit beider, ihre Trümpfe auszuspielen und die Schwächen der anderen auszunutzen. Solche Strategien setzten einerseits die Fähigkeit voraus, auf Herausforderungen von außen sofort zu reagieren und Gelegenheiten beim Schopf zu fassen, andererseits aber auch die Fähigkeit, in aller Stille einen Plan zu verfolgen und die Neugier der anderen zu täuschen. In diesem schwierigen Spiel konnte man nur gewinnen, wenn man es verstand, seine Zunge zu hüten und sie gleichzeitig geschickt zu wetzen – zu täuschen, ohne getäuscht zu werden. Eine Schule der List, aber die List ist eine Art oder eine Abart des Geheimnisses.

Eine andere Richtung weist uns die Religion der Massen, genauer gesagt die Volksfrömmigkeit, die mündliche Religion. Bei meinen Studien über Gräber war ich frappiert darüber, wie hartnäckig sich in deren Ikonographie das Bild der Ruhe, des Schlafes, der Erwartung als Darstellung des Jenseits noch zu einer Zeit gehalten hat, als im klerikalen Denken Jenseitsvorstellungen schon lange in den Hintergrund gedrängt worden waren. Mir schien, daß dieses Thema noch nicht gänzlich verschwunden war und daß man es heutzutage daran erkennen konnte, daß die Nichtgläubigen an dem Kreuz auf dem Grab festhielten. Es stellte sich die Frage, ob man diesen vagen, aber hartnäckigen Glauben mit dem Widerwillen gegen die Einäscherung vergleichen durfte. Ein Psychologe würde nicht zögern, einen Vergleich zwischen Totengrab, nahrungspendender Erde und Mutterleib anzustellen.

Auch meinen letzten Forschungshinweis verdanke ich Psychologen, nämlich den Autoren der *Nouvelle Revue de psychanalyse*: er gilt der Entdeckung der Volksmusik durch die gelehrte Kultur des 18. Jahrhunderts. Für diesen Fall hat sich Pierre-Paul Clement interessiert. Er zitiert die Stelle, wo Rousseau in seinen *Bekenntnissen* jene Gefühle schildert, die er beim Zuhören der »vieilles chansons« seiner Tante Suzon empfunden hat: Es war wie das Wiederaufleben einer verborgenen und geheimen Vergangenheit in der Gegenwart. Clement schreibt: »Er fühlt, daß dieses alte

Lied, das mühelos aus den Tiefen der Zeit herüberklingt, in sich ein Geheimnis birgt: es kommt aus einer Zeit, in der es die Schuld nicht gab.« Das Geheimnis geht hier mit der Sehnsucht nach einer Welt einher, die im Begriff ist, unterzugehen.¹² Diese Macht besaßen die alten Lieder für Gérard de Nerval:

Il est un air, pour qui je donnerai
Tout Rossini, tout Mozart, tout Weber,
Un air très vieux, languissant et funèbre,
Qui pour moi seul a des charmes *secrets*.

[Es ist eine Weise, für die ich alles gebe, / Den ganzen Rossini, den ganzen Mozart, den ganzen Weber, / Eine Weise, sehr alt, kraftlos und traurig, / Die für mich allein einen *geheimen* Zauber hat.]

Aus derselben Sondernummer dieser Zeitschrift über das Geheimnis habe ich mir folgende Stellen aus einem Beitrag von Guy Rosolato notiert: »So führt uns die Musik, durch eine einzige Melodie, die aus der Vergangenheit aufsteigt [...], durch eine *Stimme* ohne Worte, an das Geheimnis selbst, an die innerste, unsagbare Triebquelle, zum Es.«¹³ »Die Kunst [die Musik] konstituiert das Reservat par excellence, den Ort des Geheimnisses, die narzißtische Enklave, von wo der Austausch mit dem Nächsten sich just durch Teilung des Unkommunizierbaren vollzieht.«¹⁴

Ich war sehr erstaunt, welchen Nutzen Jean Delumeau aus psychoanalytischen Texten zu ziehen wußte, vor allem in seinem Kapitel über die Frau. Sind wir zuletzt nicht immer auf Erklärungen psychologischer Art angewiesen? Wir haben gesehen, daß man das Unsichtbare nicht mit den Phänomenen des Sichtbaren erklären kann, und wollen festhalten, daß Philosophen und Psychoanalytiker an Phänomene herangegangen sind, die die Historiker bisher vernachlässigt haben. Sollten wir für seelische Phänomene nicht mehr als bisher psychologische Erklärungen und Fragestellungen suchen?

Anmerkungen

1 Dieser Text stammt ohne Zweifel aus der ersten Sitzung des Seminars, das Philippe Ariès ab November 1978 an der École des Hautes Études en Sciences Sociales veranstaltet hat.

2 André Burguière, *Le Nouvel Observateur*, 5. Juli 1980.

3 Philippe Joutard, *La Légende des camisards. Une sensibilité au passé*, Paris 1977.

4 *La Nouvelle Histoire*, hrsg. von Jacques Le Goff, op. cit.

5 Raymond-Leopold Bruckberger, *Mémoires*, Paris 1978.

6 Yves Castan, *Honnêteté et relations sociales en Languedoc (1715–1780)*, Paris

7 Jean Louis Flandrin, »Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien«, in *Annales ESC*, 1969, S. 1370-1390; *Les Amours paysannes. Amour et sexualité dans les campagnes de l'ancienne France (XVIe-XIXe siècle)*, Paris 1975; und *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris 1976.

8 Edward Shorter, *The Making of the Modern Family*, New York 1975.

9 Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe–XVIIIe siècle). Une cité assiégée*, Paris 1978.

10 Pierre Boutang, *Ontologie du secret*, Diss. Paris-IV 1973; Paris 1988.

11 *Du secret, Nouvelle Revue de psychanalyse* Nr. 14, Herbst 1976.

12 Pierre-Paul Clement, »De la mémoire aux mémoires: construction d'un espace autobiographique dans les *Confessions* de J.-J. Rousseau«, in *Mémoires, Nouvelle Revue de psychana-*

lyse Nr. 15, Frühjahr 1977, S. 185–201 (das Zitat auf S. 201).

13 Guy Rosolato, »Le non-dit«, in *Du secret, Nouvelle Revue de psychanalyse*, op. cit., S. 5-26 (das Zitat auf S. 25).

14 Ebd., S. 16.

Ähnlichkeit¹

Ich hatte vor, mich auf eine Analyse der Vorstellung von Ähnlichkeit im modernen Empfinden des 16. bis 18. Jahrhunderts zu beschränken, die in der Tat reizvoll und neuartig ist. Man könnte das vor dem Hintergrund einiger Themen zeigen. Zunächst am Thema des Spiegels: Es ist mehr oder weniger ein Zauberspiegel, und das Bild, das er wirft, ist ein anderes, nicht identisches, etwas Verschiedenes – das Bild der Greisin, zu der das hübsche junge Mädchen wird, oder das Bild der Toten, die sie bald sein wird. Sodann, und hiermit vergleichbar, das von Jean-Claude Margolin trefflich untersuchte Thema der *Anamorphose*, die gleichzeitig die Ähnlichkeit und die Verwandlung in etwas anderes demonstriert.² Oder auch eine mit Hilfe von Blumen, Obst, Gemüse, vegetabilen Objekten erschaffene menschliche Person. Alle diese auf eine bestimmte Weise zusammengesetzten vegetabilen Objekte fügen sich zu einer bestimmten Form und ähneln einer menschlichen Figur. Diese rätselhafte Gegenwart einer menschlichen Figur im Pflanzenreich, die dort durch ihre Ähnlichkeit wiedergefunden werden muß – die Möglichkeiten der Gestalttheorie waren noch nicht bekannt –, hält sich bis ins 18. Jahrhundert hinein. Während der Französi-

schen Revolution und der Zeit im Ersten Kaiserreich sammelte man in königstreuen Familien Trauerlandschaften (das, was die Amerikaner *mourning pictures* nennen): auf ihnen erkannte man bei genauem Hinsehen im Blattwerk der Trauerweide die Züge Ludwigs XVI., Marie-Antoinettes, Elisabeths oder des Dauphin wieder. Man erkannte sie offenbar aufgrund ihrer Ähnlichkeit. Neben graphischen Darstellungen hat das Thema »Ähnlichkeit« seinen Platz auch in Abhandlungen zur Rechtsmedizin. Es handelt sich darum, falsche oder verleugnete Verwandte aufgrund ihrer Ähnlichkeit zu identifizieren.

Den schillernden Begriff der Ähnlichkeit umgibt also ein ganzes, kohärentes System von Vorstellungen, in dem das, was sich ähnelt, niemals identisch ist, und die Ähnlichkeit zum Element einer Suche, einer Art Rätsel wird; in dem man am Ende etwas findet, das verschieden – oder ein wenig anders – ist, aber doch nicht sehr verschieden. Ich habe jedoch eine andere Auffassung von Analogie vorgezogen, die mir nähersteht und die im Grunde nicht sehr weit von diesem Ähnlichkeitsbegriff der Gesellschaften des 16. bis 18. Jahrhunderts entfernt ist. Aus zwei Gründen habe ich sie vorgezogen. Zum einen, weil sie mir vertrauter war: Sie ist mir von einer reaktionären guten Fee mit in die Wiege gelegt worden; und zum andern, weil sie mir für eine zwanglose Diskussion wie die unsere geeigneter und letzten Endes auch aktueller zu sein scheint.

Im Alltagsleben unserer Familien, während meiner Kindheit in der Gironde in den zwanziger Jahren, waren die alten Fragen der Ähnlichkeit immer sehr lebendig; sie wurden jedoch von überlegenen wissenschaftlichen oder religiösen Ideologien mehr oder weniger verjagt und retteten sich in Richtung zweier Pole. Der eine gehörte in das Alltagsleben, der andere in das kulturelle Leben.

Im alltäglichen Leben war es wichtig zu wissen, wer wem ähnelte. Zuerst einmal in der Familie: der kleine Philippe ähnelte dem Vater oder der Mutter, er glich dem einen oder anderen Großvater. Sein Vetter Soundso erinnerte sehr an ihn. Ähnlichkeiten boten unerschöpflichen Gesprächsstoff – um so mehr, als die Ähnlichkeiten sich mit zunehmendem Alter veränderten. Wer in der Jugend seiner Mutter geähnelt hatte, nahm in späteren Jahren Ähnlichkeit mit dem Vater an.

Heute ist dieses Thema erschöpft. Die letzte Episode, die ich in meiner Familie erlebt habe, war ein Porträt von mir, das ein polnischer Freund gemalt hatte. Mir selbst ähnelte das Bild kaum, aber alle fanden, es hätte auffallende Ähnlichkeit mit meinem jüngeren Bruder, der 1945 gefallen war und den der Maler überhaupt nicht gekannt hatte. Damals, um 1965, gab es darüber einige Aufregung. Dann vergingen die Jahre, und heute merke ich, daß dieses Thema keine große Rolle mehr spielt und daß meine Neffen mir in diesem Punkt

ziemlich gleichgültig erscheinen, sich kaum mit ihrer eigenen Ähnlichkeit beschäftigen oder damit, wem sie gleichen. Das Problem der Ähnlichkeit gehört wahrscheinlich (aber sicher ist das nicht) der Vergangenheit an.

Der zweite Pol, um den sich das Thema Ähnlichkeit in meiner Jugend bewegte, waren Geschichte und Politik. Das bringt uns in einen Bereich, der weniger malerisch, weniger anekdotisch, aber ohne Frage von größerem Interesse für eine im Werden begriffene Geschichte ist. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lag in diesen humanistisch gebildeten Kreisen das große Problem der politisch-historischen Reflexion darin, in der Vergangenheit – ob es nun die Antike war, das Mittelalter und das vorrevolutionäre Frankreich oder die Revolution – *exempla* zu finden, die eine Kontinuität konstruieren ließen, die durch die Französische Revolution und die auf sie folgenden Regierungen unterbrochen worden war. Es galt also, Situationen zu finden, die der Situation von heute *ähnelten* und es erlaubten, gültige Schlüsse für die Gegenwart zu ziehen.

Man sagte damals häufig: Dieselben Ursachen bringen dieselben Wirkungen hervor. Auf die tiefgreifenden und irreversiblen Veränderungen der Gesellschaft reagierte man absolut gleichgültig. Man war sicher, daß die Gesellschaft sich nicht veränderte, daß sie in ihren Grundlagen *gesund* geblieben war und daß die einzige

Variable die Natur des Staates war, die Staatsgewalt, die Anlaß zur Sorge gab. Den Gedanken einer tiefgreifenden Veränderung lehnte man ab. Die Honoratioren des Bürgertums, von denen ich spreche, interessierten sich für die Veränderungen durch Wissenschaft und Technik, an denen sie doch mitwirkten, nur insoweit, wie sie die Lebensgewohnheiten nicht berührten. Und es stimmt, daß diese Veränderungen bis zum Kriegsausbruch 1939 langsam verliefen und daß sie vor allem die Lebensweise kaum veränderten. Man durfte zu Recht glauben, daß in Frankreich die Gesellschaft sich selbst hinreichend gleich bleiben werde.

Man suchte daher in der Geschichte nach politischen Lehren, und diese Lehren boten sich nach Maßgabe der *Ähnlichkeit* an, die man zwischen Situationen wahrnahm: So etwa die Religionskriege (eine Persönlichkeit wie Michel de l'Hôpital erschien als Musterbeispiel eines »Liberalen«), die vorrevolutionären Zeiten oder das Königreich unter Ludwig XIV., Ludwig XV., Ludwig XVI. Das entspricht dem, was Rene Grousset scherzhaft die »kapetingische Schule« genannt hat – keine Schule, die heute noch viele Anhänger besitzt. Aber sie hat ihren Ort in der Geschichte der Geschichtswissenschaft, und Charles-Olivier Carbonnel konnte zeigen, in welcher gelehrten Umgebung sie verwurzelt war: in der Gruppe um die *Revue des questions historiques*, gegen die Monod die *Revue historique* gegründet hat, die noch heute lebendig,

vielleicht aber konservativer als in ihren Anfängen ist.³ Ich glaube, daß es einen inneren Zusammenhang zwischen dieser historischen Suche nach Ähnlichkeiten von Situationen und dem Ort der Ähnlichkeit in der vorrevolutionären Psychologie sowie dem vorrevolutionären System der Vorstellung vom Anderen gab.

Dieser Begriff ist mir als dem treuen Erben überlieferter Traditionen daher in die Wiege gelegt worden, und es ist mir schwergefallen, mich von ihm zu lösen. Aus diesem Grund habe ich zunächst auch negativ auf die Aussagen dieses Kolloquiums reagiert. Es schien mir so, als ob ich mit sechzig Jahren die Idee wieder zum Fenster hereinkommen sähe, die ich im Alter von etwa zwanzig Jahren mit Mühe und Not zur Tür hinausgejagt hatte. Diese Reaktion des Unmuts hat mich zu den folgenden Überlegungen veranlaßt, die erst einmal autobiographisch sind.

Als ich als Student an die Sorbonne kam, hatte ich noch keinerlei Zweifel an der Gediegenheit der kapingischen Schule und an den Vorzügen der Theorie der Ähnlichkeiten (der Suche nach Ähnlichkeiten). Ich wußte, daß ich mich gegen die laizistische und demokratische Geschichte – die Geschichte der *Revue historique* – wehren mußte, aber durch den Anspruch der akademischen Geschichtswissenschaft auf völlige Rekonstitution und auf Kontinuität wurde ich in diese Zeit hineingezogen. Ich litt an den Lücken in der

kapetingischen Geschichte, die sich nur für die privilegierten und exemplarischen Epochen interessierte, und ich wollte diese Kontinuität wiederherstellen. Von einer akademischen Geschichtswissenschaft erwartete ich das.

Die akademische Geschichtswissenschaft bürstete die ganze Bildungstradition meiner Familie gegen den Strich (mehr, als es die Geschichtswissenschaft heute täte, die darin zumindest ein ethnologisches Zeugnis erblicken würde). In dieser von heute aus gesehenen Wissenschaft alten Stils gab es zwei Tendenzen. Eine eher positivistische, objektivierende, wirklich ereignisorientierte Richtung, die das Problem der Ähnlichkeit ebensowenig negierte wie das des Unterschieds; sie spulte nämlich ein Garn von nacheinander rekonstruierten Ereignissen ab, die ihre eigene Logik besaßen, das heißt: ein Ereignis rief unmittelbar das nächste, in einer Chronologie, die mit historischer Gelehrsamkeit an den Dokumenten abzulesen war. Daneben gab es, vor allem in der Zeitgeschichte, eine andere, unter der Gelehrsamkeit verborgene Tendenz, die man heute »Eurozentrismus« nennt, wenn nicht gar Kulturimperialismus; sie machte aus der demokratisch-westlich-postrevolutionären Zivilisation (zu der aber nach und nach auch die Konterrevolutionäre stoßen würden) ein Modell, das Bevölkerungswanderungen, Kolonisationen und kapitalistische Wirtschaft allmählich in allen unzivilisierten und geschlossenen Gesellschaf-

ten verbreiteten. In Wirklichkeit brachte mich diese zweite Vorstellung nicht sehr von der alten Lehre der Ähnlichkeit ab. Allmählich kristallisierte sich der Gedanke heraus, daß, trotz vieler Widersprüche und oft blutiger Gegensätze, eine Reihe von grundlegenden Ähnlichkeiten [und Analogien] die Gesellschaften und Kulturen über diese Gegensätze und Unterschiede hinaus miteinander verbanden und aus ihnen eine Zivilisation machten: die westliche Zivilisation, die unsere. Hatte ich nun seit einiger Zeit diesen Glauben an Ähnlichkeiten aufgegeben, so hatte ich Gelegenheit, die Bedeutung dieser Vorstellung von einer einheitlichen Zivilisation bei einem unserer Lehrer, und zwar einem der renommiertesten, zu erkennen: bei Jérôme Carcopino. Ich hatte in einer von mir herausgegebenen Buchreihe zur Geschichte die Übersetzung eines englischen Buches von Nilsson über die griechische Religion herausgebracht, in dem der Verfasser zeigt, wieviel Archaisches und Wildes in dieser Religion noch lebendig ist.⁴ Und Carcopino, den ich damals hin und wieder sah, sagte mir beinahe wörtlich: Das haben Sie schlecht gemacht. Seine Kritik könnte man so zusammenfassen: Sie haben Griechenland in die Nähe der Barbarei gerückt, während es doch die Mutter unserer Zivilisation bleiben muß.

So begegnete mir, an der Sorbonne, eine oft überzeugende Kritik der kapetingischen Schule, aber [auch]

eine Art verschleierte Theorie der Ähnlichkeiten, die von dieser Kritik nicht weit entfernt war. So wenig entfernt, daß heute in rechten Kreisen (die sozial nicht immer dieselben wie früher sind) diese Lehre von der westlichen Zivilisation die Lehre vom goldenen vorrevolutionären Zeitalter des Ancien Régime verdrängt hat. Aufgrund verschiedener Einflüsse habe ich mich von dieser kapetingischen Schule getrennt, im übrigen ohne meine Ursprünge oder meine Loyalitäten zu verleugnen. Was mich aber allmählich auf einen anderen Weg brachte, war eben dieser Begriff der Ähnlichkeit. Ich habe mich nach und nach zu der Erkenntnis durchgerungen, daß er zutiefst antihistorisch ist. Als ich in den vierziger Jahren Marc Bloch, Lucien Febvre und die *Annales* entdeckte, fühlte ich mich in dem bestätigt, was zunächst nur eine gewisse Aversion gewesen war.

Die Geschichtswissenschaft und, in einem viel allgemeineren Sinn, das Wissen von anderen schienen sich in meinen Augen auf eine primär naive Wahrnehmung von Unterschieden zu stützen. Die instinktiven Mechanismen, die meine Eltern veranlaßten, Ähnlichkeiten zu sehen, haben sich für mich in – ebenso instinktive – Mechanismen verwandelt, um Unterschiede wahrzunehmen. Ich würde heute sagen, daß die Ähnlichkeit eine Falle ist, daß es sie einschließlich ihrer Zweideutigkeit nicht gibt. Daß entweder nur Unterschiede oder Identitäten – zum Beispiel serienmäßige – existieren,

oder auch Permanenzen, das heißt Dinge, die nicht schwanken, wobei Identitäten und Permanenzen keine Ähnlichkeiten sind. Das bedarf einiger Erläuterungen.

Ich untersuche Testamente. Ich vergleiche Testamente aus dem Mittelalter mit solchen aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Ich bin erstaunt über die Geringfügigkeit der Unterschiede – jedenfalls aus meiner Sicht –, das heißt [nur] der Unterschiede in der Sprache (lateinisch oder französisch) bzw. im Stil (der Stil des 14. oder 15. Jahrhunderts ist nicht der des 16./17. Jahrhunderts). Aber diese Unterschiede scheinen mir *wenig bedeutsam* zu sein, und deshalb sage ich, daß, vorbehaltlich dieser wenig bedeutsamen Unterschiede, die Testamente vom 13. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts mir nahezu *identisch* erscheinen. Sie ähneln einander nicht, sie sind praktisch gleich. Diese Identität erlaubt es mir, sie derselben Reihe, demselben Textkorpus einzuverleiben.

Nun gibt es auf der anderen Seite eine Kategorie von Dokumenten, die für mich, den Historiker des Todes, des Jenseits usw., Ähnlichkeit mit Testamenten aufweisen und sich zugleich von ihnen unterscheiden: die Seelenregister. Diese Ähnlichkeit veranlaßt mich, sie zu vergleichen, und dann merke ich, daß es weder Ähnlichkeit noch Unterschied gibt, sondern daß die einen wie die anderen Texte in ein und dasselbe Zirkulationssystem von Stiftungen für die Toten gehören.

Nur sind das eine die Austeilenden: ich vermache dem und dem Kloster eine Rente von soundsoviel Pfund; das andere sind die Empfangenden: ich empfangen soundsoviel Livres von dieser oder jener Person, unter der Bedingung, daß ich jedes Jahr an diesem oder jenem Tag eine oder mehrere Messen für den Frieden ihrer Seele lesen lasse. Das System hat übrigens mit den Seelenregistern begonnen, denn für Schenkungen gab es andere Mittel als das Testament.

Ich erhalte so zwei symmetrische und komplementäre Reihen: die Testamente und die Seelenregister. Wenn ich bei den Seelenregistern bin, finde ich sie auf den Kalendern wieder, die die Gemeindepfarrer noch vor dreißig Jahren in der Sakristei hängen hatten. Wenn ich bei den Testamenten bin, fällt mir auf, daß die Quasi-Identität, die ich vom 13. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts bemerkt habe, um die Mitte des 18. Jahrhunderts aufhört. Dann tritt ein Unterschied auf, der die Kontinuität unterbricht. Nach 1850 etwa haben Testamente eine andere Bedeutung. Es ist ein Unterschied, der alles in Frage stellt; etwas Wichtiges verändert sich. Umgekehrt erlaubt mir das Fehlen einer Veränderung und eines Unterschiedes zwischen dem 13. und dem frühen 18. Jahrhundert die Aussage, daß ich es während dieses Zeitraums mit einer *Permanenz* zu tun habe. Einem Zeitraum der Permanenz, der zwischen zwei Unterschieden liegt: dem einen, als das Testament in ziemlich eigentümlicher religiöser

Rolle in Erscheinung trat, und dem anderen, als diese religiöse Bedeutung verschwand.

Unterschiede, Identitäten, Permanenzen. Wenn in diesen gedanklichen Schritten der Begriff »Ähnlichkeit« auftritt, dann in dem Moment, wo ich mich vorübergehend an einer noch unausgebildeten Identität oder einer noch in der Verfestigung begriffenen Permanenz orientieren muß. Es ist eine gerichtete, eindeutige Ähnlichkeit, während die klassisch-barocke Ähnlichkeit, deren Erbe eine gewisse Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts angetreten hatte, mehrdeutig war. Meine Ähnlichkeit ist ein Arbeitsinstrument, eine Orientierungshilfe für die Neugier, dazu bestimmt, sich selbst in dem Maße überflüssig zu machen, wie die Untersuchung an Genauigkeit und Begrifflichkeit gewinnt. Demgegenüber bildete die Analogie von ehemals einen wesentlichen Bestandteil der Natur der Dinge.

Zum Leitgedanken der Geschichtswissenschaft wird somit der Unterschied. Identitäten und Permanenten werden vom Beobachter nicht naiv wahrgenommen, sie treten nur als Funktion von Unterschieden auf, die ihrerseits nicht in die Augen springen müssen. Die eigentliche Schule des Historikers ist die Entwicklung seiner Sensibilität für Unterschiede. Das ist ohne Frage der Grund, warum zwei Zweige, zwei Epochen der Geschichtsschreibung, sich gegenüber dieser neuen Konzeption der Geschichtswissenschaft, als der Wis-

senschaft von den Unterschieden, lange Zeit zögernd verhalten haben. Zum einen die Zeitgeschichte, weil wir mit Recht die Zeit, in der wir leben, als gleichförmige Zeit ohne fundamentale kulturelle Unterschiede begreifen - auch wenn wir sagen, daß sich alles schnell verändert. Wir haben keine anderen Referenzzeiten, mit denen wir unsere Gegenwart vergleichen könnten. Die wahre Veränderung tritt durch den Vergleich zutage. Es ist das Verdienst von Historikern wie Maurice Agulhon, aus dieser gleichförmigen Gegenwart einen anderen Zeitstrang gelöst und aus dem 19. Jahrhundert etwas gemacht zu haben, das uns ebenso fremd erscheint wie das Ancien Régime oder das Mittelalter. Die Ereignisse der sechziger Jahre ließen keine Wahl. – Die andere Epoche der Geschichtsschreibung, die sich der genannten historiographischen Konzeption einer »Wissenschaft der Unterschiede« widersetzt hat, ist die Antike, und zwar zweifellos aus dem gleichen Grund wie die Zeitgeschichte, das heißt aufgrund des Fehlens einer Referenzzeit: Die Historiker haben das Erbe eines klassischen Modells angetreten, das fast ebenso monolithisch ist wie unsere zeitgenössische Gegenwart. An diesen Historikern ist der Einfluß der Ethnologen, der Interpretationen nicht-klassischer Kulturen, gewiß nicht vorübergegangen; selbst wenn sie sie akzeptierten, gewährten sie ihnen den Zutritt in eine seit Jahrhunderten selbstverwaltete historische Welt mit dem Gefühl der Überlegenheit – wohlvertei-

digter Sitz einer fortgeschrittenen überlegenen Kultur, die ihre Überlegenheit auch wahren mußte, nachdem man mehr oder weniger gutwillig die ethnologischen oder sonstigen Pillen geschluckt hatte.

So hat sich vor allem auf dem Gebiet der Mediävistik und der Neueren Geschichte diese »Wissenschaft der Unterschiede« in den letzten Jahrzehnten ungehindert entwickelt, indem sie aus der Analogie alles andere als das gelegentliche Stimulans einer Neugier gemacht hat.

Anmerkungen

1 Dies ist der Text eines Beitrags zu einem interdisziplinären Seminar des Collège de France über Analogie. Er wird hier nach dem Manuskript abgedruckt. Eine gekürzte, »vom Sekretariat des Kolloquiums aufgrund von Vortragsnotizen redigierte« Fassung erschien unter dem Titel »Permanence et différence dans la pensée historique« in dem Band *Analogie et Connaissance*, herausgegeben von André Lichrenowicz, François Perroux und Gilbert Gadoffre, Paris. »Recherches interdisciplinaires«, Bd. 1: *Aspects historiques*, 1980, S. 155-158.

2 Jean-Claude Margolin, »Aspects du surréalisme au XVII^e siècle: fonction allegorique et vision anamorphotique«, in *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, Bd. XXXIX, 1977, S. 503-550.

3 Charles-Olivier Carbonnel, *Histoire et historiens: une mutation idéologique des historiens français, 1865–1885, op. dt.*

4 Martin P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York, 1940; französische Übersetzung: *La Religion populaire dans la Grèce antique*, Paris 1954.

Die Sehnsucht nach dem König¹

Die Sehnsucht nach dem König? Es gibt sie in Frankreich, aber von allen Sehnsüchten, die am Ende dieses Jahrhunderts den Leichnam der Aufklärung umschwirren, ist sie die am wenigsten sichtbare. Auch muß man, um sie hinter ihren vielen Masken zu entdecken, auf ihren eigentlichen Ursprung zurückgehen, das heißt auf die royalistische Gesinnung. Über sie wissen wir leider wenig: abgesehen von wenigen guten Einzeluntersuchungen, die nicht nach Gebühr geschätzt worden sind, ist das Thema unbehandelt geblieben. Eine Gesamtdarstellung des Royalismus fehlt – ein bedauerlicher blinder Fleck im Panorama der »französischen Leidenschaften«. Umso schlimmer! Denn wir müssen von der klaren und greifbaren Gegebenheit des Royalismus ausgehen, die ihre Unbekanntheit allein dem Desinteresse der Historiker verdankt (und den Royalisten selbst, die heute noch argwöhnischer gegenüber der Geschichtswissenschaft sind).

Der hartnäckige Fortbestand der royalistischen Gesinnung in Frankreich ist ein Urphänomen unserer Kultur; Ausländer sind von ihm überrascht, man findet nichts Vergleichbares in anderen ehemaligen Monarchien wie Deutschland oder Italien, die doch viel später als wir zu einer republikanischen Verfas-

sung gekommen sind. Es trifft zu, daß das Papsttum in Italien zweifellos einen Strom der Popularität auf sich zog, der in protestantischen Ländern den Königsthron umgeben und getragen hat. In Mitteleuropa haben neuerdings die Habsburger, trotz des Ressentiments der Völker aus der alten Donaumonarchie, bei den Intellektuellen eine »Nostalgie« geweckt, die Erzherzog Otto zu nutzen wußte. Aber das geht sehr unauffällig vor sich. Und was wird davon in einigen Jahren geblieben sein? In Frankreich behauptet sich, aller Schatten der Vergangenheit und aller Hochs und Tiefs zum Trotz (im Augenblick scheinen wir uns wieder in einem Tief zu befinden), die royalistische Gesinnung als prägender Zug unserer Kultur. Und das, obwohl mehr als ein Jahrhundert zwischen uns und den letzten französischen Monarchien liegt, ein Jahrhundert der Kriege, der wirtschaftlichen Umwälzungen, der Moderne. Und in den hundert Jahren davor veränderte sich das Land alle fünfzehn oder zwanzig Jahre! Diese ephemeren royalistischen Restaurationen kann man gewiß als Abwehrphänomene deuten, aber ebenso als Zeichen des hartnäckigen Fortlebens einer Vergangenheit, die als inakzeptabel denunziert wurde. Auf die Dauer behauptete sich das Inakzeptable gegen seine Denunziation, und die Dritte Republik fand im Krieg von 1914 die breiteste Bekräftigung ihrer lange zweifelhaften Legitimität, bevor der nächste Krieg ihr das Todesurteil aussprach. Nach der Revolution hörte

die Monarchie fast ein Jahrhundert lang nicht auf zu sterben. Die neuen Régimes, die aus der Revolution hervorgingen, konnten auf die ererbte monarchische Form nicht verzichten; sogar die Dritte Republik entzog sich ihr nur mit Mühe und Not. Und daß sie obsiegte, hatte sie nur der Vehemenz und Aggressivität der royalistischen Öffentlichkeit zu verdanken, die Angst einflößte und infolgedessen die zögernde Mehrheit davon abhielt, sich für den erwünschten Kompromiß einer Monarchie nach englischem Vorbild zu erwärmen. Es brauchte seine Zeit, bis »die Republik ins Dorf« getragen worden war,² und selbst dann überdauerte die royalistische Gesinnung. Über dieses Fortleben wissen wir wenig. Ich kann darüber nur anhand persönlicher Erinnerungen und Beobachtungen sprechen. Bekanntlich war der Royalismus besonders im Westen Frankreichs stark ausgeprägt; nennenswert war er auch im Midi, und zwar in unterschiedlichen sozialen Milieus: nicht nur im Adel, sondern auch im städtischen und ländlichen Kleinbürgertum der Bauern, Handwerker und Gewerbetreibenden. Einer der letzten weißen [= antirepublikanischen] Journalisten des Südwestens stammte aus einer Krämerfamilie. Der Royalismus wurde, wie eine Religion, durch die Frauen weitergegeben. Sie praktizierten im Alltagsleben das Bündnis von Thron und Altar, eine ventable gegenrevolutionäre Mythologie (ich sage »Mythologie« und nicht »Ideologie«, da ihnen diese ganz und gar fremd

gewesen wäre). Man bewahrte dadurch Gegenstände auf, die an eine wahre oder imaginierte Episode erinnerten: an den Onkel und Priester, der Opfer der Masenertränkung von Nantes durch Carrier geworden war; an einen anderen, einen Schweizergardisten, den man am 10. August 1792 niedergemetzelt hatte, einen Deserteur, der sich der Zwangsrekrutierung entzogen hatte – diese alten Royalisten waren weder Militaristen noch Nationalisten; sie wurden es erst im Zusammenhang mit der Affäre Dreyfus. Unter diesen Reliquien gab es kleine Kästen aus Elfenbein oder aus Buchsbaum, in denen sich zum Beispiel ein *agnus Dei* befand (ein kleines Osterlamm aus Wachs, das jemand aus Rom mitgebracht hatte!) oder ein winziges Stück vom Knochen oder Grabtuch eines Heiligen, die Haarlocke eines geliebten Menschen oder eben ein royalistisches Symbol: eine Lilie, das Miniaturbild eines Prinzen ... Diese Art der Andacht hat es lange gegeben. Ich habe von der Familie meiner Schwiegereltern Photographien geerbt – hübsch gerahmt, aber vergilbt in den langen Jahren, die sie an den Wänden des Salons hingen –, die Szenen aus dem Leben Ludwigs XVI. und der Seinen aus der Zeit ihrer Gefangenschaft im Temple [= Staatsgefängnis] darstellen. Aus dem Salon meiner Mutter wie meiner Schwiegermutter waren Porträts der königlichen Familie nicht wegzudenken.

Die royalistischen Parteien des 19. und 20. Jahrhunderts, namentlich die *Action Française*, rekrutierten

ihre Anhänger dort, wo eine solche Gesinnung existierte und virulent war; aber, und das ist für unser Thema sehr wichtig, sie deckten sich nicht mit ihr. Einerseits hatten sie zusätzlich eine bonapartistische, nationalistische, antiparlamentarische, antiliberale Komponente. Andererseits waren sie nicht im ganzen alten royalistischen Lager vertreten, sondern sparten einen erheblichen Teil davon aus. Viele Gesinnungsroyalisten – Frauen, Kinder, durch die mütterliche Erziehung geprägte Jugendliche – traten politisch nicht hervor. Das Leben war wandelbar und führte sie auf andere Wege; sie vergaßen ihren Royalismus, manche sagten sich sogar von ihm los, aber irgend etwas von der ursprünglichen Gesinnung der Mutter, der Großmutter oder einer alten Tante blieb doch in einem geheimen Winkel ihres Gedächtnisses verborgen, wo es unter dem Eindruck irgendeines Schocks wieder zum Leben erwachen konnte. Und so hat sich, wie ich glaube, eine diffuse Nostalgie verbreitet, in der sich das Bild der Könige aus alten Zeiten mit Kindheitserinnerungen vermischt.

Neben dieser subkutanen Infizierung gab es auch merkwürdige Fälle einer spontanen Rückwärtsbewegung. In meiner Zeit als Mitarbeiter royalistischer Zeitschriften – die letzte war Pierre Boutangs *La Nation française*³ – habe ich Sympathisanten getroffen, die mir erzählten, wie sie zum Royalismus gefunden hatten: für mich, der ich aus einer militant royalisti-

schen Familie stammte, ein seltsames Schauspiel. Ihre »Konversion« zum Royalismus erfolgte selten durch die Lektüre eines politischen Schriftstellers, sondern durch diverse Einflüsse oder quasi surrealistische, ja oft mystische Beobachtungen im Anschluß an ein Ereignis, das sie erschüttert hatte. Ich bedauere es, ihre Erzählungen nicht aufgeschrieben zu haben: Ihr Erlebnis entsprang niemals der Mode des Augenblicks. Manche, die sich nicht für den Royalismus in einem präzisen politischen Sinn interessierten, fühlten sich doch von seinem kulturellen Umfeld angezogen.

Mir wurde klar, daß diese Besucher in der Redaktion der *Nation française* der oft repräsentative Teil einer kleinen Balzac'schen Population waren, die es noch immer gibt, ja die heute sogar neuen Zulauf aus den Kreisen der Hippies und der Umweltschützer erhält. Sie sind das, was die Soziologie »Randpersönlichkeiten« nennt. Sie kommen oft aus einer großen Familie und halten sich durch unbedeutende Berufe über Wasser, die sie absolut nicht interessieren: Nach Dienstschluß eilen sie nach Hause, um ihrer Leidenschaft zu frönen. Sie rekonstruieren irgendeine Seitenlinie der Bourbonen, aus der sie sich ihren Thronprätendenten ausgesucht haben, studieren den Stammbaum einer Familie, für die sie sich interessieren, graben untergegangene Liturgien wieder aus, befassen sich mit der Geschichte eines Heiligen, eines Helden, einer Gegend – vorzugsweise mit Blick auf die gegenrevolutionäre, feudale,

royalistische Vergangenheit. An den Wänden ihrer kleinen Wohnung kann man allerlei Kuriosa sehen: Wappen, Stammbäume, Photographien; dazwischen sind Windeln zum Trocknen aufgehängt. Nur das totale Desinteresse dieser Menschen – vor allem das ihrer Frau – erlaubt ihnen, dem Elend zu entfliehen, das ihnen auf den Fersen ist. An bestimmten Tagen offenbarten sie sich, so am 21. Januar bei der Messe für Ludwig XVI., zu der sie eine schwarze Krawatte tragen. Ähnlich verhalten sie sich bei unerhörten Gelegenheiten wie damals etwa, als Pater Martin den Anschein erweckte, er habe die Krönungsmesse der Könige zu Reims entdeckt. Welch ein Glücksfall! Da versammelten sich die Royalisten am Abend der Aufführung in großer Zahl in Saint-Eustache. Andere begnügten sich nicht mit diesem Leben im Verborgenen und versuchten, Zugang zur Öffentlichkeit oder gar zur Universität zu finden, ohne ihre Loyalitäten zu verleugnen. Um ihren mondänen Snobismus zu befriedigen, schlugen sie Kapital aus den Spleens und Ticks ihres Milieus, die für sie zu Beweisen ihrer guten Herkunft, zu Adelspatenten wurden. In Wahrheit sind sie Ausnahmeerscheinungen, angezogen von der Konsumgesellschaft fernab jener Ränder, wo sich alle die fortpflanzten, die man für verdammt hielt.

Ach, die Randgruppen! Historiker und Soziologen haben sie lange vernachlässigt, weil sie keine politische Kraft darstellten, welche direkten Einfluß auf die große

Geschichte hätte nehmen können. Die Intellektuellen wiederum, die aus diesen Gruppen stammen, vor allem die Rechtsintellektuellen, schätzen es gar nicht, mit so minoritären und zweifelhaften Ursprüngen in Verbindung gebracht zu werden. Einer von ihnen, den ich diesen verfluchten Zonen zugeordnet hatte, entgegnete spitz, ich würde ihn mit ethnischen und sexuellen Minderheiten wie den Homosexuellen in einen Topf werfen – die Homosexuellen sind heute der Prototyp der Marginalität.

Gleichwohl schien mir die Zugehörigkeit zum »Rand« weder unaussprechlich noch fruchtlos zu sein. Im Gegenteil, sind nicht die mißachteten Minderheiten von heute die Laboratorien von morgen? In unserer Zeit bedrücken die Konformismen die Gesellschaft so sehr, daß sie sie lähmen, ihr keine Bewegungsfreiheit lassen und alles an die Peripherie drängen, was nicht auf ihre Normen reduzierbar, was nicht – im genauen Wortsinn – zur Mobilität fähig ist. Der Konformismus der herrschenden Meinungen, der Medien, der Staatsapparate spielt in unseren westlichen Gesellschaften die Rolle der Partei in den modernen totalitären Régimes. Alain Besançon hat darauf hingewiesen, daß sich in mehr als fünfzig Jahren das sowjetische Régime nur wenig, seine Ideologie dagegen überhaupt nicht bewegt habe. Wir nähern uns wieder der herrlichen Immobilität des Paläolithikums. Zwar sind die westlichen Konformismen weniger effizient als die sowjetische Partei, aber

es gelingt ihnen ebenso, den Wandel zu entschärfen oder auszubeuten. So kann er nur an den Rändern der Gesellschaft ansetzen, von wo aus es ihm gelingt, entweder – in einem Krisenfall – auf das Zentrum direkt rückzuwirken oder es langsam zu infizieren.

Damit hätten wir die Essenz herausgearbeitet: die Fortdauer einer royalistischen Gesinnung mit verschwommenen Konturen, angesiedelt in den Randzonen der Gesellschaft. Von dieser Quelle gehen nun, gleichsam wie Wellen, sekundäre Gesinnungen aus, die sich ihres Ursprungs nicht mehr bewußt sind und sich abschwächen oder verändern, während sie sich verbreiten. Frei von dem, was der erklärte Royalismus an allzu Kompromittierendem besaß, können sie die Abwehrschirme der Konformismen besser infiltrieren und in der Gesellschaft als ganzer zirkulieren. Ihr Weg wäre leichter zu rekonstruieren, wenn sich die royalistische Gesinnung des 19. Jahrhunderts eindeutig erklären ließe. Das ist jedoch nicht der Fall, und ihre Komplexität durchdringt alle Erscheinungsformen royalistischer Nostalgie. Man kann sie auf drei wesentliche Komponenten zurückführen.

Der König ist der Vater

Diese Vorstellung ist nicht sehr alt. Sie datiert aus dem 16. Jahrhundert, und zwar in Frankreich (Jean Bodin)

ebenso wie in England (Jakob I.). In Deutschland hat sie kaum vor dem 18. Jahrhundert Fuß gefaßt. Der König ist der Vater seiner Untertanen, wie jeder Vater König in seiner Familie ist. Neben dem Mythos vom Vater-König kommen zur gleichen Zeit übrigens zwei andere Themen auf: die Familie und der alte Mann als Träger von Weisheit und Erfahrung. Königsmörder wurden wie Vatermörder gerichtet. Man hat darauf hingewiesen, daß der Tod Ludwigs XVI. das Volk wie ein formidabler Vatermord getroffen hat.

Es hat lange gedauert, bevor ein Vater-König sich in Republiken durchsetzen konnte. 1870, nach der militärischen Niederlage der Commune, hat es MacMahon gegeben, aber eigentlich favorisierte man in Frankreich jüngere Männer: Thiers, Gambetta, General Chanzy. Die Rolle des rettenden Alten schien indessen Clemenceau zu übernehmen, sie gipfelte in Pétain und de Gaulle. Man erinnere sich nur an den Film *Français, si vous saviez*, der den eingefleischten Vichy-Anhängern ebenso verhaßt war wie den Gaullisten: Marschall Pétain steht auf dem Balkon des Rathauses, eine riesige Menschenmenge jubelt ihm zu. Die Kamera schenkt über die Masse, verweilt einen Moment, kehrt zurück zum Balkon. Aber, o Wunder! Dort steht jetzt de Gaulle ...

Andere Länder zeigten offenbar mehr Zurückhaltung als Frankreich in bezug auf den alten Vater, die Rückkehr ins Unglück. Gewiß war Hindenburg

der MacMahon der Deutschen – und mehr als das –, nachdem der letzte Hohenzollern abgedankt hatte, machte er – nicht nur faktisch, sondern auch in der Phantasie des Volks – schnell Platz für den Typ des starken, muskulösen Mannes wie Mussolini oder zumindest für den des nervösen wie Hitler: Es war eher die Herrschaft Siegfrieds als die Herrschaft Wotans. In Frankreich lebte hingegen das Bild des alten Vater-Retters bis in die sechziger Jahre fort; danach mag es verblaßt sein. In einer Republik, die als die Witwe ihrer Könige galt, drückte dieses Bild ein Gefühl des Mangels aus, das im Fall einer ernsten Krise unerträglich wurde und daher befriedigt werden mußte – auf die Gefahr hin, daß der Vater verstoßen wurde, sobald die Krise ausgestanden war.

Im republikanischen Frankreich hat sich der Mythos vom Vater auch mit dem von der Familie verbunden: eine späte Verbindung, die den Mentalitäten des Ancien Régime nichts verdankte. Sie erklärt sich aus dem Interesse des republikanischen Frankreichs für die westeuropäischen Königshäuser und die rituellen Rollen, die diese zu spielen vorgaben. Während der ganzen Dritten Republik wirkten die Familien der Staatspräsidenten gesichtslos, und sie blieben der Öffentlichkeit nur im Falle von Skandalen (zum Beispiel Wilson) in Erinnerung. Madame Auriol und Madame Coty erfüllten aber jene Funktion, die von der öffentlichen Meinung nach dem Vorbild der eng-

lischen Königsfamilie erwartet wurde. Ein bestimmtes französisches Publikum schwärmte schon immer für die Ephemeriden königlicher Familien; heute zehrt die Wochenzeitschrift *Jours de France* von diesem Material, und es wäre interessant, Näheres über die Leser und das Profil dieses Blattes zu erfahren.

Verwurzelung in der Vergangenheit durch Vererbung

Die Royalisten, vor allem die weniger politisierten unter ihnen und namentlich die Frauen, sahen in der Monarchie weniger eine Herrschafts- als eine Lebensform; das irdische Band, das die Gegenwart an die Vergangenheit knüpfte. Welche Monarchie das war, spielte keine Rolle: das »Haus Frankreich« erschien als Inkarnation des großen, ganzen Frankreichs. Es war verwachsen mit einer Geschichte, die man im 19. Jahrhundert durch den allgemeinen Fortschritt gerichtet glaubte, die sich aber seit einigen Jahrzehnten zu neuer Blüte entfaltet, weil es Menschen gibt, die die industrielle Zivilisation beunruhigt.

Gegen Ende der dreißiger Jahre noch wäre dem Besucher eines Schlosses oder kleinen Museums vom Führer, einem hochdekorierten Weltkriegsteilnehmer, nicht das kleinste Detail über die Schandtaten früherer Zeiten und ihrer Tyrannen erspart geblieben.

Heute erwartet das Publikum sogar, daß man ihm die Kunstfertigkeit und Begabung der Handwerker sowie die Fähigkeit und Gewandtheit ihrer Meister vorführt. Mit dieser Rückwendung zur Vergangenheit geht naturgemäß die Rehabilitation der Könige einher, die die Geschichtsschreibung in der Dritten Republik gnadenlos angeschwärzt hatte. Wohlgermerkt, es handelt sich um eine vage, sehr diffuse Nostalgie, eher um Zärtlichkeit für ein Goldenes Zeitalter.

Diese Nostalgie wird gegenwärtig von einem präzisen und bewußten Gefühl überlagert, das in die gleiche Richtung tendiert. Früher, vor fünfzig Jahren, durchlebte man eine ganze Skala von Gefühlsabstufungen, angefangen bei einer vagen Zärtlichkeit bis hin zu einem robusteren Royalismus. Wenn ein Mitglied der königlichen Familie nach Paris kam, rüttelte dieses Ereignis das auf, was noch einer veritablen öffentlichen Meinung entsprach – gewiß nicht zuletzt durch den Einfluß einer mächtigen Zeitschrift, der *Action française*. Eine Mischung aus Neugier, Ehrerbietung und Zuneigung bewog auch Menschen, die keine militanten Royalisten waren, die Herzogin von Guise, Mutter des Grafen von Paris, zu begrüßen, wenn sie in Paris jeden empfing, der sich ihr vorstellte. Das Haus jedem zu öffnen, würde man heute allein aus Sicherheitsgründen nicht riskieren. Damals aber hätte niemand die Geschmacklosigkeit besessen, zu demonstrieren. In langer Reihe warteten die Menschen auf der Stra-

ße, bis sie vorgelassen wurden und der Herzogin die Hand küssen oder ihr die Reverenz erweisen durften. Am Gedränge der Menge ließ sich der Platz ermessen, den das Haus Frankreich noch immer einnahm. Einen vergleichbaren Andrang verzeichnete man nach dem Krieg bei der Hochzeit des ältesten Sohnes des Grafen von Paris.

Heute hat sich meines Erachtens die Situation verändert, und das Klagen um die Vergangenheit drückt sich anders aus. Das Gefühl hat sich in den Bereich des Religiösen verschoben. Jene Gesinnung, die den mehr oder weniger engagierten Royalisten dem Prinzen in die Arme trieb, führt ihn oder seinen Sohn heute – zu Bischof Lefebvre. In der so zähen Geschichte royalistisch-traditionalistischer Gesinnung fungiert der Bischof als eine Art Schaltstelle. Im Endeffekt, und das ist trotz allem sehr merkwürdig, hat der Radikalismus der Reformen nach dem Zweiten Vatikanum der alten Liturgie, die man beseitigen wollte, zumindest in Frankreich eine unerwartete Symbolkraft verliehen; die selbstgefälligen Herren von der Kirche dürfte dies sehr überrascht haben. Die Gesinnung, die bis dahin dem Royalismus gegolten hatte, ist in den Integralismus geflossen. Die Massen, die sich zu den Kirchenfeiern in Saint-Nicolas-du-Chardonnet drängen, werden sich wohl nicht von denen unterscheiden, die einst die Herzogin von Guise sehen wollten. Die Katholiken gingen gerne zur Herzogin von Guise, die vagen Roya-

listen oder jene, die so tun als ob, gehen heute gern zu Bischof Lefebvre.

Die Monarchie: Herrschaft eines einzigen

Bezieht man sich auf die interessanten Untersuchungen von René Rémond, so ist sie eher bonapartistischen Ursprungs.⁴ Die alten Royalisten waren auf eine ungezwungene Weise liberal und hätten sich mit einer parlamentarischen Regierungsform ohne weiteres abgefunden. Die Vorstellung vom König als Diktator ist eine bonapartistische Übertragung auf den herkömmlichen Royalismus. Der fremdenfeindliche Nationalismus hat denselben Weg eingeschlagen. Es handelt sich dabei also um eine von außen kommende Zutat royalistischer Tradition. Die *Action française* hat daraus die Synthese hergestellt, und zwar so raffiniert, daß man später Mühe hatte, die einzelnen Zuflüsse in Richtung Hauptstrom zu unterscheiden. Im Endeffekt entsprach diese moderne Zutat dem, was die öffentliche Meinung aus der Zeit mit größter Ungeduld erwartet hatte. Sie verhalf denn auch diesem synthetischen Produkt in seiner Ganzheit zu einer sicheren und dauerhaften Popularität. Man kann sagen, daß die *Action française* in der ersten Zwischenkriegszeit das Modell jenes gallozentrischen, fremdenfeindlichen, leicht aggressiven Nationalismus geschaffen hat, der

noch immer im Frankreich der Fünften Republik und in seinen politischen Klassen zu beobachten ist. Maurras' König ähnelte dem General de Gaulle wie ein Ei dem anderen; das hat übrigens auch der Graf von Paris begriffen, und die Annäherung der beiden, mag sie aus Gründen des politischen Realismus auch begrenzt gewesen sein, lag doch ganz und gar in der Natur der Dinge.

Das Frappierendste ist jedoch die Popularität dieses Modells bei der Rechten wie bei der Linken in Frankreich. Beide Seiten versuchen, sich dem Modell möglichst mit einem Minimum an Konzessionen an das aktuelle Tagesgeschehen, das dem eventuell entgegenstehen könnte, anzunähern. Das Modell hat Eingang in den herrschenden Konformismus gefunden und erzwingt die irreversible Tendenz unserer Institutionen zu einem Präsidial-Absolutismus ohne wirkliche parlamentarische Kontrolle – begrenzt allein durch die periodische Wiederkehr der Wahljahre, die ihn bestätigen. Das ist der König als Diktator! Ein kleiner Umstand belegt die positive Einstellung der öffentlichen Meinung Frankreichs zur Präsidial-Monarchie: ihre Verblüffung über das Aufbegehren der Amerikaner gegen einen Präsidenten, der Abhörvorrichtungen installieren ließ und der Lüge überführt wurde, noch vor der archaischen Prozedur seiner Amtsenthebung. Dafür hätte man Nixon doch bewundern und beglückwünschen müssen! Er profitierte von den Vorrechten

der Krone – wie der Elysee-Palast, wenn er von seinen »Kompetenzvorbehalten« Gebrauch macht.

Es gibt also, wie man aus der Lektüre dieses Aufsatzes erfahren kann, einen Gegensatz zwischen dem Royalismus und der Sehnsucht nach dem König. Ist der Royalismus, wenn auch als Randerscheinung in einer Republik, stark und furchteinflößend, so machen der Staat, die politische Klasse und ein großer Teil der Gesellschaft geschlossen Front gegen ihn und mobilisieren alle verfügbaren Informations- und Druckmittel. Sie tendieren dazu, ihn in eine diskreditierte Vergangenheit zurückzudrängen. Wenn sich der Royalismus dagegen abschwächt, wenn eine Restauration nicht mehr wahrscheinlich ist, lockert sich das Verbot, mit dem er belegt war, ebenso wie der Sicherheitskordon, der ihn isolierte. Die Werte, an denen er in seiner Abseitigkeit festhielt, finden auf einmal Verbreitung. Von nun an kann er – in abgestuften, gedämpften Formen – ansteckend werden, ohne auf Ablehnung zu stoßen, vor allem dann, wenn die kulturelle Entwicklung ihm zuarbeitet. So kommt es, daß er heimlich ins Alltagsleben zurückkehrt.

Anmerkungen

1 Dieser Text erschien zuerst in der (inzwischen eingestellten) Zeitschrift *H-Histoire*, Nr. 5, 1980, »Les nostalgies des Français«, S. 37-48.

2 Anspielung auf das Buch von Maurice Agulhon, *La République au village*, Paris 1970.

3 Diese Mitarbeit an der *Nation française* schildert Philippe Ariès im 7. Kapitel seines unter Mitarbeit von Michel Winock entstandenen Buches *Un Historien du dimanche, op. at.*, S. 149-164.

4 René Rémond, *La Droite en France, de la première Restauration à la Ve République*, Paris 1954, Neuauflage unter dem Titel *Les Droites en France*, Paris 1982.

Über die Ursprünge der Empfängnisverhütung in Frankreich

Daß in den westlichen Gesellschaften vom Mittelalter bis etwa zum 17. Jahrhundert keine Methoden zur Empfängnisverhütung angewandt wurden, wird man ohne Weiteres einräumen. Versucht man jedoch, diese Tatsache zu interpretieren und den Zustand der Sitten, dem sie entspricht, zu charakterisieren, ist es mit dem Einverständnis schon vorbei. Man ist von unseren modernen Denk- und Handlungsweisen weit entfernt:

Zum einen: wenn die Menschen von früher Methoden, die heute sogar denen vertraut sind, die sie verurteilen, nicht angewandt haben, dann hatten sie entweder keine Vorstellung davon: sei es, daß sie nicht von ihnen wußten, sei es, daß sie ihnen kaum bekannt waren – wie Kuriositäten, die sie nicht berührten, weil die soziologischen Bedingungen der Zeit ihnen nicht erlaubten, sie in ihre mentale Welt zu integrieren. Dies ist die These der Undenkbarkeit, die ich verfochten habe.¹

Oder wußten die Menschen zum anderen Bescheid, unterwarfen sich aber einer moralischen Disziplin, die von der christlichen Zweckbestimmtheit des Geschlechtsaktes herrührte. Das ist die These, die Pater

Riquet der Udenkbarkeitsthese entgegengesetzt hat.² »Man darf deshalb bezweifeln«, schreibt er, »ob die Christen in dieser frühen Epoche (vom 7. bis zum 9. Jahrhundert), wie auch in der vorausgegangenen und der folgenden, die Heiligkeit der Ehe einzig und allein aus Unfähigkeit, sich etwas anderes vorzustellen, oder, wie gesagt worden ist, wegen der ›Udenkbarkeit‹ des Gegenteils respektiert haben.«

In der Tat ist die Frage, ob man die Empfängnisverhütung derzeit nicht kannte oder ob man sie ablehnte, von großer Bedeutung. Je nachdem, wie die Antwort ausfällt, wird die Verschiedenheit des Menschen in der Geschichte oder aber seine Kontinuität hervorgehoben.

Problematisch ist zunächst einmal das Schweigen der Texte. Pater Riquet gibt uns wertvolle Hinweise auf die Zeit, in der es eingetreten ist. Er bezieht sich auf die Arbeiten von Gabriel Le Bras und stellt fest, daß Verhütungspraktiken in den *Bußbüchern* vom 7. bis zum 9. Jahrhundert sehr wohl aufgeführt sind, und zwar unter den sexuellen Verirrungen. Ich frage mich jedoch, ob juristische Dokumente wie es Bußbücher ja sind, die Sitten zur Zeit ihrer Abfassung oder nicht eher einen früheren Zustand widerspiegeln, wie dies beim mittelalterlichen Recht oft der Fall ist. Man hätte es dann mit dem textlichen Überleben von Sitten aus der Spätantike zu tun; einer Zeit, in der Empfängnisverhütung zumindest in städtischen Kreisen bekannt war und auch praktiziert

wurde. Man muß Pater Riquet allerdings einräumen, daß die Theologen des 9. bis zum 14. Jahrhundert die in den Bußbüchern erwähnten Methoden nicht kannten. Das Schweigen der Scholastik verwundert, weil sich zu jener Zeit eine rigorose Auffassung vom Reproduktionszweck des Geschlechtsakts abzeichnet. »Thomas von Aquin«, so heißt es bei Riquet, »mußte die Rechtmäßigkeit sexueller Beziehungen in den unfruchtbaren Perioden der Frau hervorheben, weil andere, strengere Moralisten sie verurteilten.« Wie kann man annehmen, daß er Empfängnisverhütung – hätte es sie gegeben – nicht propagiert hätte?

Zum Schweigen der Theologen, auf das Riquet hinweist, kommt ein weiteres, das mir ebenso bedeutsam scheint, nämlich das von Dante. Gewiß verweilen die Wollüstigen der *Göttlichen Komödie* in den ersten, harmloseren Höllenkreisen, und die Sünde des Fleisches ist nicht die schrecklichste. Auch gehören die Sodomiten nicht zu den Wollüstigen, sondern teilen die viel gräßlicheren Strafen der Betrüger, weil sie die Schöpfung dem von Gott bestimmten Zweck entfremdet haben: Sie haben Gott verraten. Dies entspricht ganz sicher der Sexualmoral der Scholastik, wenn man unter diesen Gottbetrügern auch vergebens nach Onan und seinem Schüler sucht. Es sieht eher so aus, als ob Dante keine Vorstellung von der Empfängnisverhütung gehabt hätte, zumindest nicht in der konkreten Welt, in der er lebte.

Vom 16. Jahrhundert an (vielleicht ließen sich bei gründlicherer Suche noch ältere Hinweise finden) erscheint das Schweigen allerdings weniger vollkommen. Anspielungen darauf sind nach wie vor, sehr selten, und diese Seltenheit ist und bleibt charakteristisch für die Geschichte der Empfängnisverhütung. Sie ist um so bemerkenswerter, als die Sprache und die Sitten zumindest im 16. Jahrhundert vor keiner Zügellosigkeit zurückschreckten. Einige Texte gibt es jedoch, und die möchte ich hier anführen. Zunächst ein Text von 1546 – dem Jahr, in dem das *Livre de la police humaine* von Gilles d'Aurigny³ ins Französische übersetzt wurde –, der dem Kapitel »Unterweisung für schwangere Frauen« entnommen ist. Der Verfasser empfiehlt den Schwangeren Ruhe, eine »sanfte Gangart«, und rät ihnen, Aufregungen zu meiden. Er beruft sich auf die Autorität des Hippokrates: »Wie es zum Beispiel Hippokrates gelehrt hat. Wenn einmal eine Frau den Samen eines Mannes empfangen und *ihn nicht wieder von sich gegeben hat*, bat sie den besagten Hippokrates, er möge ihr einen Rat geben, wie sie nicht schwanger werde. Darauf sagte er ihr, daß sie alle Tage hüpfen solle, um durch solches Hüpfen den besagten Samen abzustoßen, und daß sie durch beständiges Hüpfen am siebten Tag diesen schon in ein kleines, dem Eihütchen ähnlichen Blatt eingehüllten Samen ausgeworfen habe.« Es handelt sich also um eine Abtreibungsmethode, zu der man griff, nachdem

eine Verhütungsmethode gescheitert war: »und ihn nicht wieder von sich gegeben hat«. Diese Methode wird im übrigen zur Unterstützung der Schwangerschaftshygiene erläutert, die in einer Zeit, da man sich zu Pferd oder in ungefederten Wägen fortbewegte und das tägliche Leben große Anstrengungen erforderte, keineswegs überflüssig war. Halten wir fest, daß die Initiative von der Frau ausging.

Der Autor fährt indes fort: »Ich lasse hier viele andere Mißbräuche außer acht, die beim Geschlechtsakt begangen werden und die zu schmutzig wären, um genannt zu werden, durch welche die Kinder kaum am Leben bleiben und durch welche auch scheußliche Monstren erzeugt werden.« Abtreibungs- und Empfängnisverhütungsmethoden werden also mit den »Mißbräuchen« der sexuellen Perversität in einen Topf geworfen.

In der gesamten gallischen Literatur von Brantôme gibt es vielleicht nur eine Textstelle, die für dieses Thema interessant ist⁴ (ich sage vielleicht, weil man nie sicher sein kann, ob einem in dieser Masse von Anekdoten nicht irgendeine Anspielung entgangen ist). Es geht um den Kurpfuscher, der an seine Patientinnen »Gegenmittel zum Schutz vor dem Schwangerwerden« verteilt, »denn das ist es, was die Mädchen am meisten fürchten«, natürlich nur die unverheirateten; diese Einschränkung ist sehr wichtig. »Es gibt darunter so kundige, die ihnen Arzneien geben, die aufs beste

davor bewahren, schwanger zu werden; oder wenn sie schwanger werden, die Leibesfrucht so sacht und behutsam abgehen lassen, daß man es niemals bemerkt und dabei nichts als einen Windhauch spürt.« Die Unfruchtbarkeit ist von der Frau erwünscht und wird zusammen mit der Abtreibung genannt: man unterschied damals nicht zwischen unfruchtbar machenden Mitteln und abtreibenden Arzneien. Brantôme zitiert weiter den Fall eines ebenfalls noch nicht verheirateten jungen Mädchens, die »durch Zufall oder mit ihrem Wissen schwanger geworden ist, ohne sich vorgesehen zu haben. Sie fand einen klugen Apotheker, der ihr einen Trank gab und ihr damit die schon *sechs Monate* alte Leibesfrucht Stück für Stück, Teil für Teil so leicht abtrieb, daß sie, obwohl sie ihren Geschäften nachging, nie Weh noch Schmerzen fühlte.« Brantôme geht ohne weiteres von einem Mittel gegen ungewollte Schwangerschaft zu einer Abtreibung im sechsten Monat über. Die gleiche Verquickung ist auch bei Montaigne festzustellen, wenn er die tugendhafte Frau des Sabinus den »vielen Dirnen« gegenüberstellt, »die alltäglich ihre Kinder ebenso heimlich gebären wie empfangen«⁵. Nach dem Schwangerschaftsabbruch vermählt sich das Mädchen bei Brantôme »galant, ohne daß der Ehemann auch nur eine Spur davon bemerkt hätte. Was für ein geschickter Arzt! Man gibt ihnen nämlich Mittel, damit sie wieder jungfräulich und unberührt erscheinen wie ehemals.« Hier

stoßen wir wieder auf das in der gallischen Tradition klassische Thema der reparierten Jungfräulichkeit. In der Tat ist Brantôme weniger ein Beobachter denn ein Verfasser erotischer und schlüpfriger Klatschgeschichten. Seine Geschichten sagen nur wenig über die gelebten Sitten aus, geben vielmehr Auskunft über die sexuelle Folklore seiner Zeit und sind daher von Bedeutung. Man vergleiche nur einmal, wie rar in der heutigen sexuellen Folklore Anspielungen auf das Thema Kondom sind. Im vorliegenden Fall handelt es sich jedoch nicht um »Dirnen« wie bei Montaigne, die Verhütungs- oder Abtreibungsmethode interessiert nur, weil sie den klassischen Fall des von seiner Frau oder Verlobten betrogenen Ehemanns noch pikanter macht. Wir bleiben jedoch in der abgeschlossenen Welt der unverheirateten Mädchen. Den Männern ist diese Sorge fremd. Zwei Texte aus *Trancion* von Charles Sorel machen das deutlich. Im ersten geht es um eine Erinnerung an die Schulzeit, an die vorzeitige Initiation eines noch nicht geschlechtsreifen Knaben durch ein junges Mädchen:⁶ »Hätte ich doch jetzt die Gunst, die ich damals hatte, oder hätte ich damals die Manneskraft gehabt, die ich jetzt habe! Ich hätte das niedliche Ding gekitzelt (...) und es hätte ihr wohl sehr gefallen, wenn man auch glauben muß, daß sie zu jener Zeit einen dicken Bauch fürchtete und ihre Begierde noch zähmte ...« Wußte sie also nichts von anderen Mitteln, den »dicken Bauch« zu verhindern ?

Sorel erfindet im Weiteren das Stelldichein zwischen einem brillanten Seigneur namens Cleronte und einer verheirateten Bürgersfrau, in die er verliebt ist. Cleronte schleicht sich in Abwesenheit des Ehegatten ins Gemach der Dame ein, und dort kommt es zu folgendem Gespräch: Die Bürgersfrau: »Ihr haltet mich eines Fehltritts für schuldig, den ich nie begangen habe und auch in dieser Stunde nicht begehen will. Denn das Ding, das Ihr von mir verlangt, gehört meinem Mann, ich habe versprochen, es für ihn zu bewahren. – Ich werde mehr hineintun, als ich davon wegnehme, gab Cleronte zur Antwort. Sollten wir uns denn ärgern, wenn ein anderer auf unserem Acker seinen Samen aussät? – Mein Gatte ist gewissenhaft, gab die Bürgersfrau zurück, er wird die Früchte, die dort wachsen werden, nicht behalten wollen. – Nun dann, meine Freundin, meint Cleronte, schickt sie zu mir, sie werden in guter Hand sein.«⁷ Dies ist der erste mir bekannte Text, in dem eine Frau dem Mann ihre Angst vor einer außerehelichen Empfängnis erklärt. Und der Mann antwortete ihr darauf mit dem Angebot, das uneheliche Kind aufzuziehen. Dies ist offenbar eine andere Sittenwelt als die unsere, in der die Anwendung von Verhütungsmitteln selbstverständlich ist. Diese Welt, in der die uneheliche Geburt von den Sitten hingenommen wird, ist aber keine christliche Welt. Der Mann kommt nicht einmal auf den Gedanken der Verhütung, während er der Frau dagegen nicht ganz fremd ist.

Fassen wir zusammen: es gibt im 16. Jahrhundert und zu Beginn des 17. Jahrhunderts einige wenige Texte, in denen auf Verhütungsmethoden oder auf eine Ablehnung der Empfängnis angespielt wird. Sie deuten nie auf die Vermeidung allzu zahlreicher Geburten hin. Nur die Frau tritt in Erscheinung; von einer Kollaboration oder Mitwirkung des Mannes ist nichts bekannt. Und es wird kein Unterschied zwischen Empfängnisverhütung und Abtreibung gemacht. Es handelt sich also um besondere Sitten in galanten Kreisen, um »Dirnen« oder »leichte Mädchen«.

Nicht ausgeschlossen, ja sogar wahrscheinlich ist, daß sich die Ablehnung der Schwangerschaft bald über die galanten oder leichtlebigen Kreise hinaus ausgebreitet hat: sie blieb jedoch immer ein ausschließlich weibliches Gefühl. Halten wir uns einmal vor Augen, wie das Leben der Mutter von Angélique Arnauld aussehen mochte. 1585 wurde sie im Alter von zwölf Jahren verheiratet, mit vierzehn begann die Serie ihrer zwanzig Schwangerschaften, von denen die ersten vierzehn im Abstand von einem Jahr aufeinander folgten; die letzten brachten sie in Lebensgefahr, und die Ärzte warnten vor einer erneuten Mutterschaft. Ihr dank der Sorgfalt jansenistischer Biographen bis in die Einzelheiten bekannter Fall ist gewiß nicht der einzige.⁸

Nun finden wir vor allem gegen Ende der Epoche Ludwigs XIV. Anzeichen für eine Abneigung gegen

allzu häufige Mutterschaften. Eine solche Abneigung wird zumindest geäußert, ohne Anstoß zu erregen. Es handelt sich um die Bildunterschrift unter einen Stich aus der Werkstatt von Bonnart, der unter dem Titel »Weibergeschwätz« das vertraute Thema des Besuchs am Wochenbett darstellt. Wir befinden uns nicht mehr wie bei Brantôme in galanten Kreisen; die Szene spielt sich in einem bürgerlichen Interieur ab. Der Text zum Bild lautet:

- La Commère: Le bel enfant que vous avez!
J'en ressens un plaisir extrême.
Faites-en encore de même
Dans neuf mois, si vous le pouvez.
- L'Accouchée: Que dites-vous là, ma commere!
Ah! j'aimerais autant mourir.
Si j'eus du plaisir d'être mère,
Le mal passe bien le plaisir.⁹
- (Gevatterin: Welch schönes Kind Ihr habt!
Es freut mich gar sehr.
Macht noch einmal so eins,
In neun Monaten, wenn Ihr könnt.
- Wöchnerin: Was sagt Ihr da, Frau Gevatterin!
Ach! Genauso gut möcht' ich sterben.
Wenn ich mich freute, Mutter zu sein
Ist die Pein doch viel größer als die
Freude.⁹)

Hier drückt sich die Angst vor der Mutterschaft unverblümt und ohne Anstoß zu erregen aus. Doch bis zur gewohnheitsmäßigeren Anwendung empfängnisverhütender Mittel ist es ein großer Schritt, der noch nicht vollzogen ist. Um seine These über die fortwährende Versuchung zu untermauern, hat Pater Riquet einen wichtigen Text angeführt, in dem der heilige Franz von Sales den Akt des Onan verurteilt.¹⁰ Dieser Text zielt jedoch nicht ganz in die Richtung, wie ihn Pater Riquet interpretiert: der heilige Franz von Sales nimmt weniger den Betrug und die Irreführung aufs Korn als die Zügellosigkeit, und das gleiche ist auch bei den galanten Autoren seiner Epoche festzustellen. Er beruft sich zwar auf das Naturgesetz der Fortpflanzung, aber nur, um alle sexuellen Anomalien zu verbieten: »Es ist nicht erlaubt, von der Ordnung abzuweichen, die (die Zeugung) erfordert, auch wenn sie zu der Zeit auf Grund eines anderen Mangels nicht vollzogen werden kann«, zum Beispiel im Fall von Unfruchtbarkeit oder »bereits eingetretener Schwangerschaft«. »Denn unter solchen Umständen bleibt der körperliche Verkehr dennoch richtig und heilig, sofern die Regeln der Zeugung befolgt werden.« Auch wenn die Fortpflanzung unmöglich ist, müssen die Liebesbeziehungen ihrem natürlichen Gang folgen, und Unfruchtbarkeit ist keine Rechtfertigung für ihre Perversion. Nicht als Ziel aber wird Unfruchtbarkeit angestrebt, sie dient vielmehr als Vorwand für Sexualpraktiken ohne Verhütungszweck.

Eine Stelle des salesianischen Texts verdient es jedoch, hervorgehoben zu werden: »Gewiß war die schmäbliche Tat, die Onan bei seiner Hochzeit beging, verabscheuungswürdig vor Gott (...) Und obwohl einige Ketzer *unserer Zeit* (...), behaupten wollten, daß es die widernatürliche Absicht dieses Bösewichts war, die Gott nicht gefiel, besagt die Schrift doch etwas anderes und versichert insbesondere, daß die Tat an sich vor Gott verabscheuungswürdig und schändlich war.« Gewann die Empfängnisverhütung damals wieder an Aktualität? In diesem Fall würde es sich um eine theoretische Aktualität in theologischen Diskussionen handeln. Enthüllen solche theologischen Debatten aber eine wirkliche Tendenz der gelebten Sitten? Nichts ist weniger sicher, wie eine scharfsinnige Beobachtung von Bousquet über den »Islam und die freiwillige Geburtenbeschränkung¹¹« beweist. Bei den islamischen Ärzten, so erfahren wir von Bousquet, ist der *coitus interruptus* bekannt und wird diskutiert, ohne übrigens so scharf verurteilt zu werden wie von den katholischen Moralisten. Die Methoden der Empfängnisverhütung bleiben, obwohl sie in der traditionellen religiösen Literatur erwähnt werden, den Moslems in Nordafrika unbekannt, selbst in Algier, das mit dem europäischen Neomalthusianismus in Berührung kommt. So unterscheidet sich der Text des heiligen Franz von Sales kaum von den anderen zeitgenössischen Texten, die eher die sexuellen Verirrungen als eine Kontrolle der Fruchtbarkeit aufs Korn nehmen.

Man kann sich nun fragen – müßte allerdings, unter üblichem Vorbehalt, weitere Zeichen, weitere Zeugnisse suchen – ob die Ablehnung wiederholter Geburten nicht in erster Linie ein weibliches, ein ausschließlich weibliches Gefühl war, das den Männern fremd erschien und von ihnen ignoriert wurde. Es ging auch nie über die Grenzen der Mißlaunigkeit hinaus, solange die Frau den subalternen Platz einnahm, der ihr in der paternalistischen und traditionellen Familie zufiel. Doch schon lange vor der aufsehenerregenden Emanzipation um 1900, nämlich bereits im Lauf des 18. und 19. Jahrhunderts, übte die Frau in der Familie einen bisweilen verborgenen, immer jedoch starken Einfluß aus, den sie bis dahin nicht kannte. Im Bereich der Religionsausübung zeigt sich dieser Einfluß ganz unbestritten. Wollte man leugnen, daß die katholische Glaubensstreue im 19. Jahrhundert, zumindest im Bürgertum, von den Frauen weitergegeben wurde, trotz Ungläubigkeit der meisten Männer? Das zeitgenössische religiöse Wiedererwachen wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht die Mütter, trotz des Vorbildes und des Spottes der Väter, ihre Überzeugungen hätten durchsetzen können.

Wenn die Frau damals die moralische Führung der Familie mit dem Mann teilte, konnte sie mit Autorität den bis dahin gleichgültigen Mann soweit bringen, auf ihre Abneigung gegen allzu häufige Mutterschaft Rücksicht zu nehmen. Es gelang ihr also, einem früher

nur auf die Frauengemächer beschränkten heimlichen Gefühl Eingang in die Realität der gelebten Sitten zu verschaffen.

Zur Zeit des Sticks von Bonnart läßt sich feststellen, daß dieses Gefühl auf die Klasse der Männer übergreift. Man findet es in den *Chansons de Coulanges*¹² (1694), in den Kreisen der Madame de Sévigné also, von der man weiß, daß sie ihrer Tochter den Rat gab, ihre Mutterschaften zu beschränken.

Für die Comtesse de ...:

Ma pauvre Sœur, qu'il est aisé
De vous faire au ventre une bosse ...
Tous les neuf mois vous etes grosse.
Quand votre époux sera venu,
Envoyez-le chez la Cornu.

(Meine arme Schwester, wie leicht ist es,
Euch den Bauch auszubeulen.
Alle neun Monate seid Ihr dick
Wenn Euer Gemahl bei Euch war,
Schickt ihn doch zu Mme. Cornu)

Das ist nicht mehr allein die Furcht vor der Geburt oder die Gefahr der Schande: weibliche Gefühle. Die einst mit Gleichmut hingenommene Ansammlung von Kindern erscheint nun als unerträgliche Last:

Fût-il jamais rien moins charmant
Qu'un tas d'enfants qui crie.
L'un dit papa, l'autre maman.
Et l'autre pleure après sas mie.
Et pour avoir cet entretien
Vous etes maigre comme un chien.

(Gab es je etwas weniger Entzückendes
als einen plärrenden Haufen Kinder?
Das eine ruft Papa, das andere Mama,
Und das dritte schreit nach seiner Freundin
Und um diesen Spaß zu haben,
Seid ihr mager wie ein Hund.)

Man merkt, daß Geburtenkontrolle hier nicht als Mittel gesehen wird, die Erziehung zu verbessern und die Etablierung einer Kleinfamilie zu fördern wie im 19. Jahrhundert. Es handelt sich vielmehr um eine gefühlsmäßige Reaktion gegen den Überfluß der Natur, gegen die naive Unterwerfung unter ihre Ordnung: etwas, das dem typisch weiblichen Gefühl noch sehr nah ist, das mir der Ursprung der Empfängnisverhütung zu sein scheint.

Anmerkungen

1 Philippe Ariès, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII^e siècle*, Paris, Self, 1948, S. 494–531.

2 Pater Riquet, »Christianisme et population« in *Populations*, IV, Okt./Dez. 1949, S. 616–630.

3 Gilles d'Aurigny, *Le Livre de police humaine (...) lequel a été extrait des amples volumes de Francois Patrice (...) et nouvellement traduit de latin en francais par maitre Jehan Le Blond, curé de Branville*, Paris, 1544, Neuaufl. 1549 (ZitatS. 74). Dieses Werk stützte sich auf das des Erzbischofs von Gaeta, Francesco Patrizzi, der als der erste Demograph der Neuzeit gelten kann.

4 Brantôme, *Oeuvres complètes*, hrsg. von Ludovic Lianne nach den Manuskripten mit unveröffentlichten Varianten und Fragmenten, Paris, 1864–1882, Band 11, IX, S. 567–569.

5 Welche Veränderung nimmt man im Gegensatz zu »den Weibern bei unsern Schweizer Regimenten wahr? Außer daß wir sie heute, hinter ihren Männern hertrottend, das Kind am Halse tragen sehen, das sie gestern noch im Leibe trugen«, Montaigne, *Essais*, 1. Buch, Kap. XIV. – zitiert nach der Auswahl und Übersetzung von Herbert Lüthy, Zürich, 1953, S. 102.

6 Charles Sorel, *Histoire comique de Francion, réimprimée sur l'exemplaire unique de l'édition originale (1623) et précédée d'une notice par Émile Roy*, Paris, 1924–1931, Bd. 4, II, S. 14.

7 Ibid. S. 205.

8 Die genaue und vollständige Genealogie der Familie Arnauld findet sich im Anhang des Buchs von Louis Cognet *La Réforme de Port-Royal*, Paris, 1951.

- 9 Bibliothèque nationale, Estampe, pet. f^{ns} o bis 52, S. 36.
- 10 Franz von Sales, *Introduction à la vie devote*, Teil 3, Kap. 39.
- 11 M. Bousquet, »L'islam et la limitation volontaire des naissances«, in *Population*, V, Jan.–März 1950, S. 121.
- 12 Philippe-Emmanuel de Coulanges, *Recueil de chansons choisies, divisé en deux parties*, Paris, 1694, S. 65.

Das Kind und die Straße – von der Stadt zur Anti-Stadt

In der Vergangenheit gehörte das Kind ganz selbstverständlich zum städtischen Raum, mit oder ohne seine Eltern. In einer Welt der kleinen Gewerbe und der kleinen Abenteuer war es eine vertraute Gestalt auf der Straße. Keine Straße ohne Kinder jeden Alters und aus allen Verhältnissen. Eine lange Privatisationsbewegung hat es dann nach und nach aus dem städtischen Raum verdrängt, der schon damals aufhörte, ein Raum dichten Lebens ohne Unterscheidung zwischen privat und öffentlich zu sein, um ein von der transparenten Logik des Verkehrs und der Sicherheit bestimmter Durchgangsort zu werden. Natürlich verschwand bei diesem umfassenden Werk des Ordnung-Schaffens, der Bändigung nicht das Kind allein, sondern mit ihm eine ganze buntgemischte Welt von der Straße. Doch seine Verbundenheit mit dieser Welt ist bezeichnend. Wir haben es also mit einem zweifachen Vorgang zu tun: Zum einen wird die Straße vom eigensinnigen Volk gesäubert, das man lange Zeit akzeptiert hatte – mehr oder minder widerwillig, aber ohne den Wunsch, es zu beseitigen –, das später jedoch als verdächtiger Unruheherd denunziert wurde. Gleichzeitig wird das Kind von diesen gefährlichen Erwachsenen getrennt,

indem man es von der Straße wegholt. Die Straße ist als Aufenthaltsort unmoralisch. Der Unmoral kann sie nur entgehen, indem sie zum Durchgangsort wird und mit der Stadtplanung der dreißiger bis fünfziger Jahre die verlockenden Eigenschaften des Aufenthaltsortes verliert.

Die Schreie der Straße

Es hat sie wirklich gegeben, diese Stadt, in der die Kinder lebten und herumliefen, die einen außerhalb ihrer Familien, die andern ohne sie. Die Organisatoren, die Männer der Ordnung und der Sicherheit blickten lange Zeit mit Besorgnis auf diese Stadt, in der sie eine Quelle der Gefahren, der physischen und moralischen Verunreinigung, der Ansteckung und der Kriminalität erblickten. Heute dagegen entdecken einige sie wieder, mit Rührung und Nostalgie. Diese Stadt ist uns verlorengegangen; wann und weshalb? An ihre Stelle getreten ist nicht eine andere Stadt, sondern die *Nicht-Stadt*, die *Anti-Stadt*, die ganz und gar privatisierte Stadt. Sogar die Bezeichnung Stadt hat sie eingebüßt. Im Mai 1977, also beinahe heute, meldete sich bei einer Diskussion über die Ringautobahnen in der Pariser Region ein französischer Präfekt zu Wort. In einem *Amtsblatt* werden seine Ausführungen so wiedergegeben: »Hinsichtlich der Umgehungsstraßen hat der

Präfekt sein stadtplanerisches Konzept dargelegt. Er hält es für angebracht, den Begriff ›Städte‹ aufzugeben, der an Mauern, an Grenzen denken lasse, und lieber von ›Ballungsräumen‹ zu sprechen, die durch Schnellstraßen miteinander verbunden sind.« Sicher hatte der französische Beamte dabei die amerikanischen Metropolen im Kopf, Objekte seiner Bewunderung und seines Neids.

Was ist bei diesem Übergang von der Stadt zum Ballungsraum aus dem Kind geworden, und aus den Erwachsenen, die ihm ja eng verbunden sind? Von der griechischen Stadt, von Alexandria oder Rom bis zur christlichen oder islamischen Stadt des Mittelalters oder der mediterranen Medina von heute hat sich das Bild des Kindes auf der Straße kaum verändert. Die Straße war für das Kind verlockend, es liebte das Eltern wie Lehrern und Behörden suspekt Schauspiel der Straße. In einem Stück des griechischen Dichters Herondas beschwert sich eine Mutter beim Schullehrer über das liederliche Betragen ihres Sohnes: der Junge schwänzt die Schule, treibt sich auf der Straße herum, wo er Umgang mit Müßiggängern pflegt und mit ihnen spielt: seine »Spielnüsse« (die unseren Murmeln entsprechen) genügen ihm nicht. Er nimmt teil an den unmoralischen Vergnügungen der Erwachsenen, spielt mit Würfeln (vielleicht um Geld). Seine Würfel sind so abgenutzt wie die von alten Spielern, und empört stellt die Mutter fest, daß sie mehr glänzen als der Boden

ihrer Kochtöpfe. Die ordentliche Züchtigung, die ihm sein Lehrer erteilt, hält ihn nicht davon ab, mit seinen Würfeln zu den zweifelhaften Zusammenkünften auf der Straße und an den Kreuzungen zurückzukehren. Die Spielfelder für Schach und »Himmel und Hölle«, die man auf dem Forum in Rom gefunden hat, sind vielleicht von Kindern aus nahegelegenen Schulen aufgezeichnet worden. Diese Schulen befanden sich unter den Säulengängen, dicht an der Straße. Die Kinder begegneten dort den Lehrjungen, die in Erfüllung ihrer Pflicht oder zu ihrem Vergnügen in der Stadt unterwegs waren. Auch bei den öffentlichen Zeremonien, die im Freien, auf Straßen oder Plätzen stattfanden, hatten die Kinder ihren – in diesem Fall genehmigten – Platz. Sie begleiteten ihre Eltern bei der Almosenverteilung: Skulpturen zeigen sie uns auf den Schultern ihrer Väter thronend.

Noch in der mittelalterlichen italienischen Stadt war das so, und zwar aus dem gleichen Grund: es gab im Haus keinen Platz für die Kinder. Sie dehnten ihren Lebensbereich ganz selbstverständlich auf die Straße, auf den öffentlichen Raum aus. Die Häuser waren zu klein und faßten kaum ihre Bewohner, ob jung oder alt, außer für die kurze Nachtruhe.

In den besseren Klassen waren die Gebäude zwar weiträumiger, um Kunden und Bedienstete aufnehmen und ihnen Schutz bieten zu können, denn draußen wären sie den Gefahren ausgesetzt gewesen, die das

tägliche Los der kleinen Leute waren. Doch in diesen Häusern, diesen Palästen war für das Privatleben kein Platz vorgesehen. Die Kinder verstreuten sich dort über einen Raum, der eher offen als privat war, denn er verlängerte und gliederte den der Straße mehr, als daß er davon trennte. In den alten, heute verschwundenen Wohnhäusern des 13. Jahrhunderts befand sich die Loggia im Erdgeschoß und ging direkt auf die Straße. Dank dieser Anordnung konnten die Familie und die mit ihr Verbundenen gleichzeitig draußen und drinnen, auf der Straße und im Haus sein. Und immer und überall Kinder! 1447 verfluchen die Stadtväter des Marktflekkens Rodez die Zugangstrepfen zur Stadtmauer, »weil die Kinder jeden Tag hinaufstiegen«, vermutlich um den Wehrgang, diesen wunderbaren Ort, zu erobern. Auf Stichen von Gallo sieht man die Geschäftsstraßen einer italienischen Stadt Anfang des 17. Jahrhunderts: kleine Läden, die geöffnet wurden, indem der Fensterladen aufgeklappt und in waagrechter Stellung befestigt wurde. Der Inhaber, der Handwerker, läßt sich hinter dem hinabgelassenen Fensterladen nieder wie hinter einem Tisch, und der Kunde darf nicht ins Ladeninnere vordringen: er bleibt draußen, oft von einem Kind begleitet. Im Laden helfen kleine Lehrlinge ihrem Meister, und überall laufen andere Kinder herum und spielen, ohne darauf zu achten, was um sie herum geschieht.

Doch die Kinder sind nicht nur zufällig da, weil sie nicht woanders sein können oder weil es woanders

keinen Platz für sie gibt. Sie haben in der Stadt auch eine rituelle Rolle zu spielen, und die Erwachsenen verlassen sich darin auf sie. Im alten Rom gab es militärische Vereine für Jugendliche aus guten Familien. In den Turnhallen mischten sich *pueri*, Knaben, unter die Heranwachsenden im waffenfähigen Alter, die *juvenes*, und dienten ihnen wie später die jungen Knappen. Vestalinnen wurden im Alter von sechs Jahren ausgewählt. Das Kind nahm auch an den Mysterienkulten teil. Im Florenz des 15. Jahrhunderts waren Kinder und Jugendliche in frommen Gemeinschaften organisiert. Diese spielten eine widersprüchliche Rolle. Einerseits integrierten sie die Jugendlichen in die gesellschaftlichen und natürlich in die religiösen Riten. Es war die Aufgabe der Kinder, mit ihren Gebeten den göttlichen Schutz auf die Stadt zu ziehen. Andererseits hatten diese Gemeinschaften auch den Zweck, eine beunruhigend ausgelassene Jugend zu bändigen, ihre Freizeit auszufüllen und sie den Versuchungen und dem Gemenge auf der Straße zu entziehen.

Diese Rolle der Kinder als Mittler zwischen den Erwachsenen und Gott findet man übrigens auch in den Altersklassen der traditionellen ländlichen Gesellschaften. Wahrscheinlich glaubte man, daß sie bis zur Pubertät geschützt waren vor der Beschmutzung durch Blut und Sex, der die Erwachsenen ausgesetzt waren. Deshalb waren ihnen in Florenz bestimmte Funktionen vorbehalten, vor allem bei den in Bürgerkriegszeiten

häufigen öffentlichen Hinrichtungen: sie waren für Steinigungen zuständig und auch für die Beseitigung der Leichen. Die Ambiguität der Stellung der Kindheit in den alten Gesellschaften ist hier deutlich erkennbar: Sie wurde zwar als anders anerkannt, zumindest in der Zeitspanne, die sie vom bevorstehenden Übertritt in die Gruppe der Erwachsenen trennte, dieses Anderssein aber grenzte sie nicht aus der Gesamtgesellschaft aus, es gestattete vielmehr, ihr eine besondere Aufgabe in eben dieser Gesellschaft zu übertragen. Insofern das Kind als Kind anerkannt wurde, sonderte man es also nicht ab und sperrte es in eine Art Reservat, sondern betraute es innerhalb einer Gesellschaft, in der jede Gruppe von Bürgern eine besondere Funktion hatte, mit einer Rolle, die kein anderer übernehmen konnte.

Diese Situation war nicht nur charakteristisch für die antiken und mittelalterlichen Gesellschaften im Mittelmerraum. Wir finden sie auch im Paris des 18. Jahrhunderts. Arlette Farge schildert sie auf der Grundlage von Polizeiberichten in ihrem hervorragenden kleinen Buch: *Vivre dans la rue*¹ (Auf der Straße leben). Diese Protokolle berichten von kleinen Zwischenfällen des Alltagslebens. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gehörte die Straße vor allem den Armen; die Reichen, die sie vorher mit ihnen teilten, hatten begonnen, sich von ihr zurückzuziehen: »Ein Raum, wo man sich nur deshalb aufhält, weil man

kaum einen anderen zur Verfügung hat, ein Raum zu Leben.« Arlette Farge will den Leser nämlich vor der Versuchung des Pittoresken und der Nostalgie bewahren – obwohl sie ihr im Grunde bisweilen selbst erliegt. »Man darf sich von den Bildern der Straße«, schreibt sie, »die einen Eindruck von Charme und Vitalität, von intensivem Leben und Betriebsamkeit vermitteln, keine falschen Vorstellungen machen«, wie es dem Leser von heute gehen könnte, der auf diesen Bildern erstaunt das wiederfindet, was aus seiner heutigen Welt verschwunden ist.

Auf der Straße leben ist hart, »es bedeutet, keinen Zufluchtsort zu haben (...), abhängig zu sein von dem, was draußen geschieht, so wie es kein Bürgerlicher hinnehmen würde«. In der Tat ist »Privatsphäre« ein zu neuer Begriff; erst die bürgerlichen Klassen verwenden ihn und kommen in seinen Genuß. Deshalb verlassen sie auch allmählich die Straße und bewegen sich auf ihr nur noch in einem schützenden Kasten, in Kutsche oder Sänfte. Bei den Armen, so schreibt Arlette Farge, »vollzieht sich das Leben hier auf der Straße, mit viel Zärtlichkeit und viel Gewalt. Zum Schutz seiner Geheimnisse gibt es keinen anderen Ort als die öffentlichen Plätze. Die Häuser, unsicher und ungesund, sind selbst zu sehr nach außen offen, sie schützen nur wenig, verbergen kaum, was sich drinnen abspielt (...) So erscheinen sie als ein Raum, in dem es keinen wirklichen Bruch zwischen Außen und

Innen gibt, ebensowenig wie eine scharfe Trennung zwischen Arbeit und Forschung, Freizeit, Gefühlsleben oder Tändelei.« Besser könnte man die Globalität des Gesellschaftslebens gar nicht definieren, die nicht vorhandene Spezialisierung, bevor die Einheit auseinanderbricht und in abgeschottete Bereiche zerfällt: Privatleben, Berufsleben und öffentliches Leben.

Die Kinder wurden in diese Welt der Straße sehr früh einbezogen; sie gingen dort allen möglichen kleinen Berufen nach, vor allem als Schuhputzer, wie es sie in den Städten der Mittelmeerländer heute noch gibt. In Polizeidokumenten stoßen wir auf sie, wenn sie wegen Vagabundismus festgenommen wurden: am 7. September 1770 um elf Uhr morgens Verhaftung des »zwölfjährigen, aus der Normandie stammenden Pierre Picard, Schuhputzer in der Rue de Clichy, der im Hühnerstall des Postvorstehers Baron d'Igny schläft. In seinen Taschen fanden sich zwölf Liards und Brot. Er ist seit sechs Wochen in Paris«. Am IX. August 1763 hat die Polizeistreife um neun Uhr morgens »den achtjährigen Jean Mathieu aufgegriffen. Er behauptet, sein Vater, ein Perückenmacher, sei unter die Soldaten gegangen. Er wisse nicht, was aus dem Vater und der Mutter geworden sei. Man habe ihn zu einem gewissen Dagneau, einem Juwelier, in die Lehre gegeben (womit dieser ihm eine Gunst erwies), der bei einem gewissen Lacroix ein möbliertes Zimmer bewohne. Das Kind wurde schlafend auf den Boulevards gefunden.« Am

8. Oktober 1777 verhaftet man um halb eins in der Nacht »Jean François Cassagne, gerade fünfzehn, obdachlos, der seit gestern Nadeln verkauft, da ihn sein Vater vor die Tür gesetzt hat«. Wieviele andere, besser wohnende und doch die gleichen Berufe ausübende Kinder, Lehrlinge und Laufjungen kommen wohl zu den kleinen, der Polizei verdächtigen Vagabunden noch hinzu? Hinter diesen Polizeitexten ahnt man die Frauen und Kinder, die auf der Straße, in den Lokalen ihrer Arbeit nachgehen. Erst im 19. Jahrhundert werden sie gemeinsam von der Straße als einem schlimmen, den Männern vorbehaltenen Ort ausgeschlossen. Im 18. Jahrhundert gingen sie noch dorthin, und an Festtagen begaben sie sich in Gruppen oder mit der Familie in die Ausflugslokale der Boulevards außerhalb der Mautschranken, weil der Wein dort billiger und die Luft sauberer war.

Die Straße gehörte ihnen. Hier ein signifikanter kleiner Zwischenfall, wiederum zitiert von Arlette Farge: 10. März 1775 um halb sieben im Amtsgebäude des Kommissars Dorival. »Es sind erschienen Pierre Figallion, Messerputzer, und seine Frau Elisabeth Perrin, wohnhaft in Paris, Rue des Trois-Cannettes (dieser Messerputzer ist ein guter Handwerker, kein Großbürger: er gehört ebenfalls der Welt der Straße an, aber er hält Distanz dazu); haben Klage erhoben gegen Lassagne und dessen Frau, die für ihren zwölfjährigen Sohn haftbar sind. Vor einer Stunde habe ein junger

Kerl, der mit dem Sohn von Lassagne spielte, einen Schwall Wasser auf den Lassagne-Sohn geschüttet, das den Anzug des Erschienenen getroffen habe. Der Erschienene habe gesagt: »Was sind das für Bengel, die Wasser auf Passanten schütten?«, und besagter Lassagne (der Vater des kleinen »Bengels«) habe geantwortet: »Na na! So was Schlimmes hat man dir doch nicht getan!« (Solidarität zwischen Erwachsenen und Kindern – aggressives Duzen); darauf habe die Erschienene gerufen: »Eine Ohrfeige hätten Sie verdient«, und Lassagne habe mit einem Stein oder einer Austernschale nach ihr geworfen und ihr damit die Augenbraue aufgeschnitten, weshalb sie stark blutete.« Einige wahrscheinlich ältere Knaben trieben es noch schlimmer. Eines Abends, so Arlette Farge, spürte Demoiselle Fardy, die am Arm ihres Gatten, eines Buchverkäufers, in der Rue de la Harpe spazierenging, wie ihr mit Gewalt der Hals zusammengepreßt wurde, als ob man sie erwürgen wolle. Es handelte sich um eine Schnur, die so straff zugezogen wurde, daß die Frau die Sprache verlor. »Diese Schnur war über die Straße gespannt und von Leuten gezogen, die sich in den Durchgängen oder den Häusern verstecken (also in einem Labyrinth von Höfen, durch die die Straße führte). Zwölf junge Leute seien gekommen und hätten gelacht und Spottgebärden gemacht« (30. März 1785).

Der erschreckte Philanthrop

Vom 18. Jahrhundert an wurden Straße und Schenke als gefährliche Orte betrachtet, die saniert werden müssen. Zu diesem Zweck wendet man Gewalt an, setzt die Polizei, aber auch sanftere und zweifellos wirkungsvollere Methoden ein. Unter dem Einfluß von Michel Foucault haben junge französische Forscher, unter ihnen Arlette Farge, zu zeigen versucht, wie die Armen, die eine Art Subkultur bildeten, unter der Einwirkung von Philanthropen, von staatlichen und kirchlichen Moralisten – an deren Stelle dann unsere heutigen Sozialarbeiter und Psychologen traten – zur bürgerlichen Lebensweise bekehrt wurden. Die Geschichte dieser Akkulturation ist in großen Zügen inzwischen wohlbekannt: das Kind wurde von der Straße weggeholt und in einen enturbanisierten Raum, das Haus oder die Schule eingesperrt, das eine wie die andere abgeschottet gegen die Geräusche von außen. Welche ungeheure Veränderung für die an die Freiheit bzw. Freizügigkeit der Straße gewohnten Kinder und Jugendlichen, die bei ihrer Arbeit und ihren Spielen fortan von produktiven Tätigkeiten ferngehalten, der eigenen Verantwortung beraubt und der erzieherischen Zucht unterworfen werden! Ein ganzer, junger, aber vordem aktiver Teil der Bevölkerung wurde auf diese Weise von außen nach innen, von einem ganzheitlichen, zugleich privaten, beruflichen und öffent-

lichen Leben in die abgeschlossene Welt der *privacy* verpflanzt.

Die Physiognomie der Straße hat durch diese Räumung und durch die Konditionierung des noch Verbliebenen notwendigerweise Schaden genommen. Man könnte meinen, daß damit die globale Soziabilität der Straße verschwunden sei. Aber da irrt man sich um etwa ein Jahrhundert. Es ist höchst bemerkenswert, daß die Privatisierung des Familienlebens, die Industrialisierung und Urbanisierung des 19. Jahrhunderts es nicht geschafft haben, die spontanen Formen städtischer Geselligkeit zu ersticken, auch wenn sie in manchen Fällen andere Ausdrucksformen annahm. Erst Mitte des 20. Jahrhunderts, also nach der Industrialisierung, kam es zum Zusammenbruch der Straße und gleichzeitig auch der Stadt. »Die Straße«, so Arlette Farge, »wird von den kleinen Personen als Wunderwelt wahrgenommen, die intensives Leben birgt, als eine Art Fest.« Anatole France schreibt: »Was mir an der schönen Rue de Bac gefiel, waren die Läden, (...) die wundervollen Tage«. Und Maurice Genevoix: »Bis zum Haus meiner Großmutter waren es kaum mehr als hundert Schritte, aber es war eine herrliche abenteuerliche Reise, deren Freuden sich auch durch die Gewohnheit nie erschöpften ... Jeden Donnerstag war es das gleiche, immer neue Feste der emsigen Straße, die nach Vergnügen und nach Wind roch« (*Le Jardin dans l'Ille*, 1936). Für Léotaud (*Le*

Petit Ami, 1899) »gibt es im ganzen Viertel nicht eine Gasse, die für mich nicht immer noch von so etwas wie Kameradschaft erfüllt ist«. Bisweilen jedoch, zum Beispiel bei Pierre Loti, wird die Straße zur Welt des Unbekannten und der Angst. »Wenn die Stadt kein Raum der freien, spielerischen Bewegung ist«, bemerkt Marie-José Chombart de Lauwe, »wird sie zu einer beunruhigenden Welt².« Tatsächlich findet man beim Kind beide Bilder der Stadt, die der Historiker des 18. Jahrhunderts und des beginnenden 19. Jahrhunderts beobachtet: ein archaisierendes Bild der Festlichkeit und Vertrautheit, und ein modernes der Unsicherheit und Beunruhigung.

Doch noch herrscht Unentschiedenheit, die Gesellschaft ist noch nicht auf die Seite der Angst gekippt, und beim Kind behält die Faszination der Straße die Oberhand. Man hat es gesehen, Zeugnisse dafür gibt es reichlich. Gewiß wird man zu Recht einwenden, daß diese Erinnerung künftiger Schriftsteller eher die Lust an einer Straße ausdrücken, die schon ein wenig von fern betrachtet wird, und weniger das Vergnügen an einem aus vollen Zügen miterlebten Leben. Man erwartet trotzdem nicht, daß die herrschenden Klassen die alles daran gesetzt haben, das Kind in Haus und Schule zu halten, es noch einmal auf die Straße entwischen lassen! Immerhin gelang es ihnen nicht auf Anhieb, das Draußen vollständig auszuschalten. An die Stelle der volkstümlichen und bedrohlichen Straße setzten sie als

Kompromiß andere Räume der Geselligkeit, die ihnen zwar nicht vorbehalten waren, wo sie aber doch das Sagen hatten und ihre Sicherheit gewährleistet sahen. Einige dieser Räume, wie das große Café mit der sich auf den baumgesäumten Boulevard oder den weitläufigen Platz vorschiebenden Terrasse waren, ebenso wie die Clubs, eine Domäne der Männer: Frauen und Kinder waren ausgeschlossen. Ein anderer Raum waren die *Parks*, wie sie in London im 18., in Paris, Wien und New York im 19. Jahrhundert in riesiger Ausdehnung entstanden; die feinen Leute besuchten ihn zu Fuß, zu Pferd, in ihren Kutschen, aber auch Familien, Kinder mit ihren Kindermädchen und machmal auch Kinder allein, wenn sie für kurze Zeit der Aufsicht der Erwachsenen entrannen, die in einem so gut überwachten Raum über deren Eskapaden im übrigen nicht allzu beunruhigt waren. Richard Sennett hat auf die Bedeutung der Parks und ihrer Geselligkeit im Chicago vor dem Bürgerkrieg hingewiesen. »Deshalb wurde durch den Union Park (das Viertel von Chicago, das er so gründlich und scharfsinnig analysiert hat) die Klaustrophobie des heutigen *suburb* vermieden. Der Park war der natürliche Ort der Begegnung und der Sozialisation zwischen der Gemeinschaft des Viertels und der Stadtbevölkerung³.« Ein Mémoireschreiber namens Carter Harrison, den er zitiert, spricht von dem »unhibited wandering and exploring« in seiner Kindheit im Park.

Die oberen Klassen des 19. Jahrhunderts haben sich von der Straße, nicht aber aus der Stadt zurückgezogen. Sie haben sie lediglich nach Kräften umgeformt. Ihrer Kraft waren allerdings, wie wir noch sehen werden, Grenzen gesetzt. Sie gestalteten sich ihre eigene Stadt, in der die Straße gesäubert, geebnet, von ihren Löchern und Winkeln befreit, die Häuser in Reih und Glied gebracht wurden und das Volk in die abgelegeneren Viertel verdrängt wurde. Doch diese Segregation war selten vollständig: noch die bürgerlichsten Viertel hatten ihre Geschäftsstraßen, in denen kleine Wohnbezirke von Handwerkern und Händlern bestehen blieben, die zu minoritär und zu rechtschaffen waren, um zu beunruhigen: Diese Bezirke entsprachen der Notwendigkeit von Dienstleistungen und zugleich einem noch nicht ganz und gar verdrängten Bedürfnis nach Vielfalt. Trotz dieser kleinen Nuancierungen durfte das Kind zwar noch in den Parks der bürgerlichen Viertel spazieren gehen, sein Platz aber war in der Schule und im Haus. Ganz bestimmt nicht auf der Straße. In den volkstümlichen Vierteln war das in derselben Epoche ganz anders. Die Geschichtswissenschaftler des 19. Jahrhunderts und unsere heutigen Soziologen haben festgestellt, daß die traditionelle Gesellschaft der von Arlette Farge beschriebenen Straße, auf der die Frauen und Kinder rund um die Uhr sind, in den volkstümlichen Vierteln noch lange überlebt hat. Ihre Ansicht wird durch das bestätigt, was berühmte Typen aus

Literatur oder Karikatur suggerieren, wie in Frankreich Victor Hugos »Gavroche« oder in jüngerer Zeit, in den Jahren 1910-1920, die Jungen von Montmartre in ihren schäbigen, zu großen Kleidern aus zweiter Hand und mit Männermützen auf dem Kopf, die nach dem Künstler, der sie zeichnete, bald die »kleinen Poulbots« genannt wurden.

Noch Anfang des 20. Jahrhunderts übten Kinder die gewohnten kleinen Berufe aus: Sie machten Botengänge, lieferten Waren aus, halfen im Lager. Sie brachten den Arbeitern in der Werkstatt, in der Fabrik oder im Bergwerk Wasser und Essen – und hüten auf dem Land das Vieh, halfen bei der Ernte und beim Dreschen. All das geschah auch noch nach den Gesetzen, die die Kinderarbeit regelten und auf lange Sicht davon abschreckten, sie zu beschäftigen. Die Kinder scheinen sich kaum beklagt zu haben, vielleicht legten sie, anders als man lange Zeit glaubte, selbst Wert darauf zu arbeiten, und weder ihre Eltern noch die Arbeiter in der Werkstatt hatten ein schlechtes Gewissen. Letztere ließen sich an ihrer Arbeitsstätte gern mit den Kindern fotografieren, die ihnen ab und zu halfen und kaum zwischen Orten des Spiels und Orten der Arbeit unterschieden. Tatsächlich gibt es zwei unterschiedliche Interpretationen der Kinderarbeit in der Industrie, die die Teilnahme des Kindes am Leben der Erwachsenen und an der Gemeinschaft hinterfragen. Die erste Einstellung, die der katholischen Philanthropen und der

marxistischen Historiker, verurteilte Kinderarbeit radikal: Die Kinder werden als Opfer der kapitalistischen Ausbeutung gesehen. Die zweite Einstellung, die einer neuen Generation von Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftlern, hat an der Einbeziehung der Kinder in die Erwachsenenarbeit und der dadurch in der Praxis begünstigten Vermischung der Altersgruppen einen anderen, positiven Effekt entdeckt, ohne allerdings der ersten Ansicht zu widersprechen. In einer von Jean und Claire Delmas organisierten Ausstellung über die Kinder von Rouergue – Jean Delmas ist Leiter der Departements-Archive von Aveyron – ist ein Brief aus dem Jahre 1901 zu sehen, in dem ein Akrobat den Präfekten von Aveyron bittet, seinen achtjährigen Sohn als Artist arbeiten zu lassen. Der Kleine läuft auf den Händen, und sein Vater betont, daß die Arbeit völlig ungefährlich sei. Der Präfekt indes vermerkt am Rand des Schreibens: *Genehmigung verweigert*. François Barré, ein Architekt und Designer von heute, der sich Gedanken um den derzeitigen Platz des Kindes in der Stadt macht, drückt sich so aus: »Gewiß haben unsere Gesellschaften das Kind der Produktion untergeordnet und es auf diese Weise schamlos ausgebeutet. Marx konnte schreiben: ›Als das Kapital die Maschine eroberte, schrie es nach Frauenarbeit, nach Kinderarbeit.«
Anscheinend bewirkte diese frühe Schandtat einen fortwährenden Verdacht bei jedem Versuch, das Kind an der produktiven Arbeit teilhaben zu lassen.«⁴

Der kleine Verbrecher

Die Grundschule wurde Ende des 19. Jahrhunderts in Frankreich von den meisten Kindern besucht. Das soziale Leben der Kinder aus dem Volk organisierte sich zu der Zeit also um die Schule und um das Viertel herum; jedes Viertel hatte seine Schule. Die Schule macht den Unterschied zu dem von Arlette Farge geschilderten vorgehenden Zeitraum vom 18. bis Anfang des 19. Jahrhunderts aus. Das Kind ist jetzt Schüler, identifizierbar an dem schwarzen Kittel, den es kaum je ablegt und der es wie eine Uniform kennzeichnet. Doch die Schule hielt das Kind nur für einen Teil des Tages und der Woche von der Straße fern. Weder Eltern noch Kindermädchen holten es von der Schule ab oder brachten es nach Hause; es verfügt frei über seine Zeit, und die verbrachte es draußen, in der Gruppe, mit den Kameraden. Sogar das Bürgerkind träumte davon, seinen Schutzengeln zu entwischen und sich unter die Buben aus der Gemeindeschule (der Armenschule) zu mischen und auf der Straße die gleichen Abenteuer zu erleben. Das erzählt Jean Cocteau 1929 über die Kinder der Rue d'Amsterdam. Diese Straße ist ihr »Place de Grève, eine Art mittelalterlicher Platz, Minne- und Wunderhof, Börse, wo Briefmarken, aber auch Murmeln getauscht werden (erstes ein eher bürgerliches, letzteres ein universelles Vergnügen), Räuberhöhle, in der das Gericht die Schuldigen verurteilt und hin-

richtet, wo von langer Hand jene Streiche ausgeheckt werden, die man dann in der Klasse ausführt, und über deren Vorbereitungen sich die Lehrer wundern«. 1912, ungefähr zur selben Zeit, die von Cocteau heraufbeschworen wird, erzählte Pergaud, mit welcher Art von Konflikten und Streichen sich die Kinderbanden nach der Schule beschäftigten. In seinem Buch *Krieg der Knöpfe* wie in Cocteaus *Les Enfants terribles*, auf dem Land wie in der Stadt, erscheinen die Einfälle dieser kleinen Banden als »Zeichen für die Vitalität der Kinder« (Marie-Jose Chombart de Lauwe). Die Streiche werden nicht mehr der Polizei gemeldet: vielleicht, weil sie seltener werden und man sich fragt, ob sie nicht einer Vergangenheit angehören, die entschwindet und nostalgisch wird.

Derartige Nachsicht war allerdings eher die Ausnahme. Insgesamt stand die Gesellschaft der Freiheit der Kinder auf der Straße nach wie vor ablehnend gegenüber, denn sie sah darin nur physische Unsicherheit, moralische Zuchtlosigkeit und letzten Endes Anleitung zur Kriminalität. Aus dem kleinen *Herumtreiber*, wie man sagte, dem man die Ohren langzog oder ein paar Ohrfeigen gab, wurde nach und nach der jugendliche Kriminelle, den der Geschäftsführer des Einkaufszentrums heute der Polizei, dem Sozialarbeiter, dem Jugendrichter, der Besserungsanstalt etc. ausliefert – und den schon der königliche Richter des Ancien Régime hart bestrafte, wenn das Delikt auf einem

öffentlichen Markt begangen wurde. Die Historikerin Michèle Perrot, die sich mit dieser volkstümlichen Gesellschaft befaßt, schrieb mir in einem Brief: »Die täglichen Berichte der Polizeikommissariate für die Zeit von 1880-1914, die zumindest teilweise erhalten sind, zeigen, daß die Polizei Anfang des 20. Jahrhunderts viel Zeit damit verbrachte, Jagd auf ›Tagediebe‹ zu machen. Mit der Schaffung eines Kindergesetzes Anfang des 20. Jahrhunderts und der Gründung von Kindergerichten (1912), wird die Jagd auf das vagabundierende Kind natürlich verschärft«, eine Jagd, die bereits Ende des 18. Jahrhunderts in Paris begann. In der kleinen Fabrikstadt Saint-Affrique in Südfrankreich verfolgte die Polizei Mitte des 19. Jahrhunderts Kinder, die sich auf der Straße herumtrieben. In ihrer bemerkenswerten Ausstellung über die Kinder von Rouergue zeigten Jean und Claire Delmas 1979 auch eine Sammlung von Strafbefehlen, 1865 ausgestellt in Saint-Affrique gegen etwa zwölfjährige Kinder, denen zur Last gelegt wurde, daß sie sich auf der Straße die Zeit mit Karten- und Glücksspielen vertrieben hatten, um Geld – es geht wohl nur um sehr kleine Beträge, aber eben auch ums Prinzip! Zwei Zwölfjährige wurden »beim Münzenwerfen ertappt. Als wir uns näherten, ergriffen sie die Flucht.« Doch der Polizist kannte sie gut und wußte ihre Namen. Ein andermal erkannte der Beamte nur zwei der Flüchtigen: der Rest des »Trupps« entkam ihm. Andere wiederum wurden

dabei überrascht, wie sie um Geld Karten spielten. Tatort: vor dem Haus des Richters, möglicherweise ein erschwerender Umstand.

Der Druck der Behörden und bald auch der Familien, denen in immer stärkerem Maß Schuldgefühle eingepflanzelt wurden, verbannte die Kinder von der Straße. Doch sie widersetzten sich, nützten ihre Freiheit zwischen Schule und Haus aus, organisierten sich in Banden. Michele Perrot glaubt, daß der Erste Weltkrieg eine Verschärfung dieser Phänomene bewirkt hat, und daß die Rückkehr zur gewohnten Ordnung sie nicht ganz hat verschwinden lassen: Der junge Soziologe Philippe Meyer findet sie heute in den nördlichen Randbezirken von Paris wieder, an der Stadtgrenze und in den Vororten, und hat ihnen ein Buch gewidmet (1979)⁵. In einem Artikel in der Zeitschrift *Daedalus* (1977)⁶ habe ich auch selbst schon erwähnt, wie sehr es dem Staat zuwider ist, wenn sich Lebensbereiche seiner Kontrolle und seinem Einfluß entziehen. Philippe Meyer stellt fest, daß solche Lebensbereiche nicht völlig verschwunden sind. »Obwohl sie größtenteils eliminiert wurden, gibt es davon in manchen Vierteln und manchen Städten noch Ansätze, wenn die staatlichen Kolonisierungs- und Ausbaumaßnahmen über die ursprünglichen Formen der Soziabilität noch nicht völlig die Oberhand gewonnen haben.« Die Viertel im Norden von Paris, die sich in die Nähe der alten aufgegebenen Befestigungsanlagen vorgeschoben hatten und

lange Zeit Niemandland waren, waren lange schlecht ausgestattet gewesen mit Schulen, gesellschaftlichen Einrichtungen und Fortbildungsanstalten; die Administration in Paris hatte diese Viertel vergessen und sich nicht um ihre »Entwicklung« gekümmert.

»Dieses von Carco geschilderte und von Bruant besungene Viertel«, schreibt Meyer, »ist sich selbst treu geblieben, volkstümlich, dichtbevölkert, lebendig. Es ist besonders für seine traditionell zahlreichen und starken Jugendbanden bekannt.« Diese Jugendlichen, die größtenteils außerhalb der offiziellen und normalen Mobilisierungs- und Sozialisierungskreisläufe standen, sind im wesentlichen und oft auf erstaunliche Weise immer noch »Einwohner«, die an einem Ort und in einem Milieu verwurzelt sind und sich hauptsächlich durch die Bindung an ihr Territorium charakterisieren lassen. Diese Jugendlichen stammen im allgemeinen aus Familien, die als anomal gelten, entziehen sich früh dem Schulsystem oder werden von ihm ausgestoßen, sind wegen ihrer Wildheit unerwünscht in Vereinen, Clubs, Jugendgruppen oder Jugendhäusern, werden dann von den Musterungsausschüssen meistens für nicht wehrtauglich befunden und sind trotzdem eng solidarisch mit einer gesellschaftlichen Realität, einem Lebenskreis, ihrem Viertel, ihrer »Straße«. Die Banden waren allesamt geosozial determiniert, hatten alle eine bestimmte Herkunft, und dieser Herkunftsort war auch immer ein Lebensmilieu, das die Bande so stark

formte, bestimmte und prägte, daß man mit ein wenig Erfahrung allein durch Beobachtung der Verhaltensweisen und Gewohnheiten hätte sagen können, woher dieser oder jener Jugendliche kam. »Wahrscheinlich ist es diese ganz spezielle, ursprüngliche Form der Sozialisierung durch die Straße und das Milieu, das den Banden dieses Potential an sozialer Phantasie gibt, die Fähigkeit zur Folklore, zum Mythos, zum Abenteuer. Dieser Reichtum an sozialen Instinkten webt über ihre krankhafte Langeweile und über die tägliche Banalität ihres individuellen Lebens eine Geschichte von einer außerordentlichen sozialen Intensität – ein regelrechtes Ferment für die Bande, ihre Solidarität und Vitalität. Dort, wo viele, und oft zu Recht, nur Gesetzlosigkeit, Zusammenrottung, Unordnung, Lärm und Randalie sehen, muß man bei genauerem Hinsehen sehr wohl auch Reichtum, Intensität, Akkumulation, Freiheit und die Entfaltung eines gesellschaftlichen Lebens erkennen, das sich nicht unterdrücken läßt und bisher – aber wie lange noch? – dem Zugriff der Sozialarbeiter, den Zwängen der Stadtplanung, den Mauern der Asyle und Gefängnisse entgangen ist.«

Ein Traum aus Steinen

Seltsamerweise findet man im heutigen Paris, so wie Philippe Meyer es beschreibt, viele Merkmale des von

Arlette Farge geschilderten Paris des 18. Jahrhunderts wieder, vor allem die Bewässerung der Häuser von der Straße aus. Es gibt Räume, die zugleich Straße und Haus sind, ein Labyrinth von Sackgassen, Durchgängen, Wohnblöcken, engen Sträßchen. Meyer erwähnt besonders die halb privaten, halb öffentlichen »Plätze«. Sie bilden »eine Art Dorf (mit seinen Geschäftsleuten) und haben mehr mit dem *courée* des 19. Jahrhunderts und den *quarrés* des 18. Jahrhunderts gemein, als mit der sie umgebenden Stadt. Das Leben im Netzwerk von Mikro-Räumen blieb erhalten, weil das Automobil, abgesehen von dem der Bewohner, dort nur langsam vordrang: »Dank des geringen Verkehrs können die Kinder auf der Straße Ball spielen, sich versammeln und frei herumtollen im Blickfeld der Mütter, die sie vom Küchenfenster aus rufen können.« Doch der »Platz« ist kein nur den Kindern vorbehaltener Raum. Man findet dort die Vermischung der Altersgruppen wieder, wie sie für die alte Stadt typisch war. »Der zentrale Platz ist ein Ort der Begegnung und des Austauschs, ein Zentrum, wo alle möglichen Informationen kursieren, ein Beobachtungsposten, von dem aus man jede Einzelheit des Lebens im Block verfolgen kann.« Daraus ergibt sich eine Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Altersgruppen »unter Wahrung der gebührenden Distanz«. So gibt es Beziehungen zwischen den Kinder- und den Jugendbanden. Die Jugendlichen weihen die Kinder ein, organisieren ihre Spiele und

ihre Ausflüge, halten sie aber von ihren eigenen gefährlichen und verdächtigen Unternehmungen, von ihren Expeditionen fern. Ähnliche Unterschiede würde man in den volkstümlichen Vierteln der italienischen Städte finden.

Die ausgeprägte Soziabilität der Kinder in der Stadt, die Aufteilung des städtischen Raums zwischen Kindern und Erwachsenen dauerte also das ganze 19. Jahrhundert hindurch fort, dann setzte sich die Verdrängung der Kinder an den Rand der Stadt gegen alle Widerstände durch, und gleichzeitig verwandelte sich der städtische Raum, er zerfiel; aus der Stadt wurde, um es mit den Worten des oben zitierten Pariser Präfekten zu sagen, der *Ballungsraum*.

Interessant ist es, die frühen Ursprünge dieser Entwicklung im Amerika des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu betrachten. Richard Sennett hat ihre Anfänge in Chicago sehr gründlich untersucht und sich besonders mit dem Wandel der Familie der damaligen Zeit befaßt. Ich möchte festhalten, was er über die Stellung des Kindes sagt. Wir haben bereits gesagt, daß sich in dem von ihm untersuchten Viertel von Chicago, dem Union Park vor 1870 – der Zeit der Geselligkeit in den Parks – die Familie durchaus zu ihrer Umwelt hin öffnete, so daß das Kind sich an geadelte Spaziergänge und Erkundungsausflüge wagte. Ein paar Jahre später – dies ist das Thema seines Buchs – hat sich die Zusammensetzung und die Struktur der

Familie verändert. Die sogenannte Kernfamilie ist an die Stelle der Großfamilie getreten, die mindestens noch ein Seiten-Mitglied (*collateral kin*) oder größere Altersvielfalt umfaßt: Onkel oder Tante, großer Bruder oder große Schwester, die mit im Haushalt leben, meist unverheiratet und berufstätig. In diesen neuen, auf Eltern und Kinder beschränkten *middle-class*-Kernfamilien«, in denen das Mutter-Kind-Paar die Gefühlsbeziehungen beherrscht, hat sich das Leben des Kindes gewandelt. Es hat seine relative Freiheit verloren, die es in den »Großfamilien« besaß. Nun war es aus mit den Abenteuern im Park! »Die Eltern«, schreibt Sennett, »brachten es in die Schule und holten es wieder ab, um es nach Hause zu bringen. In den Park zu gehen, war ihm verboten, und es mußte dicht beim Haus spielen, wo seine Mutter es ständig im Auge hatte.« Die erste Etappe also war um 1890 in Chicago das Einschließen des Kindes ins Haus und in die Schule. Die zweite Etappe war die Abwanderung aus der traditionellen Stadt, die von Straßen durchzogen war, in denen es Leben und Geselligkeit gab. Die Stadt, wie wir sie von der Vergangenheit ererbt haben, ist zum Schreckgespenst geworden. Zum Arbeiten kann man noch dorthin gehen, leben läßt es sich dort nicht mehr. Wenn irgend möglich, lebt man auf dem Land, in der Natur. Ein Raum wird geschaffen, der vorgibt, keine Stadt zu sein, der *suburb*, und der wohlhabendste war der am wenigsten stadtähnliche. In Amerika

geschah die Auflösung der Stadt am frühesten und am gründlichsten.

Auch wenn die Entwicklung in Frankreich anders verlief und später eintrat, der Niedergang des städtischen Raums war der gleiche. Dank eines Dokuments aus jüngster Zeit lassen sich die Veränderungen des urbanen Raums in den später im Zuge des großen Zustroms in die Städte zum kompakten Gefüge der Pariser Banlieue zusammengewachsenen kleinen Ortschaften sozusagen an Ort und Stelle nachweisen. Madame Roxane Dubuisson besaß eine Sammlung von Postkarten aus der Zeit um 1900, auf denen Ansichten dieser Vororte mit der Kunst und Präzision der Fotografen jener Zeit abgebildet sind. 1970 kamen zwei junge Männer, Alain Blondel und Laurent Sully-Jaulnes auf die Idee, einige dieser Ansichtskarten auszuwählen, sich anhand der Motive auf die Suche nach diesen Orten zu machen, sie in ihrem neuen Zustand zu fotografieren und schließlich die beiden Serien, die von 1900 und die von 1970, miteinander zu vergleichen. Die Dokumente waren 1972-1973 im Pariser Musée des Arts décoratifs ausgestellt. Unter dem Titel: *L'Image du temps dans le paysage urbain* (Das Bild der Zeit in der städtischen Landschaft) erschien auch ein Album mit Reproduktionen. Darin sehen wir nun jede aufgenommene Ansicht links in ihrem Zustand von 1900, rechts in dem von 1970. Der Vergleich ist niederschmetternd. In der Zeit, die dazwischen liegt,

ist alles Leben verschwunden. Es hat sich zwar nicht alles verändert, außer in einigen wenigen Fällen; die Häuser, ihre Ausrichtung, die Gesamtkonstellation, das Kataster sind gleich geblieben. Und doch kommt man in eine ganz andere Welt. Links um 1900, eine lebendige, rechts, um 1970, eine erstarrte, versteinerte Welt.

Sieht man sich die Sache näher an, dann merkt man, daß der Unterschied an folgenden Faktoren liegt: 1. Die Trottoirs, freie, von Bäumen und Menschen besetzte Räume, sind viel schmaler geworden. Sie funktionierten als Verbindung zwischen dem Straßenbett in der Mitte und den steinernen Blöcken der Häuser. Man hat sie derart reduziert, daß sie keine Funktion mehr haben: sie sind leer und nutzlos. 2. Die Bäume sind verschwunden. Die Städte des 19. Jahrhunderts waren im Gegensatz zu denen des Mittelalters und der Renaissance mit Bäumen bepflanzt. Diese sind zwischen 1900 und 1970 verschwunden. 3. Verschwunden sind auch die Bistro-Terrassen. Das Café, das Bistro spielten für die Soziabilität dieser Kleinstädte des 19. Jahrhunderts eine wesentliche Rolle. Mit ihren meist beschatteten Terrassen dehnten sie ihr Reich bis auf die Straße aus. Café-Terrassen und Bäume bildeten den üblichen Rahmen für die Straße. Die einen wie die anderen sind verschwunden, selbst wenn das Café geblieben ist, so ist doch seine Terrasse »privatisiert«, vom Haus geschluckt, durch verglaste Wände von

der Straße abgetrennt worden. 4. Verschwunden sind der Spaziergänger und die Kinder. Um 1900 wimmelt es auf der Straße von Menschen, die Café-Terrassen sind überfüllt. Die Straße gleicht einer mit Bäumen bepflanzten, von Bistros gesäumten, mit Tischen und Stühlen der Café-Terrassen vollgestellten Promenade. Unter den Flaneuren viele Kinder jeden Alters, die kleinsten mit ihren Müttern, die größeren allein oder in kleineren Gruppen. Ganz offensichtlich ist jedermann draußen. 1970 hat sich die Straße geleert: so wenig Männer, Frauen und Kinder wie Bäume. 5. Diese Leere ist mit Autos gefüllt worden. Sind sie daran schuld, daß die Stadt zur Wüste wurde? Sicher, es liegt am Auto, wenn die Familien des einfachen Volks ihre Kinder daran hindern, auf der Straße zu spielen, wie die es allen Polizeiverboten zum Trotz stets gewohnt waren. Die Angst vor einem Unfall hat mehr bewirkt als eine Polizei, mit der man sich zu arrangieren wußte. Die Kinder selbst hatten keine Angst; sie wußten sich anzupassen, stiegen hinten auf die Autos auf, so wie sich in den vierziger Jahren ganze Trauben von Kindern an die römischen Straßenbahnen anhängten. Diesmal jedoch machten sich die Eltern Sorgen, und es gelang ihnen, die Kinder zurückzuhalten. Wahrscheinlich hatten auch die Kinder selbst die Lust verloren, auf der Straße herumzurennen.

Das Automobil ist aber nicht die einzige Erklärung. Italienische Städte wie Rom (nicht Neapel) wurden

auch von Autos überflutet, aber dort haben diese nicht das Monopol errungen, sie mußten sich die Straße mit einer verwurzelten Menschenmenge teilen. Anderswo, vor allem in Frankreich, haben sie Leere geschaffen, und um noch etwas von der Straße zu retten, waren die Stadtverwaltungen gezwungen, künstliche Räume zu schaffen, die manchmal lebendigen, oft aber toten Fußgängerzonen. Halten wir uns an das Protokoll unserer beiden jungen Pariser Fotografen von 1970: »Vorher. Nachher. Das Auto? Ganz bestimmt ... Die Landflucht? Sicher auch. Und dann natürlich die Bauunternehmer, die Kriegerdenkmäler, die öffentliche und obligate Beleuchtung, das Netz von Stromdrähten und Masten, die Werbung, das Fernsehen, das die ehemaligen Spaziergänger im Haus hält ... Die Verantwortlichkeiten sind wie nicht anders zu erwarten verteilt, vernetzt. Das ist klar. Vorher war ein angenehmes Leben zumindest möglich. Danach wurde es häßlich, trübselig, eigentlich unmöglich.« Auf der einen Seite eine Stadt mit Menschen, auf der anderen Seite eine Stadt ohne Menschen, wüst, steinern. Bei der Betrachtung dieser Dokumente wird einem klar, daß das, was das Leben einer Stadt ausmacht, die Bewegung, der Austausch, die Begegnung, die Belebtheit der Straße ist.

In Wirklichkeit war dieser Tod der Straße gewollt. Die barg in sich alle Gefahren, die Unmoral, das Ungesunde der Stadt. Man mußte sie zuerst verlassen oder sie auf eine so spezielle Funktion reduzieren, daß

man notfalls nicht mehr hinzugehen brauchte, wenn man das Glück hatte, nicht mehr dort zu arbeiten. Das Leben, das sich von der Straße zurückgezogen hatte, breitete sich ringsherum in einem aufgelockerten Wohngebiet aus, in Häusern und Gärten, in denen man sich so wohlfühlte, daß man keinen Grund mehr hatte, sie zu verlassen. An die Stelle der Straße trat die Fahrbahn, Ort für den Autoverkehr, nicht mehr für die Promenaden von Menschen und Kindern. Dann gingen die Stadtplaner daran, die alten, abends nach Büroschluß verlassenen Innenstädte neu zu gestalten. Man wollte sie gar wiederbeleben, indem man sie den Wohnstädten anglich. Man brauchte nur die Straße zu beseitigen, Quelle der Luftverschmutzung und der Gefahren, Hindernis für die globale Privatisierung des Raums. Le Corbusier und die zerstörerischen Stadtplaner seiner Generation waren keine Barbaren: sie begriffen die Schönheit von Kirchen, Palästen, großartigen Bauwerken. Dagegen stritten sie dem Gewirr von Gassen und Plätzen, den ungesunden und verderblichen Häuserblocks jeden künstlerischen Wert ab: Ihr ehrwürdiges Alter gewährte ihnen kein Privileg mehr. Die Urbanisten wollten sie zerstören und am Boden durch Grünflächen, hoch oben durch luftige, besonnte Türme ersetzen, in denen glückliche Familien wohnten. Die Geschäftsfunktionen sollten an geheiligte, aber außerhalb der Stadt in einer Hinterstadt liegende Orte verbannt werden, wohin man sich

begibt, um seine Einkäufe zu verrichten, so wie man auf die Toilette geht, um seine Notdurft zu verrichten. Die ideale Stadt wäre dann nur noch ein riesiger Park, mit verstreut darin liegenden, durch Autobahnen miteinander verbundenen modernen Wohntürmen und antiken Monumenten. Die Leute würden daheim bleiben, in ihren Häusern oder Gärten, Kinder würden in eigens für sie konzipierten Bereichen geparkt: Draußen ist niemand mehr, außer ein paar von den Sehenswürdigkeiten angelockte Touristen.

Der wiederentdeckte Straßenjunge?

Diese utopische Stadt ist nicht verwirklicht worden (außer in Los Angeles), und die heutigen Ballungszentren sind als Kompromiß zwischen den Zukunftsträumen und den Zwängen der Vergangenheit konzipiert worden. Für die Kinder glaubte man zunächst genug getan zu haben, indem man dem Familienkreis die Bedingungen seines Funktionierens und seiner Sicherheit gewährt hat. Die Privatsphäre der Familie zählte mehr als die ihrer einzelnen Mitglieder. Keine abgelegenen kleinen Schlupfwinkel mehr für die Kinder, in diesem funktionellen Universum, in dem alles vorgesehen war, wo jeder Platz seine Bestimmung hatte. Immerhin hatte man außerhalb des Hauses nicht ohne Widerstreben einige für die Spiele, die Freizeitbeschäftigungen der

Kinder vorbehaltenen Plätze zugelassen, für den Fall, daß das Zuhause und die Schule mit ihren vielfältigen Aktivitäten wirklich nicht ausreichen sollten. Moralisten entrüsteten sich, daß diese Plätze entweder ungenutzt blieben oder verwüstet wurden. Außerhalb der aufgezwungenen Spielplätze gab es keine Straßen für die Kinder mehr. So mußten sie sich Lücken suchen, in denen sie sich einrichten konnten wie einstmals auf der Straße: Tiefgaragen, Treppenhäuser, die wenigen vergessenen oder verlassenen Ecken, ja, auch die Keller, die sie aufbrachen.

Die Kunsthistoriker waren, wie mir scheint, die ersten, die noch vor den von den Wundern der Moderne geblendeten Ärzten, Soziologen, Psychologen und Priestern über diese Abwertung der Straße beunruhigt waren, gegen ihre Zerstörung protestierten, ihre Funktionen, zuvorderst natürlich ihre ästhetischen Funktionen, verteidigten. Die Schönheit einer Stadt beruht in der Tat nicht nur auf ihren Bauwerken, sondern auf ihrem Gefüge von Häuserzeilen und Blocks (*insulae*), ihrem Straßennetz, das schon allein für sich ein absolut unersetzliches und höchst fragiles Kunstwerk darstellt. Ein schadhaftes Gebäude kann restauriert oder sogar neu aufgebaut werden. Das Netzwerk der Straßen und Häuserzeilen, das in seiner Unregelmäßigkeit nicht kopierbar ist, läßt sich niemals wiederherstellen. Sein pittoresker Charakter beruht auf einer Summe von Kleinigkeiten, die sich nicht vorher festlegen lassen.

Die Straße wurde also zunächst aus ästhetischen Gründen rehabilitiert. Humanwissenschaftler wenden heute von den Kunsthistorikern übernommene Argumente und Fragestellungen auf den sozialen Bereich an. Inzwischen ist man sich allgemein einig, daß es besser ist, eine Straße für den Autoverkehr zu sperren, damit Kinder dort frei spielen können, als eine Straße oder einen Hof zu zerstören, um dort einen für sie reservierten Raum einzurichten, den sie – wie man weiß – nicht annehmen werden. Setzt sich womöglich der Gedanke durch, daß man das Kind wieder in die Stadt integrieren muß, anstatt die Stadt zu zerstören, unter dem Vorwand, Familie und Kind zu schützen?

Anmerkungen

1 Arlette Farge, *Vivre dans la rue à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard-Julliard, 1979, Neuaufl. 1992.

2 Marie-José Chombart de Lauwe, »Un intérêt amgibu, des discours piégés« in *Dans la ville, des enfants, Autrement* Nr. 10, September 1977, S. 6–13.

3 Richard Sennett, *Families Against the City: Middle Class Homes of Industrial Chicago, 1872–1890*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970.

4 François Barré, »L'Espace d'un moment ou l'enfant inusite«, in *Traverses*, 4, Mai 1976, S. 41–47 (Zitat S. 45).

5 Philippe Meyer, *L'Enfant et la Raison d'Etat*, Paris, Ed. du Seuil, 1977.

6 Philippe Ariès, »The family and the city«, in *Daedalus*, Bd. 106 Nr. 2, Frühjahr 1977, S. 227–237.

Empfängnisverhütung in früherer Zeit¹

Die Fakten sind bekannt: bis zum Ende des 18. Jahrhunderts blieben ungeachtet langfristiger Schwankungen die Bevölkerungszahlen bei leicht steigender Tendenz nahezu stabil; Sterblichkeits- und Geburtenrate waren gleichermaßen hoch und lagen dicht beieinander. Alles verlief so, als bleibe sich die Geburtenrate gleich und als sei das entscheidende Element der großen demographischen Einbrüche die Sterblichkeitsrate aufgrund von Kriegen, Epidemien und Hungersnöten, oder auch, wenngleich in geringerem Umfang, die Zahl der Eheschließungen, die in Abhängigkeit von denselben Parametern schwankte. Die Geburtenrate aber blieb, *ceteris paribus*, unverändert, die Intervalle zwischen den einzelnen Geburten veränderten sich nicht. Auch wenn die Demographie-Historiker dieses Wort nicht lieben (sie bevorzugen die Bezeichnung »altes demographisches Muster«), werden wir von einer »natürlichen« Demographie sprechen: Die Geburten folgten einander in dem Rhythmus und Abstand, der durch natürliche Bedingungen wie Stillzeiten, Amenorrhöen, Fehlgeburten vorgegeben war, aber auch durch Perioden einer religiös motivierten »kulturellen« Enthaltensamkeit etwa in der Advents- oder Fastenzeit. Nichts deutet, bei unbe-

fangener Lektüre der Statistiken, auf ein willentliches Eingreifen des Menschen in den Geschlechtsakt zum Zweck der Geburtenkontrolle hin. Falls es das gab, schlägt es sich in den Statistiken nicht nieder. Demgegenüber tritt seit Beginn des 19. Jahrhunderts ein anderes demographisches Muster vehement hervor, das sich durch den Rückgang der Sterblichkeitsrate in ganz Westeuropa und gleichzeitig den allgemeinen Rückgang der Geburtenrate – in Frankreich seit Ende des 18. Jahrhunderts, im übrigen Europa seit Ende des 19. Jahrhunderts – auszeichnet.

Der zeitliche Abstand zwischen dem Sinken der Sterblichkeitsrate und dem der Geburtenrate in Europa (außer Frankreich) ist von großer historischer und politischer Bedeutung, weil er zu einer erheblichen Zunahme der europäischen Bevölkerung geführt und den Auswanderungsschub nach Übersee gefördert hat. Er ändert jedoch nichts an den wesentlichen psychologischen Aspekten des Problems, die in Frankreich wie im übrigen Europa die gleichen waren: Welcher Zusammenhang bestand zwischen der Entwicklung der Sterblichkeits- und der Geburtenrate und – mit Blick auf die Frage, die uns hier interessiert – wie wurde das Eingreifen des menschlichen Willens in die Geburtenkontrolle möglich? Ein entscheidendes Phänomen ist aufgetreten: das kontrollierende Handeln des Menschen in bezug auf die Fortpflanzungsfunktion seiner Sexualität. Der unbefangene Leser der Statistiken wird

sich zweifellos darüber gewundert haben: die moderne Entwicklung der Empfängnisverhütung verstellt den Blick. Das Problem ist also folgendes: Wie ging innerhalb eines Jahrhunderts, zwischen 1780 und 1880, der Übergang von einer mehr oder weniger natürlichen Geburtenrate zu einer immer mehr willentlich kontrollierten Geburtenrate vonstatten ?

Ein undenkbarer Frevel

Es handelt sich um eine gravierende Frage; denn ihre Beantwortung impliziert die Erkenntnis eines radikalen Mentalitätswandels. Wir sagten zu Beginn, die Fakten seien bekannt: In Wirklichkeit werden sie erst seit etwa dreißig Jahren als kohärentes Ganzes wahrgenommen. Man hat nach Erklärungen gesucht, und bis heute kann man auf diese alten Erklärungen nicht verzichten, weil sie eine Serie von Kritiken, Diskussionen und neuen Lösungsvorschlägen ausgelöst haben. Der erste Versuch, ein Corpus der vorhandenen Informationen über Empfängnisverhütung zusammenzustellen, datiert aus dem Jahre 1936 und stammt von dem amerikanischen Arzt Norman Himes, dessen »Medical History of Contraception«² eine für die damalige Zeit wertvolle Sammlung mitunter auch spaßiger und unbrauchbarer Tricks und Rezepte darstellt. In meiner in den vierziger Jahren entstandenen *Histoire des popula-*

tions françaises et de leurs attitudes devant la vie und in Aufsätzen für *Population* und Materialsammlungen für das Nationale Institut für Bevölkerungsstudien (INED)³ hatte ich mit einer gewissen Kühnheit, trotz der dürftigen Quellenlage, eine Theorie der *Undenkbarkeit* vertreten, derzufolge Praktiken der Empfängnisverhütung in unseren traditionellen Gesellschaften entweder nicht bekannt waren oder mehr oder weniger als esoterische Praktiken angesehen wurden, die außerhalb des normalen mentalen Universums lagen. Nach dieser Hypothese war es also unmöglich, daß man in den Ablauf des Geschlechtsakts eingriff. Der Geschlechtsakt gehörte zur Natur, und zwar zu jenem Teil der Natur, in den einzugreifen dem Menschen noch nicht eingefallen war. Denn ich hatte begriffen, daß von all den Verhütungstränken, Penishüllen, Vaginaltampons, Pessaren und sonstigen von Norman Himes aufgelisteten Praktiken wenn überhaupt, dann nur der *coitus interruptus*, der »Frevel Onans«, für die formidable demographische Umwälzung jener Zeit und für den Rückgang der Geburtenraten, der im 20. Jahrhundert schwindelerregende Ausmaße annahm, verantwortlich sein konnte. Doch erschien mir der Rückzug des erregten Mannes auf dem Höhepunkt seiner Lust in dieser Art Mentalität nicht vorstellbar. Die sexuelle Erhitzung implizierte ein Aussetzen der Fähigkeit zur kühlen Berechnung. Das kluge Abpassen dieses Augenblicks war im Gegenteil nur in einem

ganz anderen mentalen Universum möglich, in dem die Selbstbemeisterung über den Taumel der Sinne obsiegte und eine asketische Haltung der Lust es nicht mehr erlaubte, eine im voraus festgesetzte Schwelle zu überschreiten. Das ist das Universum von heute. Der Unterschied in den Einstellungen zum Leben rührte also nicht daher, daß in traditionellen Gesellschaften die Kirche oder die Religion eine Macht ausgeübt hätten, die sie später verloren haben. Er resultierte auch nicht aus einer hedonistischen Befreiung der zeitgenössischen Gesellschaft von sexuellen Tabus. Der Unterschied lag im wesentlichen in einem bestimmten Verhalten. Innerhalb einer gegebenen Mentalität ist nicht alles möglich – erst recht nicht im Bereich der Sexualität und der intimen, geheimen Verbindungen mit der Natur. Es bedurfte einer Umwälzung eben dieser Verbindungen, damit vorstellbar und möglich wurde, was unvorstellbar und unmöglich geschienen hatte – übrigens im Kampf gegen den Tod ebenso sehr wie in der Kontrolle über das Leben: der Körper hörte auf, Bestandteil einer furchteinflößenden, wachsam und rachsüchtigen Natur zu sein, und wurde, wie der Rest dieser Natur, zum Objekt, das durch menschliche Technik manipuliert werden konnte.

Die Rolle der Kirche

Ich weiß, daß ich bei der Skizzierung meiner Theorie aus dem Jahr 1948 ein wenig gemogelt habe und daß ich sie eher so darstelle, wie ich sie heute sehe. Damals habe ich nicht nur die Undenkbarkeit, sondern auch die Unkenntnis empfängnisverhütender Praktiken herausgestellt und mir damit eine Blöße gegeben. Es war nicht schwer, mir eine Unmenge von Zitaten entgegenzuhalten, die man zum kleineren Teil der erotischen Literatur entnahm, die zum größeren Teil aber aus Beichtspiegeln und aus der religiös-theoretischen bzw. der moralisch-kanonischen Literatur, aus Handbüchern für Beichtiger usw. stammten und sexuelle Praktiken beschrieben, die meine Kritiker als kontrazeptiv auffaßten. Die Empfängnisverhütung war also sehr wohl bekannt und Gegenstand scharfsinniger Kontroversen gewesen, durch welche man die genauen und dennoch fragwürdigen Gründe definieren konnte, die der Kirche verdammenswert erschienen.

So kam eine andere Hypothese auf, derzufolge das Verbot durch die Kirche ausreichte, um die Empfängnisverhütung zu ächten – mit Ausnahme der im 17. und vor allem im 18. Jahrhundert immer zahlreicher werdenden Fälle, in denen der ökonomische Druck zu stark wurde: durch immer subtilere Techniken sind die Demographie-Historiker in Frankreich und Eng-

land diesen Techniken auf die Spur gekommen (zum Beispiel in Wrigleys berühmten Colyton)⁴.

Die Diskussion blieb bis heute durch die Veröffentlichung eines wichtigen Buches bestimmt, das 1966 unter dem Titel *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists* in den USA erschien und 1969 unter dem Titel *Contraception et Mariage* ins Französische übersetzt wurde.⁵ Der Verfasser, ein amerikanischer Jurist namens J. T. Noonan, hatte im Geist des *aggiornamento* des Zweiten Vatikanums seine Forschungen angestellt und diese bemerkenswerte Zusammenfassung geschrieben. Der Untertitel, den der Dominikaner-Verlag CERF der französischen Übersetzung gab, verrät den Hintergedanken des Autors: *Fortentwicklung oder Widerspruch im christlichen Denken?* Es ging denn auch darum, ein seriöses und unangreifbares Dossier zusammenzustellen, um in der Ablehnung der Empfängnisverhütung durch die Kirche den unbiblischen, wesentlich heidnischen Kern auszumachen – entweder als individuelle Besonderheit wie beim hl. Augustinus oder als konkrete Reaktion auf diese oder jene Häresie; ein Dossier, das die Widersprüche der Lehre zeigte, das Zögern und, zu bestimmten Zeiten, auch die Tendenz zur Nachsicht, unterbrochen durch die Verhärtung der Lehre im 20. Jahrhundert und die Intransigenz von antimodernistischen Päpsten. Das Buch leistete den Befürwortern einer liberaleren Haltung gegenüber

der Empfängnisverhütung Schützenhilfe, im Rahmen der großen Versöhnung der Kirche mit der modernen Welt, wie sie das Zweite Vatikanum verfolgte. Dieses gewichtige, gehaltvolle Buch hat unverzüglich das Interesse der Historiker erregt, und Jean-Louis Flandrin hat es sogleich in einem gescheiterten Büchlein analysiert und kommentiert, das die wesentlichen Punkte der Debatte klar herausarbeitet.⁶

Empfängnisverhütung oder Erotik?

Wir werden dieses sehr komplexe Dossier hier nicht öffnen; denn das würde uns zwingen, die gesamte Sexualmoral der Kirche, ihre Einstellung zur Jungfräulichkeit usw. zu prüfen. Wir werden aus dem Noonan-Flandrin-Dossier nur das herausgreifen, was in bezug auf das Vorhandensein und das Funktionieren empfängnisverhütender Methoden im Mittelalter und in der Neuzeit von Interesse ist. Zunächst einmal ist es nicht immer leicht, Praktiken der Empfängnisverhütung von Methoden der Abtreibung zu unterscheiden, zum Beispiel ein Getränk, das unfruchtbar macht, von einem Gift. Ferner wurden bestimmte unfruchtbar machende Verfahren nicht von den Betroffenen selbst angewendet, sondern waren im Gegenteil Hexenwerk, das sich gegen ahnungslose Opfer richtete. Schließlich, und das wird mein Haupteinwand sein, weiß man

häufig nicht, ob ein steriles Sexualverhalten, das zu einer Insemination *extra vas* führte, praktiziert und verurteilt wurde, weil es steril und darauf berechnet war, die Fortpflanzung zu vermeiden, oder ob die sexuelle Sterilität nur der Nebeneffekt einer subtileren erotischen Strategie war, die über den simplen Koitus hinausging. Diese Verwechslung ist folgenreich. Der gute Mr. Noonan scheint zu glauben, daß man den Verkehr *per anum* oder *more canum* einzig nur darum übte, weil man keine Kinder haben wollte! Damit verkennt er jedoch einen wesentlichen Unterschied, den alle alten Kulturen gemacht haben: den Unterschied zwischen der Ehe, in der nicht alles erlaubt und die der Ort des sogenannten natürlichen Koitus war, und der Erotik, in der alles erlaubt schien; jedes homo- oder heterosexuelle Gebaren. Im Kampf gegen diese Laxheit erklären die frühen christlichen Schriftsteller ausführlich, warum solche erotischen Praktiken verdammenswert sind: weil sie nicht »natürlich« sind und weil sie den männlichen Samen »außerhalb seines Gefäßes« vergeuden.

Diese Lehre veranlaßte die Juristen aus jener Zeit, auch »natürliche«, aber sexuell sterile Beziehungen zu verurteilen, zum Beispiel den ehelichen Verkehr während der Schwangerschaft oder der Regel. Das Insistieren auf der Fortpflanzungsfunktion der Sexualität hatte jedoch seinen Grund ebenso sehr in der Ablehnung der Erotik wie in der Ablehnung der Empfängnisverhütung. Infol-

gedessen finde ich die Argumente nicht überzeugend, die uns zu dem Zugeständnis zwingen wollen, das ganze Spektrum der Kontrazeptiva sei den Gesellschaften des Ancien Régime *vertraut* (nicht bloß bekannt) gewesen. Ich glaube nach wie vor, daß empfängnisverhütende Praktiken, mögen sie auch vage bekannt gewesen sein, esoterisch waren und daß man nicht auf den Gedanken kam, regelmäßig auf sie zurückzugreifen, selbst wenn sie dem Paar große Dienste geleistet hätten.

Es könnte jedoch sein, daß die wiederholte Verwechslung der Historiker (die in der Regel keusche Menschen sind!) zwischen Erotik und Empfängnisverhütung – die für einen Malthusianer des 19. und frühen 20. Jahrhunderts unzulässig, für einen heutigen Leser des *Playboy* hingegen verständlich ist – darauf schließen läßt, daß es beim Aufkommen der Empfängnisverhütung im 17. und 18. Jahrhundert eine heimliche Verwandtschaft zwischen beiden sexuellen Strategien gab. Aus diesem Grund ist der Beitrag der modernen Historiker der Sexualität zu diesem Thema von großem Interesse. Wir werden darauf zurückkommen.

Wenn das Kind kommt

Ich stehe also weiterhin zu meiner Hypothese von der »Undenkbarkeit« der Empfängnisverhütung in traditionellen Gesellschaften (das heißt den westeu-

ropäischen Gesellschaften von gestern und den sich entwickelnden Ländern von heute). Womit hängt also das zweite Stadium der demographischen Evolution zusammen: die heimliche, gegen den Widerstand der Kirche und die – eher ablehnende – Gleichgültigkeit des Staates erfolgende Praxis der Geburtenkontrolle in zeitgenössischen Gesellschaften?

Nach meiner Hypothese lag der Grund für den Übergang von einer natürlichen Geburtenrate zu einer kontrollierten Geburtenrate in dem Wandel der Familie, ihrer erhöhten Effektivität und ihrer Hinwendung zum Kind. Die Erziehung und Ausbildung des Kindes standen im 19. Jahrhundert an erster Stelle. Es ging nicht mehr an, das Kind wie ein Weizenkorn in den Wind zu säen; es war zu kostbar, zu einmalig. Es wurde Bestandteil eines Planes, über den sich die Eltern in halblauten Gesprächen am Tisch oder im Bett berieten. Die Verringerung der Kinderzahl entspricht dem neuen Modell einer bürgerlichen oder kleinbürgerlichen Familie, die entschlossen auf ihr Ziel hinarbeitet, daß der Sohn (weniger die Tochter) es einmal besser haben, es weiter bringen solle als der Vater. Alle diese Kalküle, alle diese Anstrengungen können sich nicht auf beliebig viele Kinder erstrecken. Daher ist eine solche im sozialen Aufstieg begriffene Familie zwangsläufig malthusianistisch. Dort, wo dieser Ehrgeiz noch nicht besteht, besteht das alte Muster der Sorglosigkeit fort, insbesondere in den eher »proletarischen« Bereichen

der unteren Volksschichten. Die malthusianistische Familie ist ein bürgerliches, kleinbürgerliches oder bäuerliches Phänomen; seltener kommt sie in Industrieproletariaten vor, zumal in den Anfang des 19. Jahrhunderts neu entstandenen.

Gewiß herrscht über die hier vorgelegte Hypothese keine Einmütigkeit, und man schreibt hier und da noch immer, daß der Rückgang der Geburtenrate ein rätselhaftes Phänomen sei, das man schwer erklären könne (während es für mich eindeutig ist) oder das man auf eine Unzahl sozialer, geographischer und ökonomischer Ursachen zurückführt. Aber wenn man hört, ein Phänomen läßt sich aus soundsovielen Ursachen erklären, darf man daraus schließen, daß es überhaupt nicht zu erklären ist. – Doch kommen wir auf meine Hypothese von der »sozialen Kapillarität« und der Förderung der Kinder zurück: sie trägt zwar den psychologischen Motiven Rechnung, von denen sich die Ehegatten haben leiten lassen; aber sie erklärt nicht, wie man, in der konkreten Realität des Ehebettes, von einem rückhaltlos und ohne Hintergedanken vollzogenen Geschlechtsakt zum *coitus interruptus* gelangt ist. Hier gab es eine Lücke in meiner Theorie. Die modernen Historiker der Sexualität, und vor allem deren bester in Frankreich, Jean-Louis Flandrin, erlauben mir heute, sie zu füllen.

Wie haben sie es vor der Ehe gemacht?

Schieben wir also für einen Augenblick das Problem der Empfängnisverhütung beiseite und erörtern die Frage der Sexualität. Wir haben bereits die traditionellen Gesellschaften auf eine sehr allgemeine Weise behandelt, ohne Unterschiede ins Auge zu fassen. Nun haben die Demographie-Historiker (F. Goubert, Hajnal und die Cambridge-Gruppe um P. Laslett und E. A. Wrigley) gezeigt, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen den nordwesteuropäischen und den übrigen europäischen Gesellschaften bestand: zu den großen Funden der jungen demographisch orientierten Geschichtsforschung gehörte, daß sie die Eigenheit dieses Kulturbereichs (Niederlande) herausgearbeitet hat -zum einen Wiege der kommenden industriellen Revolution, zum anderen schon seit dem Mittelalter Ort agrarischer Neuerungen. Die Eigenheit dieses Raumes hatte vor allem mit dem Heiratsalter zu tun. Auf der Basis dieser Fakten hat Pierre Chaunu eine umfassende Synthese⁷ entworfen, in der er die kleine Gruppe westeuropäischer Länder mit spätem Heiratsalter, zumal bei der Frau (manchmal 25 Jahre und mehr), der großen Zahl von Populationen gegenüberstellt, in denen ältere Bräuche überdauerten und die Eheschließung bald nach der Pubertät erfolgte. Man weiß nicht, zu welchem Zeitpunkt sich die kleine Schar der Späthehen von der großen Gruppe der postpubertären

Ehen getrennt hat, aber alles deutet auf das ausgehende Mittelalter hin. Daraus ergab sich das Problem, wissen zu wollen, was die Jungen und Mädchen in der langen Zeit ihrer Adoleszenz, zwischen ihrer (damals allerdings später einsetzenden) Pubertät und ihrer späten Eheschließung, gemacht haben. Nun, allem Anschein nach, haben sie gar nichts gemacht, jedenfalls nichts, was Spuren hinterlassen hätte; der Aufschub des Heiratsalters war mit keinerlei Zunahme der unehelichen Geburten verbunden, welche sogar sehr selten blieben. Also –?

Zwei Erklärungen, die übrigens einander nicht widersprechen, sind vorgebracht worden: eine keusche von Pierre Chaunu, der die fehlende Unehelichkeit mit den fehlenden sexuellen Kontakten erklärt, und eine erotische von Jean-Louis Flandrin, der dieses Phänomen auf die Häufigkeit einer vorehelichen Sexualität der Heranwachsenden zurückführt, die onanistische, sodomistische, homosexuelle oder heterosexuelle Formen annehmen konnte, aber immer eine Sexualität *absque coitu* war -das, was man auf englisch das *non coital pattern* nennt. Die beiden Thesen sind nicht so weit voneinander entfernt, wie man meinen möchte, weil in dieser vorehelichen Erotik (wie vielleicht in jeder echten Erotik) ein Stück Askese steckt. Der Gegensatz zur religiös motivierten Enthalsamkeit ist weniger eine gewisse elaborierte Kunst der Erotik als vielmehr der drängende und im Schnellschritt be-

hobene Sexualnotstand der traditionellen ehelichen Beziehung (oder Vergewaltigung).

Zwei Arten von Liebe

Es ist hier nicht der Ort, diese Gedanken weiter zu verfolgen und eine Geschichte der modernen Sexualität zu versuchen. Erstaunen muß uns aber ein Vergleich zwischen dem, was wir soeben über das Vorhandensein einer allgemeinen vorehelichen Sexualität *absque coitu* gesagt, und dem, was wir in den Praktiken entdeckt haben, die von der Kirche als »widernatürlich« verdammt wurden, weil sie in einem Erguß *extra vas* endeten. Besonders bemerkenswert ist der Fall des sogenannten *amplexus reservatus*; man könnte ihn als einen in die Länge gezogenen Beischlaf ohne Ejakulation bezeichnen. Es war der französische katholische Sexualwissenschaftler Paul Chanson, der diese Methode jüngst einem langen Vergessen entrissen und damit, je nachdem, Heiterkeit oder Empörung ausgelöst hat – eine Reaktion, die lediglich unsere Ignoranz in erotischen Dingen und unsere große Naivität verrät. In Wirklichkeit entstammt diese Methode dem sehr alten, sehr reichen und sehr vielgestaltigen Schatz indischer Erotik. Man kann sich denken, daß die Inder jener kulturellen Blütezeit nicht auf diese Weise *in vas* verweilten, ohne zu ejakulieren, weil sie befürchteten,

ihre Kinder sonst später nicht ernähren zu können. Die Sorge um die Empfängnisverhütung war ihnen fremd – der *amplexus reservatus* diente der Lust.

Nun hat Noonan seit dem 16. Jahrhundert (und schon etwas früher) bei gewissen Moralschriftstellern wie dem Jesuiten Sanchez einen bemerkenswerten Meinungsumschwung festgestellt. Sanchez räumt ein, daß infertile Sexualbeziehungen in armen, kinderreichen Familien vorkommen und sogar legitim sind, und er kramt (unter anderem) aus dem erotischen Arsenal des heidnischen und teuflischen Indiens eben den *amplexus reservatus* heraus, bei dem sich nach guter christlicher Lehre alles *in vas* abspielt. Halten wir fest, daß wir uns hier auf dem Gebiet reiner Spekulation befinden; es ist kaum zu erwarten, daß die Bauern, deren Sexualität Edward Shorter in vier Punkten resümiert hat (der Mann oben, kein Vorspiel, schnelle Ejakulation, Gleichgültigkeit gegen die Lust der Partnerin), sich in dieser Spielart erotischer Kunst versucht hätten.⁸ Interessant ist jedoch, daß in der Reflexion der Gebildeten die Erotik *absque coitu* gedanklich in die Nähe der Empfängnisverhütung gerückt wurde. Diese Annäherung vollzog sich auch in den kollektiven Mentalitäten.

Fraglos hat jeder Mensch, Mann wie Frau, vom Ende des Mittelalters (die Zeit des Mittelalters selbst ist durch eine andere Sexualität gekennzeichnet, die Jacques Rossiaud andeutungsweise in einem blenden-

den Aufsatz⁹ beschrieben hat) bis zum 18. Jahrhundert nacheinander zwei Arten von Sexualität praktiziert: eine Sexualität *absque coitu* vor der Ehe und eine Sexualität *nisi coitu* in der Ehe. Wieder war es Jean-Louis Flandrin, der darauf aufmerksam machte, daß es in allen Zivilisationen – außer der unseren, der des zeitgenössischen Westens – zwei ganz unterschiedliche Arten von Liebe gegeben hat, die außereheliche Liebe als Leidenschaft und die eheliche Liebe, und daß es überaus ungehörig war, die Gattungen zu mischen.

Romantic love

Im 18. Jahrhundert ist in den Oberschichten Westeuropas (nicht nur Frankreichs) ein bemerkenswertes Phänomen aufgetreten, das wir bereits mit Blick auf die Hinwendung zum Kind in einer nunmehr weniger zahlreichen Familie beobachten konnten: die Heimholung der Affektivität in den Rahmen der Familie. Die Familie erwarb sich das Monopol auf Gefühl und auf Liebe. Seither verlangt die Gesellschaft in der Ehe jene Liebe, die einst den Liebenden vorbehalten war: *romantic love* (und manchmal deren Gegenstück im Ehebruch). Ich vermute, daß die voreheliche Sexualität, in Gestalt des *coitus interruptus*, zaghaften Eingang in die Ehe gefunden hat, diesmal jedoch eher zu einem antikonzeptionellen als zu einem erotischen Zweck.

Eine Alternative aus dem Arsenal der Kontrazeptiva, die sich nicht durchsetzte, aber sehr großen Erfolg hatte, selbst wenn sie 20 Prozent der unerwünschten Geburten durchgehen ließ (die heute oder morgen durch die unfehlbare Waffe der Pille oder der Spirale verhindert worden wären ...). Die erfahrenen Moralisten des 18. Jahrhunderts erkannten das und verurteilten den *coitus interruptus* als das furchtbarste aller »verderblichen Geheimnisse« zur Überlistung der Natur. Heute wird er von der öffentlichen Meinung als primitiv und reaktionär abgelehnt – nicht nur, weil er nicht sicher ist, sondern auch, weil er eine Disziplin, eine Askese verlangt, die man nicht mehr toleriert. Und dieser Befund des zeitgenössischen Hedonisten ist zutreffender als der des aufgeklärten Moralisten!

Den Beweis *a contrario* liefern uns die armen, noch nicht verwestlichten Populationen Afrikas und Asiens. Die Bemühungen von Entwicklungshilfebehörden, Vereinigten Staaten, Vereinten Nationen usw. um Einführung der Geburtenkontrolle stoßen auf zum Teil unüberwindliche Widerstände: diese Populationen, in denen die Ehe früh, das heißt postpubertär geschlossen wird, kannten die eher heimliche Lehrzeit mit ihrer Mischung aus Enthaltensamkeit und Sexualität *absque coitu*, die anderswo einer späten Eheschließung voranging, bislang nicht.

Zur Erklärung der westeuropäischen Empfängnisverhütung lassen sich daher zwei Gründe anführen:

zunächst ein weitreichendes psychologisches Motiv: die Investition aller Gefühle und aller Ambitionen des Paares in das Kind; und schließlich ein sexuelles Instrument: den *coitus interruptus*, dessen Anwendung durch die alte voreheliche Sexualität *absque coitu* vorbereitet worden war.

Die Liebe im Zeitalter der Industrialisierung

Bisher haben wir, für die Zeit vor der Industrialisierung und der mit ihr einhergehenden demographischen Revolution, die postpubertären Eheschließungen des orientalisches-mediterranen Raumes den späten Eheschließungen des nordwesteuropäischen Raumes gegenübergestellt. Für die Epoche der Industrialisierung und für die demographische Übergangszeit, das heißt für die ersten beiden Drittel des 19. Jahrhunderts, drängt sich jedoch eine andere Unterscheidung auf: die zwischen Frankreich einerseits und dem übrigen Europa andererseits.

Der Unterschied besteht im wesentlichen darin, daß Frankreich mehr als ein halbes Jahrhundert Spitzenreiter eines dramatischen Rückgangs der Geburtenrate in ganz Europa war, der schon Ende des 18. Jahrhunderts einsetzte und sich seit 1830 beschleunigte. In England ließ sich dieser Rückgang zwischen 1810 und 1880 kaum wahrnehmen, wenn er auch nicht den

Nullpunkt erreichte – erst ab 1880 zeigte sich auch hier die Entwicklung in ihrer ganzen Dramatik, wobei aber die Reproduktionsraten bis in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg hier immer über denen Frankreichs blieben; danach bewegten sich die demographischen Entwicklungen in beiden Ländern aufeinander zu und verschmolzen schließlich miteinander.

Muß man davon ausgehen, daß die Untersuchung über die psychologischen Ursachen des Geburtenrückgangs nur für Frankreich gilt? Natürlich nicht; sie gilt ebenso für die oberen und bürgerlichen Schichten Englands wie für andere Länder Westeuropas, die zum kulturellen Raum mit später Eheschließung gehören: Die Statistiken lassen eine entsprechende Tendenz erkennen, mag sie aufgrund der schwachen Geburtenraten auch kaum wahrnehmbar sein – eine Tendenz, die auf den wachsenden Anteil planender Ehepaare zurückging. Nur führte diese Entwicklung nicht zu einem demographischen Einbruch wie in Frankreich von 1800 bis 1939. Wir werden im folgenden jene Länder außer acht lassen, die – wie beispielsweise die Mittelmeerländer – südlich und östlich von der geographischen Grenze mit später Eheschließung sowie Industrialisierung oder auch früher wirtschaftlicher Modernisierung liegen. Daß diese Länder noch länger die alten demographischen Muster, wie etwa die hohe Geburtenrate bewahrten, entspricht der Regel.

Die eigentliche Anomalie tritt beim Vergleich zwischen Frankreich und England auf: die Stagnation und Überalterung der französischen Bevölkerung im 19. Jahrhundert und gleichzeitig die spektakuläre Zunahme und Verjüngung der englischen Bevölkerung. Wie kam es zu diesem Unterschied der Geburtenraten? Anders ausgedrückt: warum hat das malthusianistische Modell der bürgerlichen Familie, das schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts Gestalt angenommen hatte, sich in England nur langsam durchgesetzt, während es in Frankreich sehr schnell übernommen wurde? Der wesentliche Unterschied lag meines Erachtens im Tempo der Industrialisierung, die in England schnell und flächendeckend, in Frankreich hingegen relativ langsam vor sich ging. Wir haben bisher, mit Ausnahme einiger Impressionen, nur wenig über die städtische Unterschichtsfamilie im 19. Jahrhundert gewußt. In einem kürzlich erschienenen Buch¹⁰ hat Edward Shorter ein Phänomen herausgearbeitet, das Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts allgemein verbreitet war: das starke Überhandnehmen unehelicher Geburten und vorehelicher Schwangerschaften, deren Zahl stark anstieg, ja das Drei- bis Vierfache des früheren Niveaus erreichte. Es handelte sich um eines der markantesten Phänomene in der damaligen Geschichte. Alle zeitgenössischen Zeugnisse, wie etwa Villermés *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers* von 1840, bestätigten diese Einschätzung, die auf einem statistischen

Befund basierte: Die Beobachter waren höchst erstaunt über die große Zahl unehelicher Kinder in den neuen proletarischen Ballungsgebieten. Übrigens dienten die – ehelichen und unehelichen – Kinder als Hilfskräfte in Werkstatt und Fabrik und damit als Einnahmequelle für ihre Eltern, die sie schon im zartesten Alter zur Arbeit schickten (»der unermüdliche kleine Arbeiter«¹¹) und ihren Lohn in die Tasche steckten. Diese Eltern hatten sehr wohl ein Interesse an dem Zuwachs in ihrer Familie!

Das heißt, es gab Anfang des 19. Jahrhunderts neben dem Modell der malthusianistischen bürgerlichen Familie dasjenige der gebärfreudigen Unterschichten, bei denen aus instabilen unehelichen Lebensgemeinschaften sehr viele Kinder hervorgingen. Dieses Modell ist zugunsten des ersteren verschwunden, und zwar dank moralisierender Aufklärungsarbeit durch den Staat und durch Philanthropen der Oberschicht (wie Villermé). Die Erforschung dieser malthusianistischen Aufklärungsphase fesselt heute eine neue Generation von Wissenschaftlern: Jacques Donzelot¹², Philippe Meyer¹³, Isaac Joseph¹⁴. Vielleicht überleben die letzten Ausläufer dieses Modells in den asozialen und marginalen Milieus, die man »die vierte Welt« nennt.¹⁵ Die wilden proletarischen Siedlungen, die die industrielle Revolution gelegentlich auf dem Land, meistens aber in der Stadt mit sich brachte, trugen zur Entwicklung dieses Unterschichtsmodells gebärfreudiger Lebens-

gemeinschaften bei, die im übrigen immer öfter gegen Lebensende ihre Verhältnisse ordneten und ihre Kinder legitimierten.

Die Entstehung dieses anti-malthusianistischen Modells hat die Tendenz zum Geburtenrückgang, der sich in den bürgerlichen und ländlichen Schichten am Ende des 18. Jahrhunderts bereits abzeichnete, ausgleichen und manchmal umkehren können. Das war der Gang der Dinge in weiten Teilen Englands, aber nur in wenigen Gegenden Frankreichs – zum Beispiel Rouen und Lille, die Villermé untersucht hat; durch diesen Unterschied ließen sich die Disparitäten der demographischen Entwicklung erklären. In Frankreich konnte sich das malthusianistische Modell der bürgerlichen und bäuerlichen Schichten sofort durchsetzen; in England hielt das antimalthusianistische Modell des Industrieproletariats für die Dauer seines Bestehens die Fruchtbarkeitsrate auf hohem Niveau fest und verdeckte zunächst die langsame, aber unaufhaltsame Übernahme des bürgerlichen Modells in die Lebensgewohnheiten der Menschen.

Der Baby-Boom

Die Disparitäten des 19. Jahrhunderts sind seit dem Ersten Weltkrieg verschwunden. Seither hat die ganze westliche Welt einen Rückgang der Geburtenrate zu

verzeichnen und das Modell der umsichtigen, kalkulierenden, vorausschauenden Familie übernommen, die darauf bedacht ist, einem oder zwei Kindern die bestmögliche Zukunft zu sichern. Unter diesen Umständen ließ sich der Geburtenrückgang nicht als Folge eines unbeachtlichen Ausbruchs von Hedonismus deuten. Er entsprach vielmehr einer asketischen Lebensauffassung, bei der alles, auch die Lust an der Sexualität, dem Heranwachsen der folgenden Generation geopfert wurde. Die Anforderungen, die das Kind und seine Zukunft stellten spielten eine viel größere Rolle, als in früheren Zeiten die Zwänge durch die Religion und Kirche. Die Epoche war von der moralischen und zugleich ökonomischen Bedeutung des Sparens geprägt: das Sparen und die Erziehung der Kinder galten als die beiden wesentlichen Zukunftsentwürfe, und zweifellos waren sie solidarisch aufeinander bezogen.

Doch diese Welt des Kalküls, der Umsicht, der Vorausschau zerbrach beim Ausbruch des Zweiten Weltkriegs. Es war so, als habe der westliche Mensch das Vertrauen auf den Erfolg der eigenen Anstrengung verloren: Es gab kein langfristiges »Planen« mehr in einer Welt, die in jeder Hinsicht aus den Fugen ging. Gleichzeitig wurde das Zutrauen zu sich selbst durch die einmütige und glühende Hingabe an einen neuen Glauben ersetzt, der diese individuelle Zuversicht überflüssig machte: den Glauben an den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt, an die unbegrenzte

Vermehrung des Wohlstandes. Gewiß stammte der Fortschrittsgedanke aus der Zeit der Aufklärung; aber erst in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg ist er wirklich populär und alltäglich geworden, nicht zuletzt begünstigt durch einen lang anhaltenden wirtschaftlichen Aufschwung und die beispiellose Verbreitung moderner Technologien. Dieser Fortschrittsglaube hat jedoch nicht alle Menschen in gleichem Maße ergriffen. Vor allem wurde jene rapide expandierende mittlere Schicht von ihm erfaßt, die wir als Führungskräfte bezeichnen. So ist ein ungewöhnliches Phänomen eingetreten, das die demographischen Beobachter anfangs irritiert und sogar mit ungläubigem Staunen erfüllt hat: Diese Führungskräfte haben sich darauf verlegt, Kinder zu bekommen, und zwar mehr als ihre Eltern und mehr als es die Prognosen aus mehr als hundert Jahren demographischer Beobachtung erwarten ließen. Dieser unerwartete Ausschlag nach oben in einer seit hundert Jahren fallenden Tendenz ist der Baby-Boom. Ich erwähne ihn hier abschließend, um zu zeigen, wie sehr die Einstellung zum Leben ein Phänomen der Mentalität ist. Die kontrazeptive Einstellung des 19. Jahrhunderts hatte sich in einem besonderen psychologischen Klima entwickelt, das in den vierziger Jahren verschwunden ist. Es mußte einem anderen Klima weichen, in dem das vorsichtige Kalkül früherer Zeiten keinen Platz mehr hatte, sich auflöste in einem Klima des Vertrauens auf eine paradiesische Zukunft.

So sprach nichts mehr dagegen, die Familie, die zum Ort des Glücks geworden war, ein wenig zu vergrößern, aus ihr die »glückliche Familie« zu machen.

Der Baby-Boom war keine kurzfristige Erscheinung, wie die Demographen geglaubt hatten, sondern das Werk einer ganzen Generation, nämlich der zwischen 1910 und 1920 Geborenen; einer Generation, deren Geschichte noch geschrieben werden muß, so sehr unterscheidet sie sich von der vorangehenden (der letzten des Jahrhunderts) und der folgenden Generation, deren Erforschung noch nicht an der Zeit ist. Fest steht nur, daß diese neue Generation seit den sechziger Jahren die sinkende Tendenz der Geburtenraten an dem Punkt weiterführt, wo sie 1939 von ihren Eltern unterbrochen worden war. Seither ist die Empfängnisverhütung aus der Aura des Heimlichen und Verbotenen herausgetreten, die sie im 19. Jahrhundert noch umgeben hat, ohne im übrigen ihrer Wirkung und ihrer Verbreitung Abbruch tun zu können. Aber ihr Charakter und ihre Natur haben sich völlig verändert. Sie ist ein ganz besonderes Phänomen, das unsere jungen Zeitgenossen nur ungern mit der Askese ihrer Großeltern vergleichen.

Anmerkungen

1 Dieser Text erschien in der Zeitschrift *L'Histoire*, Nr. 1, Mai 1978, S. 36–44.

2 Norman Hirnes, »Medical History of Contraception«, *The New England Journal of Medicine*, 15. März 1934.

3 *La Prévention des naissances dans la famille. Ses origines dans les temps modernes*, Paris, »Travaux et documents de l'INED«, Heft 35, 1960. [Der Beitrag von Philippe Ariès, »Interprétation pour une histoire des mentalités«, ebd., S. 311–327.]

4 E. A. Wrigley, »Family Limitation in Pre-Industrial England«, *Economic History Review*, Bd. 19, Nr. 1, 1966, S. 82–109.

5 J. T. Noonan, *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge (Massachusetts) 1966; französische Übersetzung: *Contraception et Mariage*, Paris 1969.

6 Jean-Louis Flandrin, *L'Église et le contrôle des naissances*, Paris, »Questions d'histoire«, 1970.

7 Pierre Chaunu, *Histoire, science sociale*, Paris 1974.

8 Edward Shorter, *The Making of the Modern Family*, *op. cit.*; französische Übersetzung: *Naissance de la famille moderne, XVIIe-XXe siècle*, Paris 1977.

9 Jacques Rossiaud, »Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au XV^e siècle«, *Annales ESC*, 1976, S. 289–325.

10 Edward Shorter, *op. cit.*

11 Lion Murard und Patrick Zylberman, *Le Petit Travailleur infatigable*, Paris.

12 Jacques Donzelot, *La Police des familles*, *op. cit.*

13 Philippe Meyer, *L'Enfant et la Raison d'Etat*, *op. cit.*

14 Isaac Joseph und Philippe Fritsch, *Discipline à domicile*, Paris 1977.

15 Siehe die Vereinigung *Aide à toute détresse*, Anschrift: 107, Avenue du General-Leclerc, F-95480 Pierrelaye.