# 1. Zur Einführung: Die Furcht vor Gewalt und die Gewalt der Furcht

»Wovor ich mich am meisten fürchte, ist die Furcht. Ihre Gewalt übersteigt in der Tat alle anderen Bedrängnisse.«[1] So bekennt Michel de Montaigne in seinem Essai *De la peur*. Dies ist bemerkenswert, besagt es doch: Die Furcht vor Gewalt schien ihm gewaltsamer als die befürchtete Gewalt. Wie konnte das sein? Montaigne selbst hält Antworten bereit; er notiert die besondere »aigreur de la peur« und auch, wie er sie sich erklärte. Furcht barg das Potential herausragenden affektuellen Leidens, weil sie künftige Übel als bereits gegenwärtig imaginierte und sie zudem noch mit der Ungewissheit über ihr Eintreten verband.[2] Doch damit nicht genug. Die Imaginationen der Furcht vermochten sich in vielerlei Hinsicht selbst zu bewahrheiten; durch sie selbst, mitunter, wurde Ungewisses schreckliche Gewissheit. Sie hatten die Macht, so schien es, auch ganz körperlich herbeizuführen, was sie imaginierten. Einen Edelmann, wusste Montaigne zu berichten, hatte die Furcht während einer Belagerung »derart gepackt und in den Würgegriff genommen«, »daß sein Herz zu Eis erstarrte und er in einer Bresche, ohne im geringsten verwundet zu sein, mausetot umfiel.«[3] Eine derartige Macht der Furcht steigerte ihre Bedrohlichkeit noch über das, was drohte, hinaus. Zahlreiche Autoren und Autorinnen neben und nach Montaigne unterschrieben diese Auffassung. Im Dreißigjährigen Krieg hielt die Augustinernonne Clara Staiger fest: »ich bin so hart geengstiget worden/ das ich vermaint/ es wert mir leib und leben ja sogar die vernunfft kosten«.[4] Staiger, dem

1 Michel de Montaigne, Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung v. Hans Stilett, 3 Bde., Frankfurt a.M. 2002, Buch I, Nr. 18, S. 120; frz.: Les Essais, hg. v. Jean Balsamo, Paris 2007 (Bibliothèque de la Pléiade 14), S. 78: »C'est ce dequoy j'ay le plus de peur que la peur. Aussi surmonte elle en aigreur tous autres accidents.« Falls nicht anders angegeben, wird im Folgenden nach der dt. Ausgabe zitiert.

2 Montaigne, Essais II, 17, S. 475 (mit Seneca, Agamemnon, 420: »dubia plus torquent mala«).

3 Montaigne, Essais I, 18, S. 119.

4 Clara Staiger, Verzaichnus, publiziert in: Klara Staigers Tagebuch. Aufzeichnungen während des Dreißigjährigen Krieges im Kloster Mariastein bei Eichstätt, hg. v. Ortrun Fina, Regensburg 1981, Bl. 80 f. Näheres zu Staiger in Kap. 4.3 und 5.2.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Vernehmen nach, fürchtete sich vor den Folgen ihrer Furcht, und diese Folgen waren eben das, was sie ursprünglich befürchtete: der Verlust von Leib und Leben und, schlimmer noch, die Zerstörung ihrer personalen Integrität.

Diese Paradoxie bedarf der Erklärung. Sie erhellt den Gegenstand der vorliegenden Studie: die komplexe historisch-kulturelle Semantik von Furcht, Angst und Schrecken im 17. Jahrhundert, in einem Säkulum, das seine Grenzmarken durch die Kriege erhält, die es prägten, und das zugleich in seiner spezifischen Problematisierung der Furcht bereits in den beiden letzten Dezennien des 16. Jahrhunderts beginnt und vielfach bis weit in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts hineinreicht. Die Arbeit zeigt, dass die Furchtsemantik dieser Zeit sich von psychologischen und existentialphilosophischen Konzeptionalisierungen, wie sie seit der späten Aufklärung zu beobachten sind, signifikant unterscheidet. Dieser Wandel schlägt sich auch in der begrifflichen Ausdifferenzierung von »Furcht« und »Angst« nieder, die im 17. Jahrhundert noch nicht über die Frage des Gegenstandsbezugs erfolgte. Vor der Spätaufklärung, überspitzt gesagt, beschrieb »Angst« die Räumlichkeit und die Körperlichkeit des affektuellen Erlebens und »Furcht« dessen imaginative Komponente. Die beiden Begriffe stellten noch keine qualitativ unterschiedlichen Phänomene vor, sondern zwei Dimensionen ein und desselben Problems.[5]

Über den historischen Bruch kann nicht hinwegtäuschen, dass Montaignes Diktum von so manchen Aufgeklärten mit Zustimmung zitiert worden ist – etwa von Jean Paul (auch wenn der kaum ein »Aufklärer« war).[6] In *Des Feldpredigers Schmelzle Reise nach Flätz* (1809), einer satirischen Erzählung, in der Attila Schmelzle, um den Vorwurf der Feigheit vor dem Feind zu entkräften, von den überstandenen Gefahren auf seiner Bittfahrt um eine katechetische Professur berichtet, entspinnt sich zwischen dem fiktiv autobiographischen Ich und einem »Legationsmann« ein bemerkenswertes Gespräch. In ihm preist der Erzähler den Mut und gibt seinem Gegenüber (wie er vermeint) »Montaignes Rat: man trage nur Furcht vor der Furcht.« Dieser, »unnötig spitzfündig«, versetzt: »Ich würde […] wieder fürchten, daß ich mich nicht genug vor der Furcht fürchtete, sondern zu feig bliebe«. Doch auch dieser Furcht »steck[t]« Schmelzle, »kalt« erwidernd, die gebotenen »Grenzen«: »Ein Mann kann z. B. nicht im geringsten Gespenster

5 Angesichts dessen konnten die beiden Worte auch synonym verwendet werden. Wenn in der vorliegenden Arbeit von »Furcht« und/oder »Angst« die Rede ist, geschieht dies in Orientierung an der jeweiligen historischen Redeweise und/oder derjenigen der jeweils erörterten Forschungsliteratur (in der die beiden Begriffe ebenfalls vielfach synonym gebraucht werden). Wo keiner dieser beiden Bezüge unmittelbar gegeben ist, spreche ich von »Furcht«, insofern dieser Begriff, wie zu zeigen sein wird, für das 17. Jahrhundert als der umfassendere angesehen werden kann.

6 Oder auch, wie es scheint, von Franklin D. Roosevelt (1933): »Let me assert my firm belief that the only thing we have to fear is fear itself.« Zit. nach Zygmunt Bauman, Liquid Fear, Cambridge / Malden, MA 2006, S. 1.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

glauben und fürchten; gleichwohl kann er nachts sich in Todesschweiß baden, und zwar bloß vor Angst, wie sehr er sich entsetzen würde (besonders mit welchen Nachwehen von Schlagflüssen, fallenden Suchten u.s.w.), falls nichts als bloß seine so lebhafte Phantasie irgendein Fieber- und Vexierbild vor ihn in die Lüfte hineinhinge.« Schmelzles ebenfalls anwesender Schwager, ein tollkühner Dragoner und »wider Gewohnheit moralisierend«, wirft ein, man solle daher »das so arme Schaf von Mann auch gar mit keinem Geister-Spuk foppen, der Hase kann ja auf der Stelle auf dem Platze bleiben«, und so findet der Disput sein Ende.[7]

In Jean Pauls Erzählung wird der wohlmeinende Rat – »man trage nur Furcht vor der Furcht« – in eine (keineswegs »spitzfindige«) Paradoxierung getrieben, in der sich nicht allein andeutet, dass der Ratgeber am Ende das, was er rät, selbst nicht befolgt, dass Schmelzle sich also zwar als heldenhaft sieht, aber eigentlich ein rechter Angsthase ist; sie umschreibt zudem die infinite Steigerungsmöglichkeit der Furcht unter den Bedingungen ihrer spätaufklärerischen Pädagogisierung, Psychologisierung und Pathologisierung.

Die Auflösung des paradoxen Ratschlags ist einfach und lautet: Du sollst dich nicht fürchten. Die Forderung ist nicht zu verwechseln mit dem neutestamentlichen Trostversprechen des »Fürchte dich nicht«, sondern formuliert das Programm einer Aufklärung, die sich vorgenommen hat, die Furcht zur Gänze aus der Welt zu verbannen. Das Postulat bediente sich, zur Effektivierung seiner Durchsetzung, der Erziehung der moralischen Person (die ihrerseits widersprüchlich geriet, wo sie Furcht mit Furcht auszutreiben suchte),[8] und es im-

7 Jean Paul, Des Feldpredigers Schmelzle Reise nach Flätz mit fortgehenden Noten; nebst Der Beichte des Teufels bei einem Staatsmanne, in: Werke in 12 Bänden, hg. v. Norbert Müller, Abt. 1, Bd. 6, München / Wien 1963, S. 29. Vgl. außerdem Theodor Gottlieb von Hippel, Lebensläufe nach Aufsteigender Linie, nebst Beylagen A, B, C. Meines Lebenslaufs Zweiter Theil. Beylage A, und Beylage B, Berlin 1779, S. 208: »Entschließe dich, Bruder, meinem Beyspiel zu folgen. Ich fůrchte mich nur vor der Furcht, das scheint ein Wortspiel; allein es ist ein richtiges wahres Wort.« Vgl. dazu Christian Begemann, Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. 1987, S. 255. Für eine historiographiegeschichtliche Einordnung von Begemanns Ansatz siehe Kap. 2.1.

8 In seiner Autobiographie berichtet Goethe von den pädagogischen Maßnahmen seines Vaters: »Die alte, winkelhafte, an vielen Stellen düstere Beschaffenheit des Hauses war übrigens geeignet, Schauer und Furcht in kindlichen Gemütern zu erwecken. Unglücklicherweise hatte man noch die Erziehungsmaxime, den Kindern frühzeitig alle Furcht vor dem Ahnungsvollen und Unsichtbaren zu benehmen, und sie an das Schauderhafte zu gewöhnen. Wir Kinder sollten daher allein schlafen, und wenn uns dieses unmöglich fiel, und wir uns sacht aus den Betten hervormachten und die Gesellschaft der Bedienten und Mägde suchten; so stellte sich, in umgewandtem Schlafrock und also für uns verkleidet genug, der Vater in den Weg und schreckte uns in unsere Ruhestätte zurück. Die daraus entspringende üble Wirkung denkt sich Jedermann. Wie soll derjenige die Furcht los werden, den man zwischen ein doppeltes Furchtbare einklemmt? Meine Mutter, stets heiter und froh, und andern das Gleiche gönnend,

© V&R unipress GmbH, Göttingen

pliziert eine Pathologisierung derjenigen Furcht vor der Furcht, die nicht Mut und Tapferkeit meint, sondern die empfundene Machtlosigkeit gegenüber einer Einbildungskraft, die, wie die Vernunft am Tag selbst erkannte, des Realitätsbezugs verlustig gegangen war: die sich fürchtete vor einer gar nicht existenten Gefahr. Man trage, so besagt des Feldpredigers Replik an den Legationsmann, auch (und vor allem) Furcht vor der Furcht vor der Furcht.

Das psychologische Konzept von Furcht und Angst, wie es bei Jean Paul aufscheint, barg (und birgt) besondere Aporien. Die Mahnung, sich vor der Furcht, und das heißt: sich *nicht* zu fürchten, wirft die Frage auf, wie dies denn praktisch ins Werk zu setzen sei; sie produziert, so scheint es, am Ende die Furcht, vor der sie warnt. Der vorliegenden Studie nun ist es nicht um derartige Probleme selbst zu tun, sondern um die Unterschiede zu ihrer historischen Referenz: zum Gewährsmann des paradoxen Postulats und vor allem zu dem Denken, das er in vielerlei Hinsicht repräsentiert. Michel de Montaigne dient bei Jean Paul[9] der Autorisierung eines Ratschlags, den er in seinen *Essais* so nicht formuliert. Die folgenden Kapitel suchen zu zeigen, dass Konzepte der Furcht, wie sie im »langen« Säkulum nach Montaigne zu finden sind, nicht nach den Gesetzen moderner Psychologie gefasst waren, zu deren Bestätigung und historischen Grundierung der »Essayist« seit dem späten 18. Jahrhundert gern und fälschlicherweise herangezogen wird.

Die Studie versucht, die Gewalt der Furcht zu erklären, indem sie vorführt, wie diese Gewalt im 17. Jahrhundert erklärt worden ist; dabei konzentriert sie sich grundsätzlich auf die deutschsprachigen Territorien, bezieht darüber hinaus jedoch auch jene Texte englischer, französischer und niederländischer Gelehrter und Philosophen ein, die dort einflussreich gewesen sind. Warum zeigten sich so viele Verfasser und Verfasserinnen überzeugt, dass Furcht sich selbst zu bewahrheiten vermochte? Selbst im *Schmelzle* klingt der Gedanke noch nach, wenn Schlagfluss, Fallsucht und Tod als »Nachwehen« der Furcht vorgestellt werden. Dort allerdings verdankt sich dieser Wirkungszusammenhang einem Glauben an Gespenster, der bereits der Lächerlichkeit bloßer Einbildung preisgegeben ist. Im 17. Jahrhundert dagegen erklärte er sich aus einer Episte-

erfand eine bessere pädagogische Auskunft. Sie wusste ihren Zweck durch Belohungen zu erreichen. Es war die Zeit der Pfirschen, deren reichlichen Genuß sie uns jeden Morgen versprach, wenn wir Nachts die Furcht überwunden hätten. Es gelang, und beide Teile waren zufrieden.« Johann Wolfgang von Goethe, Dichtung und Wahrheit, hg. v. Peter Sprengel, in: Sämtliche Werke. Münchner Ausgabe, hg. v. Karl Richter, Bd. 16, München 2006, S. 16 f. Anders als Begemann, Furcht und Angst, S. 254 f., suggeriert, wurde bei Johann Caspar Goethe zwar die »aufklärerische Bekämpfung der Furcht [...] selbst zu einer Quelle der Furcht«, dabei entstand jedoch offensichtlich keine »Furcht vor der Furcht« (S. 255).

9 Und implizit auch bei Theodor Gottlieb von Hippel; siehe oben Anm. 7.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

mologie, die mit einer umfassend beseelten Welt auch die Realexistenz von Totengeistern vorsah.[10]

Was Furcht bewirkte (und was sich dagegen unternehmen ließ), hing für die Zeitgenossen nicht allein davon ab, durch was sie generiert worden war, sondern auch und zunächst von ihrer Bewertung: Falscher Furcht stellten sie nicht lediglich deren Nichtexistenz, sondern vielmehr eine gute und richtige entgegen. Bevor aufklärerisches Denken die möglichen einschlägigen Affektlagen auf die An- und die Abwesenheit von Furcht zu reduzieren begann, interessierte primär das *quale* der Furcht und nicht allein ihr *quantum*. Dies gilt auch für Montaigne.[11] Und so sollen hier nicht Ursachen und Folgen von Furcht untersucht werden, sondern ihre historischen Zuschreibungen. Daher werden Furcht und Angst nicht ausgezählt; sie werden nicht *quantitativ* vermessen, als psychischmentale Daten, sondern qualitativ: in ihren historisch-kulturellen Bedeutungsgehalten. Mit anderen Worten: Es wird nicht gefragt, ob sich die Menschen des 17. Jahrhunderts gefürchtet haben oder nicht, sondern welche Arten der Furcht sie konstatierten und welche sie sich zur Aufgabe machten.

Was sagten, so fragt sich, und was taten Autoren und Autorinnen, wenn sie von Furcht sprachen, von der Furcht der anderen und, vor allem, von ihrer eigenen? Erklärungsbedürftig ist somit nicht allein, wie sich die Zeitgenossen die Entstehung und Wirkung von Furcht und Angst erklärten, sondern auch, welche Funktion ihre Beschreibung im jeweiligen Text erhielt. Die »Furcht« des Menschen wurde nicht ohne deren vielschichtige semantische Verkopplung mit

10 Den Begriff der Epistemologie und der *episteme* verwende ich im Sinne von Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M. 1974 [Paris 1966], jedoch ohne im Einzelnen dessen Periodisierung zu folgen. Der Term beschreibt nicht allein das geschichtliche Wissen um die Beziehungen zwischen den Dingen der Welt, sondern auch die historischen Kategorien ihrer Erkenntnis. Bereits 1935 sprach der polnische Mediziner Ludwik Fleck vom »epistemischen Ding«, historisierte damit jedoch weniger die Dispositive des Denkens selbst, als vielmehr die sozialen und institutionellen Formationen, die auch in Medizin und Naturwissenschaften die Möglichkeiten bestimmen, empirisch Fundiertes über eine Welt körperlich-materieller Dinge auszusagen: Ludwik Fleck, Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv, hg. v. Lothar Schäfer / Thomas Schnelle, Frankfurt a.M. 1980. Zur »historischen Epistemologie« vgl. auch Lorraine Daston, Historical Epistemology, in: Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines, hg. v. James Chandler / Arnold I. Davidson / Harry Harootunian, Chicago / London 1994, S. 282–289; dies., Einleitung: Die Biographie der Athene oder Eine Geschichte der Rationalität, in: dies., Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität, Frankfurt a.M. 2001, S. 7–27, hier 15 f.; Hans-Jörg Rheinberger, Experiment, Differenz, Schrift. Zur Geschichte epistemischer Dinge, Marburg 1992; ders., Historische Epistemologie zur Einführung, Hamburg 2007.

11 Wie auch Begemann, Furcht und Angst, S. 255, bemerkt. Dies zeigt sich schon darin, dass Montaigne nicht primär die Furchtlosigkeit der anderen fordert, sondern zunächst seine eigene Furcht beschreibt. Dies impliziert zwar einen einschlägigen Rat, aber dessen Anspruch ist nicht derselbe. Näheres zu Montaigne in Kap. 3.1 und 3.7.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

der »Furcht des Herrn« verständlich; sie schien der heilsgeschichtlich brisanteste Affekt. Auch in nicht vornehmlich religiös geprägten Kontexten entfaltete sie ihre Gewalt über die Macht eines Gottes, der Ehrfurcht gebot und Furcht erregte, der Furcht sich bewahrheiten ließ bei denen, die ihn nicht liebten, und der denen, die es taten, ein »Fürchte dich nicht« zurief. Jene nun, die eigene Furcht beschrieben, stellten paradoxerweise eben damit die geforderte Gottesfurcht unter Beweis; denn sie beschrieben das, was ihre Furcht erregte, als gegenwärtig abwesend, sie erinnerten es als vergangen und überwunden mit Gottes gnädiger Hilfe. In der Furcht, das wusste, wer sie hatte erfahren müssen, geriet mit der Vernunft und der Seele auch die personale Integrität in Gefahr; im Bericht von ihr dagegen (der von ihrer Überwindung kündete) vermochte die Person sich zu konstituieren. Auch hier sind Montaignes Selbstreflexionen ein erster eindrucksvoller Beleg. Was sie präsentieren, ist zum einen für jede der Konfessionen zu beobachten, ungeachtet gnaden- und rechtfertigungstheologischer Differenzen, und zum anderen für Personen »beiderlei Geschlechts« – ungeachtet dessen, dass Frauen in manchen Zusammenhängen zunächst eine größere Furchtsamkeit zugeschrieben wurde als Männern.

Montaigne verfasste seine Essais zu Beginn eines langen 17. Jahrhunderts, das sich im Rückblick, an seinem Ende, selbst als ein »martialisches Saeculum« titulierte[12] und das die Forschung bis dato ganz überwiegend als eine Zeit der »Krisen« charakterisiert, mentalitätsgeschichtlich als ein »Jahrhundert der Angst«.[13] Insbesondere seit herausgearbeitet worden ist, dass religiös gedeutete Gewalt auch nach dem Westfälischen Frieden auf Dauer gestellt blieb, kreisen die einschlägigen historiographischen Debatten in erster Linie um die rechte Periodisierung: um die Frage, ob die Krisenhaftigkeit des Säkulums bereits Mitte des

12 Dies war der Beginn der Zenturienrechnung. Vgl. Markus Meumann, Von der Endzeit zum Säkulum. Zur Neuordnung von Zeithorizonten und Zukunftserwartungen ausgangs des 17. Jahrhunderts, in: Kulturelle Orientierungen um 1700, hg. v. Silvia Heudecker / Dirk Niefanger / Jörg Wesche, Tübingen 2003, S. 117–142; Manfred Jakubowski-Tiessen, Eine alte Welt und ein neuer Himmel. Zeitgenössische Reflexionen zur Jahrhundertwende 1700, in: Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert, hg. v. dems. / Hartmut Lehmann / Johannes Schilling / Reinhart Staats, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 155), S. 165–186; Paul Münch, Das Jahrhundert des Zwiespalts. Deutsche Geschichte 1600–1700, Stuttgart / Berlin / Köln 1999, S. 22–25; Johannes Burkhardt, Die Zukunft kam durch den Rahmen. Wie man sich das Jahrhundert zusammenreimte und dabei doch weiße Flecken ließ, in: Das 17. Jahrhundert. Krieg und Frieden, hg. v. Michael Jeismann, München 2000, S. 9–15. – Für Belege für den Begriff des »martialischen« oder »eisernen Saeculums« siehe Henry Kamen, The Iron Century: Social Change in Europe 1550–1660, London 1971, S. XII.

13 Literaturhinweise zur Diskussion um die »Krisen des 17. Jahrhunderts« in Kap. 5.2. Vom »Jahrhundert der Angst« spricht Hartmut Lehmann, Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1980 (Christentum und Gesellschaft 9), S. 161, siehe auch 111.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

siebzehnten Jahrhunderts ihr Ende fand oder nicht erst in den ersten Dezennien des achtzehnten. Diese Diskussion wird empirisch geführt, sie zielt auf den praktischen Nachweis von Krisenhaftem und nicht auf dessen Begriff; der heuristische Wert der »Krise« wird auch dort nicht in Zweifel gezogen, wo diese nicht als materielle Gegebenheit, sondern als analytische Metapher gefasst wird. Die Debatte über jenen Zeitraum, den Heinz Kittsteiner als »Stabilisierungsmoderne« bezeichnet hat,[14] perspektiviert ihn auf eine nachfolgende Aufklärung hin, die den tradierten medizinischen Begriff der κρίσις für die Beschreibung von Gesellschaft zu adaptieren begann[15] und die ihre Legitimation aus der proklamierten Überwindung einer gleichermaßen religiösen wie kriegerischen Zeit bezog: aus der Überführung von Furcht in Furchtlosigkeit. Für das Theorem der »Krisen des 17. Jahrhunderts« liefert die vorliegende Studie kein weiteres Belegmaterial. Sie fokussiert das »eiserne Saeculum«, nicht weil Furcht und Angst hier besonders verbreitet gewesen wären, sondern weil sie in spezifischer Weise problematisiert worden sind. Das lange siebzehnte war in der Tat ein »Jahrhundert der Angst«, und zwar deswegen, weil Furcht und Angst eine wesentliche Grundlage seiner historisch-kulturellen Selbstbeschreibungen darstellten. Furcht schien zentral in dieser Zeit, so die These, als *Problem* und nicht als Phänomen.[16] Die Frage, auf welche mentalen Ereignisse ihre Problematisierung verweisen mag, verbietet sich dem, der darauf zu verzichten sucht, eigene Konzepte, Befindlichkeiten und Erfahrungen auf Kontexte zu übertragen, die sich unter anderen epistemologischen Voraussetzungen formierten, und der davon ausgeht, dass wir nicht hinter den Text und seine Strukturen sehen können.

Gewalt und Furcht im 17. Jahrhundert sind jede für sich vielfältig untersucht, doch wurden sie bislang nicht systematisch miteinander in Verbindung gebracht. Es wurde nicht gefragt nach der Gewaltsamkeit der Furcht vor Gewalt, nach einer Gewalt, die noch nicht als eine »psychische« aufgefasst wurde, sondern ihre Macht und Wirksamkeit ganz körperlich entfaltete. Und in diesem Zusammenhang wurde auch nicht gefragt, zu welchem Zweck sie jeweils zur Darstellung kam. An diesem Punkt verspricht die Textform der personalen Selbstbeschreibung weiterführende Erkenntnisse. In den Kategorien des »Krisen«-Paradigmas manifestiert sich in den autobiographisch berichteten Leiden

14 Heinz Dieter Kittsteiner, Die Stabilisierungsmoderne. Deutschland und Europa 1618–1715, München 2010, zu Furcht und Angst S. 137–155.

15 Vgl. John Bennett Shank, Crisis: A Useful Category of Post-Social Scientific Historical Analysis?, in: The American Historical Review 113 (2008), S. 1090–1099, hier 1090–1093.

16 Zur Geschichte problemgeschichtlicher Ansätze vgl.: Das Problem der Problemgeschichte, 1880–1932. Mit Beiträgen von Michael Hänel, Johannes Heinßen, Reinhard Laube und Otto Gerhard Oexle, hg. v. Otto Gerhard Oexle, Göttingen 2001 (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 12).

© V&R unipress GmbH, Göttingen

von eigener Furcht eine noch eingeschränkte vormoderne Subjektivität und die mangelnde Emanzipation eines furchterfüllten Ichs, das erst langfristig seiner historischen Rettung entgegen sah. Gegen die Aprioris einer derartigen Lesart soll hier *gefragt* werden: Welche Relevanz hatte das Schreiben über die Furcht und ihre Gewalt für Prozesse der Selbstkonstituierung? Die hier aufscheinenden Formen der Selbstreferenz stellten keine defizitäre Schwundstufe moderner Subjektivität dar, die sich von ihrer vermeintlichen späteren Vervollkommnung lediglich quantitativ unterschied; die Differenzen sind vielmehr qualitativer Natur. In der Autobiographik des »eisernen Saeculums« begegnet nicht weniger »Ich« als im *Siècle des lumières*, sondern ein anderer Modus, von sich selbst zu sprechen. Um dies zu zeigen, ist auch der Begriff der Gewalt zu historisieren: ihre Legitimierung und Illegitimierung und was warum als gewaltsam erschien.

In all dem kommt »Religion« und »Glauben« eine herausragende Bedeutung zu;[17] das Problem der Gewaltsamkeit der Furcht war nicht zu verstehen ohne die Möglichkeit göttlichen Gewalthandelns im Zeichen der Apokalypse. Seit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts konnten Furcht und Religion in einem kausallogischen Sinne miteinander in Verbindung gebracht werden, insbesondere mit Blick auf die europäische Vormoderne und auf »fremde«, außereuropäische Kulturen. Die Geschichte dieses Unternehmens hat nicht nur in der Historiographie, sondern auch in Ethnologie und Anthropologie nachhaltigen Niederschlag gefunden. Ihr wird zunächst das Augenmerk gelten, verbunden mit einem Resümee der einschlägigen Forschung und methodologischen Vorüberlegungen für eine historisch-kulturelle Semantik der »Furcht« und der »Angst«.

Der darauf folgende Abschnitt wendet sich dem Begriff der Gottesfurcht zu, wie er in der Theologie ausformuliert worden ist und seine Anwendung in unterschiedlichen Herrschaftsbeziehungen gefunden hat: im Verhältnis des Untertanen zur weltlichen Obrigkeit etwa oder des Soldaten zu seinen Befehlshabern, in der politischen und militärischen Theorie. Dieser Begriff impliziert die Norm der Furcht vor himmlischen und irdischen Herrschern ebenso wie die Forderung der Furchtlosigkeit gegenüber ihren Feinden. Er stellt dem unchristlichen Soldaten den christlichen entgegen, dem ungerechten Herrscher den gerechten, der Furcht der Ungerechten vor ihrem Gegner und dem eigenen Gewissen die Furcht der Gerechten vor Gott, und das heißt auch: der Gewalt der Furcht die Macht der Furchtlosigkeit.

17 Zu den Begriffen vgl. Jens Ivo Engels / Hillard von Thiessen, Glauben. Begriffliche Annäherungen anhand von Beispielen aus der Frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für Historische Forschung 28 (2001), S. 333–357; Kaspar von Greyerz, Religion und Kultur. Europa 1500–1800, Göttingen 2000, S. 9–41; aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive: Monika Mommertz / Claudia Opitz-Belakhal, »Religiöse Kulturen« und »Geschlecht«. Einige konzeptionelle Überlegungen, in: Das Geschlecht des Glaubens. Religiöse Kulturen zwischen Mittelalter und Moderne, hg. v. dens., Frankfurt a.M. / New York 2008, S. 7–46, hier 24–33.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Kapitel 4 und 5 nehmen Gegenstände der Furcht in den Blick: die maßgeblichen Akte göttlicher Gewalt, die schmerzhaftesten »Geißeln Gottes«, wie sie vielen kündeten vom Ende der Zeit. Dies sind vor allem Blitz und Donner, die bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts nicht allein ihre alltägliche Lebensbedrohlichkeit behielten, sondern auch noch immer auf die Furcht vor ihnen zurückgeführt werden konnten; und dies sind Seuchen und Epidemien wie die »Pest«. Unter diesen wiederum sticht die »Ungarische Krankheit« hervor (das heutige »Fleckfieber«), insofern sie sich nicht allein aus der Furcht vor der Krankheit selbst erklären ließ (wie die Pest auch), sondern zudem aus der Furcht vor soldatischer Gewalt. Nach Exkursen über Melancholie, unter deren Stichwort die Macht der Furcht bisher zumeist abgehandelt (und pathologisiert) worden ist, sowie über die zentrale Stellung der Furcht in Theorie und Praxis der Folter steht im Weiteren eben diese kriegerische Gewalt im Mittelpunkt des Interesses. Hier wird argumentiert, dass die Beschreibungen von Furcht und Angst im Dreißigjährigen Krieg nicht auf eine krisenhafte Erschütterung des tradierten Geschichtsbewusstseins schließen lassen, sondern ein fundiertes Vertrauen in eine gerechte göttliche Vorsehung präsentieren. Dieser Befund erhält Unterstützung durch die eschatologischen und heilsgeschichtlichen Deutungsmuster, wie sie noch die Furchtbeschreibungen aus den späten Kriegen des Jahrhunderts bestimmen, vornehmlich aus den militärischen Konflikten mit dem nicht-christlichen »Antichrist«, den »Türken«, deren Darstellungen im Kern denselben Perzeptionsmodi gehorchen wie die Schilderungen der interkonfessionellen, innerchristlichen Auseinandersetzung. Die »Türkenfurcht«, deren Traditionsbeginn in der Mitte des 15. Jahrhunderts datiert, fand ihren Niederschlag nicht zuletzt im Krankheitsbild eines »Ungarischen Fiebers«, das noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts einen besonderen Ursprung zu haben schien in der Furcht vor dem »Erbfeind christlichen Namens«.

Die vorliegende Studie spürt die Wertaussagen und Ordnungskonzepte, wie die Rede über Furcht und Angst sie transportiert, in personalen Selbstbeschreibungen ebenso auf wie in den gelehrten Debatten. Sie begreift somit auch autobiographische Texte als Texte; sie zieht sie nicht heran, um »Diskurse« mit »Erfahrungen« zu konfrontieren oder Normen mit einer »Praxis«, sondern vielmehr, um Prozesse der Selbstkonstituierung herauszuarbeiten. Vor diesem Hintergrund werden auch literarische Manifestationen der Furchtsemantik zur gleichberechtigten historischen Quelle. Eingeschlossen sind dabei nicht allein Literarisierungen der Angst des Ungerechten vor seinem Gewissen und der Furcht der Gerechten vor kriegerischer Gewalt (bei Grimmelshausen, Moscherosch, Speer, Gryphius und Opitz: Kapitel 3.6 und 5.4), sondern auch die literarische Verarbeitung eines anderen Imaginationsmodus: der Schrecken der Träume. Ihnen ist das abschließende Kapitel gewidmet. Die Macht einer mit Furcht affizierten (und für die Furcht konstitutiven) Einbildungskraft erfuhr in

© V&R unipress GmbH, Göttingen

den Bildern der Nacht noch ihre Steigerung: im divinatorischen, potentiell zukunftsweisenden Traum. Davon künden nicht nur literarische Träume und oneirokritische Traktate, sondern vornehmlich nicht zur Veröffentlichung bestimmte Erzählungen vom eigenen Leben. In der Erinnerung an die Schrecken, die vergangene Träume verhießen, und in der Beschreibung ihrer (Nicht-)Erfüllung erwies sich, wer »ich« sagte, als furchtlose Person.

Wer sich mit der Rede von Furcht und Angst beschäftigt, muss feststellen: Sie war (und ist) überall und nirgends zugleich. Scheitern muss daher, wer ihre Geschichte erschöpfend zu schreiben unternimmt; ihm entgleitet sein Gegenstand im Bemühen, ihn zu fassen. Angesichts dessen wählt die vorliegende Studie einen anderen Weg. Sie präpariert einen signifikanten und grundlegenden Problemkomplex heraus: die Funktionen des Schreibens über die Gewalt einer furchterfüllten *imaginatio*, die kaum jemand für »bloße Einbildung« hielt. Die Arbeit analysiert Furcht dort – und nur dort –, wo sie thematisch und problematisch wurde. Dies bringt auch jenseits der gedruckten Debatten eine sozialgeschichtliche Fokussierung auf geistlich und weltlich gebildete Autoren und Autorinnen mit sich: auf den »Universalgelehrten« und den Arzt über den Pfarrer, die Nonne und den Mönch bis hin zum lesenden und schreibenden Handwerker. Insbesondere (aber bei weitem nicht allein) der jesuitische Polyhistor Athanasius Kircher, der calvinistische Kannengießer Augustin Güntzer, der lutherische Pfarrer Johannes Braun und der Heiligenkreuzer Sängerpräfekt Balthasar Kleinschroth werden dabei immer wieder zu Wort kommen, denn in ihren Viten und Tagebüchern fällt die Problematisierung von Furcht und Angst ausführlicher, facettenreicher und komplexer aus als in all den anderen einschlägigen autobiographischen Texten, die überliefert worden sind und im Folgenden analysiert werden.[18] Ihr Schreiben ist in einem qualitativen Sinne repräsentativ, nicht in einem quantitativen: nicht für eine soziale Schicht, sondern für Logiken eines Denkens, wie es unter den Belesenen verbreitet war und das keineswegs nur unter Theologen und Frommen eine religiöse Grundierung aufwies. Es wirft Licht auf kulturelle Selbstbeschreibungsmuster und ihre normativen Implikationen in einer Zeit, die uns, wenn wir genauer hinsehen, in vielfältiger Hinsicht unbekannt geworden ist und die wir uns nicht dadurch vertrauter machen, dass wir sie als Ursprungskrise der Moderne entwerfen, um stets von Neuem ihre historische Überwindung feiern zu können.

18 Nur vereinzelt werden autobiographisch verfasste Personalteile von Leichenpredigten herangezogen. Eine systematische Auswertung dieser Textgattung kann im Rahmen der vorliegenden Studie nicht geleistet werden. Sie ließe zudem, wie exemplarische Analysen vermuten lassen, einen signifikanten Erkenntnisgewinn nicht erwarten. Zur Gattung vgl. Rudolf Lenz, Zur Funktion des Lebenslaufes in Leichenpredigten, in: Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, hg. v. Walter Sparn, Gütersloh 1990, S. 93–104.

© V&R unipress GmbH, Göttingen