

Hartmut Böhme
Vom *phobos* zur Angst
Zur Transformations- und Kulturgeschichte
der Angst

Hermann Schmitz macht für das 5. vorchristliche Jahrhundert zwei noch konkurrierende Körper- und Gefühlskonzepte aus. Darin kündigt sich ein epochaler Bruch in der europäischen Geschichte des menschlichen Selbstverhältnisses an. In der älteren Auffassung, wie sie etwa in Homers *Ilias* zu greifen ist, sind Gefühle für den Betroffenen »einbettende und durchdringende Atmosphären« »nach Art des phänomenalen Klimas oder Wetters«, also etwas, »das spürbar umgreifend und doch gestaltend in der Luft liegt«.¹ Diese raumumgreifende Mächtigkeit von Gefühlen hat ihre Resonanzen nicht im Gehege einer Seele, sondern unmittelbar im *thymos* und in der *phrên*, der Brust- und Zwerchfellgegend, die als Regungsherde und Resonanzonen von den Gefühlen ergriffen, gepackt, umlagert, umhüllt, durchdrungen und in einen schwellenden, aufwallenden, gerinnenden, ziehenden oder pulsierenden Zustand versetzt werden. Dagegen wird schon in der *Odysee* eine andere, langfristig wirksame Entwicklung eingeleitet. Gefühle werden in eine Sphäre personaler Selbständigkeit eingeeht, sie werden gewissermaßen zu Regungen der ersten Person Singular verwandelt, die am Ausdrucksverhalten abzulesen sind. Damit wird eine scharfe Trennung von innen und außen konstruiert, die auch ein Verhehlen und Beherrschen der Gefühle erlaubt. Möglich wird dadurch eine Theorie von Gefühlen als Urteilen und mithin eine ethische Regulierung der Gefühle, die ihre Instanz in der vernünftigen Erkenntnis und Einsicht hat und eine autonome Selbststeuerung voraussetzt. Dieser Stand ist ungefähr mit Platon und Aristoteles erreicht.

Der eine, ältere Strang deutet »den Menschen als leibliches, auf ergreifende Mächte abgestimmtes und in dieser Resonanz erlebendes Wesen«, der jüngere hingegen versteht ihn »als Subjekt in einer seelischen Innenwelt, die mit dem menschlichen Körper und durch diesen mit der Außenwelt verknüpft ist«. Schmitz kommentiert die-

¹ Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Bd. III.2: *Der Gefühlsraum*, Bonn ²1981, S. 405.

se historische Transformation, die bis heute fortgeführt wird, nicht ohne Pathos: »Die Menschheit bedurfte der Introjektion im Kampf um personale Emanzipation vom Diktat der Erregungen.«² Durchaus steht Schmitz mit dieser Auffassung nicht allein. Er teilt sie, bei allen Unterschieden in der Bewertung dieser Transformation, mit der älteren Generation von Antike-Forschern wie Eric Robertson Dodds, Bruno Snell, Hermann Fränkel, Karl Reinhardt, Georg Picht, Siegfried Jäkel oder Wolfgang Schadewaldt.³ Dagegen wird heute unter dem Eindruck der analytischen Philosophie, der kognitiven Emotionsforschung und der Rekonstruktion von Gefühlen als Urteilen eher die Position vertreten, wie sie zwischen Platon und Aristoteles, gegen die homerische Tradition und die Tragiker, vorbereitet wurde. Diese philosophische Tradition ist in der Tat mit modernen psychologischen und kognitionswissenschaftlichen Theorien der Gefühle recht gut zu verbinden, während die in der Tradition Herders bzw. der Phänomenologie entwickelte Leib-Philosophie (Merleau-Ponty, Schmitz) Anschlüsse an die antike vorklassische Körper- und Gefühlsauffassung findet. Es scheint sich um eine Art *Querelle des anciens et des modernes* in der Antike selbst zu handeln, eine Querelle, die noch heute nicht abgeschlossen ist.

Der nachfolgende Aufsatz rekonstruiert in seinem ersten Teil die innerantike Transformation des Elementaraffekts des *phobos* zu einer Angst, die als ein intrasubjektives, psychologisch erfaßbares und zu bewertendes Seelengeschehen gilt. Dabei wird von der älteren Auffassung der Gefühle als *pathēmata* ausgegangen. Der *pathos*-Begriff bildet den Hintergrund für eine erste Analyse des *phobos*, wie er

² Schmitz, *Der Gefühlsraum* (Anm. 1), S. 19.

³ Eric Robertson Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970; ders., *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*, Frankfurt/M. 1985; Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1993 (zuerst erschienen 1976); Bruno Snell, »Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung im Griechischen«, in: ders., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen ²1980, S. 299-319; ders., »Das Erwachen der Persönlichkeit in der frühgriechischen Lyrik«, in: ebd., S. 83-117; Karl Reinhardt, »Personifikation und Allegorie«, in: ders., *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, hg. von Carl Becker, Göttingen 1960, S. 7-40; Georg Picht, *Kunst und Mythos*, Stuttgart 1990; Siegfried Jäkel, »Phobos und Sebas im frühen Griechischen«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 16, H. 2 (1972), S. 141-165; Wolfgang Schadewaldt, »Furcht und Mitleid«, in: ders., *Hellas und Hesperien*, Zürich 1960, S. 194-237.

bei Homer dargestellt wird. Eine Reihe von Beispielen vorwiegend der Tragiker amplifiziert die ältere Auffassung von der Macht der Gefühle, zeigt aber hier bereits Ansätze zu deren Verseelung, die jene epochale Wende zur Einhegung der Affekte durch die *phronêsis* andeutet, welche von Platon und Aristoteles philosophisch konzeptualisiert wird. Dieser Teil wird abgeschlossen durch einen Exkurs zur Fassung von *phobos* und *eleos* in der Poetik des Aristoteles, welche die neue Auffassung der Affekte bereits voraussetzt. Im Anschluß daran wird im zweiten Teil der leibphänomenologische Ansatz zur Deutung der Gefühle skizziert, der es erlaubt, innerhalb einer anthropologisch informierten Kulturgeschichte der Angst verschiedene Erscheinungsfelder und Bewältigungsformen der Angst so zu fassen, daß dabei die ältere griechische Auffassung der Gefühlsmächte rehabilitiert werden kann. Dem folgt ein Blick auf den besonderen Fall der von Naturkatastrophen ausgelösten Ängste, die seit alters in der Matrix der antiken Vier-Elementen-Lehre ausbuchstabiert werden. Den Abschluß bildet eine kurze, generelle Schematisierung der Angst. Ist der erste Teil noch stark begriffs- und transformationsgeschichtlich orientiert, geht es im zweiten Teil um ein daraus abgeleitetes Tableau zu einer phänomenologisch-kulturhistorischen Angst-Forschung, die sich von heute dominierenden psychologischen, psychoanalytischen, psychiatrischen, urteiltheoretischen und kognitionswissenschaftlichen Ansätzen der Angst-Forschung unterscheidet. Für eine relationierende Diskussion der kontroversen Positionen in diesem Feld bleibt kein Platz. Vorweggeschickt sei schließlich, daß die von Kierkegaard ausgelöste und bis zu Heidegger und Sartre wirkende Unterscheidung der Angst als Existenzial des Daseins gegenüber einer umrißkonturierten, objektrelationalen Furcht – trotz ihrer wirkungsgeschichtlichen Relevanz – hier keine Rolle spielt, sondern Angst und Furcht zumeist, wie im Alltag, nahezu als Synonyme verwendet werden.

Erster Teil

1. *Pathos*

Der Term *pathos* bezeichnete vor der philosophischen Aufklärung der Griechen nicht einen Zustand des seelischen Gemüts, sondern das, »was einer Person oder einer Sache widerfährt. In diesem Sinn kann jede Veränderung, auch die Veränderung von Dingen, *pathos* heißen.«⁴ *Pathos* ist Erschütterung, darum auch Leidenschaft oder Leiden.⁵ Am genauesten wird *pathos* wiedergegeben als »Widerfahrnis« (Georg Picht). Es gehört zu den Umdeutungen seit etwa 400 v. Chr., daß man *pathêmata* nicht länger als Widerfahrnisse interpretiert, sondern so, als würden sie »von der Seele selbst produziert«. Bis dahin gilt (teilweise bis heute) eher die Auffassung der Affekte als Ekstasen: »Wir sind aus uns herausversetzt und von dem hingerissen, was uns in diesen ›Affekten‹ betrifft und seiner Gewalt unterwirft.«⁶

Dieser Auffassung Georg Pichts folgend, ist zum einen zu zeigen, daß mit ihr gerade die Angst gut verstanden werden kann. Zum anderen sind die Transformationen anzudeuten, die zu einer Verseelung der Angst geführt haben. Bei Picht heißt es, ähnlich wie bei Hermann Schmitz: »Wenn aber die sogenannten Affekte Widerfahrnisse sind, kann man nicht sagen, daß der Mensch die Affekte ›hat‹, man muß dann sagen, daß er sie erleidet. Das bedeutet, daß der vermeintliche Innenraum der Seele in Wahrheit ein Bereich ist, in dem wir nach allen Seiten hin für die Umwelt offen und ihren Einwirkungen ausgesetzt sind.«⁷ Das griechische *pathos* ist nicht Affekt und nicht Emotion, wie diese unter den neuzeitlichen Voraussetzungen verstanden werden. Das Pathische als Eigenart der Gefühle zu verstehen steht, weil es eine durchlässige Ich-Struktur (*homo apertus*) voraussetzt, quer zu den Auffassungen des *homo clausus*, wie ihn Norbert Elias als zivilisatorischen Trend der europäischen Geschichte beschrieben hat.⁸ Um

4 Picht, *Kunst und Mythos* (Anm. 3), S. 439.

5 Vgl. die energische Rehabilitation des *pathos* gerade auch für eine Ästhetik der Moderne, die der Stoßrichtung dieses Aufsatzes *grosso modo* entspricht: Kathrin Busch, Iris Därmann (Hg.), *›pathos‹. Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, Bielefeld 2007.

6 Picht, *Kunst und Mythos* (Anm. 3), S. 440.

7 Ebd.

8 So zuerst in Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt/M. 1988 (zuerst erschienen 1939).

die ältere griechische Auffassung der Gefühle, insonderheit der Angst, geht es im folgenden.

2. *Phobos und die Macht der Gefühle*

Vom griechischen Heer, als es gegen die Reihen der Troer heranrückt, heißt es bei Homer:

da hätte auch den Standhaften Schrecken ergriffen, / wie sich die Meeresflut am widerhallenden Strande / Woge für Woge erhebt, getrieben vom Wehen des Westwinds; / draußen auf offener See behelmt sie zuerst sich, doch später / braust sie laut, sich am Festland brechend, und um die Klippen / bäumt sie gebogen sich hoch und speit von sich den Salzschaum.⁹

Dieses Gleichnis der furchterregenden Schlachtreihen, die sich anbrandenden Wogen gleich aufbauen, charakterisiert nicht nur die Danaer, sondern auch die Troer:

Ares spornte die einen, helläugig Athene die andern, / Deimos und Phobos auch und Eris voll maßlosen Eifers, / Ares, des männermordenden, Freundin und leibliche Schwester, / welche anfangs nur niedrig hochschäumt, aber später / gegen den Himmel stemmt das Haupt und schreitet doch auf der Erde. / Diese hat auch damals mitten hineingeworfen den gemeinsamen Streit / durch das Gewühl hingehend und das Gestöhne der Männer vermehrend.¹⁰

Phobos, Deimos und Eris sind hier keine Gefühle im platonischen und aristotelischen oder gar im modernen Sinn, sondern es sind Götter oder göttliche Mächte, Söhne bzw. Schwester des Ares, den Olympiern zugehörig; sie sind keineswegs nur Dämonen. Zahlreiche Kulte und Opferzeremonien für Phobos sind nachgewiesen worden. In Sparta wurde Phobos als Kriegsgott verehrt. Noch Alexander opfert, so Plutarch (*Leben des Alexander* 31), vor der Schlacht von Gaugamela dem Phobos einen Stier. Wer ist dieser Phobos? Er ist – so Picht – »der Scheucher, der das feindliche Heer in panischen Schrecken versetzt«.¹¹ Das Verb *phobeô* meint »in Schrecken verset-

zen«, »in panische Flucht schlagen«, wie besonders Jäkel betont; im Medium und Passiv heißt es: »von Schrecken ergriffen werden, fliehen, entsetzt sein, sich fürchten«. Das heißt, daß der *phobos* von zwei Seiten her erlebt werden kann und nicht nur, wie Jäkel meint, Flucht bedeutet. Dies hat Georg Picht richtiger erkannt: *Phobos* bezeichnet das Furchterregende und das Fürchten selbst. Dem entspricht, daß der *phobos zwischen* den Heeren auftaucht. Seine Wirkungen sind wechselseitig. Beide Heere sind der doppelten Wirkung von aktiver Drohung und passivem Schrecken ausgesetzt. Modern gesprochen: Je näher die Heere einander kommen, um so dichter baut sich *zwischen* den Heeren eine Spannung auf, die von beiden Seiten als ambivalente Macht empfunden wird. Das Bild der sich aufbauenden Wellen, das parallel gebaut ist zur ragenden Eris, die anschwellend den Raum zwischen Erde und Himmel füllt, bezeichnet die energetische Wucht des emotionalen Vorgangs. Unmittelbar vor dem Kampf ist die Welt von der ungeheuren Macht der Eris erfüllt, die nun mitten zwischen die Männer den Streit *hineinwirft*; deren Gestöhne ist auch das Gestöhn der Eris selbst. Das ist die Angst, die in die Glieder fährt. Daraufhin bricht die Schlacht aus.

Die aggressiven wie phobischen Affekte sind hier nicht als Gefühle der Seele zu verstehen. Es wäre verfehlt, von den einzelnen Kriegern auszugehen und zu behaupten, daß *phobos*, *deimos* und *eris* in ihrem Inneren entstünden und sich nach außen richteten – gegen den Gegner. Es ist umgekehrt: Die Krieger werden von diesen Affekten gepackt und in eine Dynamik hineingerissen. Dies ist ein transpersonales Geschehen, das die *Masse* der Heere kennzeichnet, nicht aber eine Summierung von einzelseelischen Regungen ist. Darum ist es durchaus sachgerecht, wie Homer den Streit bzw. den *phobos* darstellt: als »eine Macht, die in der Mitte zwischen beiden Heeren auftaucht«¹² bzw. unter sie *geworfen* ist. *Eris*, das streitbare Gefühl, die Kampfeswut, die starkmutige und standhafte *Eris kraterê*¹³ (vgl. *Ilias* 20, 48), kann man nicht der einen oder anderen Seite

¹² Picht, *Kunst und Mythos* (Anm. 3), S. 443.

¹³ Michael Theunissen, »Hesiods theogonische Eris«, in: Paul van Tongeren u. a. (Hg.), *Eros and Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology*, Dordrecht 1992, S. 11–23, hier S. 13, unterscheidet in der *Theogonie* und den *Erga* zwei Typen der *Eris* und macht in dieser Ambivalenz eine Vorform der Dialektik aus. Bei der Homerstelle *Ilias* 20, 48 handelt es sich um die positive Variante: Das ist die *Eris*, die sich, als die Götter in die Schlacht vor Troja ziehen, »erhob«.

⁹ Homer, *Ilias* 4, 421–426, übers. von Roland Hampe, Stuttgart 2004.

¹⁰ Homer, *Ilias* (Anm. 9) 4, 439–445. Zu den Homer-Stellen vgl. Picht, *Kunst und Mythos* (Anm. 3), S. 441–451.

¹¹ Picht, *Kunst und Mythos* (Anm. 3), S. 442. Vgl. dazu die philologisch genauere, im Befund jedoch mit Picht übereinstimmende Deutung von Jäkel, »Phobos und Sebas im frühen Griechischen« (Anm. 3), hier S. 142.

zurechnen, sondern sie gehört beiden Seiten in gleicher Weise zu. Das trägt der Deutung Rechnung, daß *eris* als übermenschliche Macht verstanden wird. In Hesiods *Theogonie* (225-232) ist Eris die Tochter der Nacht, Nyx. Sie zeugt, als die scheußliche Variante (*Eris stygerê*), Qual, Hunger, Schmerzen, Schlachten, Mord, Zank, Lügenreden, Ungesetzlichkeit, Verblendung und Meineid. Alle diese Kinder der Eris sind selbst wieder übermenschliche Mächte. Sie fallen in den Menschen ein. Das mythische Denken hat also Phänomene, die wir als innerseelische Gestimmtheiten, Gefühle oder Erregungen verstehen, in ihrer objektiven Gestalt vor Augen – in einem völlig anderen Modus mithin, als wir in unserer psychologischen Denkungsart Gefühle verstehen.

Empedokles – gewiß im Rekurs auf Hesiod – ordnet die Grunddynamiken der Welt in Streit (*neikos* bzw. *kotos* – Groll) und Liebe (*philotês, philia*), beide kosmische Weltprinzipien (DK 31, B 6, B 17, B 20, B 22, B 26). Das Paar Repulsion und Attraktion, als physikalische wie psychische Wirkkräfte, ist hier vorweggenommen (so noch beim jungen Kant anzutreffen). Im Gegeneinanderwirken beider differenziert sich die Tetrade der Elemente aus, die ihrerseits in chiasmatischer Gegenpoligkeit geordnet sind. Es wäre deswegen ein Mißverständnis, in Eros und Eris projektive Personifikationen menschlicher Regungen zu sehen. Diese »moderne« Deutung wiederholt indes Denkfiguren der antiken *Logos*-Philosophie, die eben *auch* die Funktion hat, die Macht der *pathêmata* zu brechen, indem man sie als Projektionen dekonstruiert. Von Homer bis zu Empedokles, ja bis zu Euripides ist es umgekehrt: Der Mensch findet sich in *eros*, *eris*, *phobos* oder *deimos* (*deos, deima*) vor oder wird von ihnen erfüllt, weil er selbst aus Elementen und mithin aus den mächtigen Strebungen des Streits oder der Liebe gemischt ist (so Empedokles).¹⁴ Richtig wäre dann: Die Erscheinung von *phobos* oder *eris* geht ihrer Personifikation voraus: eine These, die schon Karl Reinhardt vertrat.¹⁵

Phobos, wie ihn Homer schildert, und *deimos* sind noch heute erfahrbare Phänomene. Wir müssen dabei nicht an Phobos als Gott glauben, sondern nur die phänomenologische Deutung akzeptieren, daß Gefühle wie *phobos* oder *eris* ergreifende Mächte sein können,

¹⁴ Vgl. zu dynamischen Auffassung der Elemente und ihrer konstitutiven Rolle für die Strukturierung von Gefühlen Gernot Böhme, Hartmut Böhme, *Feuer Wasser Erde Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*, München 2004, S. 93-121, 172-193.

¹⁵ Reinhardt, »Personifikation und Allegorie« (Anm. 3).

etwa in panischer Angst oder orgiastischer Streitlust. Das gleiche gilt für *eros* oder für den Zorn, dem etwa Achill unterliegt. Wenn wir sie heute als *innere* Gefühle verstehen, werden sie in das transpositioniert, was Platon die *psychê* nannte; sie werden verinnerlicht. Bei Homer und in den Zeiten bis zum Ende des 5. Jahrhunderts gab es eine solche Seele, als Quelle und Hegung von Regungen, nicht. Man kann mit Schmitz pointieren, daß die Seele geradezu erfunden wurde, um die Verinnerlichung der Gefühle zu ermöglichen: Erst durch Introjektion entsteht der Gefühlsinnenraum und werden Gefühle in ihrem Introjekt-Charakter gleichsam vergessen.¹⁶ Diese folgenreiche Erfindung, die im Subjektgefüge den Wechsel von zentraler Ich-Schwäche zur personalen Selbstermächtigung vollzieht, begründet die Emanzipation personaler Identität.¹⁷ Man muß nicht gegen letztere sein, wenn man die Objektivität der Gefühle behauptet. Es gibt beides: die ergreifende Macht der Gefühle *und* die kulturell gut stabilisierte Fähigkeit des Menschen, Gefühle zu verinnerlichen und damit auch kontrollierbar und handhabbar zu machen. Zwischen diesen Polen liegt ein ganzes Spektrum der Modalitäten von Gefühlen, deren Hauptleben sich eben *zwischen* diesen Polen entfaltet.

3. Von der mythischen zur seelischen Angst

Die Helden der *Ilias*, aber auch die Protagonisten bei Aischylos und noch bei Euripides, sind also den ergreifenden Mächten der *pathêmata* ausgesetzt. Schmitz hat überwältigend viele Beispiele für diese eigentümlich objektive Macht der Gefühle in der griechischen Literatur gesammelt.¹⁸ So heißt es beim Lyriker Archilochos, daß aus

¹⁶ Zur Introjektionsthese vgl. Schmitz, *Der Gefühlsraum* (Anm. 1), S. 6-20. Schmitz nennt dies auch den »Mythos der Introjektion«; doch gleichzeitig ist die Introjektion »das wichtigste Ereignis in der Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses [...], [das] sich in Europa im 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert durchsetzt«. Dies ist nicht ein »Übergang«, »nicht ein naturgemäßer Fortschritt der Enthüllung des Menschen vor sich selbst«, sondern ein »Bruch« (ebd., S. 404-407).

¹⁷ Hermann Schmitz, »Leib und Seele in der abendländischen Philosophie«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 85 (1978), S. 221-241, hier S. 224-228.

¹⁸ Schmitz, *Der Gefühlsraum* (Anm. 1), S. 409-506, sowie zur Leiblichkeit der Gefühle Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Bd. II.1: *Der Leib*, Bonn 1998, S. 373-505. Generell ist Schmitz für die quellenreiche Freilegung der frühen Gefühlsauffassung der Griechen zu danken. Darin folge ich ihm.

einem Gewittersturm auf dem Meer der *phobos hervorlangt*.¹⁹ In der Tragödie *Sieben gegen Theben* (497-500) von Aischylos ist Hippomedon »gotterfüllt von Ares« (*entheos d'Arei*), so daß er wie der *phobos* selbst vor den Toren, einer Mänade gleich, tobt, »Mord im Blick«. Der Chor im *Agamemnon* (975-978) des Aischylos ruft aus: »Warum schwebt immerfort diese Angst vor meinem grauererblickenden Herzen umher [...]« Dies meint nicht die innerseelisch-raumlose, sondern gerade eine raumerfüllende, in Besitz nehmende Angst, von welcher der Chor wünscht, sie verschrecken zu können, um Mut auf den Thron des Gemüts (*phrên*) zu setzen. Der Chorführer im *Agamemnon* erschauert: »*Phobos* schließt mich in sich« (1243). Elektra (in den *Choephoren*, 183f.) sagt von sich: »Auch mich fiel im Herzen der Brandungsturm des Zorns [= *cholê*, eigentl.: Galle] an, und mich traf's wie ein Pfeil«. Der Affekt schlägt sie in Bann. Der König in den *Schutzflehenden* des Aischylos sagt: »*Phobos* schließt mein Gemüt ein« (»*phobos m'êchei phrenas*«, 379; Übers. H. Schmitz).

Auch Eros wird als transpersonale Macht begriffen, etwa bei Sappho, die vom »gliederlösenden«, »bittersüßen« Eros geschüttelt wird; als »unwiderstehliches Kriechtier« geht Eros gegen sie an (*Fragment* 137 D). Diese Bewegung von unten her wird öfters als Weg verstanden, auf dem übermächtige Erregungen vom Menschen Besitz ergreifen. So kriecht auch im *Agamemnon* (270) Freude von unten her in den Chorführer, oder rasende Wut (*lyssa* – Raserei) steigt von unten auf: »Von den Füßen aufwärts steigt / von unten krampfhaft Zucken bis hinauf zum Haupt; / den Stachel Lyssas mein ich, des Skorpions Stich.«²⁰ Selbst Sophokles, der viel mehr als Aischylos den Konflikt zwischen überwältigender Gefühlsmacht und widerständiger Besonnenheit darstellt und der Introjektion der Gefühle vorarbeitet, kennt noch so leibnahe Formulierungen wie: »in die Spitze des Haupthaars hinein dringt von unten Schauer« (*Ödipus auf Kolonos* 1464).

Oft werden Gefühle so geschildert, daß die Person in ihnen eingebettet oder von ihnen umhüllt ist oder das Gefühl in sie eingegossen wird. Gelegentlich tauchen Götter in einen Menschen ein und füllen ihn mit Kampfgeist, *phobos* oder Zorn, z. B. Hektor oder Achill.

19 Vgl. Jäkel, »Phobos und Sebas im frühen Griechischen« (Anm. 3), S. 151.

20 Schmitz, *Der Gefühlsraum* (Anm. 1), S. 426. Die Stelle stammt aus den *Xantriai*, einem Fragment aus den verlorenen Pentheus-Dramen; siehe Aischylos, *Tragödien und Fragmente*, hg. von Werner Otto, München 1977, S. 605.

Gerade die Helden werden besessen, von Göttern, Dämonen und Leidenschaften. Bei Euripides, bei dem Personen oft von Gefühlen bestrickt und überwältigt werden, findet man Formulierungen, daß man in ein Gefühl *hineinfalle*. *Eris* ist bei Euripides – wie in der *Ilias*, bei Hesiod oder Empedokles – eine Gottheit und mithin eine ergreifende Erregung. Die Gefühle sind die Täter – sie haben, modern gesprochen, eine eigene *agency* – und die Menschen die heimgesuchten Opfer. Darin ähnelt Euripides weniger dem Sophokles als dem älteren Aischylos, bei dem Gefühle noch »selbständige Energien [sind], die sich aus eigener Kraft in der Herrschaft über das von ihnen heimgesuchte Subjekt ablösen und dieses nur als einen Sitz gebrauchen, wo sie sich ohne dessen Zutun niederlassen«.²¹ Die Protagonisten rücken hier in die Rolle des Zuschauers ihrer eigenen Betroffenheit. Der Handlungsschwerpunkt liegt in den eigenmächtig handelnden Gefühlen. Überspitzt gesagt: Sie eigentlich sind die handelnden Personen der Tragödie.

Diese Wucht der Gefühle wird gegen Ende des 5. Jahrhunderts zunehmend als Gefährdung des personalen Selbstbestandes verstanden, der durch *phronêsis* gesichert werden soll. »Werde wieder in dem, was dein ist!«, übersetzt Hermann Schmitz eine Stelle in Sophokles' *Philoktet* (950: ἀλλὰ νῦν ἔτ' ἐν σαρτῇ γενοῖ): ein Aufruf, sich aus der Überwältigung durch Gefühle zurückzuholen und dasjenige, als innere Instanz, zu stärken, was nun schon als ureigenster Besitz ausgegeben wird. Wenn derart der Mensch ermahnt in das hineingerufen wird, worin er Herr im Hause ist, dann gilt das sogar auch für die Götter (erst Sigmund Freud wird wieder in Frage stellen, daß der Mensch »Herr im eigenen Hause« sei).

Daß Apollon in seiner Leidenschaft (*pathos*) die ungeheuerliche Tat begangen hat, Kreusa, die Mutter Ions, zu vergewaltigen und die Schwangere sitzenzulassen, läßt Ion (in der gleichnamigen Tragödie des Euripides) die seltsame Frage stellen: »Phoibos, was leider er?« (*Ion* 437), als wäre sogar der Gott der Übermacht der Gefühle erlegen. Im *Agamemnon* des Aischylos wird von Cassandra berichtet, sie habe ihre Seherkunst von Apollon erhalten. Da fragt der Chorführer erschrocken: »Er war doch nicht etwa, wo er doch ein Gott ist, von *himeros* (= Begierde) geschlagen?« (*Agamemnon* 1204). Tatsächlich – auch der Gott, und sogar Apoll, ist von Gefühlen »geschlagen« oder

21 Schmitz, *Der Gefühlsraum* (Anm. 1), S. 424.

»getroffen«, wie es oft heißt. Darin kann man einen Reflex der Auffassung Hesiods erkennen, wonach *eros*, *eris* oder *phobos* als Mächte in der Welt waren, längst bevor die Olympier die Herrschaft antraten. Die Gefühlsmächte, wie sie von den Menschen erfahren werden, sind – so kann man dies verstehen – älter als die Götter.

Seit Homer galt das Verständnis, daß *eros* und *phobos* sich nahezu alle gefühlhaften Regungen teilen. Hesiod fügt mit seiner Unterscheidung zwischen produktiver und destruktiver *eris*, denen eine Vielzahl von Affektmächten, Vermögen und Schlechtigkeiten untergeordnet sind, noch einen weiteren Pol in die kosmische Ordnung der Gefühlsmächte ein.²² Noch die nüchternen Herodot und Thukydides beschreiben mehrfach *phobos* als kollektive Erregung, plötzlichen Durchbruch, Donnerschlag. *Phobos* ist überpersönlich. Er kann eine ganze Stadt umlagern oder eine Person umfassen, eine Art atmosphärischer Macht, die hinreißt und überfällt.²³ *Deos/deima* dagegen ist, für H. Schmitz, die enger umrissene Furcht, die durch *phobos* aufgeregt wird. Das ist nicht der private Gefühlszustand des Sich-Fürchtens. Im Zentrum des *phobos* steht das Tremendum.

Der *Phobos* besteht nämlich in seinem ursprünglichen, noch bis etwa 400 v. Chr. und bisweilen später deutlich nachweisbaren Sinn nach nicht in einer Einstellung vom einem Subjekt zu einem fürchterlichen, drohenden Objekt hin, sondern schlägt umgekehrt dem Betroffenen entgegen, reißt diesen herum und treibt ihn weg aus der Gegend, woher der *Phobos* kommt.²⁴

In dieser Zeit läßt sich eine Trennung von Subjekt und Objekt, die einen Gefühle »haben« und auf einen Gegenstand richten oder sie gar als Urteil formulieren läßt, noch nicht nachweisen. Man kann von einer eklatanten Schwäche des Ichs sprechen, der umgekehrt eine Übermacht der Gefühle entspricht. Genau dieses Verhältnis wird sich im Zeitalter der Philosophen (aber auch schon bei Sophokles) umdrehen.

Denn um 400 v. Chr. ist ein philosophischer Stand erreicht, auf dem *phobos*, *eris* oder *eros* ihre Macht an die Selbstregulierungskräfte der autonomen Seele abgetreten haben. *Phobos* erscheint transformiert derart, daß er auch bloße Furcht oder Sorge bedeuten kann,

²² Zu *eros* vgl. Schmitz, *Der Gefühlsraum* (Anm. 1), S. 440–451. Zum *phobos* ebd., S. 451–459. Zur Ambivalenz der *eris* (Streit) vgl. vor allem Theunissen, »Hesiods theogonische Eris« (Anm. 13), S. 11–23.

²³ Vgl. Schmitz, *Der Gefühlsraum* (Anm. 1), S. 452.

²⁴ Ebd., S. 453.

ein intentionales Gefühl. Damit ist der ursprüngliche Richtungssinn des *phobos* umgekehrt. War der Mensch zuvor in eine Flucht hineingescheucht oder in Furcht gebannt, so ist das Subjekt jetzt einem Furchtbaren zugewendet, worin es sich selbst reflektiert und zu steuern versucht. Damit wird *phobos*, werden Gefühle überhaupt tendenziell zu (intentionalen) Momenten der Innenwelt eines Subjekts. So kann der Umgang mit den Gefühlen dem eingemeindet werden, was Platon als *dianoia* auszeichnet: »eine innerhalb der Seele an sie selbst gerichtete Unterredung ohne Stimme« (*Sophistes* 263e: ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς). Daß dieses Vermögen des *logos* erhalten bleibe, motiviert Platons Kritik an der Tragödie, die in der Erregung der Lust den Gegenspieler des *logos*, das *epithymêtikon*, stärke (*Politeia* 595b, 603a–b, 605a–d). Die selbstgesprächige Seele des Logistikon, so Schmitz, ist initiativ und emanzipiert gegenüber den Regungsherden; sie ist allein mit sich, ohne Abhängigkeit vom *thymos*, den sie überwinden und ablösen soll. Was sie denkt, ist einem Urteil unterworfen; hier beginnt die Urteilstheorie der Gefühle. Der Dialog findet in einem exklusiven Bereich statt, in der Seele, worin Sprecher, Angesprochener und Raum des Gesprächs dasselbe sind. Dieses Tableau bildet die Person selbst, die sich aus der Sphäre betreffender *pathêmata* zurückgezogen hat. Dieses autonome Gedankenleben soll der Einwirkung durch außerpersonale Mächte nicht mehr unterworfen sein. Die Seele ist Bühne, Schauspieler und (urteilendes) Publikum zugleich. Diese Auffassung ist, vom Standpunkt einer Kulturgeschichte der Gefühle, genauso einseitig wie die zuvor entwickelte archaische Auffassung von der Preisgabe eines offenen Ichs an die Macht der Gefühle.

4. Exkurs zur Tragödie

Wenn Aristoteles in der *Poetik* (1449b25–30) davon spricht, daß die Tragödie durch *phobos* und *eleos* (Jammer) eine Katharsis von den Affekten, also eine »Affekttransformation« (A. Zierl) vollbringt, so handelt es sich bereits um einen historischen Stand, bei dem die Tragödie in den Dienst genommen wird, um den Menschen von der Übermacht der Gefühle zu befreien. Das ist die positive, sozialhygienische Funktion der Tragödie. Platon dagegen hatte diese abgewertet, nicht etwa, weil sie im Durchleben der Gefühle von diesen reinige, sondern weil sie in deren falscher Übersteigerung dem nie-

dersten Seelenvermögen, dem *epithymêtikon*, zuarbeite. Dieses stellt die heftigen emotionalen Vermögen, hingegen *thymoeides* die voluntativen und *logistikôn* die kognitiven Vermögen dar. In der Tugendlehre und politischen Psychologie und Standesethik der *Politeia* geht es Platon gerade darum, von der *epistêmê* aus die emotionalen Mächte und voluntativen Strebungen zu beherrschen.²⁵ Dem steht die übermäßige Affekterregung der Tragödie im Weg. Dies gilt, nach Düsing, analog auch für die veränderte spätplatonische Ethik Platons, wenn er hier (im *Politikos*) die *phronêsis* mit Hilfe der Meßkunst (*metrikê technê*) für das ethisch Angemessene, nämlich Ausgewogene und Harmonische zwischen den tendenziell outrierten Regungen sorgen läßt. Dies wird noch stärker von Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* betont, wenn er die dianoetischen Tugenden weitgehend von Emotionen freihält, um die rechte Mitte zwischen den Extremen des Affektiven und des Voluntativen zu halten. Dadurch setzt Aristoteles fort, was Platon im *Phaidros* als Programm vorgedacht hatte: Erkenntnis als *katharsis tôn pathêmatôn*. In der Stoa radikalisiert sich diese Skepsis gegenüber dem Affektiven. Sie verurteilt die Affekte als *perturbationes animi* und strebt die völlige Apathie, *apatheia*, an. In der Nachantike transformiert sich freilich die Sicht auf diese Apathie mehrfach. Sie gilt zunächst dem christlichen Mittelalter als Todsünde, um erst wieder im neostoischen Tragödienkonzept des Barock wieder zur Tugend erhoben zu werden, die sich im Durchgang durch alle Schrecken und Ängste bewährt. Diese Auffassung wird sodann bei Lessing erneut umgekehrt, wenn er Furcht (als um sich selbst besorgtes Mitleid) und Mitleid geradezu zum Ziel der tragischen Erregung von Affekten erklärt.

Später versucht Wolfgang Schadewaldt in seiner berühmten Studie zu *phobos* und *eleos*, auf die von der Lessingschen Mitleidspoetik verschüttete Schicht zurückzukommen. Für Lessing sind Furcht und Mitleid jene Affekte, deren Durchleben angesichts der tragischen Handlung zu einer auf Mitleid gegründeten humanistischen Ethik führen soll, womit der Tragödie eine erzieherische Funktion im Sinne des Menschengeschlechts zukommt. *Phobos* und *eleos* seien aber nicht Furcht und Mitleid im modernen Sinn, sondern »ein aufrührender Elementaraffekt (*tarachê*) von unmittelbarer Gewalt«,²⁶

²⁵ Vgl. dazu Klaus Düsing, »Wandlungen der Tugendlehre bei Platon und Aristoteles«, in: van Tongeren u. a. (Hg.), *Eros and Eris* (Anm. 13), S. 25-37.

²⁶ Schadewaldt, »Furcht und Mitleid« (Anm. 3), hier S. 197.

dessen Durchleben das Ziel der Tragödie sei. *Phobos* und *eleos* »durchzufühlen« sei die besondere Lust der Tragödie, an deren Ende diese Gefühle sozusagen »wegerlebt« seien und sich in wohltuende Entspannung auflösten: Katharsis durchaus im ursprünglich medizinischen Sinn der Purgierung, des Wegschaffens. *Phobos* sei besser mit Schauer (*phrikê*), Schauer und Schrecken übersetzt, die durch die erlebte Nähe zum Vernichtenden und zur »Größe des erwarteten Ungemachs«²⁷ ausgelöst werden, in unmittelbar leiblich-seelischer Wucht. Entsprechend sei *eleos* nicht das moralische Gefühl des Mitleids, der christlichen *misericordia* oder *compassio*, sondern vielmehr ein überwältigendes »Mit-Erleiden« im Sinne des älteren Verständnisses von Sympathie (*sympathein*), ein schmerzhafter Schauer und eine heftige Erschütterung im Mitvollzug des heftigen Unglücks. Um philanthropisches Mitleiden geht es nicht. Der Zweck der Tragödie sei mithin keineswegs der »Universalsinn der Menschenliebe« (Schadewaldt), der im Griechischen am ehesten die Scheu und schonungsvolle Rücksicht, *aidôs*, nahekomme. Nirgends geht es um die Bilanzierung von moralischen Defekten, die nun in Furcht und Mitleid geheilt und ins Moralische gewendet würden. Dies ist die These von der *hamartia*, dem tragischen Fehlgriff, der geheilt würde. Es geht nicht um allgemein menschliche, sondern um solche Affekte, die der Tragödie eigentümlich sind (*Poetik* 1453b10f.). Das ist jenes besondere Vergnügen, das im Durchleben der Affekte des angstvollen Schauders sowie des schmerzhaften Jammers liegt. Einer solchen leib- und affektzentrierten Auffassung wurde öfter widersprochen, so etwa durch Arbogast Schmitt, der die motivationalen, intentionalen und imaginativen Aspekte der Katharsis betont, die damit auch viel eher als die Schadewaldtsche Auffassung einer kognitiven und ethischen Aufklärung zugänglich werde.²⁸

²⁷ Ebd., S. 196.

²⁸ Arbogast Schmitt, »Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern«, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 132 (1988), S. 8-30; ders., »Wesenszüge der griechischen Tragödie. Schicksal, Schuld, Tragik«, in: Hellmut Flashar (Hg.), *Tragödie. Idee und Transformation*, Stuttgart, Leipzig 1997, S. 5-49; differenzierend im Urteil: Hellmut Flashar, »Die Poetik des Aristoteles und die griechische Tragödie«, in: ebd., S. 50-64.

5. Animalische und leibliche Angst

Angst ist so alt wie wir selbst, sie ist schon da, wenn wir geboren werden. Nein, sie ist älter als wir. Auch ohne viele Erfahrungen mit Tieren weiß jeder, daß Angstreaktionen tief ins Tierreich hineinreichen. Angst ist eine elementare Gegebenheit des animalischen Lebens. Sie zeigt dem Tier die Anwesenheit einer Gefahr, einer bestimmten oder diffusen Drohung. Ähnliches hatten schon die antiken Philosophen im Auge, so etwa, wenn Aristoteles definiert: »Es sei also die Furcht eine Art Bedrückung oder Verwirrung aufgrund der Vorstellung von einem bevorstehenden verderblichen oder bedrückenden Übel« (*Rhetorik* 1382a21 f.). Dies ist eine gleichsam späte, intellektualisierte Auffassung von Angst, die kaum mehr etwas mit ihrem leiblichen Modus zu tun hat. Denn im Gefühl bedrohter Existenz fährt die Angst in den tierischen wie in den menschlichen Organismus heftig hinein. Als Anzeiger von Gefahr hat Angst eine lebensdienliche Funktion. Ohne Angst tappten Tiere wie Menschen in Gefahren hinein und kämen, über kurz oder lang, darin um. So aber breitet sich die Angst blitzschnell im Körper aus, zieht ihn zusammen, konzentriert ihn, versetzt ihn in gespannte Aufmerksamkeit, die augenblicklich zu handeln bereit ist, wenn sie nur wüßte, wie und wohin. Oft folgt auf das Zusammenzucken, das das Tier in Angst schlägt, die Schnellekraft der Flucht: Die höchste Erregung des Organismus wird auf den einen Impuls gesetzt: Weg!²⁹ Das ist noch nicht die Rettung, rettet aber wenigstens aus der Enge der Angst, die an Ort und Augenblick fesselt.

»Enge« ist, wie im Deutschen, in vielen Sprachen der semantische Kern von Angst: Griechisch *anchein* meint »würgen, drosseln, zu-

²⁹ Das ist die schlichte Bestimmung von Angst bei Schmitz: das gehinderte »Weg!«, die privative Engung des Leibes. Vgl. Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Bd. 1: *Die Gegenwart*, Bonn 1981, S. 175-177 und S. 192-199, sowie ders., *Der Leib* (Anm. 18), S. 173-178. In der Angst geht die in Hier – Jetzt – Dasein – Dies – Ich gegliederte Gegenwart auf (Schmitz, *Die Gegenwart* [siehe oben], S. 197-232). Diese ganz leiblich verstandene privative Engung ist etwas völlig anderes als die Bedrückung und Verwirrung, die bei Aristoteles »aufgrund einer Vorstellung« (*sic!*) im Inneren des Ichs entsteht. Schmitz greift also in seinen Bestimmungen deutlich hinter Aristoteles und Platon auf ältere Schichten der griechischen Überlieferung zurück, um damit seine heutige Theorie der Gefühle zu stützen.

sammenpressen«; lateinisch *angor* meint »Würgen, Beklemmung, Angst«; *anxietas*, *angustia* tragen ebenfalls die Enge in ihrem semantischen Kern; *angere* meint »die Kehle zuschnüren, das Herz beklemmen«; die *angina pectoris* ist noch vor ihrer medizinischen Erklärung vor allem die Enge, die im Herz-/Brustraum Todesangst erwachsen läßt; englisch *anxiety* und französisch *angoisse* wahren ebenfalls die fast symbiotische Beziehung von Angst und leiblichen Enge-Gefühlen. Freilich ist es hilfreich, wenn eine kognitive Leistung hinzukommt: das Erkennen der Ursache der Angst, die Lokalisierung des Feindes, das Wahrnehmen der »Ausflucht«, der Richtung der Flucht. Denn immer droht die Kopfflosigkeit, Verlust der Übersicht, panischer Schrecken, zielloses Losstürmen (die pathische Seite der Angst) – womöglich in die Fänge des Feindes. Aufgrund dieser potentiellen Kopfflosigkeit ist die Angst schon den antiken Philosophen verdächtig: Sie setzt unser dianoetisches Vermögen potentiell außer Kraft. Das ist ein ganz unphilosophischer Zustand, weswegen nicht ohne Grund in der Stoa wie auch bei Epikur und später im Neostoizismus die *apathia* vor allem ein Zustand von beherrschter Angst, wenn nicht von Angstfreiheit ist. Wie die Angst, so ist auch der Schrecken die absolute Überwältigung durch bedrohliche Gegenwart. Darin geht jede Reflexivität unter und ist, leiblich gesehen, jede Weite ausgelöscht. Der Organismus ist wie angenagelt, die Glieder gehorchen nicht mehr, die Spannung, in die der Körper versetzt ist, verwandelt zu Stein. Der Anblick der Medusa ist hierfür das mythische Bild. Dabei läßt sich nicht denken. Perseus ist der mythische Held, dem in der Ermordung Medusas – die ihm mit Hilfe von Tricks, zu denen ihm Athene verhilft, glückt – die strategische Verwandlung der Angst gelingt. Fortan ist er der Held, der nicht Angst erleidet (*phobeisthai*), sondern Angst bewirkt (*phobos* antun – aktivisches *phobein*).

Ob Mythen, ob Selbstbeobachtung oder Tierstudium: Durchweg stellt sich die Angst als ein Phänomen dar, das den Körper ergreift und selbst körperlich ist. Auch ohne neurowissenschaftliche Forschung wird dies durch unzählige Sprachspuren belegt, so wenn wir davon sprechen, daß die Angst das Herz schneller schlagen oder gar aussetzen läßt, daß die Knie weich werden und der Schritt versagt, der Puls zu jagen beginnt, die Haare sich sträuben, Kälte uns befällt und über den Rücken schaudert, während doch zugleich der Schweiß ausbricht, der Atem stockt oder im Gegenteil keuchend an-

schwillt, ringend mit dem abschnürenden Gefühl im Hals, die Augen aufgerissen werden und die Pupillen sich weiten, die Glieder schlottern oder sich krampfhaft verspannen. Man sieht daran, daß die Angst sich in durchaus entgegengesetzten Körperreaktionen darstellt, und doch erkennen wir sie mit größter Eindeutigkeit; jedenfalls in Ich-Perspektive, während in Beobachter-Perspektive Körperzeichen kein hinreichend klares Indiz für Emotionen sind, zumal letztere auch verborgen oder vorgetäuscht werden können. Biochemie und Physiologie tun das Ihrige dazu, die Signifikanten der Angst mit Einsichten in die endokrinologischen, vegetativen und nervösen Systeme zu unterfüttern. Hirnforscher verbinden diese Daten der physiologischen Angst mit charakteristischen Hirnprozessen oder belehren darüber, daß die Angst im ältesten Teil des Gehirns, im limbischen System, ihre Ursprungslokalität habe – ein Indiz mehr, daß die Angst eine Elementar-Emotion auch des menschlichen Organismus ist.

6. Sympathetische und performative Ängste

Angst, wenn sie empfunden und damit erst wirklich wird, muß verkörpert werden. Dies trifft genauer zu als die seit der Neuzeit durchgesetzte Redeweise, daß sich Angst körperlich »ausdrückt«. Dies nämlich gilt nur im Rahmen einer Ausdruckspsychologie, welche eine immaterielle Seele voraussetzt, die sich in Gefühlen regt und diese dann an der »Oberfläche« des Körpers »ausdrückt«. Angst sei »Seelenangst«. Ihr Ausdruck trete in Zeichen und Bewegungen des Körpers »nach außen«, müsse also gelesen und gedeutet werden. Der Körper fungiert dabei als »Darstellung« für die »dahinter« im Unsichtbaren der Seele verborgene Angst. Angst erfordert danach eine Verstehenslehre. Daraus erwachsen Physiognomik und Pathognomik – eine »Semiotik der Seele« (J. G. Herder),³⁰ insoweit sie sich in ständigen oder flüchtigen Ausdrücken des Körpers artikuliert.

Doch Angst wird primär nicht »verstanden« und »beurteilt«, sondern indem sie uns erfüllt, »spüren« wir sie. Jedes »Verstehen« der Angst erfolgt *post festum*: Wenn wir über Angst sprechen und urteilen, so ist sie zumeist vorbei. Die primäre Gegebenheitsweise von Angst ist nicht ihr Zeichenhaftes, das wir zu entschlüsseln hätten,

³⁰ Johann Gottfried Herder, »Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit«, in: ders., *Werke*, 10 Bde., hg. von M. Bollacher, Bd. 6, Frankfurt/M. 1989, S. 185.

sondern ihre leiblich spürbare Präsenz. Diese Einsicht gilt, auch wenn wir annehmen, daß die menschlichen Ängste kulturell überformt, stilisiert, diszipliniert, modifiziert, anästhesiert oder gar künstlich erregt werden, also historisch ausdifferenzierte Gefühlskulturen entstehen. Kulturelle Techniken und Habitus haben sich um den Körper gelegt oder sind sogar in ihn eingedrungen, so daß sich »Pathosformeln« (Aby Warburg) und kulturspezifische Bewältigungsmuster der Angst gebildet haben. Damit haben sich kulturelle Semantiken »verkörpert«, so daß jede Angst, die sich zu spüren gibt, immer zugleich die Engramme kultureller Umwelten aufweist. Nur deswegen bedarf es einer sekundären (kulturellen) Verstehenslehre der Angst und kommt es nicht mehr allein auf die Spürfähigkeit an. Die Angst ist (1) mithin sowohl eine universale Konstante des Organismus wie sie auch, hinsichtlich des Menschen, (2) eine Geschichte bekommen hat. Die Ängste, die wir empfinden, sind kulturelle Ängste und erzählen von der kollektiven und individuellen Geschichte ihrer Prägungen. Wir könnten Epochen an dem charakteristischen »Stil« ihrer Ängste, Kulturen an der besonderen Atmosphäre, Personen an der jeweiligen Prägung ihrer Ängste und literarische Gattungen an den für sie charakteristischen Gefühlstypen³¹ erkennen – nur haben sich Historiker zu wenig um solche Fragen gekümmert.

Ängste sind sympathetisch und performativ; diese Einsicht war von Homer bis zu Euripides differenziert entwickelt. Doch gilt dies auch für andere Gefühle wie Begeisterung oder Trauer. Zuerst zum *Sympathetischen*: Wir wissen, wie ansteckend Angst ist. Sie springt über, strahlt aus, erfüllt atmosphärisch den Raum und bildet Angstgemeinschaften. Kollektive Angst meint nicht, daß wir in jedem Mitglied einer Gemeinschaft Angst erkennen; dies wäre eine *allgemeine* Angst (z. B. Angst vor dem Tod oder vor Arbeitslosigkeit). Sondern es geht um jene Situationen, in denen die Angst, wie eingangs an dem Homer-Text zu sehen war, in eine Menge von Menschen hineinfährt wie in einen Schwarm, so daß ein temporärer und lokaler Kollektivkörper entsteht, eine Angstmasse. Man kann dies die »dichte Angst« nennen. Im Extrem verlieren sich die Grenzen, welche gewöhnlich das Individuum in einer Menge von dieser unterscheiden. Die Einzelnen werden in die »dichte Angst« einge-

³¹ Letzteres führt musterhaft durch: Burkhard Meyer-Sickendiek, *Affektpoetik. Eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen*, Würzburg 2005.

schmolzen, sei es z. B. eine panische Angst angesichts von Katastrophen oder von Seuchen wie der Pest. Auch aus Kriegs- oder Massakersituationen sind transpersonale Kollektivängste gut bezeugt. Wo diese überwältigend und dauerhaft werden, brechen die sozialen Ordnungen und individuellen Identitätshalterungen zusammen. Angst ist auch sozialpsychologisch eine Elementarreaktion.

Das *Performative* von Ängsten bedeutet nicht nur, daß jede Angst sich verkörpert und eine Form der Darstellung findet, sondern körperliche und kulturelle Schemata der Angst erzeugen diese selbst. Dies gilt für alle Gefühle: Wir weinen nicht nur, weil wir traurig sind, sondern sind auch traurig, weil wir weinen. Die Darstellung bringt hervor, was sie darstellt. Darin besteht die histrionische Dimension von Gefühlen. In diesem Sinn sind Ängste selbstreferentiell, ja selbstgenerativ, weil die Verkörperung der Angst durch ständige Rückkoppelungen eben die Angst selbst verstärkt. Dadurch entstehen die bekannten Angstspiralen. Dies spielt nicht nur in Situationen sympathetischer Kollektivität von Ängsten eine stimulierende Rolle. Es gilt auch für jene Ängste, welche die Künste, wie z. B. die Tragödie, erregen. Es sind dies keine Ängste, bei denen der *Organismus* auf gespürte Gefahren der realen Umgebung, sondern Ängste, bei denen die *Imagination* auf fingierte Angstsituationen reagiert. Hier genügt vollends die *Darstellung* der Angst zu ihrer Erregung. Sie verbleibt freilich im Schutz der künstlerischen Form, ohne deswegen zu bloßer *Vorstellung* zu verdünnen. Denn auch hier gilt, daß künstlerisch performierte Ängste sich im Leser oder Zuschauer verkörpern müssen, um überhaupt fühlbar zu werden. Aus der Geschichte wissen wir, daß literarisch oder theatral, bildkünstlerisch oder filmisch erzeugte Angst zu den großen Attraktoren der Künste gehört. Die Angst wird nicht geflohen, sondern gesucht, *um* sie zu empfinden. Diese geschützte Empfindung der Angst gewährt, was nirgends sonst möglich ist: die Lust an der Angst, die »Angstlust« (M. Balint), den *thrill*, das angenehme Schaudern und Gruseln.³²

³² Vgl. Michael Balint, *Angstlust und Regression. Ein Beitrag zur psychologischen Typenlehre*, Stuttgart 1960. Für die Literaturwissenschaft vgl. besonders Carsten Zelle, »Angenehmes Grauen«. *Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert*, Hamburg 1987; ders., »Das Schreckliche als ästhetischer Begriff«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 33 (1990), S. 125-136; Christian Begemann, *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1987.

Endlos ist die Zahl der künstlerische Zeugnisse, die ihren Ruhm ebendieser Performativität der Angst verdanken.

7. Angstpräventionen

Längst haben wir damit die Parallele zwischen der Angst als Elementarreaktion der Tiere und der menschlichen Angst verlassen. Die Erfindung von Geräten, wodurch der Mensch zum »toolmaking animal« wurde, aber auch die architektonale Einrichtung des Lebens (vom Hüttendorf bis zur Polis), vor allem aber die Bildung sozialer Gemeinschaften, symbolischer Ordnungen und tradierbaren Wissens sind Einrichtungen, die nicht nur der Verbesserung von Ernährung und Fortpflanzung dienen, sondern vor allem der Sicherheit. *Alle Sicherungen sind Angstprävention*. Die ungeheure Investition kultureller Energien in Sicherheitsmaßnahmen verweist auf die ebenso ungeheure Verbreitung von Ängsten. Zur Urgeschichte der Angst gehören dabei nicht nur die Ängste vor Naturgewalten und natürlichen Feinden, vor Hungersnot und Krankheit, vor bösen Göttern und Geistern, vor dem Tod in allen seinen Varianten, sondern immer auch die Gefahren, die innerartlich die Menschen von ihresgleichen zu fürchten hatten. Dies ist im Grundprinzip der Humanevolution, der innerartlichen Konkurrenz um knappe Ressourcen und Fortpflanzung, fundiert. Jede Kultur hat mit *zwei* Kreisen der Angst zu kämpfen: den Ängsten des Menschen vor dem Menschen und vor dem Nichtmenschlichen. Zwischen beidem gibt es vielfache Überschneidungen. So droht der Tod vom Mitmenschen, dem Feind; aber er droht auch prinzipiell, wenn richtig ist, daß Kulturentstehung und Todesbewußtsein eng verbunden sind. So sind die Kulturen vom Bewußtsein des Todes ebenso gekennzeichnet wie von den Erfahrungen der tödlichen intra- und interkulturellen Feindschaften.

Gegen Tod und Not, die großen Generatoren der Angst, wird alles aufgeboten, was die Menschen an intelligentem Vermögen und technischen Fertigkeiten zur Verfügung haben. Entlastung von Angst ist die erste Aufgabe aller Kultur. Kulturelle Überschüsse, die der Steigerung von Vergnügen und Lust dienen, können erst entstehen, wenn Tod und Not, wenn Angst nicht mehr allein die Aktivitäten der Gemeinschaft bestimmen. Das kann hier nur angedeutet werden. Als die frühen Hominiden begannen, in offenen Savannengeländen zu

leben, war es angstminimierend, sich schutzwährende Plätze zu suchen, und noch besser, wenn man, viel später, sich Wohn- und Schlafumgebungen selbst kreieren konnte: Ursprung des Bauens. Es war angstminimierend, in kooperativen Gruppen zu jagen; man verbesserte dadurch nicht nur die Chancen des Nahrungserwerbs (Not), sondern optimierte die eigene Fähigkeit in der Konkurrenz mit gefährlichen Feinden (Tod). Es war angstvermindernd, wenn man durch Ahnenriten und Begräbniskulte sich der unheimlichen Macht der Toten erwehren, sie sowohl fernhalten wie auch begütigen konnte. Es war ein Modus der Angstbewältigung, wenn man die überlegenen Mächte der Dämonen, Geister und Götter zu beschwichtigen in der Lage war, indem man ihnen Opfer darbrachte. Das Opfer ist eine Erfindung ersten Ranges und stellt nicht nur hinsichtlich der übergroßen Angst, sondern auch hinsichtlich der Schuld, in die die Menschen sich verstrickt sahen, eine gar nicht zu überschätzende Kraft zum Erhalt von sozialen Ordnungen dar, die sonst in endlosen Racheketten oder Angstexzessen unterzugehen drohen.³³ Davon zeugen viele antike Mythenkreise und Tragödien (vgl. den Kadmos-/Theben-Zyklus, der eine schier undurchdringliche Kette von Gewalt, Drohung und Angst enthält; oder die generative Verkettung der Gewalt, die wieder Gewalt zeugt – sie will Iphigenie beenden –, oder auch Antigone). Aber auch späte polare Muster, mit denen die Griechen alles Fremde als das Nichtgriechische, nämlich Barbarische symbolisch ausschlossen, sind ein Beispiel dafür, daß die antagonistische Trennung von eigener und fremder Kultur mit einer *Herausverlagerung* des Ängstigenden und Feindlichen zusammenhängt. Ein Hinweis auf Militarisierung und Festungsbau seit den frühen Hochkulturen mag genügen, um den Mechanismus zu belegen, wonach die Angst geringer wird, wenn ihre Quellen nach Möglichkeit »draußen« gehalten werden (Befestigungsbau) oder wenn den bedrohlichen Fremden die eigene Schreckenspotenz auferlegt wird (Militär). Die Geschichte der Angst ist eng mit der Geschichte der Politik (und des Krieges) verbunden – viel enger als mit den Versuchen einer heilsamen Vernunft, welche kraft ihrer (moralischen) Urteilskraft die Angst zu mäßigen und einzuhegen versucht.

³³ Vgl. dazu die Studien von Walter Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, New York 1972; René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/M. 1994.

Auch Religionen können als symbolische Vorkehrungen gegen die Angst gedeutet werden. »In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden« (Johannes 16, 33) – dieser Jesus zugeschriebene Ausspruch ist typisch für das Versprechen aller Erlösungsreligionen. Der Religionswissenschaftler Axel Michaels spricht von einem *biologischen* Primat der Angst. Es gäbe ohne Angst keine Religion – aber umgekehrt gilt nicht: Ohne Religion gäbe es keine Angst.³⁴

Auch außerhalb der Religionswissenschaft herrscht die Ansicht vor, daß die Angst basal verankert ist, nämlich im limbischen Teil des Hirns. Die *limbische* Angst, welche wir, soweit wir sehen, mit den Tieren teilen, wird indes zur spezifischen *conditio humana* dadurch, daß nur Menschen wissen, daß sie sterben müssen, ihr Weltbezug unverläßlich und ihre Zukunft ungewiß ist. Dies begründet, neben weiterem, die exzentrische Position des Menschen, von der Helmuth Plessner spricht. Diese *kognitive* Angst ist einerseits unhintergebar. Andererseits ist die kognitive Angst die Quelle von kulturellen Anstrengungen, zu denen die Religionen an vorderster Stelle gehören: Religionen sind »Vor- und Fürsorgesysteme«.

Menschen haben Angst also nicht nur einfach als biologisches Frühwarnsystem, sondern sie haben mit dem Tod jenen Kern ihres Bewußtseins *identifiziert*, der sie von Tieren trennt und mithin zu Menschen macht. Eine Rückkoppelungsschleife erzeugt also eine Art »Angst-Angst«, die zu *differenzierten Repräsentationen* symbolischer Art befähigt. Die »Angst-Angst« kann aber auch zu einer *Entdifferenzierung* der situativen Ängste führen, nämlich zu einer generellen Daseinsangst – d. h., sie gehört zu den kulturellen Angstverstärkern. Das prägt den Charakter der Religionen (aber auch die Deutung der Angst als Existenzial bei Martin Heidegger, ähnlich bei Søren Kierkegaard).³⁵ Denn Religionen sind keineswegs nur ein Ver-

³⁴ Vgl. dazu die Überblicke bei Axel Michaels, »Religionen und der neurobiologische Primat der Angst«, in: Fritz Stolz (Hg.), *Homo naturaliter religiosus*, Bern u. a. 1997, S. 91–136; Renate Schlesier, »Angst«, in: Hubert Cancik (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart u. a. 1988, S. 455–471.

³⁵ Auf die philosophischen Denker der Angst gehe ich nicht ein. Ich folge weder Heidegger, noch teile ich die längst habituell gewordene Kierkegaardsche Unterscheidung zwischen Angst und Furcht.

sprechen der Angstfreiheit. Das Gegenteil ist ebenso wahr. Die Nähe, die zu Gottheiten und zum Heiligen gesucht wird, ist immer auch, wie Rudolf Otto sagt, ein »Mysterium tremendum et fascinans«.³⁶

So haben etwa die Christen aus paganen und jüdischen Jenseitsvorstellungen die Topographie von Himmel und Hölle entwickelt. Ist der Himmel die Sphäre beseligender Angsterlösung, die dem Tod den Stachel ziehen soll, so ist die Hölle der gewaltigste Angsterzeugungskomplex, der je erdacht wurde. Beides aber gehört zusammen, denn die Angst kann nur von ebendem Gott vertrieben werden, der sie androht und erregt. Doch auch andere Praktiken wie die Fürbitter, die apotropäische Verehrung von Reliquien, Vorstellungen von Wiedergeburt und Unsterblichkeit zeigen die Ubiquität von Angst und Angstabwehr in den Religionen (aber auch in der Philosophie, wenn etwa Platon im *Phaidon* sein Konzept der Unsterblichkeit der Seele entwickelt). In den Religionen ist dasjenige, was Angst macht, und dasjenige, was von ihr befreit, auf paradoxe Weise dasselbe. Die Macht, in deren Schutz die Angstvollen sich flüchten, ist dieselbe, welche Furcht und Zittern hervorruft. Im römischen *metus deorum* ist dies ebenso erkennbar wie bei der *interpretatio christiana* der Angst. Im Christentum wird die Hoffnung auf Erlösung mit der Angst vor Strafe und Verurteilung fusioniert, so daß wir seither von einer Komplementarität von Angst und Hoffnung sprechen können.³⁷ Das ist bei der griechischen Furcht vor den Göttern nicht so: *Deos* – Furcht – führt zu *sebas* – Ehrfurcht –, die, ähnlich wie *aidôs* und *nemesis*, vor *hybris* schützt.³⁸

Es ist nicht abwegig, darin einen der wirksamsten Mechanismen von Herrschaft und Religion zu erkennen. Das wußten schon die Epikureer, die darum jene Angst philosophisch aufzulösen suchten, welche zuerst die Götter geschaffen habe: »Quid inertia pectora terres? Primus in orbe deos fecit timor!«, so lautet ein legendärer Satz aus dem Versepos *Thebais* (3, 660f.) von Statius (ca. 45–96 n. Chr.),

³⁶ Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1947. Dazu Hartmut Böhme, »Oblique Annäherung an das Heilige aus dem Geist der Gewalt«, in: Axel Michaels, Daria Pezzoli-Olgati, Fritz Stolz (Hg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, Frankfurt/M. 2001, S. 191–213.

³⁷ Peter Dinzelbacher, *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn 1996; ders. (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*, Stuttgart 1993, S. 275–301.

³⁸ Jäkel, »Phobos und Sebas im frühen Griechischen« (Anm. 3), S. 145f. und 150f.

den er wohl von Petronius bezieht.³⁹ Diese Angst wird dann in Ehrfurcht und Scheu, in Gottesverehrung transformiert. Religion wie Herrschaft werden stabilisiert, wenn es gelingt, daß ein Kollektiv ebendasjenige verehrt, was es bedroht, und sich mit demjenigen identifiziert, der es zerstört. Es ist ein probates Mittel von Herrschaft, die Angstentlastung, welche die Identifikation mit dem Aggressor bietet, zu normalisieren. Diese Doppelfalle läßt in jener Unmündigkeit verharren, die Immanuel Kant selbstverschuldet nannte und aus der sich zu befreien das Programm der Aufklärung war. Ein Blick auf die heutigen Gesellschaften zeigt, daß dies nicht gelungen ist, vielleicht nicht gelingen konnte.

Daneben haben antike Kulturen verschiedene Techniken der Selbstbemeisterung entwickelt, die keineswegs nur auf die Zähmung ungebärdiger Triebe wie Essen, Trinken und Sexualität zielten, sondern vielleicht sogar zuerst auf Zügelung der Angst. Die Figur des Heros ist ein »Kulturbringer« in dem Sinn, als er über wirkungsvolle Disziplinen der Affektkontrolle und Angstüberwindung verfügte. In der Geschichte des Heroismus allerdings sieht man, daß der Held nicht sogleich perfekt in die Welt tritt. Für die griechischen Helden ist es selbstverständlich, daß sie sich hemmungslos fürchten, vor Schmerzen brüllen und in Trauer jammern und weinen. Ja, dieses intensive affektive Ausleben ist sogar eine Voraussetzung ihrer

³⁹ Es ist die Nr. 22 der *Fragmenta Petronii*. Der Statius-Vers lautet übersetzt: »Was erschrickst du unschuldige Herzen? Es war die Angst, welche zuerst die Götter in die Welt brachte« (Übers. H. B.). Diese Auffassung liegt nahe bei ähnlichen Formulierungen von Epikur oder Lukrez. Bei Lukrez findet sich auch der Gedanke: Es ist die Angst, die *religio* erzeugt (*De rerum natura* 5, 1165–1190). Noch Arthur Schopenhauer vertritt eine ähnliche Kritik der »Religion aus dem Geist der Angst« (und des vergeblichen Hoffens), worin er mit den marxistischen Materialisten übereinkommt, die ihrerseits den antiken Materialismus transformieren: »Der Theismus nämlich ist in der That kein Erzeugniß der Erkenntniß, sondern des Willens. Wenn er ursprünglich *theoretisch* wäre, wie könnten denn alle seine Beweise so unhaltbar seyn? Aus dem Willen aber entspringt er folgendermaßen. Die beständige Noth, welche das Herz (Willen) des Menschen bald schwer beängstigt, bald heftig bewegt und ihn fortwährend im Zustande des Fürchtens und Hoffens erhält, während die Dinge, von denen er hofft und fürchtet, nicht in seiner Gewalt stehn, ja, der Zusammenhang der Kausalketten, an denen solche herbeigeführt werden, nur eine kurze Spanne weit von seiner Erkenntniß erreicht werden kann; – diese Noth, dies stete Fürchten und Hoffen bringt ihn dahin, daß er die Hypostase persönlicher Wesen macht, von denen Alles abhänge« (*Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften*, Bd. I, Berlin 1851, S. 112).

Bewährung in übergroßer Gefahr. Man kann das Heldische aber auch in Zusammenhang mit dem bringen, was Norbert Elias die Essenz unserer Zivilisation nannte, nämlich dem Zwang zum Selbstzwang.⁴⁰ Dieser befähigt zu einer autogenen Anästhesie und deswegen zum angstlosen, »heldischen« oder »martyrischen« Handeln. Das setzt die *ataraxia* Epikurs, die skeptisch-stoische *apatheia* und die neostoische abgehärtete *constantia* als einzig angemessene Haltung in einer Welt unberechenbarer Gefahren fort. Leibbemeisterung und rationale Gefühlskontrolle gelten als vollendete Kultur und sollen einen Habitus sublimen Angstfreiheit kreieren. Solche Angstbewältigungstechniken setzen voraus, daß es gelingen kann, sich selbst von den Quellen der Angst hinreichend distanzieren zu können. Distanzierung und Selbstdistanzierung sind in allen Angstbewältigungstechniken die entscheidende Leistung.

9. Katastrophen-Ängste: Die vier Elemente als Medien von Angst

Was man die große Schule der Angst nennen kann, nämlich die elementaren Naturkatastrophen, zeigt allerdings, daß hier Distanzierung nicht möglich ist. Im folgenden soll es deswegen um die antike Elementenlehre gehen, die nicht nur ein naturphilosophisches Konzept darstellt, sondern ebenso den Grundriß der sinnlichen Welt und darin eine Vierermatrix von Gefühlen, die in den Elementen ihre Medien finden. Dafür bietet das epikureische Lehrgedicht *De rerum natura* des Lukrez (96-55 v. Chr.) die ausführlichste Grundlage. Dies ist andernorts dargestellt.⁴¹ Hier soll nur angedeutet werden, in welcher Weise die vier Elemente für solche Ängste die Schemata hergeben, die in Naturkatastrophen erregt werden. Es läßt sich erkennen, daß Ängste eine gleichsam objektive Qualität haben können, die nicht auf innerseelische Regungsherde zu reduzieren sind. Vielmehr wird das Seelische hier zum pathischen Resonanzraum von Ereignissen, die den durch sie erregten Gefühlen ihren Modus vorgeben. Im weiteren Sinn gehört dies in die »Kulturökologie der Gefühle«, von der wir recht wenig wissen, obwohl sie in den naturphilosophischen und umweltmedizinischen Schriften der Antike eine bedeutende Rolle spielte.

⁴⁰ Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde., Frankfurt/M. 21997, hier S. 312-341.

⁴¹ Vgl. Böhme, Böhme, *Feuer Wasser Erde Luft* (Anm. 14), S. 172-193.

Aus der antiken Mythengeschichte sind viele Katastrophen bekannt, die zeigen, daß die Elemente als furchterregende Gewalten angesehen wurden. Noch der aufgeklärte Ovid flieht in seine *Metamorphosen* zwei Berichte über Fast-Untergänge der Erde: den Mythos von Deukalion, der parallel zur biblischen Sintflut auch deswegen verläuft, weil griechisch-römische wie jüdische Kultur auf gleiche vorderorientalische Sintflut-Mythen zurückgriffen. Der zweite Katastrophenmythos wird von Ovid in der Geschichte des Phaëton erzählt, der mit dem Sonnenwagen beinahe einen Weltbrand auslöst. Karaklysmos und Ekpyrosis (Wasser- und Feueruntergänge) sind feste Vorstellungsfiguren in der antiken Kultur. Sie haben auch in der Philosophie ihren Ort, wenn Heraklit das Werden und Untergehen des Weltalls im Feuer lehrt, die Stoa von regelmäßigen Weltbränden ausgeht oder Platon vom Untergang des sagenhaften Atlantis berichtet – Vorbild vieler Wasserkatastrophen in Kunst und Literatur. Selbst die lebensspendende Sonne kann Ängste und Qualen auslösen, die sich ganz anders »anfühlen« als die Ängste angesichts von Überschwemmungen oder Orkanen. Erdbeben zählen zu den ersten Phänomenen, für welche die Vorsokratiker nach Erklärungen suchten – jenseits der Zuständigkeit Poseidons. Dieser Gott – wovon die *Odyssee* noch lebhaft Züge bewahrt – ist zugleich derjenige, von dem die Ungewitter des Meeres ausgehen, der Schrecken aller Seefahrer von der *Odyssee* bis *Moby Dick*. Die Geschichte der spezifischen Meeresangst ist noch nicht geschrieben.⁴² Wie das Wasser nicht nur labt, sondern ängstigt, in den Abgrund reißt und tötet, so spendet die Luft im Atem nicht nur Lebenskraft und Odem, sondern sie ist auch Schauplatz des wirbelnden Chaos von Stürmen, die Tiere, Menschen, Städte mit Entsetzen überziehen.⁴³ Furchtbar offenbart sich die Macht des Wetters auch im Blitz und Donner, die

⁴² Ansätze dazu in Jean Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek bei Hamburg 1989, S. 49-63. Es braucht lange, bis das Meer nicht mehr nur der Raum wagemutiger Seefahrer ist, sondern auch zur Quelle von Lust, Sehnsucht und Gesundheit wird; vgl. dazu Alain Corbin, *Meereslust. Das Abendland und die Entdeckung der Küste 1750-1840*, Berlin 1990, sowie die klassische Studie von Jules Michelet, *La Mer*, éd. présentée, établie et annotée par Jean Borie, Paris 1983 (zuerst erschienen 1861).

⁴³ Vgl. E. Aubert de la Rüe, *Man and the Winds*, London 1955; Lyall Watson, *Heaven's Breath. A Natural History of the Wind*, London u. a. 1984; Xan Fielding, *Das Buch der Winde*, Nördlingen 1988; Jan DeBlieu, *Vom Wind. Wie die Luftströme Leben, Land und Leute prägen*, München 2000.

den obersten Göttern als Insignien ihrer Macht vorbehalten sind. Nicht ohne Grund haben sich die griechischen Naturforscher mit Elementarkatastrophen beschäftigt, um wenigstens im Wissen einen Halt zu finden, den physisch und affektiv zu behaupten angesichts der Wucht von Katastrophen nicht möglich war. Dies gilt auch für Rom – man muß nur an den berühmten Bericht von Plinius d. J. über den Ausbruch des Vesuvs 79 n. Chr., an die Schrift des Pseudo-Vergil über den Ätna oder an die *Naturales Quaestiones* (62–63 n. Chr.) des Seneca denken, die den Elementarkatastrophen eine distanzermöglichende Nüchternheit entgegensetzten.⁴⁴

Man darf nicht vergessen, daß in den alten Religionen die Götter oft die Masken des Bösen tragen: Sie wollen die Menschen töten. Diese uralte Angst vor den Göttern ragt noch in die Sintflutgeschichten des Wettergottes Jahwe oder des Zeus. Maßlose Brutalität herrscht bei den dynastischen Kämpfen der Götter in der *Theogonie* Hesiods. Die Mächte, welche die Welt beherrschen, müssen verfriedlicht werden. Religion ist die symbolische Form dieser Verfriedlichung. Sie drückt in den Bindungen, die sie zu den Göttern zu meist über Opferrituale schafft, die Beruhigung der basalen Angst aus. Den Göttern gegenüber ist der Mensch *ephēmeros* – der Flüchtige.⁴⁵ Diese überlegenen, gewaltigen, rachsüchtigen und womöglich bösen Götter spiegeln die angsterfüllte Lebenslage der Menschen in einer Natur, in und von der sie leben müssen, die ihre Verehrung heischt und die dennoch aufs grausamste den Menschen im Sturm der Elemente beseitigt.

Weit ist es von hier bis zu der platonischen Idee, daß die Natur den göttlichen *nous* darstellt, eine schöne und lebensdienliche Ordnung. Die harmonikalen, auf Ausgleich der Gewalten, auf Form und Gerechtigkeit zielenden Weltbilder sind weniger aus ihrer Semantik als aus ihrer Funktion zu erklären, die sie haben: die Stillstellung der elementaren Ängste. Nicht nur der Tod als Tribut an die gleichgüt-

tige Natur ist dabei zentral, sondern die großen Sphären der Gewalten, welche in der Tetrade der Elemente zusammengefaßt sind. Die Ästhetik des Erhabenen von Longinus bis zu Kant ist auch als die Geschichte einer Transformation ohnmächtiger Angst in eine ästhetische Form und Haltung zu rekonstruieren, in denen der Mensch seinen »Stand«, sein Ethos zu behaupten sucht.

Vulkanausbrüche, Erdbeben, Feuerstürme, Überschwemmungen – Katastrophen also werden in der Geschichte unterschiedlich erlebt und gedeutet.⁴⁶ Es ist eine Illusion anzunehmen, ein Vulkanausbruch oder eine Überflutung seien in der Antike dasselbe gewesen wie im Mittelalter oder heute. Denn weniger auf die ahistorische »Physik« von Elementarkatastrophen kommt es an als auf die kulturellen Bilderwelten, die sich um sie lagern. Die Ängste, die durch die destruktive Gewalt von Wasser, Feuer, Luft oder Erde mobilisiert werden, sind als Todesängste nur abstrakt benannt. Die Elementarkatastrophen zeigen eindrucksvoll, wie recht die griechischen Philosophen hatten, wenn sie die Elemente als die sinnliche Natur entwarfen: Es gibt eine enge Koppelung zwischen den Elementen und den eigenleiblichen Empfindungen. Diese Koppelung ist es, die bei Katastrophen die Panik auslöst. Katastrophen unterscheiden sich jedoch nach dem materiellen Medium, in dem sie auftreten. Das Beben der Erde läßt Angst aus einem sonst unauffälligen »Grund« entstehen, nämlich der Verwirrung des kinästhetischen Sinns. Die Panik, die aus dem plötzlichen Abriß der kinästhetischen Koordinationen erwächst, fühlt sich anders an als die Angst, welche aus dem übermaßstäblichen Streß des Kälte- oder Wärmeempfindens bei Erfrierungs- oder Verbrennungskatastrophen aufspringt. Hier ist die Empfindungsebene vor allem die Haut. Dies weckt andere Ängste als solche, die sich im Medium Luft bilden. Die erstickende Enge, die sich vergeblich im Fuchteln Raum, nämlich Luft zu machen versucht, ist eine andere Angst als diejenige beim Beben der Erde, wenn unwillkürliches Klammern an irgend etwas den Ausfall der Verklammerung von Erde und Leib kompensieren soll.

Bei Elementarkatastrophen kommt hinzu, daß sie mit einer energetischen Wucht eintreten, die alle gesellschaftlichen Abgrenzungssysteme durchschlägt und darum den ganzen Leib mitreißt. Dieser gleichzeitige Zusammenbruch von kulturellen und leiblichen Gren-

⁴⁶ Vgl. dazu Florian Dombois, *Was ist ein Erdbeben? Ein Versuch zur Erweiterung seismologischer Darstellungsweisen*, Diss. Berlin 1998.

⁴⁴ Pseudo-Vergil, *Aetna*, hg. u. übers. von Will Richter, Berlin, New York 1963; Gaius Plinius Caecilius Secundus, *Briefe*, lateinisch-deutsch, hg. und übers. von Helmut Kasten, Darmstadt 1976, hier die Briefe 16 und 20; Lucius Annaeus Seneca, *Naturwissenschaftliche Untersuchungen in acht Büchern*, hg. und übers. von Eva und Otto Schönberger, Würzburg 1990, hier Buch 6.

⁴⁵ Vgl. als *locus classicus* Homer, *Odyssee* 18, 129–136. Dazu Snell, »Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung im Griechischen« (Anm. 3); ders., »Das Erwachen der Persönlichkeit in der frühgriechischen Lyrik« (ebd.).

zen belehrt darüber, daß zivilisatorische Einrichtungen auch einen körperlichen Sinn haben: Sie stellen Staffellungen von Abgrenzungen dar, die den Leib schützend umhüllen. Gewiß ist Kleidung ein erweiterter Leib, aber auch das Haus, die Stadt, die Grenze zum Meer (der Deich) sind erweiterte Kleidung. Elementische Katastrophen zeigen, daß ein leibliches Band nicht nur zwischen Körper und Elementen, sondern auch zu den zivilisatorischen Umgebungen besteht.

Ist die Gefühlsphänomenologie von Katastrophen nach den vier Elementen noch ausdifferenzieren, so gilt dies erst recht für deren kulturelle Imagologien. Es muß hier genügen, ein solches Untersuchungsfeld anzudeuten. Die Sintflut-Legende der Bibel und der Deukalion-Mythos der griechischen Überlieferung weisen eine Erstaunlichkeit auf: Auch Kulturen, die nicht von Überschwemmungskatastrophen heimgesucht waren, können zu deren klassischer Formgebung finden. Daraus ist zu entnehmen: Imagologien elementischer Katastrophen sind nicht an Realereignisse gebunden. Charakteristisch ist die von Cicero in *De Oratore* überlieferte Erzählung über Simonides von Keos. So soll der Zusammenbruch des Palastes über einer Festversammlung, auf der er vorgetragen hatte und wo ihm der zustehende Lohn verweigert wurde, zum exemplarischen Beleg einer Theorie der topologischen Mnemotechnik erhalten: Aufgrund seines räumlich lokalisierenden Gedächtnisses konnte Simonides die bis zur Unkenntlichkeit verstümmelten Leichen zwecks Totenfeier identifizieren.⁴⁷ Das Ereignis ist gleichgültig gegenüber dem, was daraus gemacht wird. Ist es hier eine Theorie der Erinnerung, so ist es normalerweise die Erinnerung selbst, die das Ereignis ablöst, überlagert, weiterspinnt, ausmalt, mit anderen Ereignissen verknüpft usw. Simonides liefert also die Meta-Erzählung zur Frage, wie *Erzählungen* von Katastrophen entstehen. Narrationen sind Angstbewältiger im präpharmakologischen Zeitalter.

Dies ist der Zusammenhang, der für Elementenkatastrophen und kulturelle Imagologien darzustellen ist: die Geburt der Erinnerung und der Erzählung aus der Katastrophe. Bereits die *Odyssee* ist dafür das Modell. Ihr Schrecken und die Lust des Überlebens sind die Antriebe, die verständlich machen, warum das Erzählen von Kata-

⁴⁷ Cicero, *De Oratore* 2, 352-358. Vgl. dazu Stefan Goldmann, »Statt Totenklage Gedächtnis. Zur Erfindung der Mnemotechnik durch Simonides von Keos«, in: *Poetica* 21 (1989), S. 43-66.

strophen eine Fusion entgegengesetzter Gefühle kultiviert, die im 18. Jahrhundert in »angenehmes Grauen«, in das Erhabene oder, psychoanalytisch, in »Angstlust« transformiert wurden. Durch das Erzählen werden die namenlosen Ängste benennbar. Erst dadurch können sie mit religiösen und philosophischen, sozialen und psychologischen Interpretationen verbunden werden. Wo dies gelingt, wie in der *Odyssee*, in der Ovidischen Fassung der Deukalion- oder der Phaëton-Mythe, in der biblischen Sintflut-Geschichte, im Brief von Plinius d. J. über den Vesuv-Ausbruch, in den großen Meer-Epopöen von E. A. Poe, Hermann Melville oder Joseph Conrad – um Beispiele zu geben –, dort ist eine repräsentative Darstellung von Katastrophen und ihren Ängsten erreicht, die für weite Rezipientenschichten ein Tableau für das imaginäre Erleben eigener Elementar-emotionen bereitstellt.

10. Resümee

1. Angst ist ein primäres Gefühl, das wir mit den Tieren teilen.
2. Die tiefe biologische Verankerung prägt sich sämtlichen kulturellen Anstrengungen zur Angstminimierung auf. Dies ist die eine Seite.
3. Kulturelle Mechanismen der Angstabwehr, zu denen auch die Religionen gehören, lösen den Menschen aus der biologischen Determinierung heraus. Dies ist die andere Seite.
4. Die körperliche, »limbische« Angstreaktion wird dabei ergänzt durch und transformiert in leibliche Angst, die für kulturelle Aneignung und Modellierung offen ist.
5. Dieser Prozeß beginnt vermutlich gleichzeitig mit dem Erwachen des Todesbewußtseins, das neben Technik und Sprache eine wesentliche Quelle der Kulturentstehung ist.
6. Von diesem Stand der Humangeschichte an dürfen wir nicht mehr nur von einer evolutionsbiologischen Angstreaktion sprechen, sondern von einer Kulturgeschichte der Angst.
7. Diese Kulturgeschichte der Angst ist durch zwei Richtungen gekennzeichnet: Die zunehmend kulturell geprägten Ängste können als solche reflexiv angeeignet und bewältigt werden; stabile kulturelle, angstvermindernde Ordnungen stabilisieren auch Ich-Bildungen, die eine Emanzipation von überwältigenden Angstmächten erlauben. Die zweite Richtung ist dazu gegenläufig: Kul-

turen modellieren und differenzieren nicht nur die Ängste, sondern sie verstärken sie auch bis zu der radikalen Konsequenz, daß gerade der kultivierte Mensch sich vom Existenzial der Angst her versteht (Kierkegaard, Heidegger).

8. Beide Richtungen der historischen Entwicklung von Angst scheinen miteinander verflochten, so daß nicht zu erwarten ist, Angst aus der Gesellschaft entfernen zu können. Auch kulturelles Leben heißt, mit der Angst leben zu müssen. Angstfreiheit ist die Phantasie von einem Paradies, das verriegelt ist und das wir auch dann nicht betreten können, wenn wir, wie Kleist sagt, eine »Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist«. – Dies wäre freilich »das letzte Kapitel von der Geschichte der Welt«.⁴⁸

48 Heinrich von Kleist, *Über das Marionettentheater*, in: ders., *Werke und Briefe in vier Bänden*, hg. von Peter Goldammer, Berlin 1978, Bd. 3, S. 476 und 480.

Pathos, Affekt, Emotion

Transformationen der Antike

Herausgegeben von
Martin Harbsmeier und
Sebastian Möckel

Glück oder Trauer, Furcht oder Mitleid, Zorn oder Liebe: Die Kultur der Antike bietet zahlreiche Zeugnisse für die Macht der Emotionen. Sie liefert zugleich die Muster und Ausdrucksformen, die bis heute unsere Wahrnehmung und Deutung von Emotionen prägen. Die Spuren, die diese in der nachantiken Welt hinterlassen haben, sind Gegenstand dieses Buches. Es diskutiert den geschichtlichen Wandel von Begriffen und Auffassungen großer Gefühle im allgemeinen und anhand einzelner Emotionen sowie aus der Perspektive so unterschiedlicher Disziplinen wie Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte, Theologie, Musik-, Theater- und Kulturwissenschaft. Mit Beiträgen u. a. von Hartmut Böhme, Klaus Herding, David Konstan, Hilge Landweer, Ernst Osterkamp, Christof Rapp und Christiane Voss.

Martin Harbsmeier ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Klassische Philologie der Humboldt-Universität zu Berlin.

Sebastian Möckel ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Deutsche Literatur der Humboldt-Universität zu Berlin im Rahmen des Sonderforschungsbereiches »Transformationen der Antike«.

Suhrkamp

Inhalt

Vorwort	7
---------------	---

<i>Martin Harbsmeier und Sebastian Möckel</i> Antike Gefühle im Wandel. Eine Einleitung	9
--	---

Teil I: Theoretische Grundlagen

<i>David Konstan</i> Haben Gefühle eine Geschichte?	27
<i>Jakub Krájczyński und Christof Rapp</i> Emotionen in der antiken Philosophie. Definitionen und Kataloge	47
<i>Hilge Landweer und Catherine Newmark</i> Seelenruhe oder Langeweile, Tiefe der Gefühle oder bedrohliche Exzesse? Zur Rhetorik von Emotionsdebatten	79
<i>Christiane Voss</i> Die narrative Transformation aristotelischer und moderner Emotionstheorien	107

Teil II: Fallstudien

<i>Katharina Greschat</i> Über den Tod hinaus. Aspekte heidnischer und christlicher Hoffnung mit ihren Personifikationen in der römischen Antike	133
<i>Hartmut Böhme</i> Vom <i>phobos</i> zur Angst. Zur Transformations- und Kulturgeschichte der Angst	154
<i>Verena Olejniczak Lobsien</i> Glückseligkeit: »Enjoy the world!« Poetisch-platonische Lebenskunst im 17. Jahrhundert	185
<i>Frank Wittchow</i> »Pallidus amaro aspectu«. Der Neid. Ein häßliches Gefühl? ..	217

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1908
Erste Auflage 2009

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Satz: TypoForum GmbH, Seelbach
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-29508-3

1 2 3 4 5 6 – 14 13 12 11 10 09

<i>Ursula Rombach und Peter Seiler</i>	
<i>Eleos – misericordia – compassio.</i>	
Transformationen des Mitleids in Text und Bild	250
<i>Werner Röcke</i>	
»Schadenfreude ist die schönste Freude«.	
Formen aggressiven Gelächters in der Literatur der Antike und des Mittelalters	277
<i>Silke Leopold</i>	
»Mourn, All Ye Muses!«. Formeln der Trauer in der dramatischen Musik	297
<i>Jens Roselt</i>	
To feel, or not to feel? Emotionalität im Theater	318
<i>Klaus Herding</i>	
Begriff und Gestalt der Melancholie in der Kunst der Moderne	338
<i>Ernst Osterkamp</i>	
Seelenliebe und antiker Amor in der deutschen Liebeslyrik des 18. Jahrhunderts	390
Über die Autorinnen und Autoren	418
Über die Herausgeber	421
Namenregister	422

»Pathos – Affekt – Emotion. Wie die Antike unser Denken über die Emotionen beeinflusst« – unter dieser Themenstellung veranstaltete eine interdisziplinäre Arbeitsgruppe des Berliner Sonderforschungsbereiches »Transformationen der Antike« im Wintersemester 2006/2007 eine Vorlesungsreihe an der Humboldt-Universität zu Berlin. Ausgehend von der Annahme, daß die griechisch-römische Antike bei der Entstehung und Entwicklung neuzeitlicher und moderner Muster und Ausdrucksformen von Emotionen konstitutiv gewirkt hat und immer noch wirkt, wurde im Rahmen der Vorlesungsreihe eine Auswahl der bereits in der Antike kanonisierten »großen Gefühle« aus unterschiedlichen disziplinären, epochalen und methodischen Perspektiven exemplarisch untersucht. Dabei zeigte sich nicht nur, daß die fruchtbare Auseinandersetzung mit der Antike ein breites Spektrum an Formen aufweist, die von mechanischer Aufnahme über kritische Anpassung bis hin zur rigorosen Ablehnung reichen, sondern auch, daß die Antike selbst dabei immer wieder neu bestimmt wird.

Untersucht wurden die Gefühle Hoffnung (Katharina Greschat), Furcht und Angst (Hartmut Böhme), Glück (Verena Lobsien), Neid (Frank Wittchow), Mitleid (Ursula Rombach und Peter Seiler), Schadenfreude (Werner Röcke), Trauer (Silke Leopold), Grimmigkeit (Jens Roselt), Melancholie (Klaus Herding) und Liebe (Ernst Osterkamp).

Diese Fallstudien sind im zweiten Teil dieses Buches dokumentiert. Der erste Teil ist einer Reihe von allgemeineren historischen und systematischen Aspekten von Emotionen gewidmet, die für die Frage nach dem Ineinander von Kontinuität und Wandel emotionaler Ausdrucksformen aufschlußreich sind. Zuerst wird die grundlegende Frage, ob Gefühle überhaupt eine Geschichte haben, diskutiert (David Konstan). Anschließend werden die antiken Definitionen von Emotionen in ihren jeweiligen Kontexten besprochen und die Emotionskataloge und Systematisierungsversuche der antiken Philosophenschulen vorgestellt (Jakub Krajczynski und Christof Rapp). Sodann werden die Debatten über Emotionen von der Neuzeit bis in die Gegenwart untersucht und deren besondere Rhetorik aufgezeigt (Hilge Landweer und Catherine Newmark). Schließlich wird