WerkstattGeschichte 49, Klartext Verlag, Essen 2008, S. 9-31

■ Andreas Bähr

»Unaussprechliche Furcht« und Theodizee.

Geschichtsbewusstsein im Dreißigjährigen Krieg*

I.

»Sie sagen, der schreckliche Krieg sei jetzt vorbei. Ist aber noch nirgends ein Fried zu spüren. Überall sind Neid, Haß und schlimmere Ding – der Krieg hat uns so gelehrt. Die Alten sind mit der Gottlosigkeit alt worden – wie sollten sie's noch lassen können vor ihrem Ende? Vom Fleck stehen noch ein paar Häuslein. Wir Leut leben wie die Tier, essen Rinden und Gras. Kein Mensch kann sich denken, daß so etwas vor uns geschehen sei. Viele Leute sagen, es sei jetzt gewiß, daß kein Gott ist.« Diese Randnotiz aus einer Familienbibel aus dem schwäbischen Gerstetten, eingetragen unter dem 17. Januar 1647,[1] wird zuweilen als Beleg dafür zitiert, dass nicht erst mit Voltaires empörter Verspottung der Leibnizschen Metaphysik nach dem verheerenden Erdbeben von Lissabon (1755),[2] sondern bereits in den Schrecken des Dreißigjährigen Krieges das Problem der Theodizee aufgeworfen wurde: die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der Leiden in der Welt.[3] Die Antwort des gottesfürchtigen Philosophen fiel optimistisch (und spekulativ) aus: Das Übel, so Leibniz, sei nicht Übel, sondern unerkanntes Gut, die gegebene Welt, obgleich voll des Schlechten, doch die beste aller möglichen.[4] (Wie mussten dann erst die anderen aussehen, fragte sich Voltaire.[5]) Die Antwort hätte im Winter 1647, so scheint es, wenig Gehör gefunden. Dieser Umstand wiederum wird in der Forschung gelesen als einer der deutlichsten Indikatoren für eine Krisenhaftigkeit des 17. Jahrhunderts, der neben einer demographischen, ökono-

* Der Aufsatz ist entstanden im Rahmen der DFG-Forschergruppe »Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive« an der Freien Universität Berlin. Für Anregungen und Hinweise danke ich Silke Törpsch (Berlin).

1 Abgedruckt bei Angelika Bischoff-Luithlen (Hg.), Gruorn. Ein Dorf und sein Ende, Münsingen [3]1982, S. 83; Jürgen Kuczynski, Geschichte des Alltags des deutschen Volkes, Bd. 1: 1600–1650, Köln 1983, S. 117; Peter Lahnstein, Das Leben im Barock. Zeugnisse und Berichte 1640–1740, Stuttgart 1974, S. 26 f.

2 Voltaire (François Marie Arouet de), Candide oder Der Optimismus, in: Sämtliche Romane und Erzählungen. Mit einer Einleitung von Victor Klemperer und Stichen von Moreau le jeune, Frankfurt a. M. 1976, S. 283–390, insbes. S. 294 ff.

3 Etwa von Daniel Fulda, Gewalt gegen Gott und die Natur. Ästhetik und Metaphorizität von Anthropophagieberichten aus dem Dreißigjährigen Krieg, in: Markus Meumann/Dirk Niefanger (Hg.), Ein Schauplatz herber Angst. Wahrnehmung und Darstellung von Gewalt im 17. Jahrhundert, Göttingen 1997, S. 240–269, hier S. 268.

4 Gottfried Wilhelm Leibniz, Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels. Übers. und mit Anm. versehen von Artur Buchenau (Philosophische Werke 4), Hamburg 1996.

5 Voltaire, Candide, S. 298.

mischen, sozialen und politischen Dimension auch eine mentale zugeschrieben wird:[6] eine Krise des (religiösen) Bewusstseins.[7]

Dabei war es insbesondere Johannes Burkhardt, der diese Krise des Religiösen mit dem Bewusstsein von Geschichte und Geschichtlichkeit in Verbindung gebracht hat. Burkhardt interpretiert den Dreißigjährigen Krieg als »ersten großen Störfall des frühneuzeitlichen Geschichtsbilds«[8]. Als gänzlich neue Erfahrung von Gewalt und Leid habe er nicht allein die Vorstellung erschüttert, geschichtliches Geschehen sei eine ewige Folge exemplarischer Historien, sondern mit ihr auch das Vertrauen in deren religiöses Fundament. In zeitgenössischen Alltagsbeschreibungen konstatiert Burkhardt eine erstmalige weiterreichende Infragestellung und Verzweiflung an der Güte göttlicher Ordnung.[9] Ausgezeichnet als »Trauma«[10], erscheint dieser Störfall zum einen als maßgeblicher Katalysator für die allmähliche Ablösung des Vertrauens auf das Wirken Gottes in der Welt durch das Bewusstsein für die Notwendigkeit deren menschlicher Gestaltung. Zum anderen und zugleich soll er den Umstand erklären, dass trotz allem nach diesem Krieg das »statisch-exemplarische Geschichtsideal«[11] zunächst restituiert worden sei. Sowohl die Erschütterung als auch ihre Bewältigung setzt Burkhardt wiederum in unmittelbare Beziehung zu vermeintlich verbreiteten zeitgenössischen Ängsten. Zunächst wird ihm die besondere »Krise des frühneuzeitlichen Zeit- und Geschichtsbewußtseins«[12], wie sie die Kriegserfahrung mit sich gebracht habe, als Manifestation und Zuspitzung einer »gemeineuropäischen Angst« der – auch klimatisch bedingten – »Krise des 17. Jahrhunderts« verständlich,[13] um anschließend die

6 Die aktuellste Bestandsaufnahme der Debatte ist: Philip Benedict/Myron P. Gutmann (Hg.), Early Modern Europe. From Crisis to Stability, Newark 2005.

7 Diese »Bewusstseinskrise« ist nicht zu verwechseln mit dem Begriff des »Krisenbewusstseins«, der die historische Wahrnehmung meint, in einer gefährlichen und »geschwinden« Zeit zu leben, und damit verbundene Befindlichkeiten, Denkweisen und Handlungsmuster beschreibt (z. B. Endzeiterwartung, »Weltangst« und Prodigienfurcht, Ketzer-, Hexen- und Judenverfolgungen). Die Forschung diskutiert hier die Frage, welcher Stellenwert subjektivem Krisenbewusstsein für die Diagnose einer objektiven historischen Krise zuzumessen ist. Vgl. v. a. Rainer Postel, Geschwinde Zeiten. Zum Krisenproblem im 16. Jahrhundert, in: Monika Hagenmaier/Sabine Holtz (Hg.), Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der frühen Neuzeit. Crisis in Early Modern Europe. Festschrift für Hans-Christoph Rublack, Frankfurt a. M. 1992, S. 13–21; Hartmut Lehmann, Die Krisen des 17. Jahrhunderts als Problem der Forschung, in: Manfred Jakubowski-Tiessen (Hg.), Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Perspektiven, Göttingen 1999, S. 13–24.

8 Johannes Burkhardt, Der Dreißigjährige Krieg, Frankfurt a. M. 1992, S. 233–244, zit. S. 243. Zum frühneuzeitlichen Geschichtsbild: Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit, in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. ^{4}2000, S. 17–37; Lucian Hölscher, Die Entdeckung der Zukunft, Frankfurt a. M. 1999.

9 Burkhardt, Der Dreißigjährige Krieg, S. 238, das Zitat der Familienbibel: S. 243.

10 Ebd., S. 243.

11 Ebd., S. 239.

12 Ebd., S. 238.

13 Ebd., S. 243, mit Bezug auf die Arbeiten von Hartmut Lehmann, der jedoch mit der »Krise des Glaubens« im »Jahrhundert der Angst« die Intensivierung eschatologischer Erwartungen meint: der Furcht vor der Endzeit der Geschichte (und der Hoffnung auf die Erlösung, die ihr folgt): Hartmut Lehmann, Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot (Christentum und Gesellschaft 9), Stuttgart 1980, Kap. III, insbes. S. 105 ff., 127 und 161. Zur »Klimakrise« vgl. auch Wolfgang Behringer/Hartmut Lehmann/Christian Pfister (Hg.), Kulturelle

»Überwindung des Störfalles und die traditionalistische Restitution des frühneuzeitlichen Geschichtsbildes« in »einen gewissen ängstlichen Immobilismus« »der deutschen Nachkriegsgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts« münden zu sehen.[14] Die Restitution, geboren aus der Angst von Krise und Störfall, hatte Angst zur Folge; sie sollte eine Angst bewältigen, die sie nur noch bestätigen konnte.

Das hier formulierte Trauma-Theorem, in dem Angst aus Geschichtsbewusstsein und Geschichtsbewusstsein aus Angst erklärt wird, ist in der Forschung bis heute einflussreich. Seine Spur findet sich auch dort, wo, wie bei Bernd Roeck, das religiöse Geschichtsbild im Dreißigjährigen Krieg keine Verletzungen erfährt, sondern, umgekehrt, eine Möglichkeit bietet, psychische Kriegsverletzungen zu heilen.[15] Die Debatte um die mentalitätsgeschichtlichen Auswirkungen dieses Krieges wird durch diese beiden Positionen strukturiert. Sie wird im Folgenden nicht entschieden, sondern nach ihren Voraussetzungen und Implikationen befragt.

Zu diesem Zweck wird die historisch-kulturelle Semantik von Furcht und Angst analysiert. Zahlreiche Texte aus den Kriegszusammenhängen des 17. Jahrhunderts berichten von einer Furcht vor Gewalt, deren bis dato ungekanntes Ausmaß den Zeitgenossen nur mit dem Hinweis auf dessen »Unbeschreiblichkeit« beschreibbar schien. Diese Furcht war nicht allein die Furcht vor bevorstehender physischer Gewalt durch Soldaten der gegnerischen oder – schlimmer noch – der eigenen konfessionellen Partei. Sie war, vielmehr, immer auch die Furcht vor einer göttlichen Gewalt, die sich in der soldatischen manifestierte: die Furcht vor einem Gott, der sich der Kriegsgewalt bediente, um die Sünden der Menschen zu strafen. Diese Furcht, mithin, entstand angesichts göttlicher Zeichen; sie fürchtete Sein Gericht am Ende der geschichtlichen Zeit: eine Zukunft, die als Heilsgeschichte lesbar war. Gegründet in göttlicher *providentia*, schien diese Zukunft immer schon geschehen, sie war keine noch nicht existente, sondern lediglich eine noch nicht erkannte.

Die Beschreibung der Furcht vor dieser Zukunft fungierte als *memoria*; sie war Erinnerung zum einen und Mahnung zum anderen. Und das heißt: Furcht kam als überwundene Furcht zur Darstellung. Dies hat sowohl textuelle als auch historische Gründe. Furcht wurde zum einen beschrieben als eine vergangene; ihre Beschreibung erforderte eine distanzierte Beobachtung: Sie setzte voraus, dass die Furcht überstanden war. Zum anderen kam Furcht damit als überwindbare und als in Zukunft zu überwindende zur Darstellung: überwunden in der Ewigkeit Gottes. Wer eigene Furcht beschrieb, beschrieb sie als aktuell abwesend; er oder sie präsentierte sich als furchtlos in der Furcht vor Gott. Die Furcht vor dem künftigen

Konsequenzen der »Kleinen Eiszeit«. Cultural Consequences of the »Little Ice Age« (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 212), Göttingen 2005.

14 Burkhardt, Der Dreißigjährige Krieg, S. 244.

15 Bernd Roeck, Der Dreißigjährige Krieg und die Menschen im Reich. Überlegungen zu den Formen psychischer Krisenbewältigung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in: Bernhard R. Kroener/Ralf Pröve (Hg.), Krieg und Frieden. Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit, Paderborn 1996, S. 265–279; ders., Diskurse über den Dreißigjährigen Krieg. Zum Stand der Forschung und zu einigen offenen Problemen, in: Heinz Duchhardt/Patrice Veit (Hg.), Krieg und Frieden im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Theorie – Praxis – Bilder. Guerre et Paix du Moyen Âge aux Temps Modernes. Théorie – Pratiques – Représentations (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Beiheft 52), Mainz 2000, S. 181–193. Vgl. auch Matthias Asche/Anton Schindling (Hg.), Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, Münster ^{2}2002.

Schicksal der eigenen Seele und des eigenen Körpers schien überwinden zu können, wer sich einer göttlichen Vorsehung anvertraute, in der Vergangenheit und Zukunft in spezifischer Weise zusammengeschlossen waren und aufeinander verwiesen.

Im Folgenden ist dies im Einzelnen zu zeigen. Um zu untersuchen, welche Konsequenzen sich daraus für die Diskussion um das Störfall-, Krisen- und Trauma-Paradigma ergeben, wird dabei nicht danach gefragt, ob und inwiefern das Bewusstsein von (der eigenen) Geschichte und Geschichtlichkeit Furcht ausgelöst oder bewältigt hat, sondern inwiefern die Beschreibung von Furcht und deren Überwindung das eigene Leben als Lebensbeschreibung und Lebens-Geschichte konstituierte. Diesem Zweck dient die Lektüre personaler Selbstbeschreibungen, vornehmlich aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges: chronikalische Erlebnisberichte, Diarien und Autobiographien. Diese Texte werden kontextualisiert in den zeitgenössischen theologischen, philosophischen und medizinischen Auseinandersetzungen darüber, was Furcht ist: über ihre Gegenstände, Ursachen und Folgen sowie über ihre religiöse und moralische Bewertung.

Eine derartige historisch-kulturelle Semantik der Furcht liest Selbstbeschreibungen nicht als »Selbstzeugnisse«: Sie sieht in ihnen kein Fenster zu einer Innerlichkeit und Subjektivität jenseits des Textes.[16] Auf diese Weise kontextualisiert sie nicht allein die Rede von Furcht und Angst; sie geht damit auch in der Historisierung des Dreißigjährigen Krieges weiter als diejenigen Forschungen, die zur Ermittlung seines »katastrophischen« Ausmaßes auf »Dokumente« zurückgreifen, die (mehr oder minder tiefen) Einblick in die »Erfahrungen« und »Wahrnehmungen« ihrer Autoren zu gewähren scheinen. Eine Semantik der Furcht dieses Krieges fragt nicht nach Störung und Persistenz personaler und sozialer Ordnung, sondern nach historischen Ordnungs-Konzepten. Sie qualifiziert die Beschreibung eigener Furcht an Stelle einer Quantifizierung von Leidensintensitäten, die stets eigene Erfahrungen als Bemessungsmaßstab heranziehen muss.

II.

Die Gerstettener Notiz ist nicht die einzige, die sich als Beleg dafür zitieren ließe, dass Gott angesichts der Leiden des Dreißigjährigen Krieges mit der Theodizee-Frage konfrontiert wurde. Der protestantische Kirchenlieddichter Johann Rist etwa sei angesichts »allerhand zeitliche[r] Plagen«, denen er sich ausgesetzt sah, zuweilen zu dem »Schluß« gekommen, dass »Gott nicht sein liebster Vater/sondern sein allerärgester Feind sei«,[17] kein gnädiger Herrscher, mithin, sondern, um die Paraphrase Anne-Charlott Trepps zu zitieren, ein »Tyrann«, »der seinen Untertanen aus reiner Lust an der Qual zusetzt«[18]. Ungewöhnliche Worte, wie

16 Ausführlich zur Methodologie: Andreas Bähr, Vom Nutzen der Paradoxie für die Kulturhistorie. Furchtlose Furcht in frühneuzeitlichen Selbstbeschreibungen, in: Franz X. Eder (Hg.), Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen, Wiesbaden 2006, S. 305–321; ders., Furcht, divinatorischer Traum und autobiographisches Schreiben in der Frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für Historische Forschung 34/1 (2007), S. 1–32, insbes. S. 28–32.

17 Johann Rist, Neue Musikalische Kreutz= Trost= Lob= und DanckSchuhle […], Lüneburg 1659, S. 48.

18 Anne-Charlott Trepp, Im ›Buch der Natur‹ lesen: Natur und Religion im Zeitalter der Konfessionalisierung und des Dreißigjährigen Krieges, in: dies./Hartmut Lehmann (Hg.), Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 171), Göttingen 2001, S. 103–143, hier S. 126, vgl. auch S. 124.

es scheint. Als kaiserliche Soldaten im April 1634 das Vogtland durchzogen, berichtete der lutherische Pfarrer Johannes Braun: »Zuletzt waren die Einwohner durch die Gewöhnung an das tägliche Übel derart verwildert, dass sie fast an göttlicher Hilfe und Vorsehung zu verzweifeln schienen und in der Schwachheit der Natur gänzlich das Vertrauen verloren, bei Gott mit Gebeten irgendeine Linderung erreichen zu können, wurden doch die Verhältnisse von Tag zu Tag schlechter.«[19] Obgleich weniger Gewissheit aus diesen Zeilen spricht als aus der Gerstettener Glosse, scheint die Existenz eines gütigen Gottes auch hier nicht mehr unhinterfragt.

Jedoch: Bevor dieser Schluss gezogen wird, ist die jeweilige Perspektive der Berichte zu beachten. Die Klage Johann Rists ist Teil einer Trostschrift. Sie beklagt das Leiden desjenigen, der weiß, »daß er dises alles mit seinem gottlosen Leben und Wandel/mehr denn tausend mahl habe verdienet.« Das Leiden unter der vermeintlichen Feindschaft Gottes war »Anfechtung«; es war die Prüfung des Herrn.[20] Und das heißt: Gerade dort, wo Gott sich abgewandt zu haben schien, zeigte er sich in der ganzen Herrlichkeit seiner Präsenz. Wenn die Not am größten ist, so ging das Sprichwort, ist Gott am nächsten. Keine Gewissheit ohne Zweifel, keine Rettung ohne Not. Der Zweifel in der Bedrängnis stellte die Gerechtigkeit Gottes am Ende nicht in Frage, sondern war ihre notwendige Bedingung: konstitutiv für ihre Möglichkeit; er untergrub nicht ihre Gewissheit, sondern gab ihr das Fundament ihres Hauses.

Dies zeigt sich auch bei Johannes Braun. Zum einen ist für ihn der Zweifel, den er zu beobachten meint, nicht unzweifelhaft; er ist ein scheinbarer und offensichtlich auch gar nicht wirklich eingetreten. Zum anderen jedoch, und das ist ausschlaggebend, ist die Verzweiflung der Einwohner dem, der sie vermutet, ein Zeichen der »Verwilderung«. Auch wenn eine derartige Verrohung zunächst als Folge des wütenden Mordens kaiserlicher Soldaten erscheint, ist es am Ende doch die Schwäche der Natur, die den Damm brechen lässt. Bei allem Mitleid mit dem »armen Volk«: Eigentlich hätte es standhalten müssen, auch wenn sich hier niemand unterstehen mochte, den ersten Stein zu werfen. Dies wird noch deutlicher, vergegenwärtigt man sich die protestantische Bedeutung von »Verzweiflung« (*desperatio*): Wo das Vertrauen in die göttliche Gnade zur alleinigen Heilsbedingung geworden war, war der Verlust dieses Vertrauens die größte aller möglichen Sünden. In den *Ephemerides* des Johannes Braun nun erscheint die Verzweiflung der von den Kaiserlichen Heimgesuchten nicht allein als strafwürdige Sünde, sondern, als solche, ihrerseits als der Sünden Strafe. Gott strafte Sünde mit Sünde – um aus Sünde zu befreien. Das war paradox und gut lutherisch gedacht. Der Gott des Johannes Braun zeigte sich dort, wo er unsichtbar zu sein schien, im Verborgenen; er war *deus absconditus*.[21] »Sieh doch«, so Braun, »wie gottlos diese so unangenehmen und nutzlosen Kuckuckskinder sind, die sich geradezu verschworen haben, das arme Volk auszurotten, und ihren Quartiergebern den frevelhaften Dank erweisen, ihre Häuser erst auszuplündern, um sie anschließend in Flammen aufgehen

19 Johannes Braun, Ephemeridum Liber Secundus, Exilii calamitosi pericula complectens, Kapitelsbibliothek des Ev.-luth. Dekanats Sulzbach-Rosenberg, Nr. 2113, S. 110 f. Übersetzung aus dem Lateinischen hier und im Folgenden von Andreas Bähr. Teils ungenau, teils lückenhaft ist die Übersetzung von Friedrich Zindel: Johannes Braun, Tagebuchblätter aus dem 30jährigen Krieg (1626–1634), in: Archiv für Geschichte und Altertumskunde von Oberfranken 32/2–3 (1934/1935), S. 1–82 und 3–53, hier H. 3 (1935), S. 30.

20 Rist, Kreutz= Trost= Lob= und DanckSchuhle, S. 48.

21 Näheres dazu unten in Abschnitt IV.

zu lassen, schlimmer als die Feinde es taten. Ich hätte niemals geglaubt, dass ein Mensch so sehr jeden Sinn für Menschlichkeit verlieren kann, dass er derartiges zu unternehmen wagt, wenn ihn nicht die gerechteste Rache des erhabenen Gottes für die Verbrechen der Menschen entflammt hätte, der, in aller Regel, mit Feuer, Schwert, Raub und anderem Unglück seine ungeniert frevelnden Verächter straft, was wir zu unserem Schaden schon lange und ausführlich erfahren.«[22]

So unmenschlich schien Braun die Gewalt der Soldaten, dass sie nur eine göttliche sein konnte; sie war so ungerecht, dass sie sich ihm allein aus Seiner Gerechtigkeit erklärte. Mit der Gewalt der Feinde sanktionierte Gott die Sünden derer, die sie erlitten, auch und gerade insofern er sie damit in die Versuchung einer Verzweiflung führte, die das Seelenheil in höchste Gefahr bringen musste. Gott stürzte in die Sünde der Verzweiflung, um aus ihr erretten zu können, das »arme Volk«, aber prinzipiell auch seine Seelsorger.[23] Vor diesem Hintergrund belegen Brauns Hinweise auf den Vertrauensverlust der Bevölkerung nicht reale Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit, sondern deren Missbilligung durch den Verfasser. Der beschriebene Zweifel, sei es der eigene, sei es der der anderen, ist nicht mentales Ereignis, sondern Bestandteil eines Textes. Im Kontext theologischer Paradoxa der Zeit ist die Verunsicherung die Grundlage ihrer Aufhebung, Beseitigung und Überwindung. Der Zweifel erscheint als Teil des Unglaubens in der Welt, den es brauchte, damit christlicher Glaube nicht nur sichtbar, sondern überhaupt erst möglich wurde; die Gerechtigkeit bedurfte der Ungerechtigkeit, um sich an ihr bewähren zu können.[24] Und so beschrieb Johannes Brauns Hinweis auf die Schwäche der anderen in erster Linie die eigene Festigkeit und Stärke.

Vor diesem Hintergrund wiederum verwundert es nicht, dass auch in der Gerstettener Familienbibel die berichtete Leugnung der Existenz Gottes keineswegs das letzte Wort war: »Der Benckheler«, so fuhr der Schreiber fort, »der Heinzmann, ich und einer von den Fremden taten uns heint zusammen, ob wir nicht ein paar zerfallene Häuslein könnten wieder wohnbar machen. Die andern sagen all, es sei ja kein Fried, die Kriegsvölker kämen sicher wieder, es sei alles ohne Nutzen. Wir aber glauben, daß Gott uns nicht verlassen hat. Wir müssen jetzt alle beisammen stehen und Hand anlegen, inwendig und auswendig«.[25] Implizit distanziert sich der Verfasser auch hier: Der Glaubensverlust, den er beobachten muss, ist der der anderen. Zwar scheint er ihm verständlich, denn niemals war »so etwas vor uns geschehen«, doch ist er nicht sein eigener. Dies ist nicht, wie Johannes Burkhardt meint, »Volkes Stimme […], Gott möge, so es ihn gebe, der Menschen nicht länger spotten«[26]. Dass

22 Braun, Ephemerides, S. 104. Vgl. S. 101: Die »extrema desperatio« war eines der Laster der Soldateska neben der »impietas in Deum«, die sie »in das Los des Soldatendienstes herabgestoßen« hatten.

23 Näheres dazu unten in Abschnitt IV.

24 Zu Unglaube und religiösem Zweifel vgl. Martin Scharfe, Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur, Köln 2004. Speziell zur Blasphemie, die die Existenz Gottes nicht in Frage stellte, sondern voraussetzte, vgl. v. a. Francisca Loetz, Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästerern zu einer Kulturgeschichte des Religiösen, Göttingen 2002.

25 Zit. nach Lahnstein, Leben im Barock, S. 27.

26 Burkhardt, Der Dreißigjährige Krieg, S. 238, übernimmt – und verändert – mit dieser Formulierung die Worte des Ensinger Pfarrers aus der Mitte der 1630er Jahre: »Und hat es leider bei vielen das Ansehen, daß sie ohne Gott, ohne Wort, ohne Glauben, Hoffnung und Vertrauen zu Gott ex desperatione [aus Verzweiflung] wie das Vieh leben und sterben. Gott wölle sich endlich des grausamen Elends erbarmen und unseres Unglücks nit spotten oder lachen« (zit. nach Klaus

viele sagen, es sei wohl kein Gott, zeigt dem Schreiber, wie verkehrt die Welt und wie gottlos die Menschen geworden sind. Es verweist ihn auf die Erfolge des Teufels in einer besonders schlimmen Zeit – und darauf, dass er nicht das letzte Wort haben würde.

Die Randnotiz der schwäbischen Hausbibel macht zwei verschiedene Aussagen: Die Neuartigkeit des Leidens und die aus ihr gefolgerte Nichtexistenz Gottes werden nicht von denselben Sprechern behauptet; der Bibeleintrag setzt sie logisch nicht gleich. Die erste Bemerkung schließt den Verfasser ein, die zweite nicht. Vor diesem Hintergrund wird hier das Bild einer in göttlicher *providentia* und Exemplarizität gegründeten Geschichte durch die Betonung der Novität (*novitas*) und Außergewöhnlichkeit des Geschehens keineswegs in Frage gestellt.[27]

Dieser Befund lässt sich bestätigen, wenn zwei weitere Problemaspekte analysiert werden, die Burkhardts Befunde zunächst zu unterstützen scheinen. Der erste ist die Angst, deren vermeintliche zeitgenössische Verbreitung das Störfall-Theorem als Erklärung heranzieht. Zahllos sind die Beschreibungen von Furcht und Schrecken im Angesicht der Gewalt. Nicht die Gewalt der Soldaten, sondern die Furcht vor ihr schien das außergewöhnliche Leiden, die eigentliche Gewalt dieses Krieges auszumachen. Sie, nicht die Gewalt, die sie fürchtete, wurde in Selbstbeschreibungen mit Verzweiflung in Verbindung gebracht.[28] Der zweite Aspekt ist derjenige Topos, der das außergewöhnliche historische Ausmaß dieser Angst mit dem regelmäßigen Hinweis auf deren »Unaussprechlichkeit« und »Unbeschreiblichkeit« auszusprechen und zu beschreiben sucht. Dieser Topos vollzieht die größtmögliche rhetorische und sprachliche Steigerung, indem er das Beschriebene in den Rang des Unvergleichlichen und Unüberbietbaren erhebt.[29] Auf diese Unaussprechlichkeit hinzuweisen

Schreiner, Die Katastrophe von Nördlingen. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Folgen einer Schlacht für Land und Leute des Herzogtums Württemberg, in: Dietmar-H. Voges [Hg.], Frieden ernährt – Krieg und Unfrieden zerstört. 14 Beiträge zur Schlacht bei Nördlingen [Jahrbuch des Historischen Vereins für Nördlingen und das Ries 27], Nördlingen 1985, S. 39–90, hier 67). Auch diese Beschreibung jedoch distanziert sich von dem, was sie beschreibt; sie beklagt und betrauert die »große Unbußfertigkeit, Bosheit, Verachtung Gottes und seines Wortes« in der Gemeinde (ebd.). So sind das Problem am Ende nicht göttlicher Spott und göttliches Lachen, sondern diejenigen, die darüber verzweifeln. Diese Aussage suggeriert gerade nicht, dass es Gott möglicherweise gar nicht gibt, und so impliziert sie auch keinen »Zweifel an der Geschichtsmächtigkeit Gottes« (Schreiner, Katastrophe, S. 46).

27 Durch den Hinweis, es handele sich um ein »historisches Ausnahmeereignis« (Burkhardt, Der Dreißigjährige Krieg, S. 242 f.), geschah dies ohnehin nicht, konnte die Außergewöhnlichkeit doch gerade mit Hilfe biblischer und antiker *exempla* betont werden – etwa im Falle der auch von Burkhardt (S. 240 f.) angesprochenen Zerstörung der Stadt Magdeburg. Vgl. dazu Hans Medick, Historisches Ereignis und zeitgenössische Erfahrung: Die Eroberung und Zerstörung Magdeburgs 1631, in: Benigna von Krusenstjern/Hans Medick (Hg.), Zwischen Alltag und Katastrophe. Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 148), Göttingen ²2001, S. 377–407.

28 Jedoch war mit dieser »Verzweiflung« in aller Regel nicht ausdrücklich der Zweifel an der Existenz eines gütigen Gottes gemeint. Der Zweifel daran, dass Gott aus dem Leiden befreien würde, bezweifelte zunächst die je eigene Errettung und nicht die Existenz eines Retters. Er war »Verzweiflung«, wenn er das Ausbleiben der Errettung als Verdammungsurteil fasste.

29 Zwar könnte man meinen, auch Unaussprechliches ließe sich anderen *exempla* für Unaussprechliches an die Seite stellen. Dies ist jedoch in den vorliegenden Texten nicht der Fall; und wo, wie anlässlich der Zerstörung der Stadt Magdeburg, deren Ausmaß durch den Hinweis auf Jerusalem, Babylon, Troja und Sagunt fassbar gemacht wird, wird umgekehrt nicht von Unaussprechlich-

sahen sich zeitgenössische Autoren und Autorinnen nicht zuletzt dadurch veranlasst, dass in den gewaltsamen Auseinandersetzungen des Dreißigjährigen Krieges die Ordnung der Konfessionen einzubrechen begann; tradierte Zuschreibungen und Abgrenzungen schienen allseits fragwürdig zu werden (und wo fundamentale Gewissheiten schwanden, wuchs die Furcht[30]): Die Freunde, kaum einer der Berichte versäumt es zu betonen, erwiesen sich als schlimmer als die Feinde, Christen waren ärger als der Erzfeind aller Christen, als »Türken und Tartaren«. Über dieses Motiv ist die Unaussprechlichkeit der Furcht unmittelbar an diejenige Erschütterung der bisher »konfessionell so konsolidiert erscheinende[n] Religiosität« gekoppelt, die, als eine eigene Krise, mit der »ersten Krise des frühneuzeitlichen Zeit- und Geschichtsbewusstseins« assoziiert ist.[31] Sammelt man die Kriegsnachrichten von »unbeschreiblicher« Furcht und Angst, so scheinen die für eine derartige Krisenhaftigkeit angeführten Evidenzen nur die Spitze des Eisbergs zu sein. Jedoch sind aus ihnen andere Schlüsse zu ziehen, wenn sie mit den Instrumentarien einer historisch-kulturellen Semantik analysiert werden – als Semantik zunächst der Unaussprechlichkeit (Abschnitt III), dann und vor allem von Furcht und Angst (Abschnitt IV).

III.

Wie der Pfarrer Wolfgang Ammon[32] und Sebastian Bürster[33] musste so mancher Autor gestehen, dass er im Angesicht des Leidens lieber geschwiegen hätte als gesprochen. »Was für abscheuliche Schandtaten die Schweden als Feinde ausgeübt«, so Johann Georg Maul, »das läßt sich nicht genug beschreiben, und es ist besser, man schreibt nichts davon auf, als daß man die Nachwelt damit ärgert.«[34] Felix Guetrater waren »die etlich Ja[h]r hero ausgestandne Unglick widerwertig zue gedenken, dass ich wegen der neuen Unhail gleichsamb schier die Föder nicht ansözen mag«[35]. Dem Zisterziensermönch Konrad Burger war es »zue verdrüßlich«, »Leib und Lebensgefahren, […] Hunger, Durst, Hiz und kälten […] alle zue beschreiben«[36], und Athanasius Kircher notiert: »Wie viel Gelegenheit zur Erduldung von Ungemach um seines Namens willen mir der gütige Gott auf diesem Weg [nach Mainz und Speyer] geboten hat, dies, wie so vieles andere, übergehe ich lieber.«[37] Die Erinnerung an

keit gesprochen. Exemplarisches Vergleichen spricht aus und macht vorstellbar; Unaussprechliches ist unvergleichlich.

30 Zur konstitutiven Bedeutung von Ungewissheit für die Entstehung von Furcht vgl. etwa Friedrich Gentzken, Tractatus ethico-physicus de passionibus […], Kiel, 2. Aufl. o. J. [ca. 1720] [[1]1707], S. 62.

31 Burkhardt, Der Dreißigjährige Krieg, S. 238.

32 Franz Hüttner (Hg.), Selbstbiographie des Stadtpfarrers Wolfgang Ammon von Marktbreit († 1634), in: Archiv für Kulturgeschichte 1 (1903), S. 50–98, 214–239, 284–325, hier S. 87.

33 Sebastian Bürster, Beschreibung des schwedischen Krieges 1630–1647, hg. v. Friedrich von Weech, Leipzig 1875, S. 87.

34 Friedrich Hoppe, Johann Georg Mauls Diarium aus dem Dreißigjährigen Kriege, Naumburg/Saale 1928, S. 7 f.

35 Franz Martin, Das Hausbuch des Felix Guetrater 1596–1634, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 88/89 (1948/49), S. 1–50, hier S. 34.

36 Gregor Müller (Hg.), P. Konrad Burgers Reisebüchlein, in: Cistercienser-Chronik 43 (1931), 44 (1932), 45 (1933) (jeweils in mehreren Folgen), hier Bd. 43, S. 129.

37 Vita R. P. Athanasii Kircheri S. J. Romæ in Collegio Romano post obitum eius inventa, ibidemque, agente R. P. Conrado Hollgreve, cum facultate R. P. Provincialis Romani 7 Sept. anno 1682 primùm, deinde iterum anno 1683 descripta Neuhusij à J. K. S. J., Hochschul- und Landesbiblio-

vergangene Leiden konnte eine Qual sein, nicht allein für die Leser, sondern zunächst und vor allem für die Schreiber selbst. Doch dies konnte sie nicht daran hindern zu sprechen; auch Kircher hatte schon von so manchem Schrecken berichtet, als er vorgab zu schweigen, und tat es auch weiterhin. Erinnerung, so schmerzhaft sie auch sein mochte, tat not – damit das Leiden, das sie erinnerte, sich nicht wiederholte. Diese Autoren wären am liebsten verstummt, doch sie taten es nicht, weil sie es nicht durften (und weil die Erinnerung noch immer leichter erträglich war als das Erinnerte[38] – wenn nicht gar, angesichts der Abwesenheit des Erinnerten, am Ende eine ausgesprochene Lust[39]). Was der Erinnerung entgegen stand, war kein Unwille, es war nicht ihre Unerträglichkeit, sondern ihre Unmöglichkeit. Entscheidend war, dass sich das Leiden, wie es schien, »nicht *genug* beschreiben« ließ. Die Autoren schwiegen nicht, meinten aber, das, was sie sagen wollten, nicht hinreichend artikulieren zu können. Diese Unfähigkeit war kein Verstummen*müssen* im Angesicht unhintergehbarer Subjektivität und Individualität, weder im epistemologischen noch im moralischen Sinne. Denn die Semantik von Unaussprechlichkeit und Unbeschreiblichkeit zeigt, dass sich das Problem nicht als ein qualitatives, sondern als ein quantitatives darstellte. So werden regelmäßig mündliche Artikulation und schriftliche Aufzeichnung unterschieden und hierarchisiert. Das Leiden, so scheint es, konnte nicht nur nicht hinreichend erinnert und ausgesprochen werden: Noch schwieriger war es, es aufzuschreiben.[40] Bei aller Topik der Phrase ist beides offensichtlich nicht dasselbe. Noch deutlicher wird dies in der Begründung der Unterscheidung. Das ganze Ausmaß der Gewalt zu erzählen, bedurfte zu viel

thek Fulda, Hs. 8° B 103, o. P., Bl. 32r. Paginierung und Übersetzung aus dem Lateinischen im Folgenden von Andreas Bähr. Für eine deutsche Übersetzung vgl. auch Athanasius Kircher, Selbstbiographie, übers. v. Nikolaus Seng, Fulda 1901, hier S. 30.

38 Johann Valentin Andreae, Fragment aus dem dreißigjährigen Krieg, betreffend das Schicksal und die Einäscherung der Stadt Calw, geschehen den 10. Sept. 1634. Oder Joh. Valentin Andreae Threni Calvenses, aus dem Lateinischen übersezt von L., Tübingen 1793, S. 6: »Doch wollen wir unsere Unglüksfälle erzählen, da es ungleich leichter ist, sie zu hören, und zu lesen, als es uns fällt, sie zu ertragen.«

39 »Praeteritorum malorum recordatio jucundissima est.« (»Höchst angenehm ist die Erinnerung an vergangene Leiden.«) So die Turmkopfnachricht des Kirchners Strahm aus Ostheim (1657). Der lateinische Text ist abgedruckt bei Walter Förtsch, Bilder aus Vergangenheit und Gegenwart der Stadt Ostheim vor der Rhön, Ostheim 1909, S. 114 f., und nachgedruckt in: Hugo Kühn (Hg.), Quellen und quellenmäßige Berichte aus Thüringen zur Belebung und Ergänzung des Geschichtsunterrichts (für die Zeit vom 30jährigen Krieg bis zum Jahre 1815), Langensalza 1910, S. 30 f. – All dies bedeutet, dass das memoriale Schreiben nicht der Leidensbewältigung diente. Entlastend schien das Beschreiben eigener Schmerzen allein dann, wenn es sich um die Schmerzen, um die »Angst« des eigenen Gewissens handelte, dort, wo Schreiben als Sündenbekenntnis fungierte; vgl. aus den Türkenkriegen des späten 17. Jahrhunderts: Balthasar Kleinschroth, Flucht und Zuflucht. Das Tagebuch des Priesters Balthasar Kleinschroth aus dem Türkenjahr 1683, hg. v. P. Hermann Watzl S. O. Cist. (Forschungen zur Landeskunde von Niederösterreich 8), Graz ^{2}1983, hier aus dem umfangreichen von Watzl nicht edierten Teil (Stiftsarchiv Heiligenkreuz, Rub. 3/Fasz. 5) Bl. 295r/v: »Und diseß seye gnueg geredet Von meinen schmertzen, welche ich nit länger Verthruckhen könen, sondern durch meine Unannehmliche Federn herausgelassen«. Stand dagegen körperlicher Schmerz zur Beschreibung an oder der Schmerz angesichts des Verlustes einer geliebten Person, so betonte auch Kleinschroth dessen Unbeschreiblichkeit: Bl. 204r, 260r.

40 Maria Anna Junius, Verzeignuß, publiziert in: Bamberg im Schweden-Kriege, bearb. v. Friedrich Karl Hümmer, in: Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg 52 (1890), S. 1–168, und 53 (1891), S. 169–230, hier S. 221.

Zeit,[41] es niederzuschreiben dagegen, zu viel Papier. Kein Buch auf Erden hätte es fassen können.[42] Wenn das Problem der Unbeschreiblichkeit bei der schriftlichen Vermittlung noch gravierender gegeben war als bei der mündlichen, handelte es sich um eine Frage von räumlicher und materieller Kapazität. Und so betrifft es auch ein drittes Artikulationsmedium neben Stimme und Schrift: Das Leid dieses Krieges, das »nicht gnugsam zu beschreiben« war, war auch nicht »mit trenen zu beklagen«.[43] Es war eine Frage der Zahl: der Tränen, der Seiten, der Worte. Sebastian Bürster bringt es gleich einleitend auf den Punkt: »villeicht dier diser tractat zue leßen möchte molest, überlästig und maßlaidig sein und sprächen, seye nur lappen und narren werk; sag ich ja darzue, weylen eß ein kain rechte ordnung, schönen stilum und alleß wohl und außfüerlich gestelt, gesezt und eingebracht, und also auß so vil taußenden, hundert und aber vil hundertmal taußenden quasi *nihil et tantum aliquid est*. Dann wer wolte so viler böser buoben alle ihr böse buobenstück und böse bossen haben könden beschreiben, deren nun jezo uber die 20 jahren hero so vil 1000 und abermalen vil 1000 taußend allhie an dem closter hero in allen machen und durchzüg füruberzogen. Ich hette nit zeit und weil, federen und dinten noch papeyr gnuog ufftreiben oder bekomen kenden; so ist auch der hunderste und noch mehr thail mier nit zue wüssen worden; allain schreibe ich diß, damit der leßer (über noch vil jahr hernacher, so man on disen undergleichen sachen würd reden oder darvon wird hören sagen, durch leßen diß) auch etwaß darzuo oder darvon wüsse zue sagen und nur ain wenig etwaß desselben erkantnuß und wüssenschaft haben möge.«[44]

Was für die Beschreibung gilt, auch das ist hier zu entnehmen, gilt ebenso für das Beschriebene: Es war zählbar (und ließ sich doch nicht zählen). Nicht zu beschreiben war, was »alles«[45]

41 Martin, Hausbuch des Felix Guetrater, S. 17: »Was ich auf diser Rais, als ich gar allein geritten, wegen der Schneegwän und Wölffen underschidlich ausgestanden, derff ich vil Zeit zu beschreiben.«

42 Hans Heberle, Zeytregister, in: Gerd Zillhardt, Der Dreißigjährige Krieg in zeitgenössischer Darstellung. Hans Heberles »Zeytregister« (1618–1672). Aufzeichnungen aus dem Ulmer Territorium. Ein Beitrag zu Geschichtsschreibung und Geschichtsverständnis der Unterschichten (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 13), Ulm 1975, S. 121, 159.

43 [Johannes Cervinus,] Wetterfelder Chronik. Aufzeichnungen eines luth. Pfarrers der Wetterau, welcher den dreißigjährigen Krieg von Anfang bis Ende miterlebt hat, hg., erklärt und erläutert von Friedrich Graf zu Solms-Laubach/Wilhelm Matthaei, Gießen 1882, S. 56. Darüber hinaus konnten Tränen als eine Form erscheinen, der (religiösen) Trauer schweigenden Ausdruck zu verleihen. So notierte der Benediktinermönch und Abt des Klosters Oberaltaich Veit Höser angesichts der gewaltsamen Einführung der reformatorischen Lehre durch Herzog Bernhard von Weimar: »Über diesen Greuel möchte man lieber weinen als schreiben.« Veit Höser, Peregrinationis, Durante per inferiorem Bauariam, Weimmariana persecutione απο τ[ου] των Ασκητων Αλταιχικων Κοινοβιαρχ[ου] exantlatæ, periocha, Bayerische Staatsbibliothek München, Ms. Clm 1326, 2. St., Bl. 1r. Übersetzung aus dem Lateinischen hier und im Folgenden von Andreas Bähr. Allzu salopp und begrifflich ungenau ist die Übersetzung von Rupert Sigl, Wallensteins Rache an Bayern. Der Schwedenschreck. Veit Hösers Kriegstagebuch, Grafenau 1984, S. 83–171, hier S. 84. Näheres zu Höser unten in Abschnitt IV.

44 Bürster, Beschreibung, S. 1 f.

45 Ebd., S. 114; Burgers Reisebüchlein, S. 129; Heberle, Zeytregister, S. 121; Junius, Verzeignuß, S. 154.

geschah, »wie oft«[46], »wie viel«.[47] Die Unbeschreiblichkeit erklärt sich daraus, dass für die Menge des zu Bezeichnenden keine äquivalente Menge an Zeichen zur Verfügung stand. Vor diesem Hintergrund sind auch diejenigen Aussagen zu sehen, die zunächst nicht von Quantitäten, sondern von Qualitäten sprechen. Wenn es für Georg Sautter »nit auszusprechen [ist], wie sie mich geschlagen und getrillet haben«,[48] so beschreibt er die Handlung der Gewalt und nicht das Gefühl, das sie in ihm auslöst. Wenn Felix Guetrater berichtet: »Wie hart ich nun an seiner Ankunfft erschrocken und wie herzlich betriebt ich etlich Tag, doch ohne recht wissende Uhrsach gewest, kann ich nit genuegsamb erdenken will geschweigen beschreiben«[49], so skaliert er die Heftigkeit seiner affektuellen Reaktion und bringt nicht etwa ein subjektives Empfinden zum Ausdruck. Und noch einmal Sebastian Bürster: »[I]ch kan und weiß es schäuzlich und erschröcklich gnuog nit sagen noch schreiben; eß ist noch vil schäuzlicher und erschröcklicher, alß kain mensch ihme einbülden kan, geweßen«[50]. Bürster fehlt die hinreichende Anzahl Schrecken erregender Worte. Bei Lorenz Ludolph schließlich findet sich eine aufschlussreiche Reihung: Wer »solchen zustand nicht selber gesehen und mit ausgestanden«, so der Pfarrer zunächst, »der glaubt nicht, was ich hier zu gedenken setze« – um wenig später aus seiner Leichenpredigt auf die 1642 verstorbene Sabine von Boyneburg zu zitieren: »quot, quae, quales, quantae s[ancti] Davidis afflictiones fuerint omnes, dici non potest.«[51] (»Wie viele und welcher Art all die Anfechtungen des heiligen David gewesen sind, ist unmöglich zu sagen.«) Das »quales« ist chiastisch gerahmt von Quantitäten, an der Seite eines »quae«, das es eher in der Bedeutung des »was« erscheinen lässt denn als Hinweis auf eine sprachlich nicht repräsentierbare Innerlichkeit. Es war nicht so, dass sich nichts sagen ließ; es konnte, vielmehr, nicht genug gesagt werden. Wer sprach und schrieb, würde nie zu Ende kommen; und eben deswegen musste er einen Anfang machen.

Sebastian Bürster und Lorenz Ludolph bringen noch einen weiteren Aspekt ins Spiel: die Einbildungskraft. Wenn das Gewalterleiden des Dreißigjährigen Krieges überhaupt einem anderen Menschen vorstellbar zu machen war, dann allenfalls denen, die es selbst bereits erlebt hatten, das heißt: die einer vollständigen sprachlichen Vermittlung und Repräsentation nicht bedurften.[52] Dies ist vor dem Hintergrund eines Wandels der Kriterien für die

46 Christoph Crusius, Der Nieder=Lausitzische Methusalah […], Guben 1730, S. 138.

47 Neben Bürster, Beschreibung, S. 1 f., und Kircher, Vita, S. 30: Aus dem Kirchenbuch von Reichensachsen (und Langenhain) von 1639–1653. Mitgeteilt von Walter Kürschner, in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde N. F. 9 (1913), S. 48–55, hier S. 53. Daraus erklärt sich auch das vielfach serielle Verzeichnen und Protokollieren von Gewaltereignissen, etwa bei Volkmar Happe, Chronicon Thuringiae, hg. v. Hans Medick/Norbert Winnige/Andreas Bähr, in: Mitteldeutsche Selbstzeugnisse aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, hg. v. Hans Medick/Norbert Winnige, unter Mitarbeit von Andreas Bähr/Holger Berg/Thomas Rokahr/Bernd Warlich, http:/ /www.mdsz.thulb.uni-jena.de, 2008.

48 Die Schweden in Schwaben, enthält: Erzellung, waß R. P. Georgius Sautter, Canonicus Marchtall., Pfarr=Vicarius zu Unter=Wachingen, den Schwedischen Krieg durch (während der Jahre 1632 und 1633) ausgestanden, in: Historisch-politische Blätter 104 (1889), S. 688–707, hier S. 696.

49 Martin, Hausbuch des Felix Guetrater, S. 32.

50 Bürster, Beschreibung, S. 116.

51 Kirchenbuch von Reichensachsen, S. 53.

52 So auch Kleinschroth, Tagebuch, Bl. 251v: »[…] es weiß niemandt besser Zu sagen, wo einen der Schuech trueckhe, alß der denselben anhat: Es glaubts Keiner, waß ich ausgestandten, ich mach nit Vill Wordt, aber was ich sag, das Kan man mir glauben, Und eß sieht mirs Keiner an, was ich dise Zeit gelitten hab, ich förchte lauter, ich werde noch disen schrockhen Und die grossen

Evidenz und Authentizität von Wissen zu sehen, im Zuge dessen eigene Erfahrung und Augenzeugenschaft gegenüber Schrift und Tradition an Bedeutung gewann. Entscheidend jedoch ist, dass mit diesem Hinweis die unüberbietbare Steigerung des Ausmaßes veranschaulicht werden soll.[53] Und so gab es am Ende nur einen, der kannte, was denen, die es nicht schon kannten, nicht zur Kenntnis zu bringen war: Gott allein wusste, was die, die hier schrieben, ausgestanden hatten.[54] Die Semantik der Unaussprechlichkeit platziert somit was sie ausspricht nicht in einer außersprachlichen Individualität des Gefühls, nicht in einem Arkanum der Person, sondern in einem göttlich-kosmischen Raum. Der Hinweis auf das »Unaussprechliche« wird nicht gegeben, um vor dem Leiden zu verstummen, sondern um eine Sprache zu finden. Seine Semantik ist keine rhetorische Pathosformel,[55] kein mystisches Schweigen[56] und auch nicht aus der Furcht eines Traumas geboren.[57] In dieser »Unsagbarkeit« wurde nicht die Unmöglichkeit behauptet, überwältigende Affekte sprachlich zu repräsentieren; es wurde konstatiert, dass kein menschliches Buch groß genug sei, um all das Leiden zu verzeichnen. So erscheint die Aufzeichnung des Unsagbaren als der Versuch, so viele Zeichen als möglich in das Buch der *memoria* einzuschreiben, um es der Nachwelt einst zur Lektüre vorzulegen.

Vor diesem Hintergrund verwies die bisher ungekannte »Unaussprechlichkeit« von Furcht und Angst nicht auf eine Ungerechtigkeit des gerechten Gottes, sondern auf die seiner Geschöpfe. Diese Semantik stellte die Existenz Gottes nicht in Frage, sondern bestätigte sie. Wenn Lorenz Ludoph die Leichenpredigt mit den Worten beginnen lässt, es sei nicht zu sagen, wie sehr und womit David angefochten wurde, so bezieht er sich auf den Gesang des 22. Psalm (v. 16–18), der in Vers 2 mit der Klage beginnt, die Christus am Kreuz zitieren sollte: »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen? Ich schreie, aber meine Hilfe ist ferne.« Die »Unsagbarkeit« steht nicht beim Psalmisten; sie ist das Unheil dieses Krieges. Aber auch sie verlässt nicht den Rahmen des göttlichen Wortes. Und so brachte

sorgen mit der Hauth bezallen müessen.« In Bezug auf die – innere – Anfechtung vgl. Rist, Kreutz= Trost= Lob= und DanckSchuhle, S. 48: »Glaube mir/libe Seele/daß die Grausahmkeit diser Anfechtung kein Mensch recht kan verstehen/noch von derselben vernünftig urtheilen/es sei denn/daß er das unvergleichliche Feür des göttlichen Zorns/in seinem Hertzen selber gefühlet/und/was der Grimm des Höhesten für ein scharffschneidender Pfeil in demselben sei/persönlich habe erfahren/von einem unverständigen lässet sich dises weder ausschreiben/noch aussprechen/noch ausdenken.«

53 Auch vor dem Hintergrund dessen, dass diese Erfahrung im Rahmen göttlicher Vorsehung gemacht wurde.

54 Maria Magdalena Haidenbucher, Geschicht Buech de Anno 1609 biß 1650, publiziert in: Das Tagebuch der Maria Magdalena Haidenbucher (1576–1650). Äbtissin von Frauenwörth, hg. v. Gerhard Stalla, Amsterdam 1988, Bl. 160–162, 165; Klara Staigers Tagebuch. Aufzeichnungen während des Dreißigjährigen Krieges im Kloster Mariastein bei Eichstätt, hg. v. Ortrun Fina, Regensburg 1981, Bl. 189; Fritz Wirth, Das Leben von Johann Sebastian Mitternacht, in: Blätter für Heimatkunde für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt und Thüringen 1928, S. 49–51, hier S. 50.

55 Dazu Claudia Benthien, Barockes Schweigen. Rhetorik und Performativität des Sprachlosen im 17. Jahrhundert, München 2006.

56 Dazu aus systemtheoretischer Perspektive: Niklas Luhmann/Peter Fuchs, Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität?, in: dies., Reden und Schweigen, Frankfurt a. M. 1989, S. 70–100.

57 Mit Bezug auf den Holocaust vgl. Eviatar Zerubavel, The Elephant in the Room. Silence and Denial in Everyday Life, Oxford 2006, insbes. S. 5–8, 29, 40, 50, 57, 81.

die Tatsache, dass die Furcht und die Gewalt des Dreißigjährigen Krieges den Zeitgenossen in diesem Ausmaß bisher unbekannt schienen, keine bedrohliche Störung der historischen Regel, sondern neuen – exemplarischen – Aufschluss über sie: einen gänzlich neuen Hinweis auf die immer schon bekannte Sündhaftigkeit des Menschen.

IV.

Furcht, als eine Gewalt, die schlimmer schien als die Gewalt, die sie fürchtete, war Strafe Gottes, bis zur Unaussprechlichkeit gesteigert angesichts unaussprechlicher Sünden. Sie war göttliche Strafe für sie selbst, Spiegel und Gespiegeltes zugleich, als Strafe ihr eigener Anlass und als solcher ihre eigene Bestrafung. Das heißt: Die Furcht vor der Gewalt der Soldaten erschien als Strafe für eine falsche Furcht, für die Furcht vor Hölle, Tod und Teufel, vor den Dingen dieser Welt, vor dem Verlust zeitlicher Güter, für die Furcht, die nicht darauf vertraute, dass Gott diejenigen schützen würde, die ihm folgten. Sie war, thomistisch und augustinisch gesprochen, knechtische Furcht: *timor servilis*. Diese Furcht war Strafe für mangelnde Gottesfurcht: für fehlende kindliche Furcht (*timor filialis*). Der Mensch sollte nicht die Sanktion fürchten, sondern den, der sie verhängte, nicht den Teufel, sondern den, der sich seiner bediente, nicht die Strafe, sondern die Sünde, die strafwürdig schien. Servile Furcht war die Gewalt, mit der Gott diejenigen strafte, die ihn nicht fürchteten. Ihre besondere Gewaltsamkeit zeigte sich auch darin, dass sie, als Furcht vor göttlicher Gewalt, sich selbst zu erfüllen vermochte – sichtbar etwa in der verbreiteten Vorstellung, die Furcht vor der Pest bewirke die Pest. Gott strafte mit der Furcht, indem er sie das Befürchtete selbst herbeiführen ließ; er strafte die Furcht mit dem, was sie imaginierte. In der Furcht und in ihren Folgen erlitten die Furchtsamen die Gewalt, die sie fürchteten; diese Furcht, als Sünde, bewahrheitete, und das heißt: sie strafte sich selbst.[58] Doch das, so der paradoxe Gedanke, um aus Sünde zu befreien.

Gott versetzte in Furcht, um Furchtlosigkeit zu verheißen, in Furcht als Strafe (für Furcht) und in die Furcht, die zu bestrafen stand. Gott stieß den Menschen in die Tiefe der Sünde, um die rettende Hand reichen zu können. Dies ist der theologische Hintergrund für die textuelle Struktur zeitgenössischer Furchtberichte. Eigene Furcht, auch und gerade insofern sie als Strafe und als strafwürdig erschien, wurde beschreibbar (erst) als überwundene Furcht: aus der Perspektive der Rettung. Vor diesem Hintergrund wiederum erhielt Furcht eine zentrale Bedeutung für das eigene Leben als Lebens-Geschichte. Diese Lebensgeschichten sind Berichte des Über-Lebens, verfasst im Zustand der Befreiung. Furcht wurde als abwesende beschrieben, als erinnerte – um zu erinnern an die Ursachen der Furcht und an die gnädige Vorsehung, die es ermöglicht hatte, ihr zu entkommen. Die Erinnerung an eigene Furcht erinnerte an eine Prüfung, und sie war das Wissen, diese Prüfung (im Wissen um sie) bestanden zu haben. Sie konstituierte das eigene Leben, indem sie die sündige Furcht vor den Folgen der Sünde überführte in die Furcht vor der Sünde selbst. Und das heißt: Einerseits formte sich die erinnerte Furcht in der Erinnerung an das Ende der Gefahr; sie schien bedingt durch ihre Überwindung. Diese Überwindung, andererseits, brauchte die Furcht, um sie überwunden haben zu können. Wo Furcht beschrieben wurde, wurde ihr Ende verkündet, und die Verkündigung ihres Endes setzte die Furcht ein, die sie besiegt zu haben vermeinte.

58 Im Einzelnen dazu, mit Literaturnachweisen: Bähr, Paradoxie.

Wenige autobiographische Texte des Dreißigjährigen Krieges sprechen derart oft und facettenreich von Furcht, Angst und Schreck wie die *Ephemerides* des lutherischen Pfarrers Johannes Braun (1589–1651). Die Furcht und das päpstlich-kaiserliche »Wüten«, durch das sie ausgelöst wurde, ließen sich auch für Braun in den Zeilen, die ihm zur Verfügung standen, kaum erzählen und darstellen.[59] Braun schrieb dennoch auf, was er konnte, mit den wenigen Worten, die er hatte,[60] nachfolgenden Generationen zum Gedächtnis – auch wenn er sich dabei ins Uferlose zu verlieren sah: »wie einer, der im Watt, nahe der Küste hinausgehend, ins hohe Meer gerät«.[61] Insofern sich der Pfälzer hier als schlechter Kenner norddeutscher Küstenverhältnisse erweist, veranschaulicht dieser Vergleich noch einmal in ungewollter Deutlichkeit, dass und inwiefern es sich bei der Unbeschreiblichkeit um ein Raumproblem handelte. Dieser Raum war die Weite des Textes und nicht die Tiefe seines Untergrundes; die *Ephemerides* des Johannes Braun waren nicht Oberfläche, sondern selbst das, was sich unter ihr verbirgt.

Im Folgenden interessiert die Frage, wer sich in diesem Erlebnisbericht fürchtete und warum. Ursache unbeschreiblicher Furcht waren bei Braun zunächst die kaiserlich-katholischen Restitutionsbestrebungen: die Zerstörung der Kirche Christi in der Oberpfalz durch die »päpstliche Tyrannei«.[62] Dann waren es die Werkzeuge, deren sich der Kaiser bediente: Söldner, denen sämtliche Grundsätze rechter Gottesfurcht (»Dei metus«) abhanden gekommen waren, eine Soldateska, die mit der Einschreibung eine plötzliche Umkehr vollzogen (»repente mutatus«) und sich in all ihrer unmenschlichen Grausamkeit (»inhumana crudelitate«) mit Körper und Geist dem »Fürsten der Finsternis und dieser Welt« übergeben hatte.[63] Am schlimmsten jedoch war, dass dies, wie in so vielen anderen Beschreibungen, nicht nur für die Soldaten der anderen galt, sondern auch für die eigenen. Die feindlichen Söldner waren dem Teufel verschrieben, dies hatte niemand anders erwartet, aber dieser Krieg verkehrte die Welt; in ihm waren die vermeintlichen Freunde noch ärger als die Feinde. Bei aller Straftheologie konnte Braun ihr Verhalten auch auf mangelnde Entlohnung zurückführen[64] und so nahm er die Fürsten von der Kritik nicht aus. Maßgeblich verantwortlich für die Furcht der Bevölkerung schien ihm die ihres Herzogs, der sich, in Feigheit und Faulheit, eher dem Luxus hingab als der Verteidigung seiner Schutzbefohlenen. Gott strafte nicht nur mit einer zügellosen Soldateska, sondern auch und vor allem mit einer Obrigkeit, die gegen sie nichts unternahm. Auch hier waren keine christlichen Soldaten auszumachen: Wo es aufgegeben war, die Angreifer, tapfer und furchtlos, zu vertreiben, ermunterte sie die Furcht und die Feigheit der Verteidiger zu weiteren Unternehmungen.

Vor diesem Hintergrund dominiert in Brauns Beschreibung zunächst das Bild einer allgemein verbreiteten, begründeten und nachvollziehbaren Angst. Von ihr ist auch der Verfasser nicht frei, ihr Subjekt ist vielfach die erste Person Plural, ein »wir«. Im Entscheidenden jedoch sucht sich Braun, bei aller Furcht, in der er selbst sich befindet, von den anderen

59 Braun, Ephemerides, unpublizierte Transkription Friedrich Zindels, S. 1 f. Ders., Ephemerides, S. 73; hier folgt eine Schilderung der Tötung der Rinder und Schweine, der Vertreibung und des Umherirrens der Einwohner und seiner selbst.

60 Braun, Ephemerides, Transkr. Zindel, S. 1.

61 Ebd.

62 Ebd.

63 Braun, Ephemerides, S. 101.

64 Ebd., S. 111; ausführlicher noch: S. 129.

abzuheben; am Ende ist er nicht einer von ihnen, sondern ihr Gegenüber. Braun hat Furcht wie die anderen, doch anders als die anderen, vermag er sie zu überwinden.

Die *Ephemerides* beginnen mit einer in mehrfacher Hinsicht emblematischen Szene, die den ersten Grund der Furcht betrifft: die Gefährdung des Seelenheils durch die Restitutionsbemühungen des kaisertreuen Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg. In diesen Verfolgungen schien vor allem Johannes Braun in höchster Gefahr zu schweben, war er es doch, der von katholischer Seite für den hartnäckigen Widerstand der evangelischen Sulzbacher Bürgerschaft gegen das gräfliche Vorgehen verantwortlich gemacht wurde. Wohlmeinende empfahlen Braun, nicht auf seiner Unbeugsamkeit zu beharren, sondern sich der drohenden Verfolgung durch die Inquisition zu entziehen. Doch Braun konnte nicht anders. Wer ihn so beriet, beriet ihn schlecht. Der Pfarrer blieb standhaft, im Vertrauen auf sein gutes (lutherisches) Gewissen, den Ausgang der Dinge erwartend, »um meine Sache nicht durch feige Flucht zu verschlechtern oder unserem Glauben gegenüber den Feinden einen Makel anzuhaften.«[65] Im Angesicht des Inquisitionsgerichts dann, dessen Richter Feuer schnaubten wie die Teufel der Hölle, befiel auch Braun, wie er bekennen musste, eine rechte Furcht und Bangigkeit, war doch die Gefahr, der er ins Auge sah, keineswegs zu verachten.[66] Doch dann dachte der Inquisit »an Gottes Verheißung in Matthäus 10«: »darinnen Christus, unser Heiland, denen, die sich zu ihm bekennen, den Heiligen Geist als treuen Beistand vor ungerechten Richtern verspricht; ich fasste wieder Mut und stellte mich ihnen unverzagt gegenüber, bereit, alles zu leiden, was sie durch Gottes Zulassung über mich beschließen würden.«[67] Die Verbannung aus dem Herzogtum konnte dies nicht verhindern, doch stellte der Verurteilte, durch ihre Drohungen nicht zu erschrecken,[68] bereits hier dem Gericht seine Rückkehr zum von Gott gewollten Zeitpunkt in Aussicht. »Mit diesen Worten ging ich fröhlich von dem ungerechten Rat davon und dankte Gott, meinem Beschützer, dass er mich mit seiner allmächtigen Rechten dem Rachen des Löwen entrissen hatte; Ihm empfahl ich mich und die Meinen in diesen angsterfüllten und bedrängenden Zeiten.«[69] Damit unterschied er sich vom »Pöbel«: Dieser lief, um die eigene Haut vor den kaiserlichen Soldaten zu retten, »scharenweise« zum päpstlichen »Götzendienst« in die Kirche.[70] Die kaiserlichen Soldaten waren Geißel Gottes, auch weil sie die Menschen dazu brachten, ihre Seele zu verkaufen, im Verrat am rechten Glauben.

Es ist die furchtlose Bereitschaft zum Martyrium, die es am Ende verhindert. Dies ist etwa auch bei Athanasius Kircher zu ersehen: Mit dem Tode bedroht von feindlichen Reitern, versetzten seine furchtlosen und gottergebenen Tränen die Angreifer in Schrecken und ließen sie, mit Rücksicht auf das Heil ihrer Seelen, von ihrem gewaltsamen Ansinnen Abstand nehmen.[71] Brauns Furchtlosigkeit schützte vor dem Furchterregenden, und dies nicht allein vor den Schranken des Inquisitionsgerichts, sondern auch im Angesicht maro-

65 Braun, Ephemerides, Transkr. Zindel, S. 4 f.
66 Ebd., S. 5.
67 Ebd.
68 Ebd., S. 6.
69 Ebd., S. 12.
70 Ebd., S. 16 und 33.
71 Kircher, Vita, Bl. 22v-25r. Im Einzelnen dazu: Andreas Bähr, Gottes Wort, Gottes Macht und Gottes Furcht. Gewaltdrohung und Sprache im 17. Jahrhundert, in: Jutta Eming/Claudia Jarzebowski (Hg.), Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 4), Göttingen 2008, S. 213–232.

dierender Söldner. Auch hier waren kühler Kopf und distanzierter Blick gefragt, um der Gefahr zu begegnen. Als sich die Nachrichten vom Nahen feindlicher Truppen verdichteten, befiel auch Braun die Angst; aber im Gegensatz zu den »zitternden« Flüchtlingen, deren »elendes und bejammernswertes Schauspiel«[72] er beobachten konnte, begann der Schreiber, in seiner Angst zu überlegen: »was ich in dieser Bedrängnis [angustiae] und höchsten Lebensgefahr zu tun hätte, um für mich und die Meinen nichts zu versäumen.«[73] Der Pfarrer und Hausvater Braun, obgleich selbst voller Furcht und beständig auf der Flucht, sah sich verantwortlich dafür, dass die, die ihre Furcht überwältigte, versorgt und in Sicherheit gebracht wurden: die »armen Leute« und seine fast epithetisch als »zitternd« und »ängstlich« apostrophierte Gattin.[74] Furcht an sich konnte (und durfte) angesichts der drohend vorgestellten Gewalt nicht ausbleiben; zu vermeiden jedoch war ihre unnötige Übersteigerung durch eine unvernünftige Einbildung und den leichtfertigen Glauben an falsche Gerüchte, die, so schien es Braun, alles nur noch schlimmer machten.[75]

Zuweilen ließ sich der Pfarrer von den kopflos Flüchtenden mitreißen, konnte auch er sich ihrem Beispiel nicht erwehren. Doch Braun versäumt nicht zu betonen, dies lediglich getan zu haben, um nicht aufzufallen: sei es, um nicht als einziger »vernünftig« zu erscheinen, während all die anderen »den Verstand verloren«,[76] sei es, umgekehrt, um nicht als unverantwortlich und leichtsinnig angesehen zu werden: »Dieses Gerücht erschütterte und entmutigte alle und veranlasste sie zur Flucht, in Erinnerung an das vergangene Unglück. Damit es nicht den Anschein hätte, dass ich mich unbesonnen dem Mutwillen der Soldaten aussetzte, ging ich mit meiner Frau und meiner Tochter eiligst in die Stadt und hinter ihre Mauern.«[77] Eine ambivalente Botschaft: Sowohl dieser Rückzug, so wird suggeriert, als auch der vorherige auf die Feste Plassenburg war der Furcht der anderen geschuldet, nicht der eigenen. Damit sagt der Verfasser aber auch: In beiden Fällen hätte er standhaft bleiben sollen.

Dies gelang Braun offensichtlich in denjenigen Situationen, in denen er von räuberischen Söldnern ganz unmittelbar körperlich angegriffen wurde. Es war, so scheint es, auch ihm leichter, das Befürchtete zu ertragen als die Furcht. Wie im Falle des Inquisitionsgerichts wurde der Angriff hier nicht mehr erwartet, sondern war bereits da, und so musste (und konnte) gehandelt werden. Vor diesem Hintergrund findet sich in der Beschreibung höchster eigener Gefährdung keine eigene Furcht, sondern furchtloser und tapferer Widerstand. Hier leistet Braun das, was er von den Obrigkeiten und den eigenen, christlichen Soldaten vergeblich erwartete.[78]

Von Brauns eigener Furcht hören wir hier erst wieder in der (unmittelbar anschließenden) Reflexion; erst nachdem die Gefahr gebannt ist, in den grundlegenden Schlüssen, die aus ihr gezogen werden. Das Schauspiel dieser Welt und dieses Lebens, so das Räsonnement, war ein Schauspiel von Furcht und Angst: »O du elendes und mühseliges Leben, das beständig zwischen Furcht und Hoffnung schwankt und in manchen Zeitaltern so vielen Wechselfällen ausgesetzt ist! Welche Zeiten, welche Sitten!«[79] Dieses Leben führte nicht

72 Braun, Ephemerides, S. 54.
73 Ebd.
74 Ebd., S. 102 f., 125.
75 Z. B. ebd., S. 106 und 120 f.
76 Ebd., S. 54.
77 Ebd., S. 102 f.
78 Ebd., S. 100–102 und 105.
79 Ebd., S. 105.

nur manche im Volk, sondern auch Braun selbst zuweilen an den Rand der Verzweiflung. Seine *desperatio* jedoch, wie eingangs erwähnt, war nicht die der »Verwilderten«[80]. Sie war die Schwermut dessen, der nie vergaß, dass auch ein strafender Gott barmherzig war:[81] dass er denen helfen würde, die auf ihn vertrauten. Das Leben konnte zermürbend sein, weil es immer wieder Furchterregendes bereit hielt; doch in die Ausweglosigkeit führte es nicht, weil stets ein Anlass zur Hoffnung blieb. Jeder Gefahr folgte eine glückliche Rettung. Verzweifeln konnte Braun nicht an der desperaten Lage, von der er berichtet; verzweifelt, so sein Bekunden, wäre er allein, wenn er der Nachwelt nicht hätte davon berichten können.[82] So ist Brauns Überlebensgeschichte *exemplum* und *memoria*, sie ist Erinnerung und Mahnung zugleich, mit dem Vergangenen beschreibt sie auch die Möglichkeiten der Zukunft.

Dies gilt auch für andere autobiographische Furcht- und Gewaltberichte der Zeit. Exemplarisch seien zwei weitere kurz vorgestellt: die *Peregrinationis periocha* des Benediktinermönchs und Oberaltaicher Abtes Veit Höser sowie die Klosterchronik der Dominikanernonne Maria Anna Junius.

Auch für Veit Höser setzten die Grausamkeiten, die er im Dreißigjährigen Krieg erleben musste, neue Maßstäbe. Sie schienen ihm unaussprechlich[83] (und was er aussprach, hätte er lieber verschwiegen),[84] bis dato nie gehört und schlimmer als das Schlimmste: ärger als die Gewalt der »Geten«, die im Imaginationshaushalt des 17. Jahrhunderts »Türken und Tartaren« an Unüberbietbarkeit in nichts nachstanden.[85] So blieb von dieser Furcht und Angst auch der Schreiber keineswegs unberührt; wiederholt trieb ihn die gefährliche Nähe der Schweden zu bitterer Klage.[86] Doch auch Höser schrieb von dieser Angst, um mitzuteilen, dass er aus ihr befreit worden war. Zum einen hatte sich, sein Schreiben war der Beweis, das zu allererst Befürchtete nicht bewahrheitet: der körperliche Tod. Dies verdankte sich, zum anderen, dem Umstand, dass ihn die Furcht, die er hatte, nicht paralysierte. Bei aller Angst blieb Höser handlungsfähig, im Gegensatz zu so vielen anderen Menschen, die vor Verwirrung nicht mehr wussten, was sie tun sollten,[87] die in überstürzter Flucht, in allzu großer Furcht vor den Schweden den Schweden in die Arme liefen.[88] Auch dieser Text ist eine Überlebensgeschichte, und er ist von einzelnen Überlebensgeschichten durchzogen.

Die Rettung seines Lebens jedoch war Höser am Ende kein Anlass zu uneingeschränkter Freude. Die *Peregrinationis periocha* ist nicht allein ein Bericht von überstandenen Gefahren, sondern auch, wie ein angehängtes Schreiben an Hösers Mitbruder Franziskus[89] zeigt, eine Bekenntnis- und Rechtfertigungsschrift. Hösers Überleben, so scheint es, verdankte sich in seinen eigenen Augen zunächst nicht der rechten, sondern einer falschen Furcht. Höser, wie er betont, floh nicht gleich mit den ersten, die das Kloster verließen, hielt er

80 Siehe oben Anm. 19.
81 Braun, Ephemerides, S. 57.
82 Ebd., S. 113. Dieses Aussprechen des Unaussprechlichen ist nicht therapeutisch zu verstehen. Braun schreibt nicht, um sein Leiden zu überwinden, sondern um von dessen Überwindung zu berichten. Die Überwindung ist nicht Ergebnis, sondern Voraussetzung des Aktes.
83 Höser, Peregrinationis periocha, Bl. 6r und 12r.
84 Ebd., Bl. 1r. Siehe oben Anm. 43.
85 Ebd., Bl. 8v.
86 Ebd., Bl. 17v
87 Ebd., Bl. 16r.
88 Ebd.
89 Ebd., Bl. 22v-23r.

doch übertriebene Furcht nicht nur für sündhaft, sondern zudem für gefährlich.[90] Er blieb jedoch, wie er zugeben musste, auch nicht bei den Letzten. Am Ende, als die Schweden sein Kloster bedrängten, folgte Höser der warnenden Stimme seiner Furcht,[91] die seine Rettung war, während diejenigen, die nicht gehen wollten, ihre Weigerung mit dem Leben bezahlten. Die Mitbrüder, die blieben, starben das Martyrium als standhafte Zeugen ihres Glaubens. Mit Scham bekennt Höser, nicht den Mut gehabt zu haben, es ihnen gleich zu tun.[92] Doch warum hätte er diesen Mut aufbringen sollen? Kein Christ war verpflichtet, auf seinen Henker zu warten. Das Martyrium war *ultima ratio*; es war erforderlich, wenn keine andere Möglichkeit blieb, dem eigenen Bekenntnis die Treue zu halten. Das sehnsüchtige Verlangen, den Scheiterhaufen zu besteigen, das Peter Burschel für die katholische Konfessionskultur konstatiert hat, war zum einen das der Martyrologien: derer, die auf der Bühne des jesuitischen Dramas starben (ungeachtet deren metaphorischer Verknüpfung mit der Bühne des Lebens).[93] Zum anderen musste auch dort die Todesbereitschaft zwei Bedingungen erfüllen: Sie musste dem wahren Glauben dienen, durfte jedoch dabei (und damit) die Pflicht zur Selbsterhaltung nicht verletzen. Ohne dies bliebe unverständlich, dass sich Höser nicht allein bezichtigt, die anderen im Stich gelassen zu haben, um sich in Sicherheit zu bringen, sondern – umgekehrt – im selben Atemzug auch dem Eindruck zu begegnen sucht, sich mit dem Verlassen des Ortes der Geborgenheit leichtsinniger Weise in Lebensgefahr gebracht zu haben.[94] Dass es Höser, trotz der Möglichkeit der Flucht, als Ausdruck der Standhaftigkeit (*constantia*) ansehen konnte, in den Tod zu gehen, nachdem sich das Kloster in einen Ort der Unsicherheit verwandelt hatte, lässt sich vor diesem Hintergrund allein aus dem Umstand erklären, dass er mit der Flucht sein Gelöbnis der klösterlichen *stabilitas loci* verletzte.[95] Auch ein protestantischer Seelsorger hatte bei allgemeiner Drohung soldatischer Gewalt seinen Amtspflichten nachzukommen. Es war ihm jedoch erlaubt zu fliehen, wenn seine Gemeinde ihre ausdrückliche Zustimmung erteilte, wenn sie ihn begleitete oder wenn er unmittelbar an Leib und Leben gefährdet war.[96] Die besondere Konstellation der Klostergemeinschaft, wie es scheint, erschwerte eine derart eindeutige Regelung.

Höser, daran kann kein Zweifel bestehen, kannte die Historien der katholischen Märtyrer. Zu sterben war auch ihm die höchste Auszeichnung und der erste Weg, den Beweis der Rechtgläubigkeit zu erbringen. Hier trifft er sich etwa mit Athanasius Kircher, der aufrichtig bedauern konnte, von seinem Schöpfer zum tödlichen Martyrium nicht ausersehen worden zu sein.[97] Kircher nun, wie auch Braun, so scheint es zunächst, waren dem drohenden Tode entrissen worden, weil sie ihn nicht scheuten und bereit waren zu sterben. Höser dagegen hatte sich selbst gerettet, weil er diese Bereitschaft nicht hatte; und so musste er, statt eines Dankes, seinen Herrn dafür um Gnade und Nachsicht bitten. Diese Selbstbezichtigung für eigenmächtiges Handeln jedoch (die ihn ihrerseits als gottesfürchtig auszeichnete) war nur

90 Ebd., Bl. 16r.
91 Ebd., Bl. 17r.
92 Ebd., Bl. 23r.
93 Peter Burschel, Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution 35), München 2004.
94 Höser, Peregrinationis periocha, Bl. 23r.
95 Ebd., Bl. 19r.
96 Thomas Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur (Beiträge zur historischen Theologie 104), Tübingen 1998, S. 110 f.
97 Dazu oben Anm. 71.

die eine Seite der Medaille. Die »Ilias«[98] des Veit Höser ist nicht nur eine *confessio*, sondern auch eine Rechtfertigung. Das martyrologische Gebot des Sterbens beantwortet der Verfasser nicht allein mit dem Eingeständnis eigener Schwäche, sondern auch mit verdeckt kasuistischen Argumenten. Ganz abgesehen davon, dass gegen die *stabilitas loci* zuweilen sogar die persönliche Lebensgefahr die Unausweichlichkeit der Flucht begründet,[99] befand sich Höser offensichtlich im Konflikt zweier normativer Anforderungen. Gegen die Integrität des klösterlichen Ortes stand nicht nur das eigene Leben, sondern auch und vor allem die Sicherheit der umliegenden Bevölkerung. Die Feinde des Klosters, da waren sich alle Ordensbrüder einig, hatten es in erster Linie auf seinen Abt abgesehen. Wenn Höser blieb, vergrößerte er auch für das Dorf die Gefahr eines Überfalls; dann kam er zwar seinen seelsorgerlichen Pflichten nach, gefährdete aber das körperliche Leben seiner Herde.[100] So war Hösers Flucht geboren und geboten aus einer Sorge nicht um sich, sondern um die anderen.[101] Vor diesem Hintergrund konnte sich der Abt für seine Entscheidung auf die Heilige Schrift berufen: »Wenn sie euch aber in einer Stadt verfolgen, so fliehet in eine andere«[102] (Mt 10.23). Er konnte die Mutter Gottes und alle Heiligen anflehen, ihn gnädig zu beschützen, als ihm, bedrängt von den Schweden, das Herz vor Angst schier zu zerspringen drohte; und er konnte Gott seine geplante letzte Reise zum Opfer darbringen.[103] Hier ist es die Flucht, die als Standhaftigkeit erscheint, nicht das Bleiben; wer hier floh, unterwarf sich nicht dem Feind, sondern leistete ihm Widerstand (und so wird Höser nicht nur zur Flucht aufgefordert, sondern ermahnt selbst andere dazu). Auch wenn Höser bekennen musste, kein Märtyrer zu sein: am Ende, so sagt es der Text, entsprach sein Handeln dem Willen seines Gottes. Auch ihm gab seine Rettung Recht, eine Rettung, die nicht ihm selbst, sondern denjenigen Mächten zu verdanken war, die er um sie gebeten hatte. Mochten auch einige seiner Mitbrüder bestimmt gewesen sein, für ihren Glauben in den Tod zu gehen, Höser war ein anderes Schicksal beschieden. Veit Höser war Zeuge seines Glaubens, nicht indem er starb, sondern indem er überlebte und davon berichtete (wie von seinem Leiden daran). Somit auch hier: Eigene Furcht wurde beschreibbar aus der Perspektive ihrer Überwindung. Und damit setzte die Beschreibung der erreichten Furchtlosigkeit die Furcht ein, die überwunden worden war.

Veit Höser verließ den Ort der Gefahr, weil er durch sein Bleiben andere in Gefahr gebracht hätte. Die Dominikanerinnen des Klosters zum Heiligen Grab blieben, als die Schweden nach Bamberg kamen; denn ihre Entscheidung betraf allein sie selbst. Auch sie litten unaussprechliche Ängste, die, wie ihre Chronistin Maria Anna Junius versichert, in ihrem ganzen Ausmaß unmöglich zu erinnern, geschweige denn aufzuschreiben waren;[104] doch begehrten sie eher zu sterben, als ihr Kloster zu verlassen.[105] Die Nonnen bewiesen Wehrhaftigkeit,[106] waren aber auch bereit, den schwedischen Obristen die Tore zu öffnen.

98 Höser, Peregrinationis periocha, Bl. 22v.
99 Die Gefahr für Höser selbst und für die anderen. Ebd., Bl. 4v; auch Bl. 19r (siehe oben Anm. 95) und 23r.
100 Ebd., Bl. 4v-5r; auch Bl. 14r und 17r.
101 Vgl. auch ebd., Bl. 17r/v, 19r, 20r, 21v, 22v.
102 Ebd., Bl. 4v.
103 Ebd., Bl. 18r und 21v.
104 Junius, Verzeignuß, S. 211 f., 221.
105 Ebd., S. 222.
106 Ebd., S. 121, 178, 216, 218, 221. Vgl. dazu Ulinka Rublack, Metze und Magd. Frauen, Krieg und die Bildfunktion des Weiblichen in deutschen Städten der Frühen Neuzeit, in: Historische Anthropologie 3 (1995), S. 412–432.

Eben dies, so schien es Junius, versetzte die Ankömmlinge in ehrfürchtige Verwunderung und in das Erstaunen darüber, an »schwagen weibs perschonen« eine derart »riedterlich[e]« Stärke wahrzunehmen;[107] und so bestätigte es die Nonnen in ihrer Entscheidung: »[A]lls der oberste lohausen bey uns gewessen ist haben wir zu ihm gesagt/ihr gnadten sehen wol an unserm Clösterlein das wir arme schwestern seint/dan nichts schönes oder stattliches bey uns zu findten ist/auch wer uns nicht müglig gewessen/uns ausserhalb des Closters zu erhalten/deswegen seint wir in steiffer Hoffnung bliben wir werden genad erlangen. Da hat er uns zur andtwort geben es gefelt mir alles wol bey euch/dan christus der herr ist auff erdten auch arm gewessen/ihr habt gar recht gethon/das ihr in euhern Closter blieben seit/dan so ihr hin nauf werdt so wert ihr in meiner gewalt gewessen/und eüher Closter verderbt und verwüst wordten«.[108]

In ihrem Gespräch mit den standhaften Nonnen verwandelten sich »grimige löben« in »gedultige und sanftmüttige lemblein«. So war es, wie Junius gegen argwöhnische Mutmaßungen betont, nicht etwa die Aufopferung der weiblichen Ehre, die ihnen den Tod ersparte;[109] es schien eher die Aufopferung ihrer selbst um dieser Ehre willen: die Bereitschaft der Braut Jesu, den Tod einer christlichen Lucretia zu sterben. Auch hier vermochte die standhafte Überwindung der Furcht, die furchtlose Bereitschaft zu sterben, eben dies zu verhindern. Gott strafte mit Furcht, um zur Gottesfurcht zu rufen; und er schenkte die »wunderbarliche« Gnade der Furchtlosigkeit denen, die darum wussten: die sich mahnen ließen und denen bekannt war, dass ihre Furchtlosigkeit das Furchterregende überwand.[110]

V.

Der lutherische Pfarrer, der Benediktinermönch, die Dominikanernonne: Sie alle hatten unaussprechliche Furcht und sie alle hatten sie besiegt; sie hatten die falsche Furcht gehabt, denn sie waren menschlich und schwach, und sie waren zur rechten Furcht gekommen, hatten sie doch die Gnade. Sie litten Furcht, als Strafe und Prüfung, und sie schlugen ihren Anlass mit Furchtlosigkeit, indem sie aus Strafe und Prüfung die richtigen Konsequenzen zogen. Dort nun, wo Furcht aus der Perspektive und der Notwendigkeit ihrer Bewältigung zur Darstellung kam, lässt sich die Frage nach einem ›realen‹ Furchtempfinden nicht stellen. Braun, Höser und Junius litten Furcht, um sie überwinden zu können. In ihren Texten manifestiert sich nicht ihre Furcht, sondern das Postulat gottesfürchtigen Gottvertrauens, das die Furcht ermöglichte, die es zu überwinden versprach. Zeitgenössische Beschreibungen verzweiflungsvoller Furcht wussten um die Klage Hiobs, der mit seinem Herrn hadert, um am Ende zu ihm zurückzufinden, und das heißt: Sie beschrieben diese Furcht, um sich von ihr zu distanzieren. Vor dem Hintergrund all dessen wurden in ihnen die Existenz eines gütigen Gottes und eine heilsgeschichtlich fundierte Geschichtsauffassung nicht in Frage gestellt, sondern vorausgesetzt und (re)formuliert.

Dieser Befund findet zunächst Unterstützung durch die Überlegungen Bernd Roecks, der, wenn auch ohne explizite Bezugnahme auf Burkhardt, konstatiert: »Vermutlich war

107 Junius, Verzeignuß, S. 24, 187, 221.
108 Ebd., S. 118 f.
109 Ebd., S. 222.
110 Vgl. auch Staiger, Tagebuch, Bl. 80 f., 357, 525.

einer großen Mehrheit der Menschen das Theodizee-Problem völlig fremd.«[111] Auch Roeck betont: »Selbst die Störung der Ordnung [im Dreißigjährigen Krieg] erscheint so als ihr Teil; Gottes Zeichen unterstreicht, daß auch die Irritation dem Heilsplan konform geht.« Auch für Roeck zeitigte die Erfahrung kriegerischer Gewalt keine Infragestellung der providentialistischen »Interpretation der Geschichte«, sondern deren Fundierung.[112] Zu diesem Schluss kommt Roeck jedoch auf anderen methodologischen Wegen; er begründet seine (Hypo-)These nicht semantisch, sondern, nicht anders als Burkhardt, mentalitäts- und psychohistorisch. Vor diesem Hintergrund argumentiert er nicht in qualitativen, sondern in quantitativen Kategorien (mit »einer großen Mehrheit der Menschen«), und basiert damit sein Argument gerade nicht auf die von Burkhardt herangezogenen Texte, sondern auf all die anderen, die ihnen entgegenstehen. Roecks unausgesprochener Einwand gegen Burkhardts Befund zielt in erster Linie auf eine mangelnde Repräsentativität seiner Belege. Anders als für Burkhardt ist für Roeck tradierte Religiosität in den Ängsten dieses Krieges nicht krisenhaft erschüttert, sondern, umgekehrt, ein Instrument, die Erschütterungen des »Krisenerlebnisses« aufzufangen[113] (durch die Verheißung, so wäre womöglich zu ergänzen, des ersehnten Endes dieser Welt, das zu Furcht nur den Ungerechten Anlass gab). Dies scheint ihm paradox, handelte es sich in seinen Augen doch um eine Religiosität, die für diese Erfahrungen selbst mit verantwortlich zeichnete: »Dieselbe Steigerung der religiösen Emotion, die zu den Voraussetzungen des Dreißigjährigen Krieges zu rechnen ist, mag so dazu beigetragen haben, daß es gelang, seine Schrecken psychisch zu bewältigen.«[114]

Umgekehrt formuliert, bewältigte hier etwas einen Schrecken, den es selbst allererst geschaffen hatte. Diese Aussage behauptet zwischen Bewältigung und Verursachung implizit kein konzessives, sondern ein kausales Verhältnis. In diesen Kategorien war die Krise, die sich in der Angst zu manifestieren schien, individualpsychologisch (»von den Menschen«[115]), aber nicht historisch zu überwinden. Ohne eine Änderung der Grundkoordinaten musste sich das Problem beständig reproduzieren – weil die Spannung hier keine semantische, sondern eine kausale ist und somit am Ende keine Paradoxie, sondern ein Widerspruch steht. Damit steht eine derartige Aussage in der Tradition einer aufklärerischen Religionskritik und Geschichtskonzeption, die Furcht und Religion kurzschließt (auch dort, wo letztere die erstere nicht herbeiführt, sondern beseitigt) und die Bewältigung beider dem Prozess historischen Fortschritts anvertraut: zunächst dem Westfälischen Frieden,[116] langfristig dann einer sein Werk vollendenden Aufklärung.[117] Wo Religion Ursache dessen ist, was sie anschließend zu deuten und, als Deutung, zu bewältigen hat, konstatiert der historische Psychologe eine »vormoderne[ ] reduzierte[ ] Subjektivität« und ein mangelndes »Selbstge-

111 Bernd Roeck, Der Dreißigjährige Krieg, S. 279. Vgl. auch Andreas Holzem, Religiöse Semantik und Kirchenkrise im »konfessionellen Bürgerkrieg«. Die Reichsstadt Rottweil im Dreißigjährigen Krieg, in: Horst Carl/Hans-Henning Kortüm/Dieter Langewiesche/Friedrich Lenger (Hg.), Kriegsniederlagen. Erfahrungen und Erinnerungen, Berlin 2004, S. 233–256, hier S. 240–245, 254 f.

112 Roeck, Der Dreißigjährige Krieg, S. 277.

113 Ebd., S. 269. Zu »Krisenerlebnis« und »Krisenbewusstsein« vgl. oben Anm. 7.

114 Ebd., S. 279.

115 Ebd., S. 267.

116 Ebd., S. 279.

117 Ausführlich dazu: Andreas Bähr, Die Furcht der Frühen Neuzeit. Paradigmen, Hintergründe und Perspektiven einer Kontroverse, in: Historische Anthropologie 16/2 (2008), S. 291–309.

fühl«[118], deren Überführung in die furchtlose Autonomie der Person der Entwicklung eines aufklärerischen Geschichtsbildes vorbehalten bleibt.

Die Begriffe der »Krise«, des »Traumas«[119] und ihrer »Bewältigung« entwerfen ihren Gegenstand vom historischen Ende her. Ebenso wie ihre Gewährsleute wissen auch sie um den (guten) Ausgang der Dinge:[120] um eine »catastrophe«, die im zeitgenössischen Sprachgebrauch nicht nur die außergewöhnlich schreckliche, sondern auch die glückliche historische Wendung meint.[121] Anders als frühneuzeitliche Texte jedoch verteilen sie dabei mit der Furcht und ihrem Gegenstück zwei Affekte auf dem Zeitstrahl der Geschichte, die doch untrennbar zusammengehören: zum einen im providentiellen Horizont zum anderen – semantisch-textuell – als aufeinander verweisende Beschreibungen. Diese Begriffe emotionalisieren und essentialisieren Furcht und Furchtlosigkeit, um sie damit zugleich in einer Wirklichkeit jenseits des Textes und in einer zukunftsoffen konzipierten Geschichte zu verorten. Die frühneuzeitliche Semantik der Furcht dagegen gehorcht keiner epistemologischen Trennung zwischen einer vorgängigen »Erfahrung« und ihrer nachgängigen »Diskursivierung«, einer Deutung, die in der Bewältigung von Emotionen neue schafft – psychische und mentale Zustände, deren intime Kenntnis nur bei intuitiver und empathischer Rückübertragung eigener Befindlichkeiten postuliert werden kann.

Das bedeutet: Auch wo keine Krise des religiösen Bewusstseins, sondern ein religiös konnotiertes Bewusstsein einer Krise konstatiert wird, auch wo das Deutungssystem Religion nicht als erschüttert, sondern als Bewältigungsinstrument der Erschütterung angesehen wird, auch wo die Krise in der Religion und nicht in deren Überwindung überwunden wird, auch dort wird eine moderne, lineare Geschichtskonzeption vorausgesetzt, die mit einer frühneuzeitlichen Furchtsemantik schwer kompatibel ist. So verbindet die beiden hier diskutierten Positionen am Ende mehr als sie trennt. Nicht nur, dass auch eine Krisenlinderung durch religiöse Geschichtsdeutungen die Krise voraussetzt, die gelindert worden ist: Auch dort, wo das frühmoderne Geschichtsbild selbst in die Krisis hineingezogen wurde, hatte es, bevor es so weit kam, ihrer »Bewältigung« gedient.[122] Hier konkurrieren Intensitäten des Leidens. Beide Aussagen basieren, epistemologisch gesehen, auf dem Selbstbild einer Aufklärung, die sich in ihrem Anspruch konstituierte, die Furcht aus der Geschichte zu ver-

118 Roeck, Der Dreißigjährige Krieg, S. 274.

119 Ebd., S. 270 f.; ders., Diskurse, S. 186, mit Bezug auf Arthur E. Imhof, Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren – und weshalb wir uns heute so schwer damit tun, München 1984, S. 91–109. Otto Ulbrichts Kritik an der These von einer kollektiven Traumatisierung zielt auf deren Verbreitung und praktische Erkennbarkeit, nicht auf den Begriff: Otto Ulbricht, The Experience of Violence during the Thirty Years War: A Look at the Civilian Victims, in: Joseph Canning/Hartmut Lehmann/Jay M. Winter (Hg.), Power, Violence and Mass Death in Pre-Modern and Modern Times, Aldershot 2004, S. 97–128, hier S. 100, 120 ff.

120 In Bezug auf den Begriff der Krise vgl. Henning Grunwald/Manfred Pfister, Einleitung zu: dies. (Hg.), Krisis! Krisenszenarien, Diagnosen und Diskursstrategien, München 2007, S. 7–20; Ansgar Nünning, Grundzüge einer Narratologie der Krise: Wie aus einer Situation ein Plot und eine Krise (konstruiert) werden, in: ebd., S. 48–71.

121 So etwa Hieronymus Kronmayer, Oratio panegyrica de bello tricennali Germanico […], Leipzig 1650, o. P.: »non eventu, sed exitu res magnas ponderari, tritum est, & lætâ belli hujus tricennalis catastrophe magis comprobatum.« »Es ist allgemein bekannt, dass große Dinge nicht nach dem Ereignis, sondern nach seinem Ausgang beurteilt werden müssen; und die glückliche Wendung dieses dreißigjährigen Krieges hat das einmal mehr unter Beweis gestellt.«

122 Nicht zuletzt, wie bei Roeck, in der Legitimierung des Krieges: Burkhardt, Der Dreißigjährige Krieg, S. 28.

treiben. Für diese Proklamation beschrieb sie die Vergangenheit als erfüllt von einer Furcht, die ihren Grund in einer religiös fundierten Geschichtsauffassung zu haben schien.

Insbesondere im Theorem des »Störfalles« hat dies für die Fragestellung dieses Aufsatzes weiterreichende Implikationen. In ihm erscheint der Dreißigjährige Krieg als Motor und Katalysator einer krisenhaften Entwicklung, in der die zunächst innerhalb der alten eschatologischen Ordnung intensivierte Furcht vor dem Ende der Geschichte allmählich durch die Angst im Wissen um das Fehlen einer derartigen Ordnung abgelöst wurde: durch die Angst im Bewusstsein von Historizität, der Notwendigkeit, hier und jetzt und mit offenem Ausgang selbst geschichtlich zu handeln. Der Versuch, diese neue Furcht durch die Rückkehr zum Alten zu bewältigen, konnte, weil sich Uhren nur um den Preis historischer Triebwerkschäden zurückdrehen lassen, zunächst nur, so scheint es hier, in einen »ängstlichen Immobilismus« führen.[123] Unter dieser Voraussetzung erscheint erst der dynamische Optimismus der Aufklärung, der sich einer moralisch und selbstverantwortlich handelnden Gestaltung geschichtlichen Fortschritts verschrieben hatte, als ein wirksames und dauerhaftes Mittel gegen die Angst der Krise; nicht nur gegen die alte, sondern auch gegen die neue, insofern diese sich am Ende auch noch der Persistenz des Alten verdankte.

Über diese aufklärerischen Elemente hinaus kommt in der These von der Furcht vor der eigenen Geschichtlichkeit ein existentialphilosophisches Paradigma zum Tragen, in dem von Kierkegaard über Heidegger bis hin zu Sartre eine Daseins-»Angst« im Bewusstsein eigener historischer Kontingenz von der gegenstandsbezogenen »Furcht« unterschieden worden ist.[124] Und wer dann noch die Spuren der individual- und kollektivpsychologischen Diskussion um die langfristigen mentalen Folgen von Nationalsozialismus und Zweitem Weltkrieg beachtet, muss feststellen: Die These vom »Trauma des Dreißigjährigen Krieges« als »Störfall frühneuzeitlicher Geschichtserfahrung« verdankt sich Theoremen und Paradigmen, die eines eint: eine Modernität, die sowohl die frühneuzeitlichen Konzepte von Furcht und Angst verstellt als auch ihre Verschränkung mit Geschichtlichkeit; denn in diesen Konzepten wird Geschichte nicht ohne religiöse und kosmologische Hintergründe und Horizonte verständlich, auch dort nicht, wo ihr Ende nicht unmittelbar zu erwarten stand.[125]

123 Ebd., S. 244.

124 Vgl. dazu Bernhard Görlich, Art. »Angst«, in: Christoph Wulff (Hg.), Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, Weinheim 1997, S. 874–884; Bähr, Die Furcht der Frühen Neuzeit, S. 294–296.

125 Benigna von Krusenstjern sieht für die zweite Hälfte des Krieges einen (nur) zwischenzeitlichen Rückgang eschatologischer Erwartungen: Prodigienglaube und Dreißigjähriger Krieg, in: Hartmut Lehmann/Anne-Charlott Trepp (Hg.), Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 152), Göttingen 1999, S. 53-78, hier S. 64. Markus Meumann konstatiert für die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts bereits die Ablösung der Eschatologie durch ein modernes, lineares Geschichts- und Zeitkonzept und verweist dafür auf die Etablierung der Jahrhundertrechnung gegen Ende des Säkulums: Markus Meumann, Von der Endzeit zum Säkulum. Zur Neuordnung von Zeithorizonten und Zukunftserwartungen ausgangs des 17. Jahrhunderts, in: Silvia Heudecker/Dirk Niefanger/Jörg Wesche (Hg.), Kulturelle Orientierungen um 1700, Tübingen 2003, S. 117-142. Auch die Zenturienrechnung jedoch enthob die geschichtliche Zeit nicht gänzlich ihrer religiös-kosmologischen Fundierung.