

Burkhard Gladigow

*Konkrete Angst und offene Furcht**

Am Beispiel des Prodigenwesens in Rom

1 Angst und Furcht 1.1 Befreiung von Furcht als kulturelle Evolution
1.2 Substituierte Furchtobjekte 1.3 Zeremonialisierung der Angstabwehr
2 Angst und Religion 2.1.1 Erschreckende Naturerscheinungen und furchtbare Götter
2.1.2 Unmittelbare und mittelbare Sakralisierung 2.1.3 Leistungen der Rituale
3 Historisches Beispiel: Blitzgrab und Leichenbestattung im antiken Rom
4.1 Angst und Ritual 4.2 Produzierte und konsumierte Angst
5 Historisches Beispiel: Das römische Prodigenwesen 5.1 Die Objektklassen von *prodigia*
5.2 Prodigium und Anomalie 5.3.1 Die römischen Staatsprodigien 5.3.2 Prodigenprokuration
6.1 Prodigium und Krise 6.2 Vom Appell zur Referenz 6.3 Der komplementäre Aufbau von Vertrauen: Krise und Neukonstitution
7 Epilog

1 Zumindest seit Kierkegaard ist die Differenzierung von Angst und Furcht! Gemeinplatz religionsphilosophischer Erörterungen unseres Problemkreises geworden. Furcht ist demnach eine auf ein bestimmbares Objekt, eine konkrete Situation bezogene Gefühlslage, Angst das gegenstandslose, objektunspezifische Pendant dazu. Die von der Systematik einleuchtende Trennung beider Begriffe hat allerdings, wie Ma-

* Allg. Literatur und Aufsatzsammlungen zum Thema: *W. v. Baeyer, W. v. Baeyer-Katte*, Angst, Frankfurt 1971; *F. Riemann*, Grundformen der Angst, München 31967; *P. H. Hoch, J. Zubin*, Anxiety, New York 1964; *R. Denker*, Angst und Aggression, Stuttgart 1974; *R. Bilz*, Studien über Schmerz und Angst, Frankfurt 1974; *H. v. Ditfurth* (Hrsg.), Aspekte der Angst. Starnberger Gespräche 1964, Stuttgart 1965; *H. H. Lader* (Hrsg.), Studies of Anxiety, New York 1964; *H. Wiesbrock* (Hrsg.), Die politische und gesellschaftliche Rolle der Angst, Frankfurt 1967; Studien aus dem C. G. Jung-Institut X. Die Angst, Zürich 1966; *K. Schlechta* (Hrsg.), Angst und Hoffnung in unserer Zeit, Darmstadt 1965.

1 *S. Kierkegaard*, Der Begriff der Angst, Übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf 1952; zur Einordnung *W. v. Baeyer, W. v. Baeyer-Katte*, a. a. O. 21 ff.; *W. Wiesbrock*, a. a. O. 5 ff., und *W. Schulz*, Das Problem der Angst in der neueren Philosophie, in: *H. v. Ditfurth*, a. a. O. 1–23.

rio Wandruszka² für die europäischen Sprachen gezeigt hat, keine Entsprechung im nichtphilosophischen Sprachgebrauch – möglicherweise aus Gründen, die auch in den folgenden Überlegungen eine Rolle spielen werden.

Grundsätzliche Erwägungen von Verhaltensforschern³ haben der Furcht eine dominierende Stellung für die gesamte körperliche Organisation und das Verhalten von Lebewesen zugewiesen. Furcht vor den Artfeinden und die daraus resultierenden Reaktionen als wirksamster Schutz des Individuums und zugleich Motor der Entwicklung der Gattung, kurz gesagt: als notwendige biologische Grundausstattung. Steht einerseits die genetisch fixierte Grundausstattung auch des Menschen unter dem Primat von Furcht und Feindvermeidung, so ist andererseits nicht zu übersehen, daß diese Ausstattung um einen grundsätzlich anderen (und anders tradierten) Modus, Feinde zu eliminieren und Furcht zu vermeiden,⁴ erweitert ist.

1.1 Eine Anwendung derartiger Überlegungen auf die kulturelle Evolution des Menschen muß ihr Hauptaugenmerk auf die Konstitution furchtfreier, entlasteter Bereiche legen. Eine erste wichtige Phase, vielleicht die wichtigste, ist wohl darin zu sehen, daß die tierischen Artfeinde des Menschen im Rahmen seiner sozialen und technologischen Entwicklung keine konkrete Bedrohung mehr für die Spezies darstellen. „Neben der Selbstbefreiung des Menschen aus dem urtümlichen Funktionskreis der Flucht (bzw. der ständigen Furcht) ist die Domestikation einzelner Tierarten das größte biologische Experiment der Menschheit. Das Wesentliche daran ist die Befreiung aus dem Fluchtzwang, aus dem Feindeskreis“ (H. Hediger⁵).

Allerdings scheint mit dem Verlust der primären Furchtauslöser in Gestalt der Artfeinde so etwas wie ein Überschuß an ‚Furcht‘ übrigzubleiben, ein ‚Angstpotehtial‘, das von den Psychoanalytikern⁶ gemeinhin

² M. Wandruszka, *Angst und Mut*, Stuttgart 1950; vgl. auch *ders.*, Was weiß die Sprache von der Angst?, in: W. Bitter, *Angst und Schuld in theologischer und psychologischer Sicht*, Stuttgart ³1962; zum Problem auch H. Kunz, *Zur Anthropologie der Angst*, in: H. v. Dittfurth, a. a. O. 51.

³ H. Hediger, *Die Angst des Tieres*, in: *Studien aus dem C. G. Jung-Institut* 7–33; *ders.*, *Skizzen zu einer Tierpsychologie im Zoo und im Zirkus*, Stuttgart 1954; ferner P. Leyhausen, *Zur Naturgeschichte der Angst*, in: H. Wiesbrock, a. a. O. 94–112. Kritische Sichtung der Positionen im Blick auf Aggressionstheorien bei R. Denker, a. a. O. 59–89.

⁴ Einen paradoxen Antagonismus dieser Entwicklung arbeitet W. Schoene, *Zur Frühgeschichte der Angst. Angst und Politik in nichtdurrationalisierten Gesellschaften*, in: H. Wiesbrock, a. a. O. 113–134, heraus.

⁵ A. a. O. 17.

⁶ Überblick über die Positionen bei R. Denker, a. a. O. 15–59; vgl. noch H.-E. Richter, *Zur*

als ‚freiflottierende Angst‘ dingfest gemacht wird. So ‚frei‘ ist diese Angst allerdings auch nicht: wenn sie faßbar wird, hat sie bereits ihr ‚Objekt‘, nur eben nach Ansicht der Psychoanalytiker (oder der Gesellschaft) das falsche. Von der falschen Fluchtreaktion ganz zu schweigen.

Immerhin ist unbestreitbar, daß mit dem Fortgang kultureller Evolution zunehmend mehr Klassen von Furchtobjekten ausscheiden. Kulturelle Entwicklung ließe sich auch danach beschreiben, daß immer mehr Objekte immer weniger gefürchtet werden und immer weniger Objekte immer mehr gefürchtet werden sollten.

1.2 Auffallend ist, daß es in den meisten Kulturen Klassen von Objekten gibt, deren einziger Sinn darin zu bestehen scheint, daß man vor ihnen Furcht hat: Schreckgespenster, Dämonen, Empusen, *larvae*⁷ und wie sie auch immer heißen. Der Verdacht liegt nahe, auf der Ebene des bisher Diskutierten in ihnen die ‚fehlenden‘ und nun ersetzten furcht-auslösenden Objekte zu sehen. In einer Diskussion über das Thema Angst hat Konrad Lorenz dies auf die griffige Formel gebracht: „Das Gespenst ist die Projektion des nicht mehr vorhandenen nächtlich jagenden Raubtiers!“⁸ Eine Ikonographie der Gespensterdarstellungen könnte die Vermutung wahrscheinlich nachdrücklich bestätigen.

Ein Auftreten von Gespenstern des unterstellten Typs in Situationen, in denen man gerade ‚alte‘ Bedrohungen wirklich unter Kontrolle gebracht hat, wäre nun nicht eigentlich erfreulich, wenn nicht das Wesentliche dieser Existenzen darin läge, daß man sie sicher verscheuchen kann. Pointiert gesprochen, solche Schreckgespenster treten nur zusammen mit den Ritualen auf, die sie abwehren; sie existieren praktisch nur in diesen Ritualen. Insoweit scheinen die Gespenster eine Angstappetenz aus einer gesicherten Situation heraus zu dokumentieren⁹ – und den Modus, diese Angst zu beherrschen.

Psychoanalyse der Angst, in: H. v. Ditfurth, a. a. O. 73–88, sowie die an die Beiträge von W. Schulz und R. Alewyn anschließenden Diskussionen.

⁷ Vgl. etwa C. Colpe, J. Maier, J. ter Vrugt-Lentz, C. Zintzen, E. Schweizer, A. Kallis, P. G. van der Nat, C. D. G. Müller, in: Reallexikon für Antike und Christentum 9 (1976) Sp. 546 ff. passim s. v. Geister (Dämonen); Mengis, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (= HWDA) 3 (1930/1) Sp. 766–771 s. v. Gespenst; Ranke, HWDA 4 (1931/2) 1366–1374 s. v. Kinderschreck; sowie H. Herter, Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben: Rhein. Jahrb. f. Volkskunde 1 (1950) 112–143.

⁸ K. Lorenz in der Diskussion im Anschluß an den Beitrag von R. Alewyn in: H. v. Ditfurth, a. a. O. 40. Diese These ist bereits im gleichen systematischen Rahmen von H. Hediger, Die Angst des Tieres, in: Studien aus dem C. G. Jung-Institut 26 f., aufgestellt worden.

⁹ P. Leyhausen, Zur Naturgeschichte der Angst, in: H. Wiesbrock, a. a. O. 104 ff. (zur

1.3 Das Weiterwirken dieser Funktionskreise in der neueren europäischen Literatur hat Richard Alewyn unter dem Titel ‚Die literarische Angst‘¹⁰ eindrucksvoll dargestellt. Er faßt seine vor allem auf ‚Schauerromane‘, aber auch auf Formen von Naturbeschreibungen bezogenen Untersuchungen in der Formulierung zusammen: „Die durch die Aufklärung (auch durch die Sekurisierung des öffentlichen Lebens im modernen Staat) vertriebene Angst sucht eine Zuflucht und findet sie in der Literatur.“¹¹ Die überwundenen oder als überwindbar angesehenen Ängste gewinnen letztlich erst dadurch, daß man sie auch ‚darstellen‘ kann, die Eigenschaft, unter Kontrolle zu sein. Gerade in der ständig wiederholten Darstellung versichert man sich immer von neuem ihrer Kontrollierbarkeit. Appetenzverhalten auf Angst ließe sich auch einer Vielzahl von Kinderspielen unterstellen,¹² ebenso Risiko-Spielen der Erwachsenen, wie sie in entlasteten Gesellschaftsformen und -schichten häufig anzutreffen sind.

2 Die konstitutive Beziehung von Angst und Religion gehört seit der Antike zu den Standardthemen der abendländischen Religionsphilosophie,¹³ vor allem aber zu den zentralen Themen der europäischen Aufklärung.¹⁴ *Primus in orbe deos fecit timor*, „vor allem in der Welt hat Angst die Götter hervorgebracht“, in dieser Formulierung des Statius¹⁵ hat die antike Diskussion ihren prägnanten Ausdruck gefunden. Befreiung von dieser Angst ist das Anliegen des Lukrez, die Beengung des

These der Aggressions-Appetenz R. Denker, a. a. O. 72–75). Vgl. ferner G. Kleining, Angst als Ideologie, in: H. Wiesbrock, a. a. O. 214 f., mit der Schlußthese, Angst sei als ‚Ideologie‘ in ein ‚System kulturell akzeptabler Bewertungen der Umwelt eingebaut‘ worden: „Die Ideologie der Angst ist gleichsam ein Gefäß, in das man reale Angst gießen kann, um sich von ihr zu erleichtern, ohne daß weiteres verlangt wäre.“

¹⁰ In: H. v. Ditfurth, a. a. O. 24–43.

¹¹ A. a. O. 36.

¹² Vgl. G. Bittner, Die Erziehung und die Angst, in: H. Wiesbrock, a. a. O. 255 f., und G. Pfähler, Kobolde und böse Geister in Kinderherzen, Stuttgart 1951.

¹³ Vgl. W. Schulz, Das Problem der Angst in der neueren Philosophie, in: H. v. Ditfurth, a. a. O. 1–23; E. Benz, Die Angst in der Religion, in: Studien aus dem C. G. Jung-Institut 189–221. – In einen anderen Kontext gehört das Mysterium tremendum als Moment des Numinosen bei R. Otto, das einer eigenen ideologiekritischen Einordnung bedürfte; vgl. R. Girtler, Kulturanthropologie, München 1979, 207–210, und vor allem C. Colpe (Hrsg.), Die Diskussion um das ‚Heilige‘, Darmstadt 1977, XV–XXI.

¹⁴ Differenzierte Analyse der Anfänge bei E. R. Dodds, Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970, 92–140; zur Situation der lukrezischen Zeit O. Regenbogen, Kleine Schriften, München 1961, 296–386. – Charakterisierung gegenläufiger Entwicklungen durch E. R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety, London 1965, und G. Kleining, Angst als Ideologie, in: H. Wiesbrock, a. a. O. 194–216.

¹⁵ Theb. 3,661.

menschlichen Lebens durch die Religion, „... *vita . . . oppressa gravi sub religione*“, ständiger Bezugspunkt seines aufklärerischen Pathos,

*Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessesit
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque* (1, 146 ff.),

„diese tiefsitzende Angst und die Verdüsterung des Verstandes müssen verscheucht werden – nicht durch die Strahlen der Sonne oder die Helle des Tageslichts –, sondern durch Naturanschauung und Wissenschaft“, das Motto seines Werkes ‚De rerum natura‘.

2.1.1 Das wissenschaftliche System, das den Forderungen des Lukrez entspricht, ist die epikureische Philosophie.¹⁶ Zu jeder Erscheinung, vor allem zu den angsterzeugenden Phänomenen (Blitz, Donner, Mischwesen usw.) mindestens eine *causa*¹⁷ im Rahmen der atomistischen Theorie aufzuweisen, ist die Aufklärungsstrategie, die Lukrez mit missionarischem Eifer verfolgt. Der Nachweis lückenloser Kausalität auf der einen Seite und göttliches Eingreifen auf der anderen sollen sich in seinem argumentativen Ansatz grundsätzlich ausschließen.

Die Hochreligionen haben sich im allgemeinen sehr früh von einer planen Identifizierung von Gottheit und erschreckender Naturerscheinung,¹⁸ wie sie für Lukrez weithin Bezugspunkt ist, distanziert, auch ein präzisiertes Verhältnis von Gottheit und (Natur-)Bereich zugunsten komplexerer Organisationsformen bald aufgegeben. Spuren jener einfachen Gleichsetzung gibt es jedoch auch in den Hochreligionen noch allenthalben.

Iuppiter Fulgur etwa war bei den Römern Jupiter der Blitz,¹⁹ als Blitz, zwischen Existenzform und Epiphaniemodus wird nicht unterschieden; Iuppiter Lapis entsprechend Jupiter der Stein, wohl ein Meteorstein. Ein schönes Beispiel für eine explizite Zurückweisung von Gleichsetzungen dieses Typs findet sich in der Schilderung der Gottes-

¹⁶ Zu Epikurs Religionskritik *Wg. Schmid*, Reallexikon f. Antike und Christentum 5 (1961) Sp. 681–819.

¹⁷ Zu *causa* versus göttliches Eingreifen *B. Gladigow*, Der Makarismus des Weisen: Hermes 95 (1967) 426 ff.; zum Verhältnis von Angst und Rationalität *W. Schoene*, Zur Frühgeschichte der Angst, in: H. Wiesebrock, a. a. O. 118 ff.

¹⁸ Vgl. *A. Brelich*, Der Polytheismus: Numen 7 (1960) 127 ff., und *B. Gladigow*, Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung, in: P. Eicher (Hrsg.), Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung, München 1979; ferner *A. Bertholet*, Vom Dynamismus zum Personalismus, in: Pro Regno pro Sanctuario. Festschr. Van der Leeuw, Nijkerk 1950, 35 ff.

¹⁹ *K. Latte*, Römische Religionsgeschichte München 21967, 81; zum Grundsätzlichen *B. Gladigow*, Gottesnamen, Gottesepitheta, in: Reallexikon für Antike und Christentum (Lit.).

erscheinung, die der Prophet Elija auf dem Horeb hat;²⁰ in einer Art negierter Typologie von Epiphanieformen wird beschrieben, welche Naturerscheinungen als solche der Erscheinung des Jahwe vorausgehen: „... ein großer, starker Wind, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, ging vor dem Herrn her. Der Herr aber war nicht im Wind. Nach dem Wind kam ein Erdbeben, aber der Herr war nicht im Erdbeben. Und nach dem Erdbeben kam ein Feuer, aber der Herr war nicht im Feuer...“ Der Herr offenbart sich schließlich als Stimme in einem sanften Säuseln des Windes.

2.1.2 Blitz und Erdbeben sind nur extreme Beispiele angsterzeugender Erscheinungen, deren Gemeinsamkeit mit anderen darin liegt, daß sie nicht beherrschte, nicht beherrschbare Veränderungen repräsentieren. Dabei ist es nicht notwendig, daß solche Einbrüche ‚von außen‘ an den Menschen herangetragen werden; die Formen von Reaktionen auf Veränderungen – Angst, Enttäuschung, Überraschung²¹ – finden sich gleichermaßen in Situationen, die auf eine Initiative des Menschen zurückgehen: beim Überschreiten geographischer oder sozialer Grenzen, am Beginn oder Ende eines Handlungsablaufs, bei signifikanten Mißerfolgen.

In welcher Weise nun Religionen nicht beherrschte Veränderungen der skizzierten Art rezipieren und in einen systematischen Zusammenhang bringen, läßt sich als ein Maß der Komplexität von Religion und Kultur beschreiben. Für frühe Kulturen und Kulturen geringer Komplexität ist insoweit charakteristisch, daß die Ansprüche an eine Kohärenz von Problemlösungen innerhalb und außerhalb eines Lebensbereichs²² noch sehr gering sind. Konkret bedeutet das, daß die jeweiligen Lösungen von Problemen nicht in ein gemeinsames Bezugssystem einmünden, den Rekurs auf dieses gemeinsame Bezugssystem als ‚Lösung‘ anbieten, sondern daß das jeweilige Phänomen durch eine ‚unmittelbare Sakralisierung‘²³ bewältigt wird. Anomalien werden tabuiert, Übergänge, Grenzen, Anfang und Ende, aber auch Mischformen von Gruppie-

²⁰ Bei *E. Benz*, Die Angst in der Religion, in: Studien aus dem C. G. Jung-Institut 197 ff., ausführlicher interpretiert.

²¹ *N. Luhmann*, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 80 ff.; 117 ff.; S. 117 eine systematische Trennung der Begriffe.

²² Als Parameter von Religionsentwicklung herangezogen von *N. Luhmann*, a. a. O. 77 f., und *R. Döbert*, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt 1973, 85 ff., sowie *ders.*, Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen, in: K. Eder (Hrsg.), Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt 1973, 330–363.

²³ *N. Luhmann*, a. a. O. 80.

rungen²⁴ sind ‚an sich selber‘ heilig, ausgegrenzt. Die vorausgesetzte Homogenität des Normalen im Sinn des Überschaubaren und zu Erwartenden wird nur vordergründig auf der Ebene des Kognitiven, durch eine Klassifikation etwa, geleistet. Viel wichtiger scheint zu sein, daß Ausgrenzung und Sakralisierung in tradierten Ritualen vorgenommen wird, die an den Unsicherheitsstellen, Bruchstellen angesiedelt sind. Diese Rituale leisten dann nicht nur eine Bestimmung, Begrenzung der kritischen Situation, sondern sie erlauben vor allem, den Punkt zu definieren, an dem die alte Ordnung der Dinge oder die neue Normalität wieder erreicht ist.

2.1.3 Die dafür zur Verfügung stehenden Rituale bedeuten für das Individuum, die Unsicherheiten zu begrenzen, zumindest auf der kognitiven oder emotionalen Ebene beherrschbar zu machen,²⁵ etwa den Wechsel der Statusgruppe vom Jugendlichen zum Erwachsenen, den Wechsel von einem Territorium zum anderen, den Beginn einer Unternehmung wie eines Kriegszuges.

Für die Gesellschaft leisten solche Übergangsrituale, die Verhaltensweisen der Betroffenen über eine Krisensituation hinweg aufrechtzuerhalten – oder in einer definierten Weise zu verändern. Das soziale Verhalten bleibt so über Ordnungsbrüche, Einbrüche in die kollektive Ordnung hinweg stabil; wenn Änderungen vollzogen werden, bleiben sie auch für die Außenstehenden verständlich.

3 Als komplementäre Beispiele für die Beherrschung von Bruchstellen im einfachsten Sinn seien die Behandlung eines Blitzschlags und die eines Toten bei den Römern der republikanischen Zeit vorgeführt. Beides, Tod und Blitzeinschlag, sind offensichtlich Einbrüche in eine geordnete soziale und physikalische Umwelt, die Angst hervorrufen. Die Rituale, welche die römische Religion für die Verarbeitung beider Störfälle zur Verfügung stellt, sind letztlich die gleichen: Blitz und Toter werden vergraben, ‚beigesetzt‘. Zunächst das römische Ritual der

²⁴ Zur Problematik solcher Klassifikationen *A. van Gennep*, *Les rites de passage*, Paris 1909; *E. Leach*, Zwei Aufsätze über die symbolische Darstellung der Zeit, in: *W. E. Mühlmann, E. W. Müller* (Hrsg.), *Kulturanthropologie*, Köln 1966, 392–408; *M. Douglas*, *Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, London 1966; vgl. ferner die Einführungen von *C. Colpe*, *Die Diskussion um das ‚Heilige‘ IX ff.*, und die aufgenommenen Texte.

²⁵ Vgl. *V. W. Turner*, *Between and Between. The Liminal Period in Rites de Passage*, in: *Symposium on New Approaches to the Study of Religion*, Seattle 1964, 4–20; *A. Strauss*, *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität*, Frankfurt 1974, 107 ff.; *N. Luhmann* a. a. O. 114 ff.

Blitzbestattung.²⁶ Terminus für die Bestattung eines Blitzes ist *fulmen condere*; die Stelle, an der der Blitz eingeschlagen hat, wird durch vier Steine eingegrenzt und überdacht, weggespritzte Spuren des Einschlags werden eingesammelt und mitbestattet. Das Blitzgrab (*puteal*) war selbstverständlich *locus religiosus* wie andere Gräber auch; die Grabinschrift: *fulgur conditum*, hier ruht ein Blitz. Bei den Griechen, die den Blitzeinschlag grundsätzlich ähnlich behandelten, heißt die Stelle des Einschlags *ἐννύσιον*.²⁷ W. Burkert²⁸ hat nach anderen vermutet, daß *Elysium*, Gefilde der Seligen, mit der Bezeichnung der Blitzmale *ἐννύσιον* zusammenhängt. Wenn das richtig ist, äußert sich die grundsätzliche Verbindung von Bruch der Ordnung und eschatologischer Dimension²⁹ schon auf der Ebene der (Volks-)Etymologie.

Über die Bestattung der Toten bei den Römern sei in diesem Zusammenhang³⁰ kein weiteres Wort verloren, da noch heute die Toten unter Anwendung bestimmter Rituale beigesetzt werden – im wesentlichen der gleichen wie bei den Römern. Anders dagegen beim Blitzeinschlag: Hier vollzieht man heute im allgemeinen keine Bestattungsrituale. Die an zwei Beispielen vorgestellte divergente Entwicklung fordert dazu heraus, das Verhältnis von Angst und Ritual nun etwas grundsätzlicher zu verhandeln.

4.1 Bronislaw Malinowski hatte Anfang der zwanziger Jahre in Verbindung mit seinen Berichten über die Trobriand-Melanesier eine Differenz zwischen Magie und Religion³¹ in den Vordergrund gestellt, die in den folgenden Jahrzehnten zu einer Diskussion über Ritual und Angst erweitert wurde. Malinowski präziserte den Ort magischer Riten als den Bereich, der praktisch, technologisch oder sozial nicht mehr be-

²⁶ Vgl. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* 81; K. Schneider, *Realenzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft (= RE) XXIII* (1959) Sp. 2035 f. s. v. *puteal* und *Viedebanti*, *RE Suppl. IV* (1924) Sp. 511 s. v. *Forum Romanum* (Bauten).

²⁷ Vgl. H. Usener, *Keraunos*, *Kl. Schr.* 4, Berlin 1913, 471–497; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 1, München 1967, 72 ff.

²⁸ W. Burkert, *Elysion*: *Glotta* 39 (1961) 208–213.

²⁹ Dazu unten S. 74 f.

³⁰ Zu Einzelheiten J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, London 1971; zum Bezugsrahmen der Bestattungsriten B. Gladigow, *Naturae deus humanae mortalis. Zur sozialen Konstruktion des Todes in römischer Zeit*, in: G. Stephenson, *Leben und Tod im Lichte religiöser Symbolik*, Darmstadt 1980. – Einen Vergleich archaischer und moderner Vorstellungen führt durch W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1973.

³¹ B. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion*, Frankfurt 1973, 15 ff. (engl. 1925); eine weiterführende Einordnung von Malinowskis Thesen zuletzt durch H. G. Kippenberg in der Einleitung zu H. G. Kippenberg (Hrsg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt 1978, 23 ff.

herrscht wird. Das klassische Beispiel die beiden Formen der Fischerei bei den Trobriand-Insulanern:³² Das Fischen im Innern der Lagunen wird von ihnen ohne persönliche Gefährdung, in ruhigem Wasser, mit sicherem Erfolg (vor allem durch Gift) betrieben; im Außenbereich dagegen, im Bereich der Riffe und Strömungen, unterliegt der Fang-erfolg starken Schwankungen, das Fischen ist zudem gefährlich. Die Lagunenfischerei nun wird ohne Magie betrieben, das Fischen auf hoher See dagegen ist von einer Fülle von Ritualen, die Sicherheit und Erfolg garantieren sollen, begleitet.

Die persönliche Unsicherheit und die Ungewißheit über den Fang-erfolg führen in Malinowskis Interpretation zu magischen Riten, drücken sich in diesen Riten aus. Angst auch in dieser Konstellation also als Reflex einer nicht beherrschten Umwelt, das Ritual als subsidiäre Aktion in einer anderen Technologie. Malinowski verknüpft diese Analyse später mit einer Differenzierung von Magie und Religion: Magische Riten zielen auf explizite Zwecke; religiöse Riten (Malinowski spricht hier auch von Zeremonien) haben keine Ziele außerhalb ihres Ablaufs. Diese Unterscheidung ist von der folgenden Forschung mit guten Gründen sowohl als nicht praktikabel wie auch als typisch ethnozentrische Klassifikation³³ verworfen worden; eine gewisse Zustimmung hat dagegen die Beziehung gefunden, die Malinowski zwischen Angst und Ritual allgemein herstellt. Das Ritual ist insoweit zu verstehen als ein Ausdruck von Angst, von nicht beherrschter Umwelt, in dessen Vollzug sich die gewünschte Beziehung zur Welt als solcher oder in ihren substituierten Zwecken herstellt. Die Rituale selber werden im Rahmen der Sozialisation vermittelt, ebenso wie die Notwendigkeiten und der Ort ihres Einsatzes. Von diesen kulturellen Verbindlichkeiten her kann sich weiterhin bei Nichtanwendung oder falscher Anwendung von Ritualen sekundär Angst, sekundäre Angst,³⁴ einstellen, die dann in Ritualen der Reinigung und Sühnung ihre Aufhebung finden muß.

4.2 Auf unsere Ausgangsbeispiele, Blitzeinschlag und Tod, und den Vergleich ihrer Prokuration bei den Römern und in der Gegenwart bezogen, scheinen sich Komponenten der Analyse zu bestätigen: Der Blitzeinschlag kann heute, anders als im Rom der Blitzgräber, im gro-

³² B. Malinowski, Fishing in the Trobriand Islands: *Man* 53 (1918) 87–92; referiert auch in *ders.*, Magie, Wissenschaft und Religion 16.

³³ H. G. Kippenberg, a. a. O. 28 ff. (Lit.).

³⁴ Hierzu G. C. Homans, Anxiety and Ritual: *American Anthropologist* 43 (1941) 164–172, auch zum differierenden Konzept von R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952.

ßen und ganzen als beherrschbar angesehen werden, ein Ritual erübrigt sich also. Der Tod dagegen ist für uns in gleicher Weise ‚Bruchstelle‘ wie damals, Rituale sind notwendig, sie werden beibehalten. Mit dieser Auswertung ist schließlich auch die Frage berührt,³⁵ ob ‚Religion‘ die Angst behebe oder sie erst eigentlich hervorrufe, ferner: ob ‚Religion‘ nur die Angst verarbeite, die sie selbst erst erzeugt habe, und gar, ob ‚Religion‘ mehr Angst produziere, als sie zu konsumieren in der Lage sei. Auf der Ebene der bisher diskutierten Beispiele ließe sich für den jeweiligen kulturellen Kontext als Leistung von ‚Religion‘ eine Begrenzung ‚exogener‘ Ängste zeigen, nicht aber ihre Aufhebung (Behandlung des Blitzes *nach* dem Einschlag, Verhalten der Hinterbliebenen *während* der Bestattung usw.). Ein Wechsel des Referenzrahmens läßt allerdings auch für die vorgestellten Beispiele expansive Möglichkeiten deutlich werden, Angst zu erzeugen:³⁶ Ein Schicksal der Seele nach dem Tod, der Blitz als Strafmaßnahme oder Strafdrohung eines Gottes erlauben es, bei Bedarf mehr Angst zu erzeugen, als es ‚natürlich‘ wäre und als in Ritualen abzarbeiten ist.

5. Das römische Prodigienwesen³⁷ scheint gut geeignet, das Problem des Referenzrahmens angstausslösender Erscheinungen in seinen konkreten Konsequenzen vorzuführen und in einem historischen Kontext zu entfalten.

Prodigien sind von der Sache her zunächst einmal anomische Erscheinungen; von Vorzeichen im weitesten Sinn sind sie dadurch unterschieden, daß ihre Anomalie grundsätzlich außer Zweifel steht. Das bedeutet, zu ihrer Wahrnehmung ist keine besondere Sensibilisierung³⁸ notwendig, auch der ‚Unbeteiligte‘ kann sie ‚erkennen‘. Als objektive Anomalien stellen die Prodigien Brüche im ‚natürlichen Ablauf‘ der Dinge dar; insoweit setzt die Klassifikation einer Erscheinung als Prodigium eine (vermeintliche) Gewißheit über den natürlichen Ablauf der Dinge voraus.

³⁵ Vgl. N. Luhmann, a. a. O.

³⁶ Zu Prämissen B. Gladigow, Unsterblichkeit und Moral, in: ders. (Hrsg.) Religion und Moral, Düsseldorf 1976, 112 ff.; zu Konsequenzen im besonderen Fall O. Pfister, Das Christentum und die Angst, Zürich 1944.

³⁷ R. Bloch, Les prodiges dans l'antiquité classique, Paris 1963 (Lit.); L. Wülker, Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern, Diss. Leipzig 1903; F. Luterbacher, Der Prodigien Glaube und Prodigienstil der Römer (1904), Darmstadt Libelli CXC; P. L. Schmidt, Iulius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome, Abh. Akad. Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Kl., 1968.

³⁸ Grundsätzlich zu ‚Vorzeichen‘ und ‚Sensibilisierung‘ A. Gehlen, Urmensch und Spätkultur, Frankfurt 1964, 136–142 (‚Unbestimmte Verpflichtungen‘).

5.1 Das Beobachtungsfeld, aus dem die *prodigia* vorzugsweise gewählt werden, ist das des elementaren Naturgeschehens.³⁹ Es sind meteorologische und geologische Erscheinungen, wie Steinregen, Erdbeben, Sonnenfinsternisse, Blutregen, blutige Farbe von Quellen, Blitzeinschläge an besonderen Orten; vor allem auch Störungen in der biologischen Reproduktion von Mensch und Tier, die Geburt von Hermaphroditen, siamesischen Zwillingen, Doppelbildungen von Gliedmaßen bei Menschen und Tieren, eine Fruchtbarkeit normalerweise unfruchtbarer Tiere; schließlich auch ein atypisches Auftreten von wilden Tieren in befriedeten Gebieten, ein Wolf in der Stadt, ein Wespenschwarm im Tempel.

Alle drei aufgezählten Beispielgruppen bedeuten Einbrüche in Zentralbereiche, deren Ordnung oder Beherrschung für ein angstfreies Leben vorausgesetzt wird: Die regelmäßigen Abläufe am Himmel und auf der Erde, die Sicherheit der Stadt, das Gedeihen der *familia* (zu der auch die Tiere gehören).

5.2 Mißbildungen an Menschen und Tieren gehören wohl zu den faszinierendsten und erschreckendsten Erscheinungen, die Menschen begegnen können, Menschen, die die ‚Ursachen‘ für solche Fehlbildungen nicht kennen. Anomalien in den Bereichen, die als erste den Konditionen kultureller Entwicklung unterworfen wurden, Fortpflanzung der Familie und Zucht von Tieren, stellen Einbrüche in einen für beherrschbar gehaltenen Bereich dar, das Infragestellen der Beherrschbarkeit erzeugt Angst. Verlust der gesicherten Umweltbezüge also nicht als Folge eines aktiven Ausgriffs, bei der Fahrt aufs offene Meer, beim Kriegszug, sondern in extremer Weise im Kernbereich gesicherter Existenz. Die grundsätzliche Appellqualität des Unwahrscheinlichen⁴⁰ steigt mit der vermeintlichen Sicherheit des Ortes, an dem es auftritt. Auch für Enttäuschungen dieser Art gilt, daß sie „Bruchstellen in den Strukturen und damit Einbruchstellen unbestimmbarer Möglichkeiten“ sind (N. Luhmann⁴¹).

Als einen frühen Beleg für das Ausmaß von Enttäuschung und Verunsicherung die Reaktion des Archilochos auf die Sonnenfinsternis vom 5. April des Jahres 648 vor Christus; Archilochos⁴² klagt: „Kein Ding kann noch unverhofft sein, und beschwören kann man nichts noch sich wundern, seit der Vater in des Himmels Höhen Zeus aus dem Mittag

³⁹ Hilfreiche Zusammenstellung bei F. Luterbacher, a. a. O. 18–43.

⁴⁰ A. Gehlen, a. a. O. 140.

⁴¹ A. a. O. 118.

⁴² Fr. 74 D. Übersetzung von H. Fränkel.

Nacht gemacht hat und das helle Sonnenlicht zugedeckt hat: klamme Angst kam über die Menschen (ὕπερον δ' ἠλθ' ἐπ' ἀνθρώπους δέος).

Die Konsequenzen, die Archilochos für sich aus der Sonnenfinsternis zieht, liegen bezeichnenderweise im sozialen Bereich: Nun ist auch dort ‚alles möglich‘.

5.3.1 Die römischen Staatsprodigien,⁴³ die nun wieder im Vordergrund stehen sollen, waren formal dadurch definiert, daß sie sich *in agro populi Romani*, auf Staatsgebiet, ereignen mußten – bei Himmelserscheinungen galt dieses Erfordernis natürlich nicht. Prodigia konnte grundsätzlich jeder römische Bürger melden, Adressat der Meldung war der Senat. Der Senat hatte zu entscheiden, ob der Bericht glaubwürdig sei, und wenn ja, ob die Sache den römischen Staat angehe. Die Bejahung beider Fragen lief auf ein *omen suscipere* hinaus. In Sonderfällen wurden die Übermittler eines Prodigiums vor den Senat geladen und befragt. Unter den Gründen für eine Ablehnung von Prodigia erscheint auch die Feststellung, *quia singuli auctores erant*,⁴⁴ zuwenig Leute, die das Prodigium bezeugt haben. Umgekehrt verbot der Senat im Jahre 193 v. Chr. nach einer Reihe von Erdbeben die Meldung weiterer Erdbeben-Prodigien: *ex auctoritate senatus, ne quis, quo die terrae motu nuntiatio feriae indictae essent, eo die alium terrae motum nuntiaret*. Ein Senatsbeschluß also, der verbietet, an dem Tag, an dem durch Prodigienmeldung schon Feierlichkeiten angesetzt waren, ein weiteres Erdbeben zu melden.

Hatte der Senat eine Meldung als Prodigium anerkannt, konnte er unmittelbar darauf eine Sühnung nach Präzedenzfällen⁴⁵ beschließen. In schwierigen Fällen wurden *pontifices* oder *haruspices* herangezogen, bei besonders schwerwiegenden und schwierigen Fällen die *XVviri sacris faciundis* zur Einsicht in die sibyllinischen Bücher⁴⁶ beauftragt. Die Einsichtnahme in die sibyllinischen Bücher, eine griechisch verfaßte Sammlung von (zunächst) Sühnungsvorschriften, durfte nur auf Beschluß des Senats erfolgen; Interpretation und etwaige Publikation eines ‚Orakel‘textes unterlagen gleichermaßen der Kontrolle der *patres*. Vor allem aber bedurfte die Durchführung der gebotenen Sühnung (*procuratio*) eines Senatsbeschlusses.

⁴³ Zusammenstellung bei L. Wülker, a. a. O. 86 ff.; zum staatsrechtlichen und sakralrechtlichen Rahmen Th. Mommsen, Römisches Staatsrecht 3 (1888), Stuttgart 31963, 1059 ff., und G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (1912), München 1971, 538 ff.; zu politischen Implikationen R. Günther, Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten v. u. Z.: Klio 42 (1964) 209–236.

⁴⁴ Hierzu mit Belegen P. Händel, RE 23 (1959), Sp. 2290 ff. s. v. prodigium.

⁴⁵ R. Bloch, a. a. O. 120 ff.

⁴⁶ P. Händel, a. a. O. Sp. 2290 ff.

5.3.2 Die älteste Form der Prodigenprokuration war wohl eine Reinigung und Entsöhnung der Stadt, die *lustratio urbis*. Als weitere Maßnahmen finden sich das *novemdiale sacrum*, eine mit dem neunten Tag schließende Sühnung, die *lectisternia* und *supplicationes*. *Lectisternia* sind festliche Veranstaltungen, bei denen die Götter(bilder) außerhalb ihrer Tempel ein Festmahl zusammen mit den Menschen einnahmen, eine Neuerung in der römischen Religion nach griechischem Vorbild. Die Supplikationen sind Bittprozessionen aller erwachsenen Männer und Frauen zu jedem Tempel in der Stadt. *Lectisternia* und Supplikationen stellen hinsichtlich der emotionalen Beziehungen zu den Göttern beachtliche Neuerungen für die römische Religion dar. Explizites Ziel der Prokurationen ist es, die *pax deum*⁴⁷, den Frieden mit den Göttern herzustellen. Allein der Terminus *pax* zeigt, daß nicht ein Zustand der ‚Gnade‘ oder Ähnliches von den Römern erstrebt wird, sondern ein angstfreier Ruhezustand im Verhältnis zu den Göttern, ein Zustand ohne ein ‚Eingreifen‘ der Götter.

5.4 Für die Entwicklung des römischen Prodigenwesens ist charakteristisch, daß die konkrete Beseitigung des Prodigioms, etwa des mißgestalteten Tieres durch Vergraben, Verbrennen, in den Fluß versenken, also der primäre ‚Zweck‘ der Prokuration, immer mehr in den Hintergrund gedrängt wird. Als Prokurationen dominieren zunehmend Veranstaltungen, die als ‚bandstiftende Riten‘ im Sinne der Verhaltensforschung⁴⁸ anzusprechen sind: Festgelage mit den Göttern, Prozessionen, kultische Tänze und Spiele. Das römische Theater verdankt nicht zuletzt Prodigiensühnungen seinen Ort in der römischen Religion.

Diese Ablösbarkeit des ‚sekundären‘ Rituals von der einfachen sakralen Beseitigung der Anomalie hängt wohl auch damit zusammen, daß die altrömischen Prodigen nicht eigentlich Vorzeichen sind. Sie deuten keine definierte zukünftige Entwicklung an, sondern sind Anzeichen von Verfehlungen in der Vergangenheit. Die Verfehlungen haben im Selbstverständnis der römischen Staatsreligion zur Folge, daß das Verhältnis zu den Göttern, das vertragsähnliche Vertrauensverhältnis *pax deum*, gestört ist. Die pontifikale Systematik der Prodigenprokuration läßt sich dabei so beschreiben, daß die den Ereignissen vorlaufende Angst/Verunsicherung auf einen lokalisierbaren Vorgang konkretisiert wird, der als eine Störung der Ordnung in Erscheinung tritt. Als Bruch der mit Vertrauen besetzten Ordnung birgt das Prodigiom insoweit

⁴⁷ H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, 182 ff.; zum Allgemeinen W. W. Fowler, *The Religious Experience of the Roman People*, London 1911, 314 ff.

⁴⁸ Vgl. etwa J. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Haß*, München 1971, 149 ff.

seinerseits ein Potential an Katastrophen, Umsturz, Rebellion, Krieg – die auftreten können, wenn nicht das Richtige getan wird.

6.1 Schon den antiken Autoren⁴⁹ ist aufgefallen, daß sich Prodigienmeldungen und Prokurationen in Krisenzeiten, in für das Gemeinwesen bedrohlichen Situationen, signifikant häufen. Zu der Prodigienflut, die sich nach der Schlacht bei Cannae einstellte, notiert Polybios (3,47,6): „Jedes Heiligtum und jedes Haus war voll Zeichen und Wunder, infolgedessen beschäftigten Gelübde, Opfer, Flehen und Gebete zu den Göttern die Stadt. Denn die Römer sind im Unglück geschickt, sowohl Götter als auch Menschen zu besänftigen, und sie halten in solchen Zeiten nichts für unangemessen und niedrig, das zu diesem Zweck unternommen wird.“ Den eigentlichen Mechanismus beschreibt sehr viel genauer Livius (21,62,1): „Viele Prodigia ereigneten sich in diesem Winter, wie es zu gehen pflegt, wenn sich erst einmal religiöse Erregung ausgebreitet hat (*motis semel in religionem animis*), viele Prodigien wurden gemeldet und geglaubt.“

Die Häufung von Prodigien in Zeiten innerer und äußerer Bedrohung wird noch offensichtlicher, wenn man berücksichtigt, daß sich die Mehrzahl der als Prodigien gewerteten Anomalien aus dem Naturbereich aller Wahrscheinlichkeit nach gleichmäßig über die Berichtszeiträume verteilen müßte. Es bedarf wohl keiner weitergehenden Begründung: Die gehäuften Meldungen von Prodigien nach Rom sind Ausdruck einer tiefgreifenden Unruhe und allgemeinen Krisenstimmung. Unter Bedingungen dieser Art setzt augenscheinlich eine allgemeine Beachtung von Anomalien⁵⁰ ein, im besonderen natürlich, wenn als ‚Fernziel‘ eine staatliche Prokuration, eine Kollektivierung der Angst erstrebt ist.

Die staatsrechtliche Seite der Prodigienrezeption wirkt grundsätzlich in dieselbe Richtung. In unruhigen Zeiten werden sich im allgemeinen mehr Zeugen für Prodigien melden, umgekehrt hat der Senat unter diesen Bedingungen natürlich ein Interesse, eine politische oder ökonomische Besorgnis der Bevölkerung auf den Bereich der Religion zu verweisen und in Festritualen aufzufangen. Eine umfangreiche Kasui-

⁴⁹ F. Luterbacher, a. a. O. 10 ff.; W. W. Fowler, a. a. O. 314 ff.; F. B. Krauss, An Interpretation of the Omens, Portents etc. in Livy, Tacitus, Sueton, Diss. Philadelphia 1931; R. Günther, a. a. O. 212 ff.

⁵⁰ Vgl. hierzu neben der oben in Anm. 38 angegebenen Lit. noch U. Schwarz, Die Angst in der Politik, in: Studien aus dem C. G. Jung-Institut 138 ff., sowie den Versuch, die Ufos in einen analogen Kontext einzufügen: C. G. Jung, Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden, Zürich 1958.

stik und ein sorgfältig geführtes Archiv der *prodigia*⁵¹ stützen diese Wirkung der Prokurationen und geben dem Einsatz der Rituale eine scheinbar empirische Grundlage.

6.2 Auch in einem erweiterten Anspruchsrahmen ist das römische Prodigienwesen als ein außerordentlich aufschlußreiches Institut einer entwickelten Hochkultur anzusprechen. Die Appellwirkung des Unwahrscheinlichen ist hier in ein System der kollektiven Angstbewältigung⁵² eingebaut worden, wie es grundsätzlich schon zu Beginn dieser Überlegungen analysiert wurde. Der Bezug zwischen dem außerordentlichen Ereignis und dem Einzelnen, bzw. der Gruppe, wird in einem Phänomen hergestellt, das man als ‚Illusion der Zentralität‘ oder als ‚Subjektzentrismus‘⁵³ bezeichnen kann. Beide Begriffe beschreiben die Beobachtung, daß das Außergewöhnliche, die Katastrophe, der Bruch in den Strukturen, vom einzelnen beteiligten Menschen unmittelbar auf sich bezogen erlebt wird, ‚es gilt gerade ihm‘. Der Bruch der Naturordnung löst einerseits unmittelbar Angst aus, die Klassifikation des Bruchs als Prodigium stellt andererseits die Erscheinung in ein Informations/Referenzsystem, mit der Möglichkeit, daß nun auch ‚freiflotterenden‘, bisher nicht definierten Ängsten ‚ihr Objekt‘ präsentiert wird.

Im politischen Bereich scheint das System Prodigium-Prokuration weiterhin geeignet zu sein, Identitätskrisen zu bewältigen, in einer gemeinsamen Frontstellung gegen reale oder fiktive Bedrohungen eine (neue) Definition sozialer Zusammengehörigkeit abzugeben. Zu erwägen wäre ferner auch, ob Prodigien und ihre Prokuration so etwas wie eine post-disaster-utopia einleiten können. Martha Wolfenstein⁵⁴ hat unter diesem Begriff die emphatischen Übersteigerungen von Sozialbeziehungen nach Katastrophen gefaßt.

6.3 Angst als Ausdruck krisenhafter Sozialbeziehungen ist schon mehrfach angesprochen worden. Vielleicht ist es diese Form von Angst, die ein Objekt am nötigsten hat, einen Gegner, den man bekämpfen, einen Feind, vor dem man fliehen kann. Auf diesem Feld haben die Religionen eine Fülle von Ritualen ausgebildet, die Aggressionen ‚ihr‘ Objekt

51 F. Luterbacher, a. a. O. 9 ff.; L. Wülker, a. a. O. 50 ff.; Forschungsbericht bei P. L. Schmidt, a. a. O. 156 (4) ff.

52 Allgemein zu sozialer Angst und kollektiver Abwehr W. v. Baeyer, W. v. Baeyer-Katte, Angst 83 ff., und E. Künzler, Angst und Angstabwehr in der menschlichen Gemeinschaft. Ein psychoanalytischer Beitrag, in: H. Wiesbrock, a. a. O. 231–245.

53 R. Bilz, Der Subjektzentrismus im Erleben der Angst, in: ders., Studien über Schmerz und Angst 17–28; M. Wolfenstein, Disaster, Glencoe (Ill.) 1957, 51 ff. (illusion of centrality); W. v. Baeyer, W. v. Baeyer-Katte, Angst 176 f. (Anthropologie der Katastrophe).

54 A. a. O. 67 ff.

und Ängsten ,ihre' Ursache zuweisen. Das sakramentale Opfer gehört hierher, ebenso wie das Kultspiel oder der apotropäische Ritus.

Eine neue Qualität bekommen Präsentationen des angesprochenen Typs, wenn eine latente Verständigungskrise der Menschen untereinander als gestörte Beziehung zu den Göttern dargestellt wird. Die Rituale haben dann die Aufgabe, parallel zur typischen Minimalisierung von Angst Vertrauen aufzubauen. Vertrauen in diesem Zusammenhang zu verstehen als eine Verhaltensstrategie, in der soziale Komplexität reduziert wird,⁵⁵ die also darauf hinausläuft, daß in den Sozialbeziehungen ,nicht alles möglich ist'. Das römische Konzept einer *pax deum* stellt eine derartige Reduktion sozialer Komplexität dar, basierend auf einem unterstellten gegenseitigen Vertrauen. In diesem Konzept sind die Prodigien nicht der Bruch der Ordnung durch die Götter, somit eine Störung des Vertrauensverhältnisses durch die ,andere' Seite, sondern die Folge eines menschlichen Fehlverhaltens – mit dem Risiko, daß die ganze Ordnung gestürzt wird.

Für die bisher angesprochenen und interpretierten Situationen wurde vorausgesetzt, daß der Bruch der Ordnung einen Einbruch in eine akzeptierte und grundsätzlich für gut gehaltene Ordnung darstellt. Gelten diese Prämissen nicht, besteht also ein tiefgreifendes Mißtrauen gegenüber den Zeitläufen, ein ,Niedergangsbewußtsein', dann können freilich *prodigia* auch als Anzeichen einer Wendung ,zum Besseren' interpretiert werden. So treten gegen Ende der römischen Republik konkurrierende Prodigien und Prodigieninterpretationen auf, die den Beginn eines neuen *saeculum* mit Sonnenzeichen oder Kometen kündigen,⁵⁶ ein Zeitalter, das mit Augustus beginnen soll. Der Bruch der Ordnung kann so, sonstiger apokalyptischer Semantik entsprechend, auch als Neubeginn verstanden werden: Das neue, durch die ,Sonne der Gerechtigkeit' charakterisierte Zeitalter beginnt.

7 Angst hat sich in den hier betrachteten kulturellen Bereichen nicht als wirklich zu beseitigen, wohl aber als außerordentlich gut konditionierbar erwiesen. In einem gewissen Rahmen scheint der Mensch in der ,Wahl' seiner Angstobjekte frei zu sein, nicht aber in seinem durch die komplementären Begriffe Vertrauen und Angst strukturierten Verhältnis zur Umwelt.

Die angeführten historischen Paradigmata zeigen weiterhin, in wie

⁵⁵ N. Luhmann, *Vertrauen*, Stuttgart 21973.

⁵⁶ R. Günther, a. a. O. 218 ff., zum Verhältnis von *prodigium* und apokalyptischem Zeichen im letzten Jahrhundert der römischen Republik.

vielfältigen psychologischen, sozialen, politischen Mechanismen Angst Strukturelement ist. Auffallend ist ferner, daß im Rahmen fortschreitender kultureller Entwicklung bestimmte Klassen von angstausslösenden Objekten sukzessiv verschwinden, andere Klassen von Objekten ‚ersatzweise‘ konzipiert werden. Eine Kulturgeschichte der Angst unter dem Gesichtspunkt ‚Wer fürchtet was?‘ ist wohl ein Desiderat. Verfolgt man die skizzierte Entwicklung auch nur in groben Zügen und extrapoliert sie, so zeichnet sich vor allem die Gefahr ab, daß sich das Angstverhalten der Menschen nicht angemessen mit den Veränderungen der sie real bedrohenden Erscheinungen ändert, nicht mehr ‚mitkommt‘. In diesem Sinn furchtlose Tierarten, haben uns die Verhaltensforscher gelehrt, sterben aus.