

Zeitgewalt

Angst in Hebels Kalendergeschichten

Bernhard Stricker

Tod vor Schrecken, so lautet der Titel einer der Geschichten, die Johann Peter Hebel für den zwischen 1808 und 1815 sowie 1819 von ihm redaktionell verantworteten badischen Landkalender, den *Rheinländischen Hausfreund*, verfasst hat.¹ Sie ist im *Kalender auf das Jahr 1814* erschienen und gehört darum nicht zu den Texten, die Hebel in die berühmte Anthologie seiner Kalenderstücke, das schon 1811 bei Cotta erschienene *Schatzkästlein des rheinischen Hausfreunds* aufgenommen hat.² Dieser Umstand mag dazu beigetragen haben, dass die Geschichte in der Forschung bisher vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit erhalten hat,³ obwohl es sich mit Blick auf das Vorhaben des vorliegenden Bandes, die Literatur als »Beobachtungs- und Reflexionsmedium«⁴ von Angst zu profilieren, um einen durchaus bemerkenswerten Text handelt. Zwar ist *Tod vor Schrecken* keine Schauergeschichte, die sich der Erregung von Angst verschrieben hätte; ebenso wenig aber fügt sich der Text dem ansonsten in Hebels Kalender durchaus verbreiteten Schema der »aufgeklärten Spukgeschichte« mit ihrer nüchternen Kritik am Gespensterglauben ein.⁵ Als Bearbeitung von Angst im Sinne eines »körperbasierte[n] Kondensats«⁶ kultureller Überforderungserfahrungen erscheint der Text gerade insoweit, wie er einen Zwischenraum zwischen diesen etablierten Gattungsmodellen auslotet.

Der vorliegende Beitrag ordnet zunächst das Publikationsmedium des Kalenders in einen soziokulturellen Kontext um 1800 ein, der sich als durch das Bemü-

1 Hebel, Johann Peter: »Tod vor Schrecken«, in: Johann Peter Hebel: Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Gesamtausgabe, Bd. III: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, hg. von Adrian Braunbehrens/Gustav Adolf Benrath/Peter Pfaff, Basel 1990, S. 422f.

2 Hebel, Johann Peter: *Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes*. Kritische, bibliographisch erw. Ausgabe, hg. von Winfried Theiss, Stuttgart 1999.

3 Die einzige mir bekannte Arbeit, die die Erzählung überhaupt einer eingehenderen Untersuchung würdigt, ist Bee, Guido: *Aufklärung und narrative Form: Studien zu den Kalendertexten Johann Peter Hebels*, Münster 1997, S. 178–187.

4 Vgl. die Einleitung zu diesem Band, S. 13.

5 G. Bee: *Aufklärung und narrative Form*, S. 285.

6 Vgl. die Einleitung zu diesem Band, S. 18.

hen um die Rationalisierung von Zeit bestimmt verstehen lässt, um anschließend zu zeigen, inwieweit Hebels Bearbeitung von Angst mit einer kalendertypischen Verhandlung von Zeit verbunden ist. Dafür wird neben *Tod vor Schrecken* auch Hebels bemerkenswerter Aufsatz über *Geister und Gespenster* herangezogen. Zum Abschluss kommen neben einem möglichen Vorbild bzw. Intertext von Hebels Geschichte auch die Parallelen zur Sprache, die zwischen Hebels Darstellung von Angst und der psychologisch-psychoanalytischen Theoretisierung dieses Affekts um 1900 bestehen.

I. Der Kalender im Kontext der Rationalisierung von Zeit um 1800

Unter einer um 1800 zu beobachtenden Rationalisierung von Zeit lässt sich erstens die Zurichtung der Zeit für die Verwirklichung der Zwecke der Vernunft verstehen, wie sie sich nach Hans Blumenbergs Darstellung in *Lebenszeit und Weltzeit* für die Aufklärung als besonders dringlich erweisen musste aufgrund einer »innere[n] Gegnerschaft zwischen der Idee der Aufklärung und dem Begriff der Zeit.« Denn »Aufklärung ist, das liegt in ihrem Begriff der Vernunft und im versuchten Begriff ihrer Geschichte, auf Endgültigkeit angelegt.«⁷ Rationalisierung meint zweitens aber auch die Einteilung und Organisation der Zeit nach vernünftigen Prinzipien der Ökonomie und Effizienz.

Für die Rationalisierung der Zeit in diesem doppelten Sinne lassen sich unterschiedliche Quellen identifizieren. An erster Stelle steht die Kalenderreform im Zuge der Französischen Revolution, die mit dem ideologischen Anspruch verbunden war, eine »egalitäre« Zeiteinteilung nach reinen Vernunftprinzipien zu entwickeln, die zugleich die Ordnung der Natur abbilden würde, »[to] make time express the intentions of history.«⁸ Eine Form der Zeit-Rationalisierung stellen aber auch neue Transport- und Übertragungs-Medien wie der ebenfalls in Frankreich entwickelte optische Telegraph dar, der durch seine erheblich beschleunigte Informationsverbreitung nicht nur die Kriegsführung, sondern das Zeit- und Raumverständnis grundlegend veränderte.⁹ Als eine dritte Quelle der Rationalisierung von Zeit lässt sich die deutsche Strömung der Volksaufklärung nennen, eine volkspädagogische Reformbewegung des späten 18. Jahrhunderts, die das Ziel verfolgte, den »gemeinen Mann« zu einem fleißigen und nützlichen Arbeiter zu erziehen, der nach vernünf-

7 Blumenberg, Hans: *Lebenszeit und Weltzeit*, 5. Aufl., Frankfurt a.M. 2016, S. 210.

8 Perovic, Sanja: *The Calendar in Revolutionary France: Perceptions of Time in Literature, Culture, Politics*, Cambridge 2012, S. 1.

9 Vgl. Flichy, Patrice: *Tele: Geschichte der modernen Kommunikation*, Frankfurt a.M./New York/Paris 1994; Beyrer, Klaus/Mathis, Birgit-Susann (Hg.): *So weit das Auge reicht. Die Geschichte der optischen Telegrafie*, Frankfurt a.M. 1995.

tigen Prinzipien zu wirtschaften versteht.¹⁰ Die Volksaufklärung stand häufig im Bunde mit der seinerzeit dominanten ökonomischen Lehre der Physiokraten und hatte eine Steigerung der Produktion vor allem in der Agrarwirtschaft zum Ziel, auf der nach physiokratischer Auffassung der Reichtum eines Landes hauptsächlich beruht. Gleich ob die Rationalisierung von Zeit eher politisch-ideologischen Motiven oder eher ökonomischen Zwecken folgt, zwischen denen sich zumeist gar nicht trennen lässt – in jedem Fall wird Zeit dabei als homogenes und quantifizierbares Kontinuum verhandelt, das menschlicher Verfügung und Gestaltung unterliegt.

Das Medium des Kalenders lässt sich geradezu als Materialisierung von Zeit betrachten und somit als ein Gegenstand, an dem sich sowohl einige der Auswirkungen des Bemühens um die Rationalisierung von Zeit als auch einige der Widerstände gegen diese Bestrebungen beobachten lassen mögen. Wegen seines eher beschaulichen, jährlichen Publikationsturnus ist er ein eher träges, ›langsameres‹ Medium, das heißt: Er partizipiert nicht an der Beschleunigungsdynamik neuer Transport- und Übertragungsmedien, die durch ihre Synchronisierungsleistung ›Aktualität‹ um 1800 allererst definieren.¹¹ Der Kalender hinkt sozusagen – dem häufigen Kalendertitel des ›Hinkenden Boten‹ entsprechend – der Tagesaktualität hinterher.¹² Bildet man die Landschaft der periodisch erscheinenden Medien um 1800 auf die Periodizitäten des Sonnensystems ab, denen Hebel sich in den *Betrachtungen über das Weltgebäude* im Kalender eingehend widmet, so würde die seinerzeit bis zu vierfach wöchentlich erscheinende Zeitung dem Merkur entsprechen, der Kalender wäre dagegen der Saturn oder der zu Hebels Lebzeiten noch unbekanntes Neptun unter den Periodika. Andererseits ist der Kalender von alters her ein Medium der Koordination unterschiedlicher Zeiten, einer Pluralität von »Gleichzeitigkeiten«.¹³ Im typischen Mehrspaltendruck des Kalenders fanden sich verschiedene natürliche und kulturelle Zeitordnungen buchstäblich nebeneinander: Das Sonnenjahr und der Monat z.B. beruhen auf astronomischen Daten, die Sieben-Tage-Woche dagegen auf der biblisch geprägten kulturellen Tradition und die konfessionell je

10 Alzheimer-Haller, Heidrun: Handbuch zur narrativen Volksaufklärung: moralische Geschichten, 1780–1848, Berlin 2004.

11 Geyer, Stefan/Lehmann, Johannes F.: »Aktualität. Zur Geschichte literarischer Gegenwartsbezüge und zur Verzeitlichung der Gegenwart um 1800«, in: Michael Bies/Michael Gamper (Hg.): Ästhetische Eigenzeiten. Bilanz der ersten Projektphase, Hannover 2019, S. 33–56.

12 Vgl. Andries, Lise: »Almanacs: Revolutionizing a Traditional Genre«, in: Robert Darnton/Daniel Roche (Hg.): Revolution in Print. The Press in France 1775–1800, Berkeley/Los Angeles/London 1989, S. 203–222; Wiedemann, Inga (Hg.): »Der Hinkende Bote: und seine Vettern. Familien-, Haus- und Volkskalender von 1757 bis 1929. Katalog der Kalendersammlung des Museums für Deutsche Volkskunde, Bd. X, Berlin 1984.

13 Landwehr, Achim: »Von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen«, in: Historische Zeitschrift 295/1 (2012), S. 1–34; hier S. 28.

unterschiedlichen religiösen Hochfeste und Heiligengedenktage auf je verschiedenen institutionellen Vorgaben oder Volkstraditionen. Diese besondere Kombination eines langsamen und an die Bewegung der Erde um die Sonne bzw. den Kreislauf der Jahreszeiten gebundenen Erscheinungsrhythmus mit der internen Synchronisierung unterschiedlicher Zeitordnungen lässt den Kalender geradezu prädestiniert erscheinen zu einer Reflexion über den Wandel der Zeitwahrnehmung um 1800.

Vor diesem Hintergrund soll es im Folgenden darum gehen, zu zeigen, dass die Geschichte *Tod vor Schrecken* eine nicht unmittelbar augenfällige zeitreflexive Dimension aufweist, die aufs Engste mit dem im Zentrum des Textes stehenden Affekt des Schreckens verknüpft ist. Dass sich zahlreiche Kalendertexte aus dem *Rheinländischen Hausfreund* durch Zeitreflexion auszeichnen, hat Jan Knopf festgestellt, indem er auf die Selbstreflexion des Kalendarischen im Kalender als ein typisches Merkmal der Hebel'schen Texte hingewiesen¹⁴ und diese schließlich geradezu zum Genrekriterium erhoben hat.¹⁵ Für Knopf beläuft sich die Selbstdarstellung des Kalenders *im* Kalender in erster Linie auf eine kritische Reflexion der Historiographie aus der Perspektive der kleinen Leute.¹⁶ Dies stellt insofern eine Verkürzung dar, als dabei aus dem Blick gerät, inwiefern Geschichte sich als die moderne Erfahrung des fundamentalen Wandels der Welt innerhalb der Lebensdauer eines Individuums überhaupt erst herausbildet mit der ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu verzeichnenden epochalen Beschleunigung sozialer und technologischer Entwicklungen.¹⁷ Dass die entsprechende Erfahrung von ›Fortschritt‹ als alleinigem, hegemonialen Zeitregime einen gewaltsamen Einschnitt bedeutet, daran hat u.a. John Berger eindringlich erinnert:

The violence consists in conflating time and history so that the two become indistinguishable, so that people can no longer read their experience of either of them separately. This conflation began in Europe in the nineteenth century, and has become more complete and more extensive as the rate of historical change has increased and become global.¹⁸

14 Vgl. Knopf, Jan: *Geschichten zur Geschichte. Kritische Tradition des ›Volkstümlichen‹ in den Kalendergeschichten Hebels und Brechts*, Stuttgart 1973.

15 Vgl. Knopf, Jan: »Kalendergeschichte«, in: Georg Braungart/Harald Fricke/Klaus Grubmüller (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft: Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, Hawthorne 2010, S. 217–220; Knopf, Jan: *Die deutsche Kalendergeschichte: ein Arbeitsbuch*, Frankfurt a.M. 1983.

16 Vgl. J. Knopf: *Geschichten zur Geschichte*.

17 Vgl. Koselleck, Reinhart: *Zeitschichten: Studien zur Historik*, 5. Aufl., Frankfurt a.M. 2018, S. 183f.

18 Berger, John: *Another Way of Telling: A Possible Theory of Photography*, London 2016, S. 107.

Die Erfahrung einer Ohnmacht der Zeit gegenüber und das Bestreben, die Zeit zu rationalisieren, lassen sich so als innerhalb der epochalen »Verzeitlichung«¹⁹ um 1800 miteinander verschränkt begreifen. Das erweist sich mit Blick auf *Tod vor Schrecken* als bedeutsam, eine Geschichte, deren Darstellung von »Angst« sich gerade als Problematisierung des Versuchs, die Zeit zu rationalisieren, verstehen lässt.

II. *Tod vor Schrecken* und das Modell der »aufgeklärten Spukgeschichte«

Alle wesentlichen Züge dessen, was wir gemeinhin mit dem Typus »Schauer-
geschichte« assoziieren,²⁰ fehlen nicht nur in *Tod vor Schrecken*, sondern im Hebel'schen Erzählkosmos überhaupt. Auf den ersten Blick erscheint es naheliegend, die Geschichte einem in der populären Literatur der Spätaufklärung verbreiteten Subgenre der Gespenstergeschichte, der »aufgeklärten Spukgeschichte«, zuzuordnen, die der Existenz von Übernatürlichem ablehnend gegenübersteht und deren aufklärerische Tendenz darin besteht, die technischen Verfahren und materiellen oder politischen Interessen hinter vermeintlich übernatürlichen Geschehnissen aufzudecken, um diese als Betrugs- oder Täuschungsversuch zu entlarven, wie es ähnlich etwa in Schillers *Geisterseher* geschieht.²¹ Diesem Typus entspricht tatsächlich der überwiegende Teil der nicht übermäßig zahlreichen Gespenstergeschichten in Hebels *Rheinländischem Hausfreund*: so z. B. *Das wohlbezahlte Gespenst* (1808), worin ein Bauer nachts als Gespenst verkleidet auf dem Kirchhof herumspukt, damit die Dorfbewohner ihm nicht seinen daran angrenzenden Acker zertreten – bis schließlich ein beherzter Spaziergänger sich dem vermeintlichen Gespenst in den Weg stellt und es mit seinen Fäusten traktiert.²² Oder die *Merkwürdige Gespenstergeschichte* (1809), in der sich der vermeintliche Spuk auf einem Schloss als das nächtliche Unwesen erweist, das dort eine Bande von Falschmünzern treibt.²³ In diesen Texten enthüllt Hebel in gut aufklärerischer Manier die ganz handfesten und materiellen Grundlagen der vermeintlich übersinnlich-spirituellen Erscheinungen.

19 Vgl. R. Koselleck: Zeitschichten, S. 183f.

20 Vgl. bspw. Grizelj, Mario: »Schauerroman/gothic novel«, in: Hans Richard Brittnacher/Markus May (Hg.): Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2013, S. 305–318.

21 Vgl. Schiller, Friedrich: Der Geisterseher: aus den Memoires des Grafen von O***, Stuttgart 2021.

22 Hebel, Johann Peter: »Das wohlbezahlte Gespenst«, in: Johann Peter Hebel: Sämtliche Schriften, Bd. II: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, hg. von Adrian Braunbehrens, Karlsruhe 1990, S. 70–72.

23 Hebel, Johann Peter: »Merkwürdige Gespenstergeschichte«, in: Johann Peter Hebel: Sämtliche Schriften, Bd. II: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, hg. von Adrian Braunbehrens, Karlsruhe 1990, S. 141–145.

Bemerkenswert an *Tod vor Schrecken* ist vor diesem Hintergrund jedoch, in welchem Maße die Erzählung von Beginn an mit offenen Karten spielt: Im Mittelpunkt steht eine offene Wette darum, ob es dem einen Wirtshauskumpan gelingt, den anderen – dessen erklärtem Unglauben an übersinnliche Erscheinungen zum Trotz – zu erschrecken. Die Maßnahmen, die der nicht namentlich genannte »Schreiber« zu diesem Zweck ergreift, werden nicht im Nachhinein, sondern schon im Vorfeld offengelegt, sodass die Leser:innen jederzeit über das im Bilde sind, was geschieht. Als das Unvorhergesehene, das den Rahmen der Wette sprengt, erweist sich lediglich der zu große Erfolg des Unternehmens: Der nicht namentlich genannte Buchhalter erschrickt buchstäblich zu Tode und wird wenige Tage später zu dem Grabe getragen, an dem sich das die Geschichte rahmende und auf die Ereignisse zurückblickende Gespräch zwischen dem Hausfreund und dem Brassensheimer Arzt abspielt, der sich dem Ableben des Verstorbenen gegenüber als hilflos bekennen musste.

Tod vor Schrecken fügt sich also nicht in das Schema der ›aufgeklärten Spukgeschichte‹, weil es keiner Aufklärung bedarf. Die für die rationalistischen Geschichten übliche Entlarvung am Schluss bleibt aus, da es schlichtweg nichts zu enthüllen gibt: Die Leser und Leserinnen sind ja in die Absicht des Schreibers, den Buchmacher zu erschrecken, von Beginn an eingeweiht. Der entscheidende Unterschied letzterem gegenüber besteht am Ende lediglich darin, dass dieser tatsächlich erschrickt, die Leser und Leserinnen diesen Affekt hingegen aus der narrativen Distanz beobachten können.

Ebenso wenig, wie sich die Geschichte in das Schema der rationalistischen Gespenstergeschichte fügt, entspricht sie einfach einer als für die Aufklärung typisch erachteten Kritik am Aberglauben. Die Bekämpfung des Aberglaubens bildete zweifellos einen Schwerpunkt der populären Aufklärung, auch wenn Aufklärung und Aberglaube einander durchaus nicht nur entgegengesetzt, sondern auch miteinander verschränkt waren.²⁴ Insoweit im Diskurs der Frühaufklärung die Himmelszeichen, Wetterzeichen u.ä. zurücktreten gegenüber der Auseinandersetzung mit magischen Praktiken, in denen der Mensch nicht passiv-erleidend, sondern aktiv-handelnd in das Weltgeschehen einzugreifen versucht, kann Hermann Bausinger den Aberglauben sogar als »Bestandteil der Aufklärung« auffassen, der in Form »einer Stufe der Mündigkeit«²⁵ einen Zwischenschritt zu einem vernunftbasierten Weltverhältnis darstellt. Auch Jan Knopf hat in seinen Arbeiten zum Kalender betont, dass die heute für abergläubisch erachtete Astrologie in

24 Vgl. G. Bee: Aufklärung und narrative Form, S. 270; siehe auch Baur, Jakob: »Aufklärung in Angstelektüren. Moraldidaktik, Aberglaubenskritik und Vermittlung menschenkundlichen Wissens in populärer Schauerliteratur des frühen 19. Jahrhunderts«, in: Thomas Bremer (Hg.): Volksaufklärung im Vormärz, Bremen 2022, S. 253–276.

25 Bausinger, Hermann: »Aufklärung und Aberglaube«, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 37 (1963), S. 345–362; hier S. 347.

der Frühen Neuzeit untrennbar mit der Astronomie verbunden war, so dass sie aufgrund ihrer prognostischen Dimension als eine durchaus proto-rationale Denkweise gelten darf, in der sich bereits der Versuch menschlicher Selbstbestimmung manifestiert.²⁶ Der Kalender transportiert traditionell in den sogenannten ›Practica‹ abergläubisches Gedankengut in Gestalt astrologischer und auf der Astrologie basierender meteorologischer und medizinischer Vorstellungen. So setzt z.B. das berühmte Aderlassmännlein die einzelnen Körperteile des Menschen in Beziehung zu bestimmten Planetenkonstellationen und gibt so den günstigsten Zeitpunkt etwa für das Aderlassen vor.²⁷ Vor diesem Hintergrund stellt sich für den Kalendermacher Hebel die Frage nach dem richtigen Umgang mit dem Aberglauben mit besonderer Dringlichkeit.

Hebel hatte in seinem *Unabgeforderten Gutachten über eine vorteilhaftere Einrichtung des Calenders* von 1806, das ihm die alleinige redaktionelle Verantwortung für den badischen Landkalender eintrug, für die »Wiedereinführung [...] der astrologischen Praktika, der Zeichenstellung, des Aderlassmännleins«²⁸ plädiert, die im Zuge der Volksaufklärung rigoros ausgemerzt worden waren. Unter Berufung auf das Vorbild des *Schweitzer-Boten* von Heinrich Zschokke, der auch populäre Schauerertexte verfasste, betont Hebel, dass es sinnvoller sei, »den Geschmack seines Publikums zu benutzen, als zu verachten und beleidigen«.²⁹ Es ist durchaus auch das marktstrategische Interesse an einer Absatzsteigerung, das Hebel dafür eintreten lässt, dass der Kalender sich den populären Erwartungen anbequemen möge, aber dieses Interesse steht im Einklang mit den pädagogischen Anschauungen, die er einige Jahre zuvor in seinem Aufsatz über *Geister und Gespenster* skizziert hatte.

III. Hebel über *Geister und Gespenster*

Dieser Aufsatz, den Hebel für die Lörracher Theologische Gesellschaft verfasst hat, lässt sich auf die Zeit zwischen 1787 und 1791 datieren, womit er lange vor dem Be-

26 Vgl. Knopf, Jan: »Nachdenken über den Kalender«, in: Jan Knopf (Hg.) *Alltages-Ordnung: Ein Querschnitt durch den alten Volkskalender. Aus württembergischen und badischen Kalendern des 17. und 18. Jahrhunderts*, Tübingen 1982, S. 194–243; hier S. 210–213.

27 Ebd., S. 215.

28 Hebel, Johann Peter: »Unabgefordertes Gutachten über eine vorteilhaftere Einrichtung des Calenders«, in: Johann Peter Hebel: *Gesammelte Werke: Kommentierte Lese- und Studienausgabe in sechs Bänden, Bd. IV: Schriften in chronologischer Folge (1797–1826) und Biblische Geschichten*, hg. von Jan Knopf/Franz Littmann/Hansgeorg Schmidt-Bergmann, Göttingen 2019, S. 235–240; hier S. 238.

29 Ebd.

ginn von Hebels Tätigkeit als Kalendermacher entsteht.³⁰ Hebel gelangt darin zu einer durchaus nicht rein negativen Beurteilung des Geisterglaubens. Zunächst differenziert er auf etymologischer Basis zwischen ›Geist‹ und ›Gespenst‹. Als die allgemeine Bedeutung des Wortes ›Geist‹ bestimmt Hebel »die *unsichtbare Ursache zu einer wahrnehmbaren Wirkung*«. ³¹ Ein ›Gespenst‹ dagegen wäre nach Hebels Auffassung »ein sichtbar gewordener Geist [...], nach dem Begriff ein Widerspruch, folglich ein Hirngespinnst«. ³² Den Gespensterglauben verhandelt Hebel nur sehr knapp am Ende seines Aufsatzes, indem er schreibt: »Dem Gespensterglauben möchte ich nun freilich das Wort nicht reden. Er scheint bloß zum Schrecken und Betrügen gut zu seyn.« ³³ Dieses Urteil entspricht exakt jenen Gespenstererscheinungen, wie sie sich im Kalender in *Das wohlbezahlte Gespenst* oder *Merkwürdige Gespenstergeschichte* finden. Dem Geisterglauben aber erkennt Hebel eine überaus weitreichende Bedeutung zu, indem er ihn als eine proto-rationale Form der Erklärung wahrnehmbarer Ereignisse mit unbekannter Ursache bestimmt:

Der Denkende forscht und macht Hypothesen, bis er den Geist ergriffen hat, oder ergriffen zu haben glaubt, und der sinnliche Naturmensch, der träge, der nicht selber denken, nicht einmal Andern nachdenken mag, und der rohe, der Beides nicht einmal kann, personificirt sich die unsichtbaren und unbekanntes wirkenden Kräfte, denkt sie sich und seinem Geiste ähnlich als verständig handelnde Wesen, oder er erklärt sich das Unbekannte aus dem analogen Bekannten, oder Bekanntern. Auch das ist eine Hypothese und gar nicht die absurdeste, die in dieser Materie schon zur Sprache gekommen ist. ³⁴

Bemerkenswerterweise hebt Hebel in seinen Betrachtungen die kognitive und nicht die affektive Komponente des Aberglaubens hervor: »Nicht die Angst, sondern das Streben nach Erkenntnis läßt die Geister in den Köpfen der Menschen entstehen«, wie Guido Bee feststellt. ³⁵ Um den Stellenwert von Hebels Deutung von Geistern zu ermessen, ist es sinnvoll, sich daran zu erinnern, dass auch die von Newton entdeckte Gravitation zwar die Wirkungen der Anziehungskraft berechenbar machte, deren Ursache aber im Dunkeln beließ. Das führte nicht nur einen mechanistischen Denker wie Fontenelle zu einer strikten Ablehnung der Gravitationslehre als

30 Hebel, Johann Peter: »Geister und Gespenster«, in: Johann Peter Hebel: Kommentierte Lese- und Studienausgabe in sechs Bänden, Bd. IV: Schriften in chronologischer Folge (1797–1826) und Biblische Geschichten, hg. von Jan Knopf/Franz Littmann/Hansgeorg Schmidt-Bergmann, Göttingen 2019, S. 19–26.

31 Ebd., S. 19.

32 Ebd., S. 25.

33 Ebd.

34 Ebd., S. 20.

35 G. Bee: Aufklärung und narrative Form, S. 272.

›obskurantistisch‹. Die durch die unbekannte Ursache der Gravitation bezeichnete Grenze empirischer Erkenntnis markiert auch in Kants *Träumen eines Geistesehers* die Schwelle des Übergangs zur Schwärmerei und zur Metaphysik.³⁶

An der eben zitierten Passage aus Hebels Aufsatz hervorzuheben ist außerdem, dass Hebel den Geisterglauben im Sinne der rhetorischen Verfahren der Personifikation und der Analogie charakterisiert. Rhetorik springt also ein – und zwar nach Hebels Urteil in vollkommen legitimer Weise – für mangelnde Evidenz. Indem sie die Lückenlosigkeit von Kausalzusammenhängen gewährleistet, bewahrt sie das Kontinuum der Erfahrung vor der Auflösung. In diesem Sinne schreibt Hebel:

Jedes Volk und jede Volksreligion auf der Erde hat unter diesem oder einem andern Namen und Typus ihre Geister [...] und jedes Volk streift sich erst alsdann in seinen einzelnen Individuis und nie in allen, und nie ganz von ihnen los, wenn es zu einer hohen Aufklärung sich emporgeschwungen hat. Bis dahin liegt der menschliche Glaube an sie im menschlichen Geist selbst und ist ihm Bedürfnis. Man müßte, wenn man ihn davon befreien wollte, ehe man ihm alles Unerklärbare in der Natur und den Erscheinungen des Lebens erklärt hat, entweder den Zusammenhang zwischen Wirkungen und Ursachen zerreißen, und ihn gewöhnen, Wirkungen zu beobachten, ohne sich um die Ursache dazu zu bekümmern, d.h. nicht mehr zu denken sondern blos zu genießen und zu dulden, was der Zufall bringt, oder man müßte die immer geschäftige, bindende und einkleidende Phantasie in ihm tödten, die überall anblüht, wo für den denkenden Verstand noch keine Ernte steht. Aber, wer vermag das Eine oder das Andere? Wer kann es auch nur wollen?³⁷

Der Geisterglaube wird also von Hebel geradezu als ein anthropologisches Grundbedürfnis charakterisiert. Vor diesem Hintergrund kann Hebel nur warnen vor einem doktrinären Rationalismus, der, indem er den Aberglauben auszumerzen unternähme, nicht nur das Kind mit dem Bade ausschütten, sondern darüber selbst in Dogmatismus umschlagen würde. Einerseits nämlich stellt Hebel fest, dass es keine hinreichen Gründe gibt, um die mögliche Existenz von Geistern prinzipiell zu bestreiten:

Daß man nach und nach, je öfter und länger man durch neue Entdeckungen die Erfahrung macht, daß das, was man einst für Geister hielt, keine solche seyen, endlich auf den Gedanken kommen könne, es gebe gar keine Geister, und daß diese Vermuthung nichts weniger als sicher sey, wenn sie keinen andern Grund hat, als

36 Kant, Immanuel: *Träume eines Geistesehers*, erläutert durch *Träume der Metaphysik*, Stuttgart 2008, S. 30f.

37 J.P. Hebel: *Geister und Gespenster*, S. 21.

den Schluß aus der Erfahrung: Nicht alles sind Geister, was man bisher oder einst dafür hielt.³⁸

Andererseits könnte man die abergläubischen Erklärungsformen nur um den Preis aus der Welt schaffen, das Volk zu einer blinden Autoritätshörigkeit zu erziehen, die gerade nicht im Sinne der Aufklärer sein kann:

[...] wie werden wir dem gemeinen Mann unsere Ueberzeugung mitzutheilen im Stande seyn, wenn wir nicht in jedem einzelnen Fall, das, was er für Geisterwirkung halten muß, natürlich zu erklären oder die vorgeblichen Fakta zu widerlegen wissen? Soll er uns gegen seine vermeinten oder wirklichen Erfahrungen und seine befestigten Traditionen aufs Wort glauben? Wird ers? Wollen wirs verlangen, die wir doch selber gegen allen blinden Glauben eifern?³⁹

Im Hinblick auf *Tod vor Schrecken* sei hier die Bedeutung hervorgehoben, die Hebel wiederholt in seinem *Geister*-Aufsatz dem Faktor Zeit zuerkennt. Mit Nachdruck weist er darauf hin, dass Aufklärung ein Prozess ist, der sich nicht von heute auf morgen, sondern nur allmählich, Stück für Stück und immer nur partiell vollzieht. Dabei meldet Hebel ausdrücklich Zweifel an, dass sich der Geisterglaube jemals vollständig und endgültig durch die reine und nackte Wahrheit wird ersetzen lassen:

Oder wäre der gemeine und gemeinste Mann en gros jetzt gereifter und empfänglicher für die reine trockene Wahrheit ohne Hülle, als damals die Juden, Griechen und Römer, bereitwilliger seine Vorurtheile abzulegen, und wir sicherer, daß er nicht mit seinen Irrthümern auch die Wahrheit wegwerfen würde, die sich in jene mischt, wie das Licht in die Finsterniß in der milden Dämmerung. Das Fortrücken in der Kalender-Jahrzahl macht wohl den Menschen, aber nicht die Menschheit reifer.⁴⁰

Ganz explizit meldet Hebel also Vorbehalte nicht nur gegen eine radikale Bekämpfung des Aberglaubens, sondern auch gegen die Idee vom Fortschritt des Menschengeschlechts als solchem an. Seine Überlegungen lassen sich als anthropologisch fundierte Begründung für die Unvermeidlichkeit der Rhetorik verstehen: Der Rückgriff auf Geister als Erklärungen der wahrnehmbaren Erscheinungen wird dabei als in der sinnlichen Natur des Menschen verwurzelt konzipiert. Die Sinnlichkeit wird von Hebel dabei nicht abgewertet oder als die Sphäre der rein passiven Affekte betrachtet, sondern in ihrem kognitiven Eigenrecht zur Geltung gebracht.

38 Ebd.

39 Ebd., S. 23f.

40 Ebd., S. 25.

Wie Guido Bee gezeigt hat, hebt sich Hebel gerade durch die Differenzierung zwischen kognitiven und affektiven Dimensionen des Geisterglaubens deutlich von anderen aufklärerischen Auseinandersetzungen mit dem Aberglauben ab, bei denen nicht immer klar zwischen dem Aberglauben als der Überzeugung von der Existenz übersinnlicher Wesen und der spontanen Affektreaktion der Angst unterschieden wird. Bee führt dafür Salomo Gottlob Ungers *Beyträge zur Aufklärung der Landleute* als ein Beispiel an, einen Text, in dem eine unwillkürliche Angstreaktion als Symptom eines aus christlicher Sicht verwerflichen Aberglaubens gedeutet wird.⁴¹

IV. Zeitgewalt: Grenzen der Rationalisierung

In welcher Beziehung steht nun *Tod vor Schrecken* zu Hebels Apologie des Geisterglaubens? Wie verhält sich die Geschichte zur Differenz zwischen der abergläubischen Vorstellung der Existenz von Geistern und den Affektreaktionen der Angst und des Schreckens? Und welche Rolle spielt Zeit in diesem Zusammenhang? Tatsächlich lässt sich *Tod vor Schrecken*, im Einklang mit Hebels Aussagen in *Geister und Gespenster*, als eine Kritik an der prinzipiellen Ablehnung der möglichen Existenz von Geistern verstehen: als eine Kritik, die die mangelnde Differenzierung zwischen Überzeugung und Affekt zum Gegenstand der Beobachtung macht und so das Verhältnis des menschlichen Bewusstseins zur Zeit als Grenze rationalistischer Selbstdeutung kenntlich werden lässt.

Der Buchhalter, der am Ende vor Schrecken stirbt, hatte ja zu Beginn seinem kategorischen Zweifel an der Existenz übersinnlicher Wesen Ausdruck verliehen. Seine Formulierung aber weist die Eigentümlichkeit auf, dass sie zwei im Grunde voneinander unabhängige Behauptungen miteinander verknüpft: »Und es gibt doch keine!«, sagte er – nemlich (sic!) keine Gespenster und Erscheinungen. – »Und ein altes Weib,« fuhr er fort, ist der, der sich erschrecken lässt.«⁴² Der Zusammenhang, der hier zwischen der Überzeugung von der Existenz des Übersinnlichen und der Empfänglichkeit für Angst und Schrecken behauptet wird, ist keineswegs zwingend. Eine Anfälligkeit für den Schrecken ist vielmehr ohne weiteres auch ohne die Voraussetzung der Überzeugung von der Existenz des Übernatürlichen denkbar – genau das ist es, was Hebel mit dem Ende der Erzählung vorführt. Woran der Schreiber mit seiner Wette anknüpft, ist denn auch gar nicht die Frage, ob es denn nun Erscheinungen gebe oder nicht, sondern allein die herausfordernde Behauptung des Buchhalters, er lasse sich nicht erschrecken. »Buchhalter, vermiß dich nicht«, so

41 Vgl. G. Bee: Aufklärung und narrative Form, S. 279–281.

42 J.P. Hebel: Tod vor Schrecken, S. 422.

sagt er, »gilts sechs Flaschen Burgunder Wein, ich vergellstere dich, und sag dirs noch vorher.«⁴³

Die Wette entspricht exakt der provozierenden Selbstgewissheit des Buchhalters, weil sie dessen Behauptung, er lasse sich von nichts Unerwartetem aus der Fassung bringen, mit der Behauptung kontert, selbst die *Erwartung* des Schrecks – »ich sag dirs noch vorher« – werde den Buchhalter vor dem Schreck als solchem nicht bewahren können. Die ganze Wette dreht sich also nicht darum, ob es dem Schreiber gelingen mag, den Buchhalter zum Umdenken in der Frage der Existenz von Erscheinungen zu bewegen. Es geht ausschließlich darum, ob es ihm gelingt, den anderen in seiner vermeintlich unerschütterlichen Souveränität zu verunsichern. Die Wette ist somit im Grunde eine Wette auf die von dem Buchhalter behauptete Unerschütterlichkeit seines Bewusstseins, dessen Funktion des Reizschutzes Freud bekanntlich in *Jenseits des Lustprinzips* hervorhebt.⁴⁴

Indem der Buchhalter behauptet, durch nichts aus der Fassung zu bringen zu sein, hält er sich für gegen alle Einbrüche des Unerwarteten gewappnet. Vor allen unerwarteten und möglicherweise unerwünschten Überraschungen gefeit zu sein, bedeutet aber nichts weniger als eine Immunität gegen die Zeit – Immunität gegen die Zeit, insofern man diese nicht als die homogene und kontinuierliche Form des Zeitverlaufs oder der Zeitigung des Bewusstseinsstroms selbst versteht, sondern als Element der Diskontinuität, in dem zwischen Erfahrung und Erwartung eine Lücke klafft, die sich nach Darstellung von Reinhart Koselleck und anderen um 1800 merklich zu vergrößern beginnt.⁴⁵ Was sich in der ›Schrecksekunde‹ auftut und den Tod des Buchhalters zur Folge hat, ist eben die ereignishaft erfahrene Erfahrung des Abgrunds, den die Zeit zwischen Vergangenheit und Zukunft aufreißt. Darin deutet sich eine Ahnung der Gewalt an, die mit dem Versuch, Zeit zu rationalisieren, verbunden ist, aber auch der Gewalt, durch die sich die Zeit ihrer Rationalisierung entzieht – eine Ahnung der wesentlichen Ambivalenz der Zeit.

Wenn es in *Tod vor Schrecken* um eine Zeit geht, die sich der menschlichen Verfügungsgewalt widersetzt, so ließe sich in Bezug auf die Schrecksekunde des Buchhalters von »Plötzlichkeit« sprechen, der nach Karl Heinz Bohrer »für das moderne literarische Bewußtsein so zentrale[n] Kategorie von radikaler Verzeitlichung«,⁴⁶ die er als »die Verknüpfung von nicht einzuschläfernder Bewußtheit und ausbrechen-

43 Ebd.

44 Vgl. Freud, Sigmund: *Jenseits des Lustprinzips*, in: Sigmund Freud: Studienausgabe, Bd. III: *Psychologie des Unbewußten*, hg. von Alexander Mitscherlich/Angela Richards/James Strachey, Frankfurt a.M. 1975, S. 213–272; hier S. 237.

45 Vgl. Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 12. Aufl., Frankfurt a.M. 2022, S. 12.

46 Bohrer, Karl Heinz: *Plötzlichkeit: zum Augenblick des ästhetischen Scheins*; mit einem Nachwort von 1998, 4. Aufl., Frankfurt a.M. 2004, S. 21.

der Spontaneität«⁴⁷ und als »Absage an die Kontinuität des Zeitbewußtseins«⁴⁸ bestimmt. Bohrer charakterisiert sein Konzept der Plötzlichkeit u. a. durch das Grauen, das Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* unter Bezug auf Schopenhauer als ein »Irwerden« an den »Erkenntnisformen der Erscheinung« bestimmt, das auftritt, wenn einmal »der Satz vom Grunde, in irgend einer seiner Gestaltungen, eine Ausnahme zu erleiden scheint«.⁴⁹ Die Paradigmen für die ästhetische Kategorie der Plötzlichkeit erkennt Bohrer in Friedrich Schlegel und Heinrich von Kleist, in Friedrich Nietzsche und Walter Benjamin – bei Autoren also, die zu den progressiven Theoretikern der literarischen Moderne gezählt werden. Bei Hebel erwartet man dagegen kaum, auf die Plötzlichkeit zu stoßen – umso mehr verbindet sich mit der hier vorgestellten Lektüre von *Tod vor Schrecken* die Hoffnung einer erneuerten Wahrnehmung der Modernität der Hebel'schen Kalendertexte.

V. Ein Vorbild ...

Hinsichtlich der Modernität von *Tod vor Schrecken* seien zum Abschluss dieses Beitrags noch zwei Überlegungen angestellt, erstens um ein mögliches Vorbild für Hebels Erzählung zum Vergleich heranzuziehen und zweitens um einen Ausblick zu geben auf das, was man als ihr modernes Nachspiel ansehen kann. Die Spezifität der Hebel'schen Erzählung lässt sich auf dem Wege eines Vergleichs mit einer sehr ähnlichen Geschichte aus Grimmelshausens *Simplicianischem Wunder-Geschichten-Kalender* auf das Jahr 1671 näher bestimmen, die den Titel trägt: *Der aus Einbildung sterbende Soldat*.⁵⁰ Im Mittelpunkt dieser Geschichte stehen zwei verstrittene Soldaten, die auf Befehl ihres Hauptmanns ihren Streit beilegen, von denen der eine jedoch beschließt, »sich nicht wirklich, aber doch mit einem Schrecken an seinem Feinde zu rächen«⁵¹. Er lädt zu diesem Zweck seine Muskete ohne Kugel und feuert sie auf seinen Gegner ab, woraufhin dieser »von der Furcht des Todes und vom Schrecken übereilet zu Boden fallend war starr tot«⁵². Im Fortgang der Geschichte wird der Schütze zum Tod verurteilt, weil er die Befehle seines Hauptmanns über-

47 Ebd., S. 24.

48 Ebd., S. 43.

49 Ebd., S. 44; vgl. auch Nietzsche, Friedrich: »Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus«, in: Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, Bd. 1, hg. von Karl Schlechta, Darmstadt 1997, S. 7–134; hier S. 24.

50 von Grimmelshausen, Hans Jakob Christoph: Die Simplicianischen Bücher. Dritter Band: Ewig wählender Kalender nebst Stücken aus dem jährlichen Wunder=Geschichts=Kalender, München 1925, S. 442f.

51 Ebd., S. 442.

52 Ebd.

treten hat, wird aber gleichfalls mit einer nur zum Schein geladenen Büchse beschossen, woraufhin er seinerseits einen ›Tod vor Schrecken‹ stirbt.

Die Frage, ob Hebel diese Geschichte von Grimmelshausen gekannt hat, ist im vorliegenden Zusammenhang ohne Belang. Der Vergleich der beiden durch auffällige Ähnlichkeiten verbundenen Geschichten soll vielmehr dazu dienen, einen entscheidenden Unterschied hervorzuheben: dass nämlich die Soldaten bei Grimmelshausen insoweit aus ›Einbildung‹ sterben, wie sie den jeweiligen Schuss in der Erwartung schon vorweggenommen haben. Der Schuss, der gar nicht wirklich fällt, trifft gerade deshalb tödlich, weil die Soldaten ihn sich derart lebhaft vorstellen (ihn sich im buchstäblichen Sinne ›ein-bilden‹), dass sie ihn bereits antizipiert haben bevor sein Eintreffen ausbleibt. Anders bei Hebel: Hier erweist sich gerade die Differenz zwischen Erwartung und Ereignis als tödlich, dass nämlich der Buchhalter, der erwartet, die Hand des Schreibers zu packen zu kriegen, überraschend eine leblose und abgetrennte Hand in den Fingern hält, ein ›Abjekt‹, wie man mit Julia Kristeva sagen könnte.⁵³ So heißt es bei Hebel: »[...] und als er sagen wollte: ›Hab ich dich,‹ blieb ihm eine kalte und todte Hand und ein abgelöster Armstümmel in den Händen, und der kalte tödtende Schrecken fuhr ihm tief in das Herz und in das Leben hinein.«⁵⁴ Ganz explizit findet sich hier der Doppelbezug des Angsteffekts auf Körperlichkeit und Kognition markiert.⁵⁵ Wie Hebel mit der Wiederholung von »kalt« und »tot« zu verstehen gibt, findet auf der Ebene des leiblichen Kontakts eine Aufhebung der Grenze von Eigenem und Fremden, von subjektiver Wahrnehmung und objektivem Gegenstand, von Leben und Tod in einer Zone der Unbestimmtheit statt: Die kalte, tote Hand ›ist‹ die Kälte des Buchhalters, den der Tod zu packen kriegt.

VI. ... und ein Nachspiel

Die Unbestimmtheit hinsichtlich der Unterscheidung von lebendig und tot steht auch im Zentrum der Studie *Zur Psychologie des Unheimlichen* von Ernst Jentsch aus dem Jahr 1906.⁵⁶ Das Unheimliche bestimmt Jentsch darin als einen »Mangel an Orientierung«,⁵⁷ eine »psychische Unsicherheit«,⁵⁸ insbesondere in Bezug auf die Frage, ob ein vermeintlich lebloser Gegenstand womöglich in Wahrheit beseelt

53 Vgl. Kristeva, Julia: *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*, Paris 1983.

54 J.P. Hebel: *Tod vor Schrecken*, S. 423.

55 Koch, Lars: »Einleitung: Angst als Gegenstand kulturwissenschaftlicher Forschung«, in: Lars Koch (Hg.): *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2013, S. 1–4; hier S. 1.

56 Jentsch, Ernst: »Zur Psychologie des Unheimlichen«, in: *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift* 22/23 (1906), S. 195–198, 203–205.

57 Ebd., S. 195.

58 Ebd., S. 197.

oder ein scheinbar lebendiges Wesen nicht vielleicht in Wirklichkeit unbeseelt sei. Ernst Jentschs kleine Abhandlung ist bekannt insbesondere als Objekt von Sigmund Freuds Kritik in seinem ungleich berühmteren Essay über *Das Unheimliche* aus dem Jahr 1919.⁵⁹ Bekanntlich wirft Freud Jentsch vor, das Unheimliche nicht hinreichend in seiner Ambivalenz gewürdigt zu haben. Jentsch bleibt nach Freud bei der Bestimmung des Unheimlichen als dem Gegenteil des Heimeligen und Heimischen stehen. Nach Freud ist das Unheimliche dagegen das, was sowohl heimelig als auch verborgen ist, sowohl vertraut anmutet als auch unbekannt erscheint, und zwar insofern es als die Wiederkehr eines Verdrängten seinen Ursprung im Unbewussten hat, das bekanntlich zeitlos ist und keine Negation kennt. Jentsch ist es auch, der seine Auffassung vom Unbewussten zuerst an E.T.A. Hoffmanns Automaten-Figuren illustriert hatte, denen sich dann auch Freud mit seiner Interpretation des *Sandmanns* als einer Erzählung von der latenten Kastrationsangst des Protagonisten widmet.

So sehr Freuds Abhandlung zu der andauernden Bekanntheit von Jentschs Studie beigetragen haben mag, so sehr dürfte sie umgekehrt auch den Blick auf dessen Einsichten verstellt haben. In Bezug auf die hier vorgestellte Lesart von *Tod vor Schrecken* erweisen sich Jentschs Überlegungen zur Psychologie des Unheimlichen jedenfalls als alles andere als uninteressant. Tatsächlich geht Jentsch von der grundlegenden Unterscheidung zwischen dem »Althergebrachten, Gewohnten, Angestammten« in seiner Vertrautheit und dem »Neuen, Aussergewöhnlichen«, das in seiner Fremdheit Unbehagen erregen kann, aus. »Im letzteren Fall«, so schreibt er, »ist das Auftauchen von Unsicherheitsempfindungen ganz natürlich, der Mangel an Orientierung wird dann leicht die Schattirung des Unheimlichen annehmen können, im ersteren bleibt er so lange verkappt, als die Vertauschung ›bekannt–selbstverständlich‹ nicht in das Bewusstsein des Individuums tritt.«⁶⁰ Die Beispiele, die Jentsch für die dem Unheimlichen besonders häufig zugrundeliegende Unsicherheit in Bezug auf die Leblichkeit oder Unleblichkeit von etwas anführt, sind dem Schrecken in Hebels Geschichte erstaunlich ähnlich:

Ab und zu liest man in älteren Reisebeschreibungen jemand habe sich im Urwalde auf einen Baumstamm gesetzt und plötzlich habe sich dieser Baumstamm zum Entsetzen des Reisenden zu bewegen angefangen und als eine Riesenschlange herausgestellt. [...] Solange nun der Zweifel an der Beschaffenheit der wahrgenommenen Bewegung und damit die Unklarheit über ihre Ursache anhält, besteht bei dem Betroffenen ein Gefühl des Grauens. Hat sich durch die Planmäßigkeit der Bewegung ihre Herkunft von einem organischen Körper erwiesen, so

59 Freud, Sigmund: »Das Unheimliche«, in: Sigmund Freud: Studienausgabe Bd. IV: Psychologische Schriften, hg. von Alexander Mitscherlich/Angela Richards/James Strachey, Frankfurt a.M. 1970, S. 241–274.

60 E. Jentsch: Zur Psychologie des Unheimlichen, S. 196.

ist die Sachlage geklärt, es entsteht im Anschluss das Gefühl der Sorge um die persönliche Unversehrtheit, welches aber bei aller sonstigen Intensität zweifellos eine Art intellektuellen Beherrschens der Lage voraussetzt.⁶¹

Wenn Jentsch von einem »Gefühl des Grauens« spricht, dann erweist er sich als weniger besorgt um die terminologisch scharfe Abgrenzung des Unheimlichen von anderen schauerlichen Emotionen als Freud, der möglichst genau zwischen dem Unheimlichen und anderen Formen der Angst unterscheiden möchte. Jentsch trifft aber am Ende eine Unterscheidung, die sich in Variationen bei vielen Theoretikern der Angst findet, die Unterscheidung nämlich zwischen einer begründeten Furcht aus Sorge um das eigene Leben und einer irrationalen Angst, die in der Unsicherheit ihres Gegenstands gründet. Jentsch betrachtet diese Unsicherheit tatsächlich als ein vorübergehendes Phänomen, das im Lichte einer genaueren Kenntnis der Sachlage – nachdem man z. B. erkannt hat, dass man auf einer Schlange und nicht auf einem Ast gesessen hat – verschwindet und der »intellektuellen Beherrschung der Lage« weicht. In Bezug auf diese Auffassung vom vorübergehenden Charakter des Unheimlichen hat Freud Jentsch eine Haltung der »rationalistische[n] Überlegenheit« vorgeworfen.⁶² Aus Freuds Perspektive ist das Unheimliche nicht nur vorübergehend unheimlich, solange es sich noch einer bewussten und kategorialen Einordnung widersetzt, sondern es ist und bleibt als eine im Unbewussten verwurzelte Erfahrung wesentlich unbegreiflich. Die Rezeptionsgeschichte hat zweifellos diese Freud'sche Konzeption des ambivalenten und der Rationalisierung widerstrebenden Unheimlichen privilegiert.

Es geht hier nicht darum, Jentsch in apologetischer Manier gegen Freud in Schutz zu nehmen. Der Vorzug von Jentschs Deutung des Unheimlichen mit Bezug auf die Erzählung von Hebel besteht hingegen darin, dass er das Unheimliche als eine Erfahrung begreift, die wesentlich zeitlichen Charakter hat, insofern sie sich des Neuen und Unvertrauten als ihres Auslösers bedient. Und anders als Freuds Kritik an Jentsch suggeriert, stellt dieser durchaus klar, dass die intellektuelle Beherrschung, die unser normales Leben kennzeichnet, auch trügerisch sein kann, insofern dieses normale Leben weniger auf rationalen Gründen als vielmehr auf einer in weiten Teilen undurchsichtigen und als selbstverständlich hingenommenen Gewohnheit beruht, eine prekäre Situation, für die das Gefühl des Unheimlichen einen Indikator darstellt und die in literarischen Texten wie Hebels *Tod vor Schrecken* reflektiert wird.

61 Ebd., S. 197f.

62 S. Freud: Das Unheimliche, S. 254.