

# Das Phänomen Angst

## Eine Studie zur theologischen Anthropologie

Dr. Kirsten Huxel, Eberhardstr. 13, 72072 Tübingen

Es ist die urtümliche Hoffnung des christlichen Glaubens, dass mit dem Reich Gottes die Zeit der Gnade und Wahrheit angebrochen ist, in der alle Herzen neu werden sollen und froh, alles Leid dieser Welt getröstet und der Tod zuletzt selbst überwunden. Also spricht Christus Joh 16,33: »In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.«

Sind wir Christinnen und Christen Zeugen dieses Zeitenwandels? Sind wir Zeitzeugen der frohen Botschaft? Oder bezeugen wir weiter die Angst dieser Welt, die wir selbst nicht überwunden haben und wohl auch niemals in diesem Leben überwinden können? Ist es daher nicht vielmehr unsere Aufgabe, unsere Not zu bezeugen, die Welt an ihre Unerlöstheit zu erinnern? Uns und unseresgleichen wachzurütteln, damit wir uns auf die ureigene Angst<sup>1</sup> besinnen, die unser Dasein bestimmt und durchwebt wie ein einziger langer Kettfaden?

Was hat es mit dieser Daseinsangst auf sich? Woher kommt sie und worauf ist sie gerichtet? Hat sie eine besondere religiöse Qualität, gar eine christliche Dimension? Dies sind die mit dem Thema aufgeworfenen Fragen, über die nachzudenken der folgende Gedankengang einladen will.

Wenn wir uns in vollem Bewusstsein unserer Tradition<sup>2</sup> auf das uns allen vertraute Phänomen Angst besinnen, dann steht am Anfang eine Gartenszene:

Der Mann und seine Frau essen von den Früchten der Bäume im Garten. Von dem Baum der Erkenntnis jedoch essen sie nicht. Denn es ist ihnen von Gott gesagt, dass sie sterben werden, wenn sie daran rühren. Dieser Respekt – ist es schon Angst oder Gottesfurcht? – wird unterhöhlt, als die Schlange der Frau eine ganz andere Möglichkeit in Aussicht stellt: essen und nicht sterben, sondern wie Gott sein, klug und erkennen, was gut ist und was böse. Die Frau ist verlockt, nimmt eine Frucht von dem verbote-

---

<sup>1</sup> In diesem Sinne hat Werner ELERT im Rückgriff auf Kierkegaard das Hervorrufen von Angst bei den Zeitgenossen geradezu als ersten Prüfstein echten christlichen Zeugnisses von Gott verstanden: Die Forderung unseres Zeitalters an die Sprecher der Christenheit, in: AELKZ 55 (1922), 386–390, 402–404, 418–421, 434–436; hier: 420 f. Dazu: Oswald BAYER, *Theologie* (HST, hg. v. Carl Heinz RATSCHOW, Bd. 1), Gütersloh 1994, 290 f.

<sup>2</sup> Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass eine phänomenologische Bearbeitung des Themas, wie sie im Folgenden eingeschlagen wird, nicht unter Absehung der Tradition geschehen kann, weil es einen sog. »unverstellten« Zugang zu den Phänomenen an der uns prägenden Tradition vorbei schwerlich geben kann.

nen Baum, isst und gibt ihrem Mann, der isst auch davon.<sup>3</sup> Der durch diesen Akt menschlicher Freiheit erzielte Effekt nimmt seinen Lauf:

»Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, dass sie nackt waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze. Und sie hörten Gott den HERRN, wie er im Garten ging, als der Tag kühl geworden war. Und Adam versteckte sich mit seinem Weibe vor dem Angesicht Gottes des HERRN unter den Bäumen im Garten. Und Gott der HERR rief Adam und sprach zu ihm: Wo bist du? Und er sprach: ich hörte dich im Garten und *fürchtete mich*; denn ich bin nackt, darum versteckte ich mich.«<sup>4</sup>

Diese Gartenszene enthüllt in dichterischer Kraft, in welcher Lage wir uns hier und jetzt vorfinden: Unsere Augen sind aufgetan, wir sind gewahr, dass wir unserem intimen Wesen nach nackt sind, von Kopf bis Fuß gefährdet, unzulänglich, schutzlos ausgeliefert und bloß. In dieser Blöße ist nicht nur unsere physische Nacktheit, sondern unsere leibseelische Existenz im Ganzen inbegriffen. Denn wir sind auch seelisch bloß, durch und durch fehlerbar, verwundbar und bedroht. Ja, des Menschen höchster Stolz, Geist und Freiheit, sind hiervon keineswegs ausgeschlossen. War es doch eine Konsequenz unseres Freiheitsgebrauchs selbst, die Folge eines Misstrauensaktes gegen Gott, die uns den Abgrund unserer Fallibilität allererst fühlen ließ. Und dafür schämen wir uns. Doch dieses Schämen ist nicht schon zugleich reuiges Bekenntnis einer Schuld.<sup>5</sup> Sie führt nur dazu, dass wir uns in unserer Scham zu verbergen suchen. Längst haben wir uns Feigenblätter aller Art geflochten, Kleider angelegt, um diese Blöße voreinander und vor uns selbst zuzudecken. Wir verbergen uns voreinander, um uns nicht in unserer Blöße einer dem andern auszuliefern. Wir verhüllen uns sogar vor uns selbst, um unserer Scham nicht unentwegt ins Auge sehen zu müssen. Vor der gnadenlosen Aufdeckung unseres Seins in Wahrheit fürchten wir uns.<sup>6</sup> Vor Gottes Gegenwart fürchten und verstecken wir uns. Aber freilich, gestorben sind wir bis jetzt nicht daran. Angst und Furcht scheint allerdings der Preis zu sein für die gewonnene Erkenntnis des eigentümlichen Seins unseres Daseins, für die Erkenntnis unserer Entfremdung von der uns ursprünglich eignenden Identität und Gemeinschaft. Eine tiefe, kontinuierlich dauernde Angst, die sich nicht nur auf einzelne Bedrohungen in der Welt, sondern auf das eigentümliche Sein unseres Daseins als solches richtet. Eine Daseinsangst, der durch keine Ausräumung irdischer Gefahrenquellen auf Dauer beizukommen ist, die uns offenbar begleiten würde, selbst wenn wir ewig leben würden.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Nach Gen 3,1–6.

<sup>4</sup> Gen 3,7–10.

<sup>5</sup> Vgl. Gen 3,12f.

<sup>6</sup> Denn diejenigen, die ein schlechtes Gewissen haben, verängstigt sogar das leiseste Rascheln des Windes. So J. Alberto SOGGIN, Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997, 86.

<sup>7</sup> Nach der Sündenfallgeschichte stellt sich Angst und Furcht ein, noch bevor dem Menschen seine Sterblichkeit bewusst wird: vgl. Gen 3,19.22.

Doch eben diese Angst, ist sie für den Menschen nicht auch zum Anfang einer ganz neuen Gottesfurcht geworden? Sind wir im Phänomen Angst gar auf den anthropologischen Ursprung aller Religion gestoßen? –

Auf einen römischen Dichter geht die Rede zurück, dass die Götter selbst ursprünglich von der Angst und Furcht der Menschen geschaffen worden seien: Der Epikureer Lukrez<sup>8</sup> hat in seinem naturphilosophischen Lehrgedicht *De rerum natura*<sup>9</sup> die immer noch moderne These vertreten, dass durch die rationale Erklärung<sup>10</sup> naturgesetzlicher Zusammenhänge das Leben der Menschen von ihrer Daseinsangst befreit werden könne – einer Daseinsangst, die mit der religiösen Weltdeutung der Menschen in innigster Verbindung stehe. Die Kenntnis der Natur, sagt Lukrez, befreie von den Göttern und damit von der Furcht vor ihrer strafenden oder lohnenden Vergeltung. Sie befreie den Menschen von seiner Furcht vor dem Tod wie dem Schicksal.<sup>11</sup>

In diesem Sinne findet sich bei Statius<sup>12</sup> und Petronius<sup>13</sup> später die prägnante Formel überliefert, die in der Literatur der Aufklärung weite Verbreitung fand: *Primus in orbe deos fecit timor*. Zuallererst die Furcht schuf Götter auf dem Erdkreis! Thomas Hobbes hat diese These in seinem *Leviathan*<sup>14</sup> aufgenommen. Ihre prominente Ausformung jedoch hat sie vor allem durch David Hume erhalten<sup>15</sup>:

Angst und Schrecken ist nach Hume das Grundprinzip aller geschichtlichen Religionen. Dieses Prinzip ist seiner Ansicht nach allen Religionsformen gemeinsam, dem ursprünglicheren Polytheismus genauso wie den vermeintlich höher stehenden Formen des Theismus, einschließlich und nicht zuletzt des Christentums. Angst und Furcht ist nach Hume zwar nicht der einzige Affekt, aus dem die Religion ihren Ursprung nimmt, doch zumindest derjenige, der in ihr vorherrschend sei und bei den Gläubigen nur kurze Zwischenzeiten des Wohlbefindens aufkommen lasse. Angst und Furcht mache den Menschen fromm und religiösen Autoritäten gegenüber

<sup>8</sup> Geboren zwischen 99 und 94, wahrscheinlich 97 v. Chr., gestorben 55 v. Chr.

<sup>9</sup> *De rerum natura*, Buch V, Vers 1161–1240.

<sup>10</sup> Zur These, dass die menschliche Vernunft in Gestalt der Philosophie ihren Ursprung in der menschlichen Furcht vor dem Tode nimmt und eben diese Furcht zu beseitigen sucht, statt ihr standzuhalten, vgl. Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt a.M. 1988, 3–5.

<sup>11</sup> Von aller Daseinsangst befreit zu einem glücklichen Leben, das in wohl ausgewogenem Maß der diesseitigen Lust hingegeben ist.

<sup>12</sup> Thebais, Buch III, Vers 661.

<sup>13</sup> *Frgm.* XXVII, Vers 1.

<sup>14</sup> Thomas HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civill* (1651), ed. by Michael OAKESHOTT, Oxford 1946, Kap. 12.

<sup>15</sup> David HUME, *The Natural History of Religion* (1657), in: DERS., *The Philosophical Works*, ed. by Thomas Hill GREEN and Thomas Hodge GROSE, 4 Bde., London 1882–1886 (Nachdr. Aalen 1964), vol. 4, 307–363, hier: 316, 335. Vgl. auch Humes *Essay: Of the Immortality of the Soul* (posthum 1777), ebd. 399–406, hier: 405.

devot. Religiöse Devotion sei die Folge der ängstlichen Sorge des Menschen vor künftigen Ereignissen, vor der Rache und Grausamkeit der Götter und der Furcht vor dem Tode – des Menschen Thanatophobia<sup>16</sup>.

Und just darin sind sich alle Religionskritiker seitdem einig gewesen<sup>17</sup>: Ohne Angst und Furcht keine Religion! Ja, der Schluss wird mitunter sogar umgekehrt: Ohne Religion keine Angst und Furcht oder zumindest weniger! – ist aus dem Munde Feuerbachs, Nietzsches und Freuds<sup>18</sup> in unterschiedlicher Zuspitzung zu hören.<sup>19</sup>

Was also hat es mit der Angst auf sich? Ist sie das Signum eines noch unaufgeklärten Menschentums oder gerade im Gegenteil das Signum eines fortgeschrittenen Stadiums des Humanum? Steht Angst am Ausgang aller echten Gottesfurcht, wird sie durch den Glauben selbst überwunden? Oder muss sie samt der Religion durch eine Befreiungstat der menschlichen Vernunft überwunden werden? Vielleicht können wir der Lösung dieser Frage näher kommen, wenn wir uns bei einem ausgewiesenen Phänomenologen der Angst in die Lehre begeben.

<sup>16</sup> Vgl. dazu die Ausführungen des Religionspsychologen Granville Stanley HALL, »Thanatophobia and Immortality«, in: American Journal of Psychology 30 (1919), 211–223; DERS., Senescence: The Last Half of Life, New York 1922, Kap. IX.

<sup>17</sup> Axel MICHAELIS, Art. »Angst/Furcht I«, in: RGG<sup>4</sup> 1, Tübingen 1998, 496.

<sup>18</sup> Eine psychoanalytische Darstellung der Freud'schen Angsttheorie im Hinblick auf ihre Dialogfähigkeit mit der Theologie bietet Piet C. KUIPER, Theologie und Psychologie im Dialog über die Angst, in: Eugen BISER/Piet C. KUIPER/Hans ROTTER SJ, Theologie und Psychologie im Dialog über die Angst, Paderborn 1997, 29–48. Den groß angelegten Versuch, das Phänomen Angst durch eine Verschmelzung der Sichtweisen von Theologie und Psychoanalyse zu beleuchten und Wege zu einer christlichen Angstbewältigung zu weisen, hat bekanntlich Oskar Pfister unternommen: O. PFISTER, Das Christentum und die Angst, Zürich 1944.

<sup>19</sup> Es ist das Verdienst der Religionsphänomenologie Rudolf Ottos, der Angst, verstanden als heiliger Scheu vor dem Göttlichen, wieder eine positive Bedeutung als Grunderfahrung aller *religio* eingeräumt zu haben: R. OTTO, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917. Nach Otto ist das *mysterium tremendum*, das Schauern und Grauen, das den Menschen angesichts des Numinosen befällt, zugleich das *mysterium fascinans*, das Gefühle der Erhabenheit und des Staunens hervorbringen kann. Das Innerste der Religion ist nach Otto somit das Gefühl einer Kontrastharmonie (56f.): Das Numinose demütigt und erhebt zugleich, es flößt Furcht ein und beglückt in wundersamer Weise beides in einem. Otto bekennt dabei, zu diesem paradoxen Verständnis des Numinosen durch Luther, insbesondere dessen Schrift *De servo arbitrio*, gefunden zu haben. »Dass der *Unmabbare* nahbar wird, dass der *Heilige* eitel Güte ist, dass die *majestas* sich zum Vertrauten macht« (123), eben diese Kontrastharmonie der gläubigen Gottesfurcht wird von Otto als das innerste Wesen der Luther'schen Frömmigkeit betrachtet. Von hier aus sei der Begriff Angst in die Theosophie Jacob Böhmes eingegangen, dem die Angst als das Grundprinzip alles geschöpftlich Lebendigen gilt, und wurde dann später, so können wir unseren traditionsgeschichtlichen Überblick ergänzen, im Werk Hamanns und Schellings aufgegriffen. Vgl. dazu Joachim RINGLEBEN, Art. »Angst/Furcht II«, in: RGG<sup>4</sup> 1, Tübingen 1998, 496f.; Heiko SCHULZ, Art. »Angst/Furcht III«, ebd., 497.

## I. Sören Kierkegaard

Im Ausgang von der oben gehörten Sündenfallgeschichte Gen 3 und in Anknüpfung an Schellings<sup>20</sup> »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« hat Kierkegaard die Angst<sup>21</sup> als Urphänomen menschlicher Freiheit im Zustand ihrer Entfremdung beschrieben:

Die Angst, so sagt Sören Kierkegaard, ist das »Schwindelgefühl der Freiheit«. <sup>22</sup> Es ist diejenige Grundgestimmtheit des Daseins, worin der Mensch seiner eigenen Möglichkeiten gewahr wird und es ihm angesichts ihrer schwindelt. In diesem Schwindel bricht die Freiheit zusammen und sinkt in Ohnmacht. Wenn sie im nächsten Augenblick das Bewusstsein wieder erlangt, sieht sie, dass sie schuldig geworden ist durch den Sprung, der zwischen den beiden Augenblicken lag. Der Mensch ist vom natürlich-ästhetischen Stadium, in dem er sein Dasein schlicht genießend oder leidend hingenommen hatte, durch den qualitativen Sprung des Sündenfalls<sup>23</sup> übergetreten ins ethische Stadium<sup>24</sup>. Sein Dasein erscheint ihm nun nicht mehr bloß als *für* ihn *bereit*, sondern überdies als *durch* ihn selbst *bestimmbar*, so oder so. Der Mensch wird seiner eigenen Freiheit zur Selbstbestimmung bewusst! Während der menschliche Geist im Zustand der Unschuld nur ein träumender war, ist er jetzt aus seiner Unwissenheit über die Differenz von Gut und Böse erwacht. Und weil auch die erwachte menschliche Freiheit das ihr Mögliche erahnt, darum kehrt die Angst wieder im Verhältnis zum Gesetzten und Zukünftigen.<sup>25</sup> Denn wie durch den

<sup>20</sup> Bei Schelling wird das Phänomen der Angst ausdrücklich mit dem Wesen der menschlichen Freiheit zusammengebracht, um die Entstehung des Bösen zu erklären: Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), hg. v. Thomas BUCHHEIM, Darmstadt 1997. Zum Zusammenhang s. Jochem HENNIGFELD/Jon STEWART, *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit* (Kierkegaard Studies Monograph Series 8), Berlin/New York 2003.

<sup>21</sup> Sören KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst* (1844), in: DERS., *GW*, hg. v. Emanuel HIRSCH und Hayo GERDES, Abt. 11/12, Gütersloh <sup>2</sup>1983 (im Folgenden abgekürzt als BA). In: *Die Krankheit zum Tode. Eine christlich psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung* (1849), in DERS., *GW* Abt. 25, Gütersloh <sup>4</sup>1992, hat Kierkegaard die existentielle Grundverfassung des Menschen dann als »Verzweiflung« beschrieben.

<sup>22</sup> BA, 60f.

<sup>23</sup> BA, Erstes Kapitel §§ 3–5, bes. 35.39. Zur Bedeutung der Angst für das Zustandekommen des Sündenfalls vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 98–100.127–130; Wilfried HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin/New York <sup>2</sup>2000, 473–475.477.480–482.

<sup>24</sup> Zu Kierkegaards hier im Hintergrund stehender Unterscheidung eines ästhetischen und ethischen Lebensstadiums vgl. ausführlich: DERS., *Entweder/Oder. Ein Lebensfragment* (1843), in: DERS., *GW* Abt. 2/3, Gütersloh <sup>3</sup>1993.

<sup>25</sup> Kierkegaards Beschreibung unterscheidet zwei Stadien der Angst: zum einen diejenige Angst, welche Voraussetzung der Erbsünde und deren Fortschreiten (Erstes bis Zweites Kapitel) ist, zum anderen diejenige reflektiertere Angst, wie sie als Folge des Sündenfalls (Drittes bis Fünftes Kapitel) im Einzelnen in Erscheinung tritt.

qualitativen Sprung die Sünde in die Welt gekommen ist, solchermaßen kommt sie fort und fort wieder hinein.<sup>26</sup> Also ängstigt sich die Freiheit im Erblicken ihrer eigenen Möglichkeit.

Doch wie ist es zu verstehen, dass das Bewusstsein unserer Freiheit das Gewährwerden eines bestimmten Horizontes von Möglichkeiten in sich schließt? Ich will dieses Gewährwerden im Folgenden der Einfachheit halber ein wenig plakativ unseren »Möglichkeitssinn« nennen:

Ohne den Sinn dafür, dass und was unserer Freiheit möglich ist und was nicht, erschiene uns die Wirklichkeit beschränkt wie dem sprichwörtlichen Ochsen vor dem Scheunentor. Ohne Möglichkeitssinn wäre sie nicht in derselben Weise für uns erschlossen, wie wir es tagtäglich erleben, wenn wir uns handelnd in ihr zurechtfinden müssen. Denn wer handelt, der hat zwischen den sich ihm bietenden endlichen Möglichkeiten auszuwählen. Und wohl dem, dessen Möglichkeitssinn beweglich und weit genug gespannt ist, um tatsächlich alle gesetzten Möglichkeiten just seiner Freiheit erfassen und darüber hinaus auch schon die möglichen Konsequenzen ihrer Realisierung ersinnen zu können! Je nach Spannkraft seines Möglichkeitssinns eröffnen sich dem einen dabei Handlungsspielräume, die dem andern vielleicht gänzlich verschlossen bleiben. Andererseits warnt dieser Sinn den einen aber auch davor, bestimmte Spielräume, die sich der Möglichkeit nach bieten, praktisch auszuschöpfen, weil sie mit heillosen Konsequenzen oder unberechenbaren Risiken verbunden sind, die ein anderer sich gar nicht auszumalen versteht. Auf diese Weise qualifiziert unser Möglichkeitssinn also unseren Freiheitsgebrauch im Tun genauso wie im Unterlassen unserer Möglichkeiten. Weil nun zwar ein notwendiger, aber kein hinreichender Zusammenhang zwischen Möglichkeitssinn und Freiheitsgebrauch besteht, darum ist es allerdings keineswegs so, dass der Mensch mit weit gespanntem Möglichkeitssinn stets auch der Mutigere und Tüchtigere im Handeln sein muss. Er kann, wie der Fall des Hypochonders zeigt, vielmehr gerade der Sorgenschwere, der Zauderer und Zweifler sein. Es kann eine Person sein, die es gerade aufgrund ihrer besonderen Sensibilität für die Kontingenz und Bedrohtheit ihres Daseins versäumt, ihre eigene, ganz persönliche Wahl zu treffen, diejenige Wahl, die ihre Identität für sie selbst und andere verbindlich machen würde. Robert Musil<sup>27</sup> hat das Bild eines solchen Menschen trefflich gezeichnet: Der Mann ohne Eigenschaften besitzt solchen Möglichkeitssinn im Übermaß.<sup>28</sup> Ihm fällt es darum schwer, nicht allein einen bürgerlichen Beruf, sondern vor allem seine persönliche Le-

<sup>26</sup> BA, 114.

<sup>27</sup> Robert MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930–1943), 2 Bde., hg. v. Adolf FRISÉ, Reinbek bei Hamburg 1987.

<sup>28</sup> Vgl. dazu auch die Variation des Themas bei Max FRISCH, *Mein Name sei Gantenbein*, Frankfurt a. M. 1964.

bensberufung zu ergreifen. Statt *sich* zu wählen, wählt er das Nichtwählen – darin liegt das unerlöste Paradox seiner Existenz.

Für den Menschen, dessen Möglichkeitssinn ausgebildet ist, gilt also: Er hat das Zagen und Zaudern, das Sich-Ängstigen schon gelernt. Ihn kann es gruseln und grausen, weil er in den Abgrund seiner eigenen Freiheit schaut und damit auch mit dem ganz Ungeheuerlichen rechnet: mit dem Abgrund des Schicksals<sup>29</sup> und der Schuld<sup>30</sup>. Auf diese Weise ist das Sich-Ängstigen gleichsam die Höhenangst des menschlichen Geistes, das Schwindelgefühl seiner Freiheit.

Doch *wovor* ängstigt er sich? – Nach Kierkegaard ist es das Signum der Angst im Unterschied zur Furcht, dass sie gerade keinen bestimmten Gegenstand kennt, auf den sie gerichtet ist.<sup>31</sup> Der Gegenstand der Angst ist vielmehr »ein Nichts«. <sup>32</sup> Gemeint ist das Nichts der Möglichkeit, der Abgrund eben, der sich vor der Freiheit auftut. Das Nichts ist dasjenige, was nicht realisiert ist, sondern der Zukunft<sup>33</sup> angehört, indem es als mögliches Realisat der Freiheit gerade noch aussteht. Es ist ein Zukünftiges, dessen Realisierung zwar nicht notwendig, aber sehr wohl möglich ist. Eben darin besteht seine Zweideutigkeit.<sup>34</sup>

Im Zustand der Sünde<sup>35</sup>, sagt Kierkegaard, ängstigt sich unsere zur ethischen Selbsterkenntnis erwachte Freiheit vor zweierlei<sup>36</sup>: zum einen vor der Möglichkeit des Bösen, das der Freiheit fremde Folge ist.<sup>37</sup> Zum anderen ängstigt sie sich aber auch vor dem Guten.<sup>38</sup> – Auch hier wird es sich lohnen, einen Augenblick innezuhalten und diesen Gedanken im Einzelnen nachzusinnen, um das von Kierkegaard Aufgezeigte in der uns allen vertrauten Phänomenwelt identifizierend wiederzufinden:

Wir beginnen bei dem, was sich uns allen sofort als ein unmittelbar Vertrautes präsentiert. Unsere Freiheit ängstigt sich vor der Möglichkeit des Bösen, weil es das Bedrohliche ist, das sich der Bestimmung unseres Daseins hindernd in den Weg stellt. Das Böse betrifft uns nicht nur darin, dass es uns selbst an den Kragen will, sondern auch, indem seine Bedrohung einem Andern gilt, mit dem wir uns, in welcher Weise auch immer, verbun-

<sup>29</sup> BA, 98–105.

<sup>30</sup> BA, 105–113.

<sup>31</sup> BA, 40. Der allgemeine Sprachgebrauch genauso wie die Tradition des Begriffs vermag diese Unterscheidung allerdings nicht zu stützen. Vgl. dazu H. HÄFNER, Art. »Angst«, in: HWP 1, Basel u. a. 1971, 310–314, hier: 310.

<sup>32</sup> BA, 60f., 77, 99, 106.

<sup>33</sup> BA, 93.

<sup>34</sup> Vgl. BA, 61, 76.

<sup>35</sup> In der folgenden Betrachtung konzentriere ich mich also auf diejenige Erscheinungsweise der Angst, welche als Folge des Sündenfalls im Einzelnen in Erscheinung tritt.

<sup>36</sup> BA, Viertes Kapitel.

<sup>37</sup> BA, Viertes Kapitel, § 1, 116–121.

<sup>38</sup> BA, § 2, 122–141.

den fühlen. Also ängstigt sich unsere Freiheit um alles, was uns lieb und teuer ist, so dass allein die Person keinerlei Angst zu haben braucht, die an herzlich wenig zu hängen scheint.

Nun sagt Kierkegaard weiter, dass eben dieses Böse der Freiheit eigene, wenngleich fremde Folge ist. Darin klagt die Angst unsere Freiheit an! Das Böse ist nicht unabhängig und abgesehen von, sondern vielmehr gerade aufgrund unserer Freiheit da. Es folgt aus einem menschlichen Freiheitsgebrauch, der nicht der ihr eigentümlichen, sondern einer ihr fremden Bestimmung entspricht und daher ihre gleichsam fremde Folge ist. Mit unserer Freiheit kommen auch die Sünde und die Schuld zur Welt! Im Schwindelgefühl der Angst erahnen wir, dass dieser Zusammenhang ein für uns alle unentrinnbarer ist. Also ängstigt sich unsere Freiheit vor der »Sündenknechtschaft«<sup>39</sup>, davor, dass sie sich zunehmend tiefer in Sünde und Schuld verstrickt.

Zum anderen – und das ist das eigentlich Erstaunliche – ängstigt sich unsere Freiheit aber auch vor dem Guten! Und zwar ängstigt sie sich vor dem Guten, sagt Kierkegaard, aufgrund ihrer eigenen Verslossenheit<sup>40</sup> und Leere<sup>41</sup> – weil innerliche Öde und Langeweile<sup>42</sup> der Grund der Freiheit ist. Darin besteht für Kierkegaard die Wesensart des Dämonischen: »Das Individuum befindet sich im Bösen und ängstigt sich vor dem Guten«<sup>43</sup>. Hierunter ist nach Kierkegaard jedoch keine Verschreibung an das Böse in der Weise gemeint, dass der Mensch auf diabolische Weise ganz und gar böse wird<sup>44</sup>, sondern ein uns allen durchaus näher liegender Tatbestand: »Das Dämonische ist die Unfreiheit, die sich in sich selbst verschließen möchte.«<sup>45</sup> Die in Unfreiheit verkehrte Freiheit, die sich verbergen, nicht kommunizieren und nicht berühren lassen will, weil sie sich in der Berührung durch die Freiheit selbst verraten würde.

Auch das Verständnis dieses Gedankens fällt nicht schwer, wenn wir uns auf das eigentümliche Erscheinen der Angst besinnen: Sie beklemmt. Sie ist die Enge<sup>46</sup>, die verhindert, dass sich unsere Brust weitet und den vollen Atemzug nimmt, der uns bestimmt ist zum Lebensodem. Sie ist der Kloß in der Kehle, aufgrund dessen wir den Bissen nicht schlucken, der uns gereicht wird als Lebensbrot. Es ist die Angst, welche die Seele frisst, von der die Hebräer sagen, dass sie – die *naepæš* – unser Lebensodem ist.<sup>47</sup> Wir

<sup>39</sup> Zum Begriff s. BA, 122.

<sup>40</sup> BA, 127–134.

<sup>41</sup> BA, 137–139.

<sup>42</sup> Vgl. dazu Georg BÜCHNERS szenische Ausgestaltung in: *Leonce und Lena* (1838), Frankfurt a. M. 1987.

<sup>43</sup> BA, 123.

<sup>44</sup> BA, 126.

<sup>45</sup> BA, 127.

<sup>46</sup> Vgl. dazu die etymologische Herkunft von lat. *angustus* »eng«.

<sup>47</sup> Vgl. dazu BA, 127f.

mögen die Angst auch das Misstrauen des Herzens nennen, dessen Ohr verschlossen ist<sup>48</sup> und dessen Mund verstummt, im Unterschied zu dem Herzen, das hört und dessen Mund voll ist, auf dass es überquillt. So ist uns also auch dieses vertraut: Angst herrscht nicht nur, wenn wir die Bedrohung dessen fühlen, an dem wir mit Lieb und Treu hängen, sondern auch, wenn entsetzliche Öde im Innern wohnt. Wenn es geradezu nichts zu geben scheint, woran unser Herz hängt, scheinbar nichts mehr geliebt wird und erhofft, aller Sinn leer, alle Fenster geschlossen, trostlose Dunkelheit über uns gekommen. Also ängstigt sich unsere Freiheit erstaunlicherweise auch vor dem erlösenden Guten, das als gleißendes Licht in diese Dunkelheit einbrechen könnte, in der sich das Herz, in sich selbst verkrümmt<sup>49</sup>, hilflos seine Einsamkeit umarmend, eingerichtet hat.

So gesehen ist die Angst das Schwindelgefühl, die Höhenangst unserer Freiheit. Angst vor dem Bösen ist sie tendenziell eher dann, wenn wir uns auf aufsteigender Höhe unseres Daseins befinden. Angst vor dem Guten demgegenüber eher dann, wenn unser Dasein in der Tiefe steckt. Erst wenn es gelingt, sagt Kierkegaard, in eine Existenzweise jenseits dieser Angst vor dem Guten wie dem Bösen hinüberzuspringen<sup>50</sup>, vermag der Mensch auszuruhen von der Angst. Erst dann gelingt es ihm, das Entsetzliche genauso zu fassen wie das Freundliche, wenn der Mensch wahrhaftig durch die Schule der Möglichkeiten hindurchgegangen ist.<sup>51</sup> Es ist nach Kierkegaard der Glaube, worin der Mensch in dieses letzte und höchste Stadium, das religiöse<sup>52</sup>, übertritt – durch einen qualitativ neuen, die bisherige ethische Existenzweise überschreitenden, aus dieser nicht ableitbaren *Sprung*. Kierkegaard tut einen Blick hinüber zu dieser neuen Existenzweise:

In ihr lebt der Mensch in und aus innerer Gewissheit, welche die Unendlichkeit selbst vorwegnimmt.<sup>53</sup> Darum vermag er bereits jetzt, in der Endlichkeit, auszuruhen von seiner Angst<sup>54</sup>, so dass anstelle der bisherigen Verschlossenheit Offenheit tritt und anstelle der innerlichen Öde die inhaltliche Fülle der Wahrheit nun der Grund seiner Freiheit wird. Alles, was ihm begegnet, gilt ihm nun nicht mehr als Schicksal, sondern als Vorsehung. Und indem sich ihm nun die Unendlichkeit möglicher Schuld enthüllt, entdeckt er zugleich Gottes Versöhnung.<sup>55</sup>

<sup>48</sup> In seiner Selbstverschlossenheit ist der Menschen taub gegenüber der Anrede durch Gottes Wort; dazu: Oswald BAYER, *Schöpfung als Anrede*, Tübingen 1986, 11, 63f.

<sup>49</sup> Im Sinne Luthers Rede von der *incurvatio in seipsum*.

<sup>50</sup> BA, Fünftes Kapitel, 161–169.

<sup>51</sup> BA, 162.

<sup>52</sup> Zu Kierkegaards Darstellung des religiösen Lebensstadiums vgl. DERS., *Stadien auf dem Lebensweg. Studien von Verschiedenen* (1845), in: DERS., *GW* Abt. 15, Gütersloh<sup>2</sup>1992, Bd. 2; DERS., *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik* (1843), in: DERS., *GW* Abt. 4, Gütersloh<sup>3</sup>1993.

<sup>53</sup> BA, 163.

<sup>54</sup> BA, 168f.

<sup>55</sup> BA, 166–169.

Freilich, Kierkegaard tut einen Blick hinüber zur Existenzweise des Glaubens, wie gesagt, doch er selbst bleibt stehen. Er selbst verharret im ethischen, vorreligiösen Stadium<sup>56</sup> und behaftet den Menschen gleichfalls dabei – bei seiner Angst, die Kierkegaard nun paradoxerweise selbst »als das kraft des Glaubens Erlösende« versteht<sup>57</sup>:

»Man hat in Grimms Märchen die Geschichte von einem jungen Burschen, der auf Abenteuer auszog, um das Gruseln zu lernen. Wir wollen jenen Abenteuerlichen seines Wegs ziehen lassen, ohne uns darum zu kümmern, wie weit er bei seiner Fahrt auf das Entsetzliche gestoßen ist. Dahingegen möchte ich sagen, dass dies ein Abenteuer ist, welches jeder Mensch zu bestehen hat: das Gruseln, das Sich-Ängstigen zu lernen, damit er nicht verloren sei, entweder dadurch, dass ihm niemals angst gewesen, oder dadurch, dass er in der Angst versinkt; wer daher gelernt, sich zu ängstigen nach Gebühr, der hat das Höchste gelernt.«<sup>58</sup>

Je tiefer daher der Mensch sich ängstigt, sagt Kierkegaard, desto größer ist er als Mensch. In eben diesem Sinne sei es aufzufassen, wenn es von Jesus heißt im Garten Gethsemane nach Mk 14,34, dass seine Seele betrübt war, dass ihm angst ward bis an den Tod. Ja, Kierkegaard geht so weit zu sagen, nur diese Angst sei schlechthin bildend kraft des Glaubens, indem sie alle Endlichkeiten verzehre. Sie allein sei bildend, weil nur sie alle Täuschungen am Endlichen aufdecke und damit dessen wahres Sein entblöße. Kurzum: Kierkegaard schickt uns alle dahin, selber auszuziehen, um das Gruseln zu lernen. Wie jener naive Bursche im Märchen<sup>59</sup> der Gebrüder Grimm sollen auch wir in diese einzig wahre Schule des Lebens gehen und die Angst nach Gebühr erfahren, weil sie allein nach Kierkegaard »das kraft des Glaubens Erlösende« ist.

Die Angst das Erlösende? Kraft des Glaubens? – Wie ist das zu verstehen? Erlöst uns die Angst? Die ja nichts Äußerliches ist, sondern nach Kierkegaard etwas, das die Freiheit selbst erzeugt.<sup>60</sup> Erlöst uns also unsere Freiheit, die entfremdete? Oder nicht doch vielmehr der Glaube, zu dem der Mensch durch die Angst gebildet werden soll?<sup>61</sup> Erlöst uns etwa der Sprung des Glaubens? Aber auch dieser scheint uns bloß neuerlich auf unsere Freiheit selbst zurückzuführen: der Glaube als *Akt* des Gehorsams, der Redlichkeit<sup>62</sup>, als Wagnis, als Sprung. Wie aber geht es zu, dass es diese Freiheit selbst sein kann, in der wir Entfremdete sind und in der doch zugleich die

<sup>56</sup> Dies entspricht auch der Lage des jungen Menschen Quidam (Stadien auf dem Lebensweg [s. o. Anm. 52], Bd. 2), welche Kierkegaards eigene Verlobungsproblematik spiegelt.

<sup>57</sup> So der Untertitel zu BA, fünftes Kapitel.

<sup>58</sup> BA, 161.

<sup>59</sup> Gemeint ist das »Märchen von einem der auszog, das Fürchten zu lernen«, in: Kinder und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm (1812/1815), in drei Bänden, Frankfurt a. M. 1974, Bd. 1, 49–60.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> BA, 166.

<sup>62</sup> BA, 163.

Möglichkeit liegen soll, das höchste uns Mögliche zu tun?<sup>63</sup> Wie also geht es zu, dass die Angst für uns das kraft des Glaubens Erlösende sein soll? –

Wir stehen ratlos. Und so bleibt uns nichts weiter übrig, als Kierkegaard zurückzulassen und einen Schritt weiter unseres Weges zu ziehen, um bei einem anderen Phänomenologen der Angst in die Lehre zu gehen.

## II. Martin Heidegger

Auch Martin Heidegger misst der Angst einen besonderen Stellenwert im Rahmen der Geschichtlichkeit des Daseins zu, die auch er als die Geschichte des Zu-sich-selbst-Kommens der Freiheit versteht. Wir können im Gewand seiner eigentümlichen Sprache daher viel von dem eben Gehörten wiedererkennen. Heidegger geht das Phänomen Angst grundsätzlich, im Rahmen seiner Existenzialanalyse des Daseins, an:

Die ursprüngliche Seinsart des Daseins ist nach Heidegger die stimmungsmäßige Befindlichkeit<sup>64</sup>: Das Dasein ist je immer schon gestimmt. Dieses Gestimmtsein ist die ursprüngliche Weise seiner Erschlossenheit, ursprünglicher und weit reichender als die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens und gleichursprünglich zu den Seinsarten des Verstehens und der Rede.<sup>65</sup> Was aber ist dem Dasein in der Befindlichkeit erschlossen? Heidegger: Dem Dasein ist die Geworfenheit in sein Da In-der-Welt erschlossen. Die Faktizität, dass es ist und zu sein hat, dass es sich überantwortet ist. Die Stimmung macht dem Dasein offenbar, sowohl *dass* als auch *wie* ihm ist, dass und wie es sich befindet. In seiner Befindlichkeit ist das Dasein so immer schon vor sich selbst gebracht. Damit ist jedoch weder ein dezidiertes Wahrnehmen oder Erkennen seiner selbst noch ein Wollen gemeint. Es geht hier nicht um eine Reflexion auf seelische Erlebnisse, sondern um die unmittelbare Weise des Erlebens selbst. *Vor sich* gebracht zu sein bedeutet auch nicht schon *bei sich* zu sein in der Weise der Eigentlichkeit der Existenz. Denn das Dasein weicht zumeist dem in der Stimmung Erschlossenen aus. Es stellt sich ihm nicht, sondern kehrt sich ab und flieht. Eben dies hat

<sup>63</sup> In diesen Fragen wird somit die Vermutung ausgesprochen, dass Kierkegaards Lösung vom Pathos einer selbstsetzenden Freiheit lebt, das mit seinem Ansatz, das Fundament allen menschlichen Freiheitsgebrauchs in einer Grundgestimmtheit des Daseins zu suchen, nicht ohne weiteres vermittelbar zu sein scheint. Um diese Vermutung zur These zu entwickeln, bedürfte es freilich eingehender Untersuchungen zu Kierkegaards Freiheitsverständnis, wie sie im Rahmen dieser Studie allerdings nicht geleistet werden können.

<sup>64</sup> Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen <sup>17</sup>1993, 134 (im Folgenden abgekürzt als SuZ). Zum Ganzen § 29. Vgl. dazu auch Heideggers Freiburger Antrittsvorlesung von 1929: Was ist Metaphysik?, in: DERS., *Wegmarken*, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1996, 103–122, hier: 110f.

<sup>65</sup> Vgl. dazu die Interpretation von Eilert HERMS, *Handeln aus Gewißheit. Zu Martin Heideggers Phänomenologie des Gewissens*, in: NZSTh 41 (1999), 132–157, hier: 134–139.

– wie noch zu sehen sein wird<sup>66</sup> – mit der besonderen Art seiner Befindlichkeit selber zu tun.

Es ist nun nach Heidegger zwar möglich und nötig, dass das Dasein Herr seiner Stimmung werden kann und soll – mit seinem Wissen und Willen. Aber auch dieses Herr-Werden geschieht nie stimmungslos, sondern immer aus einer Gegenstimmung heraus.<sup>67</sup> Selbst die reinste theoretische Anschauung hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen.<sup>68</sup> Indem dem Dasein in seinem Befinden seine Geworfenheit ins Da erschlossen ist, ist ihm zugleich sein In-der-Welt-sein im Ganzen erschlossen. Die Stimmung ist ursprünglicher als alles Sich-Richten auf Welt, denn sie ist es gerade, die ein sorgendes Sich-Richten auf Welt zuallererst möglich macht. Die Befindlichkeit konstituiert somit die Weltoffenheit des Daseins.<sup>69</sup> Sie entdeckt dem Dasein Welt.<sup>70</sup>

Heidegger geht es nun nicht darum, die verschiedenen Modi der Befindlichkeit, die Phänomene der Affekte und Gefühle, im Einzelnen ontisch zu interpretieren.<sup>71</sup> Ihm geht es vielmehr darum, die ontologische Interpretation der Befindlichkeit voranzubringen, eine Aufgabe, die er seit Aristoteles kaum einen Schritt vorangekommen sieht. Es sei erst das Verdienst der phänomenologischen Forschung, allen voran Max Schelers, hier einen neuen Blick auf die Phänomene eröffnet zu haben. (Heidegger vergisst an dieser Stelle freilich wie so oft, würdigend seinen Lehrer Edmund Husserl<sup>72</sup> zu nennen.) Im Blick auf die Phänomene der Befindlichkeit zeigt sich für Heidegger: Es handelt sich in ihnen nicht um bloße Begleiterscheinungen der Akte des Vorstellens und Wollens, also keineswegs um reine Epiphänomene, sondern um die existenzial-ontologischen Fundamente des Aktphänomens überhaupt.<sup>73</sup>

Heidegger konzentriert sich im Weiteren auf zweierlei: erstens, an einem konkreten Beispiel die verschiedenen Strukturmomente der Befindlichkeit aufzuzeigen. Sowie zweitens, einen spezifischen Befindlichkeitsmodus zu interpretieren, der existenzial-ontologisch von grundlegender Bedeutung für das Dasein ist: das Grundbefinden der Angst.<sup>74</sup>

<sup>66</sup> SuZ, §§ 35–38.

<sup>67</sup> SuZ, 136.

<sup>68</sup> SuZ, 138.

<sup>69</sup> SuZ, 137.

<sup>70</sup> Durch sie bzw. in ihr kann dem Dasein Welt allererst begegnen: SuZ, 137f.

<sup>71</sup> Diesbezüglich verweist er auf die klassische Behandlung dieser Phänomene in der antiken Philosophie, patristischen und scholastischen Theologie, weniger jedoch auf die zeitgenössische empirische Psychologie: SuZ, 138f.

<sup>72</sup> Eine Analyse des Aktphänomens im Allgemeinen wie der Akte der Gemütsphäre im Besonderen bietet dieser in: Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Halle a. S. (1900/1901); DERS., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle a. S. 1913, <sup>2</sup>1922.

<sup>73</sup> SuZ, 139f.

<sup>74</sup> SuZ, § 40, angekündigt 140; Was ist Metaphysik? (s. o. Anm. 64), 111–118.

Zum ersten: Bereits im Blick auf den späteren Fokus der Erörterung wird als konkretes Beispiel zur Analyse der allgemeinen Strukturmomente der Befindlichkeit das Phänomen der Furcht<sup>75</sup> gewählt. Drei Momente lassen sich nach Heidegger im Blick hierauf identifizieren: das Wovor der Furcht, das Fürchten selbst und das Worum der Furcht.

Das *Wovor*<sup>76</sup> der Furcht, das Furchtbare, ist jeweils ein innerweltlich Begegnendes, das herannahet und dem der Charakter des Bedrohlichen eignet.

Das *Fürchten* selbst<sup>77</sup> ist kein konstatierendes Feststellen dieses heranahenden Bedrohlichen, sondern sein originäres Entdecken, worin sich das Dasein von diesem Bedrohlichen angehen, affizieren lässt und darin dieses selbst *als Furchtbares* freigibt. Dies ist ermöglicht dadurch, dass dem Dasein in der Furchtsamkeit die Welt bereits als eine solche erschlossen ist, aus der so etwas wie ein Furchtbares nahen kann.<sup>78</sup>

Das *Worum*<sup>79</sup> der Furcht ist das sich fürchtende Dasein selbst. Nur ein Seiendes, dem es in seinem Sein um es selbst geht, kann sich fürchten. Die Furcht enthüllt die Gefährdung des Daseins. Dies gilt sowohl für den Fall, dass es sich um Leib und Leben einer Person selbst handelt, als auch für den Fall, dass es sich um ein bedrohtes Gut oder einen gefährdeten Mitmenschen handelt. Denn auch Letzteres gehört zum In-der-Welt-sein des Daseins mit hinzu. All das gehört hinzu, was Gegenstand der Sorge<sup>80</sup> des Daseins ist, *worum* dieses sich sorgt.

Die genannten drei konstitutiven Momente der Furcht können in ihrem Auftreten in vieler Hinsicht variieren. Daraus ergeben sich dann die verschiedenen Modifikationen der Furcht: das Erschrecken, das Grauen, das Entsetzen, die Schüchternheit, die Scheu usw.

Aus dieser exemplarischen Analyse ist deutlich geworden: Unter stimmungsmäßiger Befindlichkeit versteht Heidegger keineswegs ein diffuses, sondern ein in sich wohlstrukturiertes Phänomen, das sich hinsichtlich seiner konstitutiven Momente dezidiert analysieren lässt. Befindlichkeit, Stimmung, Gefühl und Affekt – all diese Titel stehen somit keineswegs für eine Seinsart des Daseins ohne Gegenstandsbezug, sondern im Gegenteil für diejenige ursprüngliche Seinsart des Daseins, worin sich für dieses jeder überhaupt mögliche Gegenstandsbezug, jeder überhaupt mögliche Welt- und Selbstbezug, zuallererst konstituiert. Das hat für alle weiteren Seinsarten

<sup>75</sup> SuZ, § 30; Was ist Metaphysik?, 111.

<sup>76</sup> SuZ, 140 f.

<sup>77</sup> SuZ, 141.

<sup>78</sup> Mit dieser schlummernden Möglichkeit der Furchtsamkeit ist nicht eine individuelle Veranlagung gemeint, sondern eine wesenhafte Befindlichkeit des Daseins überhaupt: SuZ, 142.

<sup>79</sup> SuZ, 141 f.

<sup>80</sup> Die Sorge, verstanden als ursprüngliche Ganzheit des Strukturanzuges des Daseins: SuZ, §§ 39–44.

des Daseins, die mit dem Befinden gleichursprünglich sind, eine wichtige Konsequenz: Nicht erst durch sie eignet der Erschlossenheit des Daseins jene Struktur, Inhaltsfülle und intentionale Gerichtetheit, die gemeinhin allein dem Vorstellen und Wollen zugebilligt wird. Die Phänomene der Befindlichkeit sind nicht nur ein blanker Formenreichtum, der die vermeintlich höheren Seinsarten begleitet, gleichsam schmückend und ausmalend, der sich ansonsten jedoch durch eine eigentümliche Vagheit und Unbestimmtheit des Inhalts, ja, Inhaltsleere auszeichnen würde, wie es so mancher Sprachgebrauch nahe zu legen scheint, der von »bloßem Gefühl«, »reinem Affekt« oder »bloßer Stimmung« spricht. Vielmehr wird von Heidegger unmissverständlich klargestellt: Solche Struktur, Inhaltsfülle und intentionale Gerichtetheit konstituiert sich ursprünglich gerade in der Befindlichkeit. Die beiden anderen gleichursprünglichen Seinsarten des Daseins, Verstehen und Rede, sind als solche daher immer schon gestimmt. Dass und wie sich das Dasein befindet, wird im Verstehen<sup>81</sup> verstanden und in der Rede<sup>82</sup> als Verstandenes zum Ausdruck gebracht.

Zum zweiten: Nach dieser Analyse der allgemeinen Strukturmomente der Befindlichkeit macht sich Heidegger nun daran, *einen* spezifischen Befindlichkeitsmodus zu interpretieren, der existenzial-ontologisch von grundlegender Bedeutung für das Dasein ist: die Angst.<sup>83</sup> Als Seinsmöglichkeit des Daseins bereitet das Grundbefinden der Angst zusammen mit dem darin stimmungsmäßig Erschlossenen den phänomenalen Boden für die explizite Fassung der ursprünglichen *Seinsganzheit* des Daseins, die Heidegger im Anschluss daran als *Sorge* entfaltet.<sup>84</sup>

Das Dasein wird in der Angst *vor sich* selbst gebracht, allerdings so, dass es dem Dasein sich selbst gerade als ein Verschlossenes erschließt. Dem entspricht, dass sich das Dasein von dem in der Stimmung Erschlossenen abkehrt und flieht. Heidegger hat diese Flucht des Daseins vor sich selbst als Verfallensein des Daseins an das Man und die besorgte Welt beschrieben<sup>85</sup>:

Das Dasein, abgekehrt von sich selbst, kehrt sich hin zum innerweltlich Seienden, um in ihm aufzugehen. Es verliert sich in der Welt. Und zwar einerseits dadurch, dass es sich der anonymen Herrschaft der Anderen unterwirft, der Diktatur der alltäglichen Durchschnittlichkeit des Man, innerhalb dessen das Dasein seine eigene Verantwortlichkeit preisgibt zugunsten seiner unmündigen Unselbständigkeit.<sup>86</sup> Andererseits verliert es

<sup>81</sup> Dieses ist immer schon ein befindliches Verstehen. Zum Ausdruck vgl. SuZ, 185; zum Verstehen insgesamt §§ 31–32.

<sup>82</sup> SuZ, §§ 33–44. In der Existenzweise des Verfallenseins nimmt diese die Gestalt des Geredes an: § 35.

<sup>83</sup> SuZ, § 40, angekündigt 140 und 182.

<sup>84</sup> SuZ, § 41.

<sup>85</sup> SuZ, §§ 35–38.

<sup>86</sup> SuZ, § 27.

sich in der Welt dadurch, dass es im Besorgten aufgeht, wie es das Man fordert: Man sorgt sich um dieses und jenes. Man hat dies zu besorgen und das zu besorgen. Man hat über dies zu verfügen und jenes zuhanden zu haben. Man fügt sich unter das Verfügbare und Zuhandene.<sup>87</sup> Diese durchschnittliche Geschäftigkeit und alltägliche Betriebsamkeit des Besorgens macht das Dasein blind – »möglichkeitsblind«<sup>88</sup>. Es beruhigt sich im Unverständnis seiner eigenen Möglichkeiten. Es wird in dieser uneigentlichen Existenzweise nicht gewahr, zu welcher Existenzweise es eigentlich bestimmt ist. Denn das Dasein ist an das Man und die besorgte Welt verfallen.

Einzig im Grundbefinden der Angst, sagt Heidegger, wird das Dasein aus dieser seiner Verfallenheit zurückgeholt – in die Vereinzelnung<sup>89</sup>. Einzig in der Angst werden dem Dasein sowohl die Uneigentlichkeit wie die Eigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Auf welche Weise dies geschieht, wird deutlich, wenn wir uns auf die drei Strukturmomente der Angst besinnen: das *Wovor* der Angst, das *Sich-Ängstigen* und das *Worum* der Angst.<sup>90</sup>

Das *Wovor* der Angst ist im Unterschied zur Furcht nicht ein bestimmtes Seiendes, sondern das unbestimmte In-der-Welt-sein des Daseins als solches.<sup>91</sup> Das *Sich-Ängstigen*<sup>92</sup> ist eine spezifische Weise der Erschlossenheit, die dem Dasein ursprünglich und direkt die Welt als Welt erschließt. Das *Worum* der Angst ist wiederum das In-der-Welt-sein selbst und damit mit dem *Wovor* der Angst ein und dasselbe. Das aber besagt: In der Angst, und offenbar allein in ihr, sind die Relate der Relation, welche sich erschließt, identisch! Darin liegt das Besondere der Angst, ihre existenzial-ontologische Bedeutung als Grundbefinden.

Als was also ist dem Dasein Welt in der Angst erschlossen? Dem Dasein ist es in der Angst »unheimlich«. Denn es wird in ihr gewahr, dass es in seinem In-der-Welt-sein gerade nicht zu Hause ist.<sup>93</sup> Nichts Bestimmtes Seiendes erscheint ihm nunmehr bedrohlich, sondern die empfundene Weltlichkeit der Welt schlechthin bedrängt. Alles innerweltlich Seiende wird demgegenüber völlig unbedeutsam und belanglos. Die Welt vermag dem Dasein daher auch nichts mehr zu bieten, woran es sich zu verlieren lohnt. Das Dasein wird gänzlich auf sich selbst zurückgeworfen und verstummt.<sup>94</sup>

<sup>87</sup> SuZ, § 41, bes. 193–196.

<sup>88</sup> SuZ, 195.

<sup>89</sup> SuZ, 191.

<sup>90</sup> SuZ, 186–188.

<sup>91</sup> In: Was ist Metaphysik? (s. o. Anm. 64), 111 f. spricht Heidegger genauso wie Kierkegaard davon, dass das *Wovor* und *Worum* der Angst das Nichts sei.

<sup>92</sup> Wie das *Sich-Fürchten* auch.

<sup>93</sup> SuZ, 188 f.; Was ist Metaphysik?, 111 f.

<sup>94</sup> SuZ, 187; Was ist Metaphysik?, 112.

Genauso wie bei Kierkegaard besteht nun das Erstaunliche darin, dass das Dasein, in der Angst in derlei existenzialen Solipsismus<sup>95</sup> versetzt, durch die Angst zugleich die Möglichkeit haben soll, sein bisheriges Verfallensein zu überwinden. Wir sehen zu, wie dies bei Heidegger geschehen soll:

Indem die Angst das Dasein zu sich selbst zurückholt, stellt sie es vor seine eigentliche Möglichkeit. Diese Möglichkeit ist sein Freisein für die Freiheit, sich selbst zu wählen.<sup>96</sup> Denn nicht in der Flucht, sondern im Ergreifen dieser Freiheit besteht die Eigentlichkeit seines Seins. Eben dies wird dem Dasein in der Vereinzelung durch die Angst offenbar. Der einzigartigen Bedeutung dieses Grundbefindens widerspricht nach Heidegger dabei nicht, dass ursprüngliche, eigentliche Angst eher selten vorkommt.<sup>97</sup> Dies ist seiner Ansicht nach vielmehr zwangsläufig so, weil aufgrund des vorherrschenden Verfallenseins die Stimmung der Unheimlichkeit meist existenziell unverstanden bleibe.

Die Angst wirft das Dasein jedoch nicht nur auf sein Freisein für die Freiheit der Selbstwahl zurück, sondern offenbart dieses Freisein zugleich in seiner Geworfenheit, seiner Endlichkeit und Sterblichkeit.<sup>98</sup> Existenzielle Angst ist als Angst vor dem In-der-Welt-sein immer zugleich Angst vor dem Tode. Eben davor versucht das Dasein ja auszuweichen, will es fliehen, verliert es sich im Miteinander des Man und den Besorgungen der Welt, um sich über das Faktum seines Sterben-Müssens zu beruhigen.<sup>99</sup> Und eben diese notdürftige Bemäntelung der existenziellen Beunruhigung des Daseins wird in der Angst nun auf erschreckende Weise aufgedeckt. Während das Verlorensein in der Welt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen ließ und diese allenfalls in Furcht vor diesem und jenem Innerweltlichen projizierte<sup>100</sup>, wird der Mut zur Angst vor dem Tod nun zur realen Seinsmöglichkeit.

Erneut tut sich hier wie bei Kierkegaard ein eigenartiger Zirkel auf: Die Angst ist nach Heidegger einerseits das Grundbefinden, in dem das Verfallensein an das Man und die besorgte Welt gründet und die als solche die Befindlichkeitsmodi der Furcht erst möglich macht.<sup>101</sup> Und sie ist zugleich andererseits das Grundbefinden, das dem Dasein seine ureigenen Möglichkeiten, zur Eigentlichkeit wie zur Uneigentlichkeit seiner Existenz, *offenbart*.<sup>102</sup> Also wird sie sowohl als Grund des Mutes für die Angst vor dem

<sup>95</sup> SuZ, 188.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> Was ist Metaphysik?, 111, 116.

<sup>98</sup> SuZ, 251.

<sup>99</sup> SuZ, 253.

<sup>100</sup> SuZ, 254.

<sup>101</sup> SuZ, 186.

<sup>102</sup> SuZ, 191. Die existenziale Struktur dieser Offenbarkeit des Seienden hat Heidegger dezidiert dann in: Was ist Metaphysik?, 113–118, ausgearbeitet.

Tode identifiziert als auch als Grund dafür, diesen Mut selbst gerade zu scheuen. Angst ist nach Heidegger sowohl die Grundstimmung des Daseins, die in die Unfreiheit ruft, als auch die Gegenstimmung dazu, die es potentiell befreit. Welche Erscheinungsart der Angst qualifiziert diese nun auf die eine oder andere Weise? Oder anders gesagt: Was macht die gewöhnliche, unverstandene Angst zur ursprünglichen, existentiell verstandenen?

In Bezug auf die Freiheit ergibt sich damit ein vergleichbares Problem, wie es sich schon bei Kierkegaard stellte: In der Angst findet sich die Freiheit einerseits als entfremdete vor und findet andererseits aber auch den Grund dafür, diese Entfremdung durch eine »Verwandlung des Menschen«<sup>103</sup> zu übersteigen, das Dasein über das Seiende im Ganzen hinaus zu »transzendieren«<sup>104</sup>. Somit wird uns anscheinend im Schweben<sup>105</sup> desselben Grundbefindens das Erreichen unserer Bestimmung wie auch dessen Verfehlung angeboten. Ist es erst der Wagemut unserer Entscheidung, die eine oder andere Möglichkeit zu ergreifen, der sein eigenes Fundament, die Angst, zu einer für uns erst nachträglich identifizierbaren macht? Ist es also doch unsere Freiheit selbst, welche die ihr eigene Entfremdung besiegt?<sup>106</sup> –

Wir stehen erneut ratlos, wandeln weiter und sind damit bei unserer dritten und letzten Station angekommen.

### III. Friedrich Schleiermacher

Indem wir bei Schleiermacher um Rat einholen, haben wir, so scheint es, das Phänomen Angst gleichsam selbst aus dem Blick verloren. Dem entspricht ein bekanntes Urteil, nach dem Schleiermacher die Theologie eines geradezu enthusiastischen Christentums biete, in dem die Anfechtungen des Glaubens, die Abgründigkeit des *Deus absconditus* wie der sündenverfallenen Menschenseele, keine angemessene Behandlung erfahre. – Doch haben wir es hier wirklich mit einem naiven Burschen zu tun, der, wie im Märchen, die Angst des Daseins noch gar nicht zu kennen scheint und das Leben daher auf allzu leichte Schultern nimmt? Nun, ich gestehe, dass ich

<sup>103</sup> Vgl. dazu: Was ist Metaphysik?, 113.

<sup>104</sup> AaO., 115.118.

<sup>105</sup> Vgl. aaO., 118.

<sup>106</sup> In diesen Fragen wird in vergleichbarer Weise wie bei Kierkegaard die Vermutung ausgesprochen, dass auch Heideggers Ansatz vom Pathos einer selbstsetzenden Freiheit lebt, das mit seiner phänomenologischen Beschreibung der Befindlichkeit als ursprünglicher Seinsart des Daseins in eigenartiger Spannung steht. Zur Erhärtung dieser Vermutung bedürfte es auch hier eingehender Analysen, die den thematischen Fokus und den begrenzten Rahmen der vorliegenden Studie jedoch bei weitem übersteigen. In welche Richtung diese Analysen weisen würden, hat Eilert HERMS aufgezeigt in: Handeln aus Gewißheit (s. o. Anm. 65), bes. 144–157.

keineswegs dieser Meinung bin. Ich will daher im Folgenden zu zeigen versuchen, dass der Anschein entstehen kann, weil Schleiermacher es unternimmt, konsequent jene ungeheuerlich heilvolle Daseinsperspektive jenseits der Angst einzunehmen, zu der Kierkegaard bereits den Blick hinübertratt, ohne zu dieser Daseinsweise selbst überzutreten: Die Rede ist vom Glauben.

Wie später Kierkegaard und Heidegger, so weist bereits Schleiermacher vor ihnen dem Gefühl<sup>107</sup>, verstanden als unmittelbares Selbstbewusstsein<sup>108</sup>, eine fundierende Rolle innerhalb seiner Phänomenologie des Daseins zu. Und auch bei Schleiermacher wird das Gefühl im Zusammensein mit Wissen und Handeln nicht als ein Epiphänomen von undifferenzierter Vagheit, sondern als ein Phänomen von wirklichkeitserschließender Bestimmtheit erfasst. Das gesamte Weltverhältnis des Menschen ist begründet und umgriffen vom menschlichen Verhältnis zum schöpferischen Urgrund, wie es sich im unmittelbaren Selbstbewusstsein präsentiert.

Anders als Kierkegaard und Heidegger misst Schleiermacher im Rahmen seiner Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins dem Gefühl der Angst jedoch keinen besonderen Stellenwert bei. Weder in seiner Einleitung zur Glaubenslehre, die das Wesen von Frömmigkeit und frommer Gemeinschaft im Allgemeinen sowie das Wesen der christlichen im Besonderen behandelt, noch im materialen Teil der Glaubenslehre, die den Gehalt des christlich frommen Selbstbewusstseins entfaltet, und auch nicht in den Vorlesungen zur Psychologie<sup>109</sup>, die eine Theorie der transzendentalen Bedingungen des Menschseins bietet, wird dem Phänomen Angst eine eingehende Studie gewidmet. Die Angst wird von Schleiermacher nirgends in den Rang eines menschlichen Grundbefindens eingesetzt und ist auch für das Werden der christlichen Frömmigkeit nicht von exzeptioneller Bedeutung. Allerdings findet sich auch keine andere Grundgestimmtheit des Daseins, die als funktionales Äquivalent ihre Stelle vertreten würde. Das in dieser Hinsicht oftmals missverstandene Gefühl »schlechthiniger Abhängigkeit«<sup>110</sup> ist weder ontisch noch ontologisch mit einem einzelnen gleichnamigen Gefühlsmodus zu verwechseln. Es bezeichnet vielmehr das wesentliche Struktur-

<sup>107</sup> Friedrich SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (<sup>2</sup>1830/1831), in: DERS., KGA I.13,1–2, hg. v. Rolf SCHÄFER, Berlin/New York 2003, 2 Teilbde. (im Folgenden abgekürzt: CG), § 3.

<sup>108</sup> Zu Schleiermachers Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins s. Eilert HERMS, Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, Gütersloh 1974, Dritter Teil; DERS., Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher, in: DERS., Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, 1–48, hier: 41–46.

<sup>109</sup> Friedrich SCHLEIERMACHER, Psychologie. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. v. Leopold GEORGE, in: DERS., SW III.6, Berlin 1862.

<sup>110</sup> CG, § 4.

prinzip des frommen Bewusstseins überhaupt: nämlich das Bewusstsein, dass sich menschliche Freiheit als endliche Freiheit von ihrem welt- und selbsttranszendenten Woher als schlechthin begründet und getragen vorfindet.

Wenngleich uns Schleiermacher somit keine explizite Phänomenologie der Angst hinterlassen hat, so spricht es doch für die umfassende Komplexität und differenzierte Konkretheit seiner Theorie, dass sich der implizite Gehalt einer solchen Phänomenologie gleichwohl ohne weiteres ausfüllen lässt, wie es nun geschehen soll. Dabei wird sich zeigen, dass es möglich ist, Schleiermachers christologische und soteriologische Aussagen als eigentümliche Übertragungen neutestamentlicher Glaubenszeugnisse zu verstehen, wie sie im unmittelbaren Selbstbewusstsein des Glaubens ihre Entsprechung finden.

Als Ansatzpunkt meiner Überlegungen will ich noch einmal auf den eingangs zitierten Vers aus Joh 16 zurückkommen. Christus spricht: »In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.« In dem durch Christus bewirkten Geschehen der Erlösung ist die Welt, wie sie sich bis dahin präsentierte, ein für alle Mal überwunden: überwunden die Herrschaft der Sünde und des Todes. Doch wie kommt die durch Christus geschehene Erlösung an dieser Welt zur Wirkung? Hören wir dazu Schleiermacher:

In Christus, dem Erlöser, ist Gott selbst anwesend.<sup>111</sup> Zugleich ist Christus allen Menschen in der Hinsicht gleich, dass er an der Selbigkeit der menschlichen Natur Anteil hat.<sup>112</sup> Er unterscheidet sich von allen andern jedoch durch die stetige Kräftigkeit und Reinheit seines Gottesbewusstseins. Sein Verhältnis zur Welt wird in jedem Moment von seinem innigen Verhältnis zu Gott bestimmt und durchdrungen. Eben dies ist nach Schleiermacher das eigentliche Sein Gottes in Christus. Darin erscheint in ihm die neue, vollendete Schöpfung.<sup>113</sup> In Christus als zweitem Adam hebt die neue Menschheit an, die nun nicht mehr von Sünde und Tod beherrscht wird. »Ist jemand in Christus«, sagt Paulus<sup>114</sup>, »so ist er eine neue Kreatur«, *καινή κτίσις*.

Doch in welcher Hinsicht ist Christus diese neue Kreatur?<sup>115</sup> Christus selbst ist von aller Sünde frei<sup>116</sup>, sein Gottesbewusstsein, sagt Schleierma-

<sup>111</sup> Zu Schleiermachers kritischer Adaption der Zweinaturenlehre s. CG, §§ 96 f.

<sup>112</sup> CG, §§ 94 und 98.

<sup>113</sup> CG, § 89; Bd. 2, 57 f.

<sup>114</sup> 2 Kor 5,17. Zum paulinischen Verständnis der Angst vgl. Ekkehard W. STEGEMANN, »Das ängstliche Harren der Kreatur«. Angst und Hoffnung im apokalyptischen Weltenentwurf des Paulus, in: Johannes FISCHER/Ulrich GÄBLER (Hg.), Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 81–103.

<sup>115</sup> Gal 6,15.

<sup>116</sup> CG, Bd. 2, 52 und § 98.

cher, ist vollkommen und ungetrübt<sup>117</sup>. Wie aber ist das zu verstehen? Bedeutet es, dass er die Sünde und das Leiden der Welt nicht kannte, keines ihrer Übel fürchtete und keinerlei Angst verspürte wie wir? Dies scheint mit dem Bild, das die Evangelien zeichnen, durchaus nicht übereinzustimmen. Denken wir nur an die zweite, bereits erwähnte Gartenszene: den betenden Jesus im Garten Gethsemane<sup>118</sup>, der zittert und zagt und dessen Seele betrübt ist bis an den Tod. Oder denken wir an den leidenden Jesus am Kreuz, der mit Psalm 22 betet und schreit: »Eli, Eli, lama asabthani? Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«<sup>119</sup> Auch der Gottessohn ruft aus der Tiefe, kennt den Abgrund menschlicher Todesnähe. Und er kennt das Leiden und die Sündenverfallenheit der Welt, auch wenn er selbst der Versuchung nicht anheim gefallen ist.<sup>120</sup> Jesus kennt nur zu gut die Unerlöstheit seines Volks, und sie jammert ihn.<sup>121</sup> Denn er hat Anteil, sagt Schleiermacher, an der Selbigkeit unserer menschlichen Natur.

Allein, diese Angst und dieses Leiden an der Welt trennt ihn nicht von Gott und unterbricht nicht seine vollkommene Gottesgemeinschaft.<sup>122</sup> Jesus empfindet Lust und Unlust, Freude und Schmerz wie wir, doch in keinem Moment wird solches Weltempfinden für sein Dasein in der Weise bestimmend, dass es sein Gottvertrauen hemmt und stört. Unentwegt ist sein gesamtes Weltbewusstsein vielmehr in seinem Gottesbewusstsein aufgehoben und von diesem bestimmt.<sup>123</sup> Auch in der Tiefe menschlicher Verzweiflung hält er sich ungebrochen an Gott, in seiner Not betet er. Seine Seele zittert und zagt, kaum eine Angst bleibt ihm erspart, aber diese hat nicht die Kraft, über seine innige Einheit mit Gott die überlegene Macht zu gewinnen. Weder die Angst vor Teufel und Sünde noch die Angst vor menschlicher Einsamkeit und Verlassenheit noch die Angst vor der Erfüllung seines Schicksals und vor dem Tod hat solche Macht. Von Gott trennt ihn, um mit Paul Tillich zu reden, weder die Angst vor der Vernichtung seiner ontischen noch seiner geistigen noch seiner sittlichen Existenz.<sup>124</sup> Schicksal und Tod, Leere und Sinnlosigkeit, Schuld und Verdammung haben keine daseinsbestimmende Gewalt über ihn. Eben darin ist er Gottes Neuschöpfung.

<sup>117</sup> CG, Bd. 2, 55–58.

<sup>118</sup> Mk 14,34.

<sup>119</sup> Mt 27,35–46.

<sup>120</sup> Mt 4,1–11parr. Vgl. dazu CG, § 98.

<sup>121</sup> Mt 9,36; 15,32; Lk 10,33.

<sup>122</sup> CG, §§ 96 und 98.

<sup>123</sup> CG, Bd. 2, 91f.

<sup>124</sup> Vgl. dazu Tillichs Typologie der Angst in: *Der Mut zum Sein* (Originaltitel: *The Courage to Be* [1952]), Stuttgart 1953, 33–45. Tillich unterscheidet drei Typen der Angst: 1. den ontischen Typ, verstanden als die Angst des Schicksals und des Todes, 2. den geistigen Typ, verstanden als Angst der Leere und Sinnlosigkeit, sowie 3. den sittlichen Typ, verstanden als die Angst der Schuld und der Verdammung. Vgl. dazu Heinrich OTT, *Die Sinn-Angst und der Mut zum Sein. Ein Versuch über Paul Tillich*, in: FISCHER/GÄBLER (s. o. Anm. 114), 149–165.

In der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser gewinnen die Christen nun Anteil an ihm als *καινή κτίσις*, werden sie aufgenommen in seine Gottesgemeinschaft. »Ist jemand in Christus«, sagt Paulus<sup>125</sup>, »so ist er eine neue Kreatur«. Heißt bei Schleiermacher: »Wir haben die Gemeinschaft mit Gott nur in einer solchen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, worin seine schlechthin unsündliche Vollkommenheit und Seligkeit die freie aus sich herausgehende Tätigkeit darstellt, die Erlösungsbedürftigkeit aber die freie in sich aufnehmende Empfänglichkeit«<sup>126</sup>. In dem durch Christus gestifteten Gesamtleben wird die Erlösung durch ihn bewirkt durch die Mitteilung seiner unsündlichen Vollkommenheit und Seligkeit.<sup>127</sup> Die Einzelnen in ihrer Erlösungsbedürftigkeit werden im Glauben von der Mitteilung des Gottesbewusstseins Jesu ergriffen und zugleich in die Gemeinschaft der durch ihn Erlösten aufgenommen.<sup>128</sup> In seiner Bearbeitung der klassischen Lehrstücke von der Wiedergeburt<sup>129</sup> und Heiligung<sup>130</sup> hat Schleiermacher dargelegt, wie diese Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser in der einzelnen Seele zum Ausdruck gelangt<sup>131</sup>:

Durch das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christus wird sowohl das Verhältnis des Menschen zu Gott als auch das menschliche Lebensverhältnis zur Welt grundlegend verwandelt.<sup>132</sup> Ein Herrschaftswechsel hat stattgefunden: Das Dasein wird nicht mehr von seinem Verhältnis zur Welt oder zum Selbst, sondern von seinem Verhältnis zu Gott dominiert. Ein neues Leben beginnt, das sich in Buße und Glaube bekundet.<sup>133</sup> Solcher Glaube ist nach Schleiermacher ein beständig fortwährender Gemütszustand, in welchem die Vollkommenheit und Seligkeit Christi vom Einzelnen Besitz ergreift.<sup>134</sup> Die Wiedergeborenen werden zu einem seinem Ebenbild verwandten Leben gebildet.<sup>135</sup> Freilich, in jedem Moment des Lebens bleibt ein grundlegender Unterschied zu ihm:<sup>136</sup> Die Sünde selbst, so sagt Schleiermacher, »kann in keinem vollkommen ausgegilt werden, sondern bleibt immer nur im Verschwinden begriffen.«<sup>137</sup> Darin unterscheiden sich die Wiedergeborenen von Christi unsündlicher Voll-

<sup>125</sup> 2 Kor 5,17.

<sup>126</sup> So der Leitsatz von CG, § 91. Vgl. dazu auch die Bestimmung des eigentümlichen Wesens christlicher Frömmigkeit in CG, § 11.

<sup>127</sup> CG, § 88.

<sup>128</sup> CG, Bd. 2, 26 f.

<sup>129</sup> CG, §§ 107–109.

<sup>130</sup> CG, §§ 110–112.

<sup>131</sup> Dies ist das Thema des gesamten zweiten Hauptstücks im ersten Abschnitt des zweiten Teils.

<sup>132</sup> CG, § 107.

<sup>133</sup> CG, § 108.

<sup>134</sup> CG, Bd. 2, 174.

<sup>135</sup> Darin besteht nach Schleiermacher das Wesen der Heiligung: CG, § 110.

<sup>136</sup> CG, Bd. 2, 208.

<sup>137</sup> CG, Bd. 2, 206.

kommenheit. Gleichwohl vermag die Sünde nicht mehr, den Gnadenstand der Wiedergeburt aufzuheben. Das Gottesbewusstsein der Erlösten währt beständig. Es ist in seiner Reinheit und Kräftigkeit, alle Momente des Weltbewusstseins zu bestimmen, allerdings nicht wie bei Jesus ungetrübt. Darin sind und bleiben die Glaubenden zeitlebens von Christi Seligkeit unterschieden.

Was bedeutet dies nun für die Daseinsangst, wie sie im Weltbewusstsein der Glaubenden in Erscheinung tritt?<sup>138</sup> Auch in dieser Hinsicht gilt: Sie werden zu einem Christi Ebenbild verwandten Leben gebildet. Die Angst und das Leiden der Welt trennt nun auch sie nicht mehr von Gott und unterbricht nicht mehr ihre Gottesgemeinschaft<sup>139</sup>. Es wird ihnen kaum eine Angst erspart<sup>140</sup>, doch diese erweist sich für sie nicht mehr als daseinsbestimmend. Die Angst hat allenfalls die Macht, ihr Gottvertrauen zu hemmen, nicht aber aufzuheben. Ja, sie kann bestenfalls sogar zum Anlass werden, das Vertrauen in Gott zu stärken, die Kräftigkeit des Gottesbewusstseins wachsen zu lassen.

Wir stehen damit am Ende und Ziel unserer theologisch-anthropologischen Besinnung: Weder die Angst selbst noch ein in ihr fundierter Akt menschlicher Freiheit hat sich uns im Anschluss an Schleiermacher – im Unterschied zu Kierkegaard und Heidegger – als das unsere Existenz Erlösende erwiesen. Der Angst eignet per se keine religiöse<sup>141</sup>, geschweige denn eine genuin christliche Qualität. Unsere Daseinsangst ist nicht durch Akte der Vernunft bezwingbar, weder durch Akte der theoretischen noch der praktischen Vernunft. Denn die Vernunft hat nicht die Gewalt, eine Bestimmtheit des Gefühls aufzuheben, sondern ist selbst immer schon in einer solchen fundiert. Erst wenn der ganze Mensch eine Verwandlung erfährt und mit ihm grundlegend sein Gemütszustand, ist unserer Daseinsangst beizukommen. Gleichwohl bleibt auch der Glaube, der just diese Verwandlung bedeutet, der Angst dieser Welt weiterhin ausgesetzt. Aber er *erhofft* ihre endgültige Überwindung und ist daher bereits jetzt *trotz* ihrer getrost. Denn er vermag – wengleich noch so zaghaft und spröde – mit Hiob in das folgende Bekenntnis einzustimmen:

<sup>138</sup> An dieser Stelle gilt es wieder, dasjenige, was in Schleiermachers Darstellung keine explizite Erwähnung findet, in seinem Sinne zu supplieren.

<sup>139</sup> CG, §§ 96 und 98.

<sup>140</sup> Wohl dem, der mit Paulus vertrauensvoll beten kann: »Wir sind von allen Seiten bedrängt, aber wir ängstigen uns nicht. Uns ist bange, aber wir verzagen nicht« (2 Kor 4,8). Vgl. dazu Johannes FISCHER, Zum Fürchten oder zum Hoffen? Die Wahrnehmung der Zukunft als Problem theologischer Ethik, in: DERS./GÄBLER (s. o. Anm. 114), 123–147, bes. 136–138.

<sup>141</sup> Wie es die These der genannten Religionskritiker besagte. Auch Eugen BISER, Angst und Glaube. Eine Problemgeschichte, in: DERS./KUIPER/ROTTER SJ (s. o. Anm. 18), 11–28, hier: 13, tritt dieser These entgegen. Sein Urteil, »daß die Angst als innerste Ursache des Unglaubens zu gelten hat«, stimmt gleichwohl nicht mit dem hier vertretenen überein.

»Aber ich weiß, dass mein Erlöser lebt, und als der letzte wird er über dem Staub sich erheben. Und ist meine Haut noch so erschlagen und mein Fleisch dahingeschwunden, so werde ich doch Gott sehen. Ich selbst werde ihn sehen, meine Augen werden ihn schauen und kein Fremder. Danach sehnt<sup>142</sup> sich mein Herz in meiner Brust.«<sup>143</sup>

#### SUMMARY

Does the existential anxiety of man have a particular religious dimension, as a famous tradition of philosophical criticism of religion asserts? Does it even have a specific Christian quality? In trying to answer these questions, this essay starts with a phenomenological reconstruction of Gen 3, the story of the Fall of Man. In the ensuing sections, three existential phenomenologists are consulted: Kierkegaard, Heidegger and Schleiermacher.

Kierkegaard describes anxiety as a fundamental phenomenon of human freedom. In this sense, anxiety is an indication of man's alienation on the ethical level. Paradoxically, at the same time anxiety is the crucial impetus for man's transition to the religious level. Anxiety also plays a central role in Heidegger's existential analysis of being. It is the fundamental mode which reveals the particular possibilities of existence: the possibility of essentiality and, paradoxically, the possibility of non-essentiality. Applying Schleiermacher's theory of Christian self-consciousness, a decidedly Christian interpretation of the phenomenon of anxiety is undertaken. From this point of view neither anxiety itself nor an act of freedom founded in anxiety proves to be redeeming for human existence. Anxiety as such has neither a genuinely religious dimension, nor indeed a decidedly Christian quality. Like Christ himself, the faithful, too, remains vulnerable to anxiety all his life, but he is confident that anxiety will finally be overcome.

---

<sup>142</sup> An dieser Sehnsucht hat nach Röm 8,19 die ganze Schöpfung Anteil, alle Kreatur in ihrem ängstlichen Harren.

<sup>143</sup> Hi 9,25–27. Zum Thema »Angst und Furcht aus alttestamentlichem Blickwinkel« vgl. insgesamt den gleichnamigen Beitrag von James Alfred LOADER in: Ulrich H.J. KÖRTNER (Hg.), *Angst. Theologische Zugänge zu einem ambivalenten Thema*, Neukirchen-Vluyn 2001, 7–31; zum Buch Hiob hier: 27–31.